



Los monstruos del latinoamericanismo arielista: variaciones del apetito en la periferia (neo)colonial

Carlos Alberto Jáuregui

¡Oh Ariel, amable genio del aire! ¿Cuál es tu lengua materna, en resumidas cuentas? ¿Hablas efectivamente en español, como nosotros? Y tú, Calibán, deforme Calibán, hijo de bruja, el de las piernas parecidas a las aletas de un pescado, ¿es de veras, cierto, que tú hablas y piensas sólo en inglés, y con acento americano?

Juan Zorrilla de San Martín, *Detalles de historia*, 224.

Próspero, antiguo duque de Milán, vive con su hija Miranda y su biblioteca en una isla a donde fue exiliado por su propio hermano Antonio quien lo traicionó y derrocó. Próspero, usando sus poderes mágicos, crea con ayuda de Ariel, su espíritu sirviente, una tempestad en el océano en la que hace naufragar el barco en el que viajan Alonso (rey de Nápoles) y su hermano Sebastián, Ferdinand (hijo del rey), Antonio (hermano de Próspero y usurpador del ducado de Milán) y Gonzalo, un anciano humanista consejero. Los naufragos quedan a merced de Próspero quien tiene un plan detallado para ellos y para su propia hija. Hace que Ferdinand, el hijo del rey, se enamore de Miranda y que los nobles pasen trabajos. Finalmente, luego de escapar a un atentado contra su vida orquestado por un esclavo nativo llamado Calibán, Próspero revela quién

es y perdona a su hermano. Entonces, el rey procede a restaurar a Próspero en sus derechos y todos parten de regreso a Milán. Muy esquemáticamente, éste es el argumento de *The Tempest* (1611) de William Shakespeare.

Aunque la obra gira primordialmente alrededor del drama político y filosófico de Próspero y de la historia de amor de Miranda y Ferdinand, gran parte de su tensión dramática depende del rol de dos personajes marginales: Ariel y Calibán, los habitantes precoloniales de la isla. Ariel -un ser espiritual que fue rescatado por Próspero de un hechizo por el que la bruja Sycorax lo tenía atrapado en un pino -sirve a Próspero bajo la promesa de su libertad. El otro habitante es Calibán, el hijo de la bruja, un monstruo aborigen que, a diferencia de Ariel, resiste a Próspero, lo insulta continuamente, trata de violar a su hija Miranda, e intenta matarlo. De una manera general, permítasenos especular -ya que será pertinente en el análisis del arielismo- que en *The Tempest*, Ariel y Calibán funcionan como los principios de la matriz nietzscheana de la tragedia: Ariel, luminoso, ordenador, encarnación de la serenidad y la claridad, e imagen clásica de la belleza griega y lo apolíneo; y Calibán, hijo de una bruja, monstruoso, irracional, libidinoso, excesivo, desbordante, desafiante del poder político, borracho y, en fin, personificación del principio dionisiaco. Civilización y barbarie.

Conforme a las interpretaciones más aceptadas del drama, Calibán es una caracterización del aborigen americano inspirada en las narraciones sobre un naufragio en Bermudas, el ensayo de Montaigne, la relación de Pigaffeta o las *Décadas* de Anglería. De cualquier manera, la explicación etimológica-histórica más común del origen del nombre de Calibán es la que señala que se trata de un anagrama de *canibal* (i. e.: Greenblatt, Hulme, Vaughan, y Mason)¹. En la propia obra este juego anagramático es insinuado cuando Calibán, borracho², baraja las sílabas de su nombre: «Ban, ban, Calibán» (156). La genealogía del nombre de Ariel es menos evidente; Shakespeare pudo haber tomado el nombre simbólico de Jerusalén amenazada (*Isaías 29:1-7*) o el de *Uriel*, uno de los siete arcángeles de la tradición apócrifa³, quien custodia las puertas del Paraíso con su Espada de Fuego y cuyo nombre en hebreo significa *fuego de Dios* o *luz de Dios*. *Uriel* ha sido definido en la tradición judaica como el ángel del trueno y la *tempestad* y quien saca a Adán y Eva del Edén. John Milton en *Paradise Lost* (1667) lo describió como «un arcángel glorioso, cuya *cabeza* coronaba una tiara de oro formada por rayos de colores» y uno de los «*espíritus mensajeros* del Señor que *ven por sus ojos*, y *crucan el éter* y se posan en la tierra o en los océanos, para *cumplir su misión*» (36). La descripción que hace Shakespeare de Ariel es similar a la que hace Milton de Uriel. El Ariel shakesperiano es un «genio del aire», un espíritu luminoso, emisario de Próspero, su aliado contra el mal (Calibán) y quien causa la tempestad que hace naufragar el barco de los nobles.

Desde comienzos de los años 90 del siglo XIX, *The Tempest* se convirtió en una de las más recurridas fuentes de metáforas políticas y culturales en Hispanoamérica y el Caribe. Antes que por la presencia de tropos coloniales (como el canibalismo) en su trama y personajes, o la posible alusión al naciente colonialismo inglés en las Américas, la obra hace parte de la historia cultural latinoamericana por las insistentes lecturas, reescrituras y apropiaciones que han hecho de sus *dramatis personae* -en particular Calibán, Ariel y Próspero- verdaderos *personajes conceptuales* o agentes de enunciación retórico-cultural para pensar y definir América Latina y diversos proyectos nacionales e identidades.

Como veremos, las primeras apropiaciones de *The Tempest* nombran la identidad con Ariel en lugar de hacerlo con el monstruo. Calibán, por su parte, designó las alteridades de lo latinoamericano: los Estados Unidos y las masas obrero-campesinas. En ambos casos ocurre un adelgazamiento de la metáfora del canibalismo: el *Otro* fue caracterizado con imágenes de salvajismo, apetito, voracidad y monstruosidad, afines con el canibalismo, pero reformuladas en el *personaje conceptual* de Calibán.

En este capítulo expondré algunas líneas del mapa laberíntico que marca el itinerario de estos *personajes conceptuales* desde finales del siglo XIX -cuando se formula la idea misma de Latinoamérica-, hasta la irrupción de las que he llamado *insurgencias calibánicas*, que durante la primera mitad del siglo XX ponen en jaque la concepción arielista de la cultura. Examinaré cinco momentos discursivos centrales: 1) El latinoamericanismo modernista de José Martí que -ante el avance imperialista de los Estados Unidos en el Caribe- expresa la identidad continental como un miedo geocultural a ser devorado. 2) *The Tempest* como escenario conceptual antiimperialista y elitista de la cultura latinoamericana en el arielismo de la vuelta del siglo (i. e.: Rubén Darío, José Enrique Rodó). 3) El arielismo apocalíptico de José María Vargas Vila en el cual entran en crisis tanto el tropo del *imperio bárbaro y devorador* (EE. UU.) como los ideogramas de la unidad, *latinidad* y superioridad cultural de Latinoamérica. 4) Las rearticulaciones autoritarias y populistas de *The Tempest* frente a las muchedumbres y la plebe proletaria en los arielismos de la primera mitad del siglo XX. 5) El quiebre del arielismo en medio de los movimientos revolucionarios de insurgencia obrero-campesina, particularmente en el caso de la Revolución boliviana.

José Martí y el miedo a ser comido del latinoamerican ismo finisecular

△▽

«Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas».

(José Martí, 20, 161)

América Latina ha sido constituida por tramas intrincadas de prácticas económicas y políticas de varios proyectos históricos del capitalismo, desde el mercantilismo del siglo XVI, hasta la intensificación de la regla del capital en la era de la globalización. El siglo XIX -que bien ha sido llamado por Eric Hobsbawm la «era del Imperio»- estuvo marcado por la hegemonía británica en la economía mundial. El capital inglés tuvo un papel significativo en los procesos de independencia administrativa de las colonias españolas en América, y durante todo el siglo Inglaterra continuó jugando un importante rol político y económico en el área (Robert Freeman 83). Esa hegemonía es desafiada por otros poderes europeos (i. e.: Francia, Alemania), y por los Estados Unidos cuya «Doctrina Monroe» (1823) había señalado a las Américas como parte de su esfera de influencia. Los nacionalismos latinoamericanos y la idea misma de América Latina

como relato identitario surgen en el contexto de las contiendas (neo)coloniales del imperialismo moderno⁴. El propio nombre *Latinoamérica* tiene su origen en la oposición que Michel Chevalier (1806-1879) planteara entre la modernidad hiperindustrializada «sajona» y la modernidad «latina». Francia pretendía un liderazgo que Chevalier describió elocuentemente en «Sobre el progreso y porvenir de la civilización» (1836): «la educación por la Francia de todos los pueblos latinos [...] [y] un benévolo y fecundo *patronato* sobre los pueblos de la América del Sur» (117). Este *panlatinismo* estaba ligado a los intereses y política exterior francesa que quería hacer contrapeso a las naciones anglosajonas.

La Providencia ha puesto en nosotros una *actividad devoradora* [...] Francia es depositaria de los destinos de todas las naciones del grupo latino en los dos continentes. Ella sola puede impedir que esta familia entera de pueblos no sea *tragada por el doble desborde de los germanos o sajones* y de los eslavos.

(115-117)

Dos años antes de la invasión francesa de Veracruz en México, el *Panlatinismo* formula su economía teocéntrica del apetito: Dios le ha encargado a Francia una *actividad devoradora legítima* y la misión de «impedir» la *voracidad ilegítima y bárbara*: el «desborde de los germanos o sajones».

La idea de una América Latina empezó a tener acogida entre la *intelligentsia* latinoamericana a partir de la expansión territorial norteamericana por el oeste anunciada por Alexis de Tocqueville (*De la démocratie en Amérique* 1837). La «tragada de Tejas» (1848), como la llamara Rubén Darío, representa el comienzo de la conformación de los Estados Unidos como una moderna nación-imperio, al mismo tiempo que marca un primer momento de la formulación de Latinoamérica como discurso de identidad continental reactivo al imperialismo⁵. Latinoamérica se enuncia conjuntamente con el que podemos llamar el *miedo geocultural a ser devorado*. El colombiano José María Torres-Caicedo (1830-1889) -principal promotor de la idea de Latinoamérica- adelanta desde 1850 y por cerca de tres décadas una constante campaña por la unión latinoamericana para enfrentar la amenaza del apetito estadounidense:

El espíritu de conquista cada día se desarrolla más y más en la república que fundaron Washington, Franklin y tantos otros [...]. Los Estados Unidos [...] *sedientos de dominación* van a destruir la independencia de pueblos débiles [...] [L]a *raza española* esta en *vísperas de ser absorbida en América por los anglo-sajones*.

(«Confederación de las naciones de la América española» 1856, 121, 123)

En un poema fechado en 1856, Torres-Caicedo reactiva el tropo barroco de la sed de los metales para los nuevos conquistadores de América en la era del Nuevo Imperio: «La raza de la América Latina, / al frente tiene la sajona raza, / enemiga mortal que ya amenaza / [...] / *Sed de oro e hipócrita piedad*» (129).

Después de la invasión de México, el Caribe se convirtió en un área de constantes intervenciones oficiales (o toleradas) de los Estados Unidos⁶. Aunque otras potencias europeas compiten por mercados⁷, en la última parte del siglo XIX es evidente el reacomodo del sistema mundial global y el paso de la *Pax Británica* a la era norteamericana. En las décadas de 1880 y 1890 la *competencia por Imperio* se aceleró drásticamente. Había, en el caso del capitalismo norteamericano, un afán por romper el pacto (neo)colonial que muchas naciones latinoamericanas tenían con Europa y de equilibrar la balanza de pagos que era desfavorable en relación con América Latina⁸.

El Latinoamericanismo⁹ es por su germen ideológico y coyuntura histórica un discurso frente al imperialismo, pero no produce análisis económicos o geopolíticos del mismo. Por lo general se intentó la comprensión de la historia (y del conflicto) en claves culturalistas, raciales, morales y estéticas. Latinoamérica es concebida como heredera de los valores trascendentes de la *civilización occidental*, en continuidad con Europa y enfrentada a la monstruosidad imperial y cultural del Norte. La formación de las dos Américas es vista por los intelectuales de fin de siglo más que como producto de las prácticas económicas (neo)coloniales y de los reacomodamientos geopolíticos del capitalismo, como resultado de diferencias «esenciales» enfrentadas e una contienda por la hegemonía cultural.

El cubano José Martí (1853-1895) representa una posición excéntrica dentro del latinoamericanismo finisecular; su pensamiento ha sido puesto con cierta razón en contraste con el del resto de su generación, en parte por su autoctonismo político y su rechazo al europeísmo sarmientino y, en parte, por la posición bifronte de su nacionalismo independentista (contra el viejo y el nuevo Imperio). Martí, a diferencia de otros modernistas, habría visto la función del poeta como la de un «portavoz del pueblo [y] de las multitudes», y -lejos del esteticismo preciosista de la época- habría planteado «una concepción dialéctica de la realidad» (Françoise Perus 94-97); el cubano, así, habría propiciado la repolitización de la literatura, de «lo estético», y -especialmente- del lugar orgánico del intelectual (Julio Ramos, *Desencuentros*); asimismo, Martí habría defendido un proyecto de democracia popular y justicia social contra la racionalidad dominante y racista del Estado colonial y se habría identificado con modernidades subalternas (Roberto Fernández-Retamar; José David Saldívar; Agustín Lao Montes, etc.). Estas lecturas enfatizan las conexiones ciertas del latinoamericanismo y nacionalismo martiano con «los pobres de la tierra» (Martí 3: 303-305; 16: 67). Quizá el hecho de que Martí pensara a Latinoamérica desde su exilio en los Estados Unidos, atento a los conflictos internos de su modernidad, y que opusiera el proyecto de liberación nacional de Cuba tanto al imperialismo español como al norteamericano, le permitió una lectura de la densidad histórica del momento rara entre sus contemporáneos modernistas. Pero si bien Martí representa un caso especial, su latinoamericanismo debe ser leído de una manera crítica, y tomando distancia de su monumentalización como héroe cultural en genealogías diversas y hasta contradictorias. Una lectura extensiva de Martí revela un cantor del progreso, promotor del libre comercio y de un proyecto civilizador democrático que incluía la educación forzosa de los indios¹⁰; un Martí altamente preocupado con la insurrección de los negros, con la

rebelión de las masas obreras y con la acogida popular de las ideas marxistas; un Martí nacionalista que quiere disolver las diferencias que empiezan a tener relevancia política e histórica a favor del igualitarismo homogenizador del fraterno abrazo nacional. Recordemos que el *subalterno* de Martí es principalmente indio; es decir, precisamente el sujeto desaparecido de la escena política cubana¹¹. Su constante invocación a Bartolomé de las Casas indica un horizonte político más cercano al paternalismo liberal que a la revolución social.

Hechas estas salvedades, señalemos que en el momento coyuntural de relevo hegemónico continental, José Martí usa las imágenes del canibalismo, el sacrificio y el consumo del cuerpo como tropos de una *retórica emancipatoria* contra los administradores coloniales en Cuba y para caracterizar el capitalismo monopólico y el imperialismo territorial y comercial de los Estados Unidos¹².

Pese a su decadencia política y económica frente a otras potencias europeas, España conservó durante el siglo XIX algunos restos de su Imperio de ultramar, como Cuba y Puerto Rico. Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XIX, el movimiento nacionalista cubano y el reacomodo finisecular de la hegemonía continental, sellaron el fin de la presencia imperial de España en las Américas. El «Grito de Yara» (1868) dio comienzo a la «Guerra de los diez años» (1868-1878) que buscaba la independencia de Cuba. Martí, con 16 años, apoya la insurrección y es condenado en 1870 a seis años de prisión y trabajos forzados. La pena es conmutada a seis meses, después de los cuales Martí es desterrado a España (1871) donde permanece durante la guerra. Regresa a Cuba en 1878, de donde será de nuevo desterrado en 1879 a causa de sus ideas independentistas y simpatías con los rebeldes de la «Guerra chiquita», una continuación de la «Guerra de los diez años» impulsada por quienes no aceptaron la capitulación de 1878 («Pacto del Zanjón»)¹³. *Versos libres* fue escrito entre 1878 y 1882; es decir, entre el final de «Guerra de los diez Años» y su segundo destierro de Cuba (1879). Muchos de los poemas de este libro, especialmente los amorosos, se ajustan a la caracterización intimista que la crítica le ha dado al poemario; sin embargo, en otros subyace -implícita o explícitamente- la *cuestión cubana*. Numerosos poemas de *Versos libres*, pesimistas y sombríos, recaban una y otra vez en el sacrificio personal y el triunfo terrenal de la muerte, el mal y la tiranía, representadas mediante imágenes de voracidad, consumo humano y sacrificio:

¡Mírala! ¡Es negra! ¡Es torva! Su tremenda
hambre la azuza. Sus *dientes son hoces*;
antro *su fauce*; secadores vientos
sus hálitos; su paso, *ola que traga*
huertos y selvas; sus manjares hombres.
¡Viene! ¡escondeos, oh caros amigos,
hijo del corazón, padres muy caros!
[...] ¡Es terrible
el hambre de la Muerte!

La irrupción de imágenes góticas no se limita a los poemas de tema metafísico. Con la imagen del festín caníbal acaso Martí arremete en «Banquete de tiranos» contra la administración colonial:

Hay una *raza vil* de hombres tenaces

de sí propios inflados, y hechos todos,
Todos *del pelo al pie, de garra y diente*;
y hay otros, como flor, que al viento exhalan
en el amor del hombre su perfume.

[...]

De alma de hombres los *unos se alimentan*;
los otros *de su alma dan a que se nutran*
y *perfumen su diente los glotonas*

[...]

[...]

A un banquete se sientan los tiranos,
pero cuando la mano ensangrentada
hunden en *el manjar, del mártir muerto*
surge una luz que les aterra, flores
grandes como una cruz súbito surgen
y huyen, *rojo el hocico*, y pavoridos
a sus *negras entrañas* los tiranos.

[...]

[...]

Se parten la nación a dentelladas.

(16: 196, 197)

El tropo de la España caníbal tenía una larga historia; como vimos, fue propuesto por el humanismo cristiano del siglo XVI, por los protestantes en el ambiente de la contrarreforma, representado en las escenas de reconocimiento del *ego conquiro* de Goya y en la producción criolla del pasado de la nación en la literatura y discursos de la independencia.

En «Yo sacaré lo que en el pecho tengo» el poeta se ofrece de nuevo a ser comido en un gesto muy acorde con la retórica del letrado-héroe¹⁴ que padece en su propia carne las vicisitudes de su compromiso con la libertad:

¡Apresure el tigral el diente duro!

¡Nútrase en mí; coma de mí!: en mis hombros
clave los grifos bien: móndeme el cráneo,
y con dolor, a su mordida en tierra.

¡Caigan deshechas mis ardientes alas!

[...]

[...]

Los viles a nutrirse: los honrados
a que se nutran los demás en ellos.

[...]

(16: 223, 224)

¿Quiénes están sentados en el «Banquete de tiranos»? ¿quiénes son los señores ricos que viven entre «Danzas, comidas, músicas, harenes» y que Martí llama «de la grandiosa humanidad *traidores*» (16: 197)? y ¿quiénes los viles que se nutren en honrados? Durante la «Guerra de los diez años», los hacendados de Occidente, miembros de la aristocracia sacarosa de la Isla, vieron en la Metrópoli una protección contra las insurrecciones de esclavos y se aliaron a ella contra los independentistas. El poema «Hierro» advierte a los poetas que la riqueza de sus mecenas está manchada de sangre:

[...] guarda ¡oh alma!

¡Que usan los hombres hoy oro empañado!
Ni de esto cures, que fabrican de oro
sus joyas el bribón y el barbilindo:
Las armas no, ¡Las armas son de hierro!

(16: 142)

Más adelante el poema es explícito en su referencia biográfica a la causa independentista y al destierro:

De carne viva y profanadas frutas
viven los hombres, ¡ay! ¡mas el proscripto
de sus entrañas propias se alimenta!

¡Tiranos!: desterrad a los que alcanzan
el honor de vuestro odio.

(16: 143, 144)

Pese a sus constantes alusiones amorosas y referencias al canibalismo erótico¹⁵, «Hierro» es primordialmente un poema crítico de la clase social que pactó con España la continuidad del régimen colonial. Como en «Banquete de tiranos», en «Hierro» el tirano engulle la «carne viva» de los patriotas y las «profanadas frutas» de la riqueza colonial producto de la esclavitud. En un discurso para exiliados cubanos en New York en 1880, Martí ve la redención de Cuba en la limpieza sacrificial de la sangre que mancha la riqueza cubana: «A muchas generaciones de esclavos tiene que suceder una generación de mártires. Tenemos que pagar con nuestros dolores la criminal riqueza de nuestros abuelos. Verteremos la sangre que hicimos verter: ¡Ésta es la ley severa!» (4: 189). Martí no es el único que despliega tal retórica de sacrificio y devoración en el escenario de la crisis cubana. Enrique José Varona (1849-1933) insistirá en una España caníbal en *Cuba contra España* (1895) mediante un análisis económico de la explotación colonial de la isla. Previa exposición de las cifras de la «deuda externa» con el *Banco de España*, el sistema fiscal y la administración pública, concluye que: «La deuda, el militarismo y la burocracia siguen *devorando* a Cuba» (28) para mantener un «régimen monstruoso de gobierno» (29). Julián del Casal, en «Las oceánidas» (*Nieve* 1892), un poema significativamente dedicado a Enrique José Varona¹⁶, cantaba a Prometeo, el héroe rebelde y solitario, encadenado «Por manos de potencias infernales» y devorado por un «buitre carnicero» (123). Prometeo rechaza su único consuelo, el de las oceánidas, y maldice en su rebeldía a Zeus (125). De ese dolor surge «la perla de la concha», posible alusión a la *Perla de los mares* (expresión usada para Cuba); la perla, es decir, la nación, surge del heroísmo en la derrota; es el cuerpo devorado, pero insumiso, de la patria insurrecta.

Ahora bien; los nacionalistas cubanos enfrentan no sólo a la metrópoli sino a la política de «Mare Nostrum» de los Estados Unidos en el Caribe. Este peligro haría decir a Martí: «¿A qué fingir miedos de España [...]?» (Martí, 6: 61). Para usar una expresión de José María Vargas Vila, era Washington el «buitre de Prometeo, para despedazar el corazón de un mundo, devorándolo sin piedad» (*Ante los bárbaros* 140). Al final de los años 80, y luego a propósito de la *Conferencia Internacional Americana* (1889-1890) y de los intentos de los EE. UU. de comprar la isla de Cuba a España, Martí ve una afinidad entre el viejo y el nuevo imperialismo y advierte profético: «llegada la hora, España preferiría entenderse con los Estados Unidos a rendir la isla a los cubanos» (Martí, 20: 162). En una carta fechada el 18 de Mayo 1895, un día antes de su muerte, Martí le escribía a Manuel Mercado, en una prosa inusualmente abigarrada:

ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi
país y por mi deber [...] de *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. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas [...]. Las mismas obligaciones menores y públicas de los pueblos - como ese de Vd. y mío- más vitalmente interesados en impedir que en Cuba se abra, por la anexión de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de cegar, y con nuestra sangre estamos cegando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que los desprecia [...]. *Viví en el monstruo, y le conozco las entrañas.*

(20: 161)

El monstruo voraz contra el que Martí lucha «como indirectamente» no es España. Lo que teme el Cubano -lo repite una y otra vez- es la expansión de los Estados Unidos por las Antillas; el apetito de su capitalismo que devora internamente a los trabajadores y se lanza luego con su «apetito gigantesco» sobre los mercados y territorios de las naciones del sur.

Durante la década de 1880, Martí fue un atento testigo de las enormes acumulaciones de capital y la transformación monopólica del capitalismo norteamericano:

El monopolio está sentado, como un gigante implacable, a la puerta de todos los pobres. Todo [...] está en manos de corporaciones invencibles, formadas por la asociación de capitales desocupados [...]. El monopolio es un *gigante negro*. [...] La tiranía acorralada en lo político reaparece en lo comercial. El país industrial tiene un *tirano industrial*.

(Martí, 10: 84, 85)

El cubano reparó -siempre dentro del horizonte ideológico del humanismo liberal- en las repercusiones de este cambio en la vida social de los trabajadores e inmigrantes en las ciudades industriales, así como en sus consecuencias en la política exterior de los Estados Unidos. El «nuevo capitalismo» desalmado, *pauperizador* y *expansionista* fue objeto de críticas en las cuales aparece la tropología gótica de la consumición del cuerpo. Aunque Martí nunca lee detenidamente a Marx, usa algunas de sus metáforas, como la de la ingestión de la fuerza de trabajo y de seres humanos en la economía capitalista. En la nota necrológica de Karl Marx (13 y 16 de mayo de 1883), Martí cita a varios oradores de un homenaje y entre ellos a John Most quien decía: «Desde que leí en una prisión sajona los libros de Marx, he tomado la espada contra los vampiros humanos» (9: 389). Pero Martí critica esa explotación «vampírica» en términos éticos. Además, vampirismo y canibalismo aparecen como *metáforas de amplio espectro* (sin

la especificidad marxista); para Martí la economía norteamericana devora a los inmigrantes; la industria y el cólera también; y hasta los inmigrantes mismos por momentos parecen ávidos salvajes. Refiriéndose a los «inmigrantes europeos, que llegan a veces con hambre, y sin dineros, ni ropa ni salud» y a la idea de cobrarles una tasa de entrada decía: «en tiempos venideros [...] parecerá esta tierra maravilloso monstruo, y esta casa de inmigrantes con su ancha puerta abierta, será temida por su fauce enorme» (Martí, 9: 290). New York le parece como una «vorágine» (9: 388) que «no cierra [...] de día ni de noche sus fauces de muelles» por las que llegan miles a trabajar en las fábricas; las cocinas de Coney Island parecen «el estómago del monstruo» (9: 458). Martí describe en una crónica de 1883 la mortandad infantil en Nueva York de una manera similar a la usada por Marx para la miseria de la Inglaterra de la revolución industrial¹⁷; pero reduce el consumo del cuerpo humano a un problema de salubridad y de falta de misericordia:

¡Ay! Allá en la ciudad, en los barrios infectos de donde se ven salir por sobre los techos de las casas, como harapientas banderas de tremendo ejército en camino, mugrientas manos descarnadas; allá en las calles húmedas donde hombres y mujeres se amasan y revuelven, sin aire, sin espacio [...] allí, como los maizales jóvenes al paso de la langosta, mueren los niños pobres por centenas [...]. Como los ogros a los niños de los cuentos, así el *cholera infantum* les chupa la vida: un boa no los dejaría como el verano de New York deja a los niños pobres, como roídos, como mondados, como vaciados [...] ¡Y digo que éste es *un crimen público y que el deber de remediar la miseria es un deber del Estado*.

(Martí, 9: 458, 459)

El consumo literal del cuerpo en la miseria, no resulta de la violenta sujeción de los proletarios a las leyes del mercado sino que queda a cargo de la peste que como una máquina sobrenatural «chupa la vida». La única relación con el capitalismo monopólico es la *indolencia* de los ricos. La figura gótica del vampiro con que Marx caracterizó el capital aparece desdibujada. El consumo del cuerpo de los niños no es un crimen político del capital sino del verano y «de la dureza e indiferencia de los acomodados» (459), una calamidad natural o, en el peor de los casos, una falta moral. Su condena de la especulación financiera tiene el mismo principio; Martí manifiesta su aversión por los juegos bursátiles a raíz de una serie devastadora de quiebras en París en 1882: «El azar, como Saturno, devora a sus hijos. Los hijos de Ceres y de Jano, de la agricultura, de la paz, duran menos que los hijos de Saturno» (14: 389). El canibalismo está en el azar, el cólera, la indolencia y no directamente en el capitalismo.

No es que Martí no entienda la «lucha entre capitalistas y obreros»; por el contrario, en otro artículo de 1882, describe de manera puntual en qué consiste:

Estamos en plena lucha de capitalistas y obreros. [...] El

obrero pide salario que le dé de vestir y comer. El capitalista se lo niega. Otras veces movido del conocimiento del excesivo provecho que reporta al capitalista un trabajo que mantiene al obrero en la pobreza excesiva, -rebélase éste último, en demanda de un salario que le permita ahorrar la suma necesaria para aplicar por sí sus aptitudes o mantenerse en los días de su vejez.

(Martí, 9: 322, 323)

Viendo desfilar frente al retrato de Marx las filas de «bravos braceros, cuya vista entenece y conforta», manifestaba su empatía general y abstracta por las ideas marxistas:

Karl Marx estudió los modos de asentar el mundo sobre nuevas bases, y despertó a los dormidos, y les enseñó el modo de echar a tierra los puntales rotos. *Pero anduvo de prisa, y un tanto en la sombra*, sin ver que no nacen viables, no del seno del pueblo en la historia, ni del seno de la mujer en su hogar, los hijos que no han tenido gestación natural y laboriosa. [...] movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos, [...] veedor profundo en la razón de las miserias humanas.

(Martí, 9: 388)

Pero a Martí le preocupa el «odio» de los trabajadores y afirma que éstos podían lograr las conquistas de sus derechos en la democracia, con las «manos blancas» (sin acudir a la violencia)¹⁸. «Indigna -dice- el forzoso abestiamiento de unos hombres en provecho de otros. Más se ha de dar *salida a la indignación*, de modo que la bestia cese, *sin que se desborde y espante*» (9: 387, 388). Nótese que la bestia hambrienta no es el capital sino la masa proletaria y que éste parece ser uno de los criterios de su distinción entre la inmigración buena y la perniciosa de «inmigrantes desafortunados» (10: 262)¹⁹. Las fieras son éstos últimos, convertidos en proletarios insurrectos: «¿En qué país -se pregunta- no *crea fieras* el odio? Ese es aquí el elemento temible del problema obrero»; los comunistas y anarquistas que traían «prédicas de incendios», el «odio del siervo, el *apetito* de fortuna ajena [y] la furia de rebelión» a los EE. UU. (10: 451-455). Por ello, advierte en otra parte: «en inmigración como en medicina es necesario prever» (8: 384). Martí objeta cualquier resolución violenta de las contradicciones de clase:

Las asociaciones obreras, infructuosas en Europa y desfiguradas a manos de sus mismos creadores, por haberse propuesto, a la vez que medios sociales justos, remedios políticos violentos e injustos, son fructuosas en Norteamérica, porque sólo se han propuesto remediar por

modos pacíficos y legales los males visibles y remediables de los obreros.

(Martí, 9: 323)

La simpatía martiana con las ideas marxistas no obedece a un análisis de las contradicciones de clase de las que era testigo; se limita a la condena de la explotación del hombre por el hombre, y no del capitalismo como sistema. Una descripción modernista de las fiestas exhibicionistas de la *Quinta avenida* (sus palacios, joyas, bailes y celebridades) concluye la nota sobre Marx:

Quien lee en los diarios las notas del baile, lee los cuentos del escenario, mas no del alma. Y ha caído la fiesta como en hueco, y empiezan a decir que sientan mal, en estos tiempos de cólera y revuelta, y *muchedumbres apetitosas y enconadas*, muestras tales de lujo desmedido y gracia en trajes, que los tristes no entienden [...] ni olvida ni perdona aquel ejército que adelanta en la tiniebla [...]. Y es que se dio el baile como enseña de riqueza; y como a golpe en el rostro lo han tomado las gentes envidiosas, miserables y descontentas.

(9: 396, 397)

Martí concluye con un juicio ambivalente e indirecto («empiezan a decir») en el que censura la exhibición de la riqueza en «estos tiempos de cólera y revuelta», pero se refiere a las «muchedumbres apetitosas [hambrientas] y enconadas» como un ejército «en la tiniebla» de «gentes envidiosas».

Al tiempo que Martí se sensibiliza respecto a los efectos internos que para los trabajadores e inmigrantes tenía el «nuevo» orden, lo relaciona con el «ansia de mercados de sus industrias plétóricas» (6: 63) y, por lo tanto, con la política exterior norteamericana -particularmente con el panamericanismo de «apetitos alejandrinos» de los Estados Unidos sobre Sudamérica (13: 290). Viviendo «in the belly of the beast»- como diría también Stuart Hall, hablando de sí mismo («Cultural Identity and Diaspora» 51) -Martí produce en los Estados Unidos un relato de identidad continental latinoamericana mediante la representación de una modernidad capitalista expansiva. El tropo de la monstruosidad y la ingestión delinea su cartografía cultural y geopolítica. El apetito, la incorporación y el canibalismo nombran el imperialismo y por oposición, al cuerpo devorado. El ensayo «Nuestra América» (1891) abre precisamente con esta imagen: «gigantes» y una «pelea de cometas en el Cielo, que van por el aire [...] *engullendo mundos*» (Martí, 6: 15). En el sistema de oposiciones que informa el famoso ensayo, la «América natural» (deudora del edén lascasiano y del *buen salvaje* de Rousseau) es objeto del apetito salvaje de los Estados Unidos: «Sobre algunas repúblicas -señala- está durmiendo el pulpo» (6: 21).

Los ensayos sobre la *Conferencia Internacional Americana* (1889-1890) son el más importante conjunto textual del latinoamericanismo martiano. La *Conferencia* fue organizada por James G. Blaine²⁰, en quien Martí vio encarnada la codicia imperialista de los magnates republicanos:

A su país si lo tuviera [Blaine] en las manos, le pondría buques por espuelas y un ejército por caballo, y lo echaría en son de conquista por todos los ámbitos de la tierra [...] Blaine que no habla de poner en orden su casa sino de entrarse por las ajenas so pretexto de tratados de comercio y paz.

(10: 53, 99)

Tres cuestiones son centrales en la *Conferencia*: los acuerdos de comercio y aduanas, el compromiso de arbitraje y la propuesta de proscribir la institución de la *conquista* del derecho público internacional en las Américas. Para Martí detrás de la piel de «los tratados de comercio y paz» que impulsan los EE. UU. se hallaba el apetito imperial: «Las entrañas del congreso están como todas las entrañas, donde no se las ve» (6: 35). Los acuerdos comerciales estaban regidos por la *lógica del embudo*: se exigía a los latinoamericanos que desgravaran las importaciones, consumieran sin restricciones productos manufacturados norteamericanos y los privilegiaran sobre los europeos²¹, al tiempo que el gobierno de los EE. UU. imponía medidas proteccionistas para mantener la competencia de sus sectores agropecuario e industrial. Este «sistema de colonización», como lo llama Martí, se enmascaraba bajo falaces «proyectos de reciprocidad» (6: 57). Ante la oposición de varios países latinoamericanos, liderados por Argentina, los acuerdos proyectados naufragaban en declaraciones y recomendaciones no vinculantes.

El arbitraje para la resolución pacífica de conflictos es visto por algunos delegados como un intento de los EE. UU. por ejercer un protectorado o hacer de policía en el continente, y es objetado. Por último, la proscripción del derecho internacional público panamericano de las conquistas y cesiones territoriales forzadas -propuesta del delegado argentino Manuel Quintana- despertó la oposición de los EE. UU. y de la delegación de Chile (que había hecho conquistas territoriales en la Guerra del Pacífico) (6: 88-97). Martí lamenta que los latinoamericanos en lugar de «resguardarse juntos de los peligros de afuera» se enfrasquen en rencillas fratricidas (6: 80). En «Nuestra América» advierte justamente sobre los peligros y las disputas limítrofes en Latinoamérica y deplora que éstas críen «en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que puede devorarlas» (6: 21). Martí -como el ecuatoriano Juan Montalvo- censura el apetito sangriento y caníbal al interior de la familia latinoamericana y la ostentación que algunas naciones hacen de una «riqueza salpicada de sangre que con la garra al cuello le han sacado al cadáver caliente del hermano» (6: 80)²².

Para satisfacción de Martí, *el panamericanismo* se enreda en medio de las mociones, salvedades y dilatadas discusiones de la *Conferencia*. Martí advierte que este triunfo es momentáneo: «No es hora de [...] beber el vino del triunfo, y augurar que del primer encuentro [...] se le ha calzado el freno al *rocín glotón* que quisiera echarse a pacer por los predios fértiles de sus vecinos» (6: 79). Martí ve en los EE. UU. un «país

engolosinado con la idea de crecer» (6: 58), «un poder terrible e indiferente, de *apetitos gigantescos*» (6: 80) y decidido en la «intentona de llevar por América en los tiempos modernos la civilización ferrocarrilera como Pizarro llevó la fe de la cruz» (6: 59). «Nuestra América» y los otros ensayos de la *Conferencia* proponen un frente utópico contra el apetito de este «rocín glotón», una comunidad cultural, económica y políticamente unida frente al peligro común de ser devorados: «Si a un *caballo hambriento* se le abre la llanura, la llanura pastosa y fragante, el caballo se echará sobre el pasto, y se hundirá en el pasto hasta la cruz, y morderá furioso a quien le estorbe» (6: 159).

Martí, que usó imágenes de monstruos de *fauces enormes* y *apetitos gigantescos* para el imperialismo norteamericano y que en varias oportunidades hizo alusiones a *The Tempest* de Shakespeare y a Calibán, no llamó con ese nombre a los Estados Unidos, como lo harían los otros modernistas. Le parecía que en la fealdad de Calibán había cierta belleza (14: 389, 390; 19: 419); acaso se refería a una belleza derivada de lo político, que en todo caso no vio en los sindicalistas ni en la plebe proletaria de cuyos cuerpos se alimentaba el capitalismo norteamericano.

△▽

«El triunfo de Calibán»: imperio y muchedumbres en el latinoamericanismo arielista²³

Después de la poco afortunada «Guerra de los diez Años» 1868-78, el movimiento de independencia de Cuba contra España se reinició en febrero de 1895 bajo el liderazgo de Máximo Gómez y Antonio Maceo. Las fuerzas revolucionarias proclamaron la República de Cuba y para 1898, pese a la brutal represión española, controlaban la mayoría de las zonas rurales de la isla. El misterioso hundimiento del barco de *US Maine* (febrero 15 de 1898) le dio a los Estados Unidos la excusa para intervenir en una guerra prácticamente ganada por los cubanos. Los Estados Unidos y España -excluyendo a los rebeldes cubanos de la mesa de negociaciones- firmaron el *Tratado de París* (diciembre 10 de 1898) que terminó con la presencia colonial española en las Américas. La ocupación norteamericana continuó por cerca de tres años más y, pese a la declaración formal de independencia, Cuba quedó incorporada en la zona de influencia (neo)colonial de los Estados Unidos (Pérez 156-188).

La coyuntura del 98, en su complejidad trasatlántica y transpacífica²⁴, marca la consolidación geopolítica de Los Estados Unidos como un imperio moderno y también, un momento fundamental en la redefinición de la identidad latinoamericana por los intelectuales de fin de siglo. El «destino manifiesto», la aplicación heterodoxa de la *doctrina Monroe*²⁵ y la tesis expansiva de Frederick Jackson Turner sobre las fronteras (1893) amenazaban no sólo a las Antillas. Los intereses de los Estados Unidos (para usar la expresión de Teodoro Roosevelt) crecían en Centroamérica de manera peligrosa para la soberanía de sus repúblicas y la experiencia de Cuba ese año confirmaba los peores temores de la generación modernista. Cuba, Puerto Rico y Filipinas eran -en el momento cumbre del imperialismo expansionista que alcanzaría a Panamá unos años más tarde- los nombres de una geografía territorial, cultural y económica, inestable. En este contexto podemos leer la fiebre verbal y el arrebató hispánico de los modernistas

que, confiados en el poder de la letra, declaraban la identidad continental de la que Torres Caicedo había llamado la «Unión Latino-Americana» y Martí «Nuestra América». Aunque la definición esencialista y binaria de identidad (en términos Norte/Sur, materia/espíritu, civilización/barbarie) data de los años 1850, es en la crisis del fin de siglo que varios intelectuales de manera coincidente y general promueven una América Latina opuesta a la América sajona. El hispanófilo argentino Calixto Oyuela (1857-1935) a propósito de la Guerra del 98 recoge en una «Oda a España» dicha antinomia:

Más que dos pueblos que a la lid se arrojan,
dos fuerzas son, terribles y contrarias,
que se disputan desde el negro Caos
el imperio del orbe.
Una clama: interés, la otra justicia,
y en razas enemigas encarnadas,
una lleva a magnánimas empresas,
la otra a robos audaces.

(en Orjuela 125)

La amenaza se nombró de diversas formas: utilitarismo, barbarie, vulgaridad democrática, características opuestas al *hispanismo* y la *latinidad* en sus versiones moral, lingüística y racial. *The Tempest* de Shakespeare proveyó el *escenario conceptual*: el puro y delicado Ariel latinoamericano fue invocado contra el bruto, salvaje, borracho y materialista Calibán norteamericano²⁶. La oposición Ariel/Calibán - canonizada por José Enrique Rodó en su ensayo *Ariel* (1900)- sirvió para la composición utópica del imaginario y de la identidad latinoamericana en un presente conflictivo e inasible. *Ariel* declaró a Latinoamérica heredera de valores espirituales y estéticos transcendentales:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el *imperio de la razón* y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la *espiritualidad de la cultura*, la vivacidad y la *gracia de la inteligencia*, -el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida²⁷.

(*Ariel* 22)

Ariel está estructurado como una «ficción pedagógica» (González Echevarría *The voice* 8-32). Próspero predica a la juventud²⁸ contra el materialismo, «la transitoria predominancia de esa función de la utilidad [...] que da su nota a la fisonomía moral del siglo» (52) y, lateralmente -como ejemplo de lo anterior-, contra la hegemonía cultural norteamericana y la «nordomanía» imitativa latinoamericana:

La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. [...] los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo²⁹.

(68, 69)

Sin embargo, la canonización antiimperialista de *Ariel* es tan equívoca como el hecho de que se le cite y recuerde por su tenue oposición Ariel/Calibán; asunto en verdad menor en el texto, pero que -por efectos de las preocupaciones antiimperialistas del momento- terminó por definir el ensayo³⁰. Rodó, de hecho, apenas si menciona a Calibán en su *Ariel*; el fragmento transcrito es una de sólo tres instancias, ninguna de las cuales está referida a la geopolítica antiimperialista, sino a la «democracia» y a la revolución social. En segundo lugar, la apropiación latinoamericana de *The Tempest* es generacional, modernista. Estaba ya, antes de Rodó, en el imaginario de la época. El franco-argentino Paul Groussac (1848-1929) había hecho una referencia a Calibán en «Chicago: la ciudad y la exposición» (*Del Plata al Niágara* 1897), una crónica de su experiencia en la *World's Columbian Exposition* (1893). Calibán es para Groussac un adjetivo de la belleza brutal: «Chicago tenía su belleza propia [...] por su ruda y descomunal primitividad [...]. El espectáculo prolongado de la fuerza inconsciente y brutal alcanza cierta hermosura '*calibanesca*'» (345). Esa «hermosura» desaparece en el 98 a raíz de la guerra entre los Estados Unidos y España. El 2 de mayo de 1898 -en un evento patrocinado por el *Club español* de Buenos Aires en el teatro *La Victoria*- Groussac se refirió a la agresión «*yankee*» y al cuerpo monstruoso (*calibanesco*) de los Estados Unidos en medio de sus reflexiones sobre las bondades de la Conquista española, la excelencia de la literatura peninsular y la observación sobre la inmadurez de Cuba para la independencia:

en el umbral del siglo XX ella [la civilización latina] mira erguirse un enemigo más formidable y temible que las hordas bárbaras [...] [D]esde la guerra de Secesión y la brutal invasión del Oeste, se ha desprendido libremente el espíritu *yankee* del cuerpo informe y '*calibanesco*' [...]. Esta civilización, embrionaria e incompleta en su *deformidad*, quiere sustituir la razón con la fuerza [...] No tiene alma, mejor dicho: sólo posee esa *alma apetitiva* que en el sistema de Platón es fuente de las pasiones groseras y de los instintos

físicos.

(Viaje intelectual 100, 101)

Groussac delinea tangencialmente la caracterización modernista de los Estados Unidos como un monstruo deforme y voraz (con «alma apetitiva») que se yergue como enemigo de la «civilización latina» y que se metía en casa ajena sin respetar los «legítimos» títulos coloniales españoles en Cuba.

En realidad, desde 1893 -siete años antes de la publicación de *Ariel*- Rubén Darío proponía a Calibán y a Ariel como personajes metafóricos en un alegato desgarrado en favor de una idílica cultura hispánica y una familia latina fundada en valores espirituales enfrentados al modelo igualitario y capitalista de los Estados Unidos³¹. En su semblanza de Edgar Allan Poe (1894)³², incluida en *Los raros* (1896), Darío se refiere a su viaje a New York (1893) bajo el acaloramiento y disgusto que le causaba «la sanguínea, la ciclópea, la monstruosa [...] capital del cheque» (*Los raros* 14, 15):

«esos cíclopes...», dice Groussac; «*esos feroces Calibanes...*», escribe Peladan. ¿Tuvo razón el raro Sâr al llamar así a estos hombres de la América del Norte? Calibán reina en la isla de Manhattan, en San Francisco, en Boston, en Washington, en todo el país. Ha conseguido establecer el *imperio de la materia* desde su estado misterioso con Edison, hasta la apoteosis del puerco, en esa *abrumadora ciudad* de Chicago. Calibán se satura de whisky, como en el drama de Shakespeare de vino; se desarrolla y crece; y sin ser esclavo de ningún Próspero, ni martirizado por ningún genio del aire, engorda y se multiplica; su nombre es Legión. Por voluntad de Dios suele brotar de entre esos *poderosos monstruos*, algún ser de superior naturaleza, que tiende las alas a la eterna Miranda de lo ideal. Entonces Calibán mueve contra él a Sícórax, y se le destierra o se le mata. Esto vio el mundo con Edgar Allan Poe, el cisne desdichado que mejor ha conocido el ensueño y la muerte [...]. Poe, como un Ariel hecho hombre, diríase que ha pasado su vida bajo el flotante influjo de un extraño misterio. Nacido en un país de vida práctica y material, la influencia del medio obra en él al contrario.

(16, 17, 19)

David Allen supone que «Chicago: la ciudad y la exposición» de Groussac habría influido esta nota de Darío sobre Poe³³. La verdad, Groussac usa muy marginalmente el adjetivo *calibanesca* en la crónica chicogoense (y *calibanesco* en el discurso de La Victoria), mientras que en el texto sobre Poe, Darío hace una elaborada caracterización

de la oposición Ariel/Calibán. Luego, en la coyuntura del 98, retomará estos *personajes conceptuales* en un artículo más o menos descuidado por la crítica³⁴, que apareció en *El Tiempo* de Buenos Aires el 20 de mayo de 1898 y en *El Cojo Ilustrado* de Caracas el 1.º de octubre. Se titulaba «El triunfo de Calibán».

Y los he visto a esos *yankees*, en sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra y las horas que entre ellos he vivido las he pasado con una vaga angustia. Parecíame sentir la opresión de una montaña, sentía respirar en un país de cíclopes, *comedores de carne cruda*, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, *van por sus calles empujándose y rozándose animalmente*, a la caza del *dollar*. El ideal de esos Calibanes está circunscrito a la bolsa y a la fábrica. *Comen, comen*, calculan, beben whisky y hacen millones. Cantan «*Home, sweet home!*» y su hogar es una cuenta corriente.

(«El triunfo de Calibán» 451)

Se trata, como dice Iris Zavala, de un «asesinato simbólico de los invasores» mediante una «inversión anatómica de signos culturales» («The Dialogical» 95, 103). Un Darío de 1898, visto tradicionalmente como el esteta de la «torre de marfil», usaba con una retórica frontal la oposición Ariel/Calibán en defensa de «la hidalga y agobiada España», a propósito de la guerra de Cuba:

No, no puedo, no quiero estar de parte de esos búfalos de dientes de plata. Son enemigos míos, son los aborrecedores de la sangre latina, son los Bárbaros. Así se estremece hoy todo noble corazón, así protesta todo digno hombre que algo conserve de la leche de la Loba [...] No, no puedo estar de parte de ellos, no puedo estar por el triunfo de Calibán.

(«El triunfo» 451)

La nota sobre Poe de *Los raros* y de manera más extensa el alegato del 98 identifican al *yankee* con Calibán, un monstruo moralmente inferior que sucumbe al vicio de la bebida, y que reemplaza la razón con la fuerza, en contraste con Ariel que representa las alturas del espíritu. La bestia encarna el materialismo, una forma satánica del mal («su nombre es Legión») vinculada al modelo norteamericano cuyas ciudades son emblemáticas de la «civilización bárbara» (oxímoron que conjuga los extremos de la proposición de Sarmiento). Miranda aparece como un eterno femenino virginal/maternal que extiende sus brazos al *idealismo latino*. Por último, las excepciones confirman la regla: Poe y Lanier (quien «se salva [...] por la gota latina que brilla en su nombre») se baten contra -y existen a pesar de- un medio corrupto que ha quebrado la *aristocracia del espíritu*.

Mientras en *Ariel* Rodó señala a Ernest Renan y Alfred Fouillée como sus fuentes, el Calibán de Darío apunta al espiritismo francés y a las ciencias ocultas a las que fue propenso el Modernismo (Ricardo Gullón 86-122; Cathy L. Jade). En la semblanza de Poe, Darío citaba a Peladan a quien «leía con particular devoción» (Germán Arciniegas 315): «'esos feroces Calibanes...', escribe Peladan» («El triunfo» 16). El Sâr Joséphin Peladan (1858-1918) -novelista y ocultista francés en la corriente angelista (opuesta al Satanismo) y fundador de la orden Rose-Croix (Pincus 2-9)- había profetizado el triunfo del materialismo (Arellano, *Los raros: una lectura* 85). Darío veía en el 98 el cumplimiento de tal vaticinio.

La noticia que Darío nos da del evento de *La Victoria* en «El triunfo de Calibán» es un ejercicio singular de la imaginación de la identidad latinoamericana dentro de una familia euro-latina. Darío hace de Roque Sáenz Peña, José Tarnassi y Paul Groussac, intelectuales metonímicos de esa familia: «representantes de tres grandes naciones de raza latina» (454) que con dignidad solemne se reúnen a condenar al voraz monstruo anglosajón. Sáenz Peña es presentado como vocero de toda Latinoamérica aprovechando su protagonismo durante la *Conferencia Internacional Americana* (1889-1890):

El uno era Roque Sáenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano opuso al *slang* fanfarrón de Monroe una alta fórmula de grandeza continental³⁵, y demostró en su propia casa al piel roja que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la *asechanza de la boca del bárbaro*. Sáenz Peña habló conmovido en esta noche de España, y no se podía menos que evocar sus triunfos de Washington. ¡Así debe haber sorprendido al Blaine de las engañifas, con su noble elocuencia, al Blaine y todos sus algodonereros, tocineros y locomoteros! En este discurso de la fiesta de *La Victoria* el estadista [...] [h]abló repitiendo lo que siempre ha sustentado, sus ideas sobre el peligro que entrañan esas *mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas*; la codicia del anglosajón, el *apetito yankee* demostrado, la infamia política del gobierno del Norte; lo útil, lo necesario que es para las nacionalidades españolas de América estar a la expectativa de un estiramiento del constrictor.

(453)

José Tarnassi (1863-1906) se convierte en un plenipotenciario de Italia:

Por Italia el señor Tarnassi. En una música manzoniana, entusiasta, ferviente, italiana, expresó el voto de la sangre del Lacio; *habló en él la vieja madre Roma*, clarineó guerreramente, con bravura, sus decasílabos. Y la gran concurrencia se sintió sacudida por tan llameante «*squillo di tromba*».

La figura central de esta *familia latina* es Groussac, a quien Darío asigna la representación de Francia:

En nombre de Francia, Paul Groussac. Un reconfortante espectáculo el ver a ese hombre eminente y solitario, salir de su gruta de libros, del aislamiento estudiantil en que vive, para protestar también por la injusticia y el material triunfo de la fuerza [...]. Los que habéis leído su última obra, concentrada, metálica, maciza, en que juzga al *yankee*, su cultura adventicia, su civilización, sus instintos, sus tendencias y su peligro, no os sorprenderíais al escucharle en esa hora en que habló después de oírse la Marsellesa. Sí, *Francia debía de estar de parte de España*. La vibrante *alondra gala* no podía sino maldecir el hacha que ataca una de las más ilustres cepas de la vena latina. Y al grito de Groussac emocionado: «¡Viva España con honra!»; nunca brotó mejor de pechos españoles esta única respuesta: «¡Viva Francia!».

(453, 454)

La «alondra gala» era el director de la Biblioteca Nacional que Darío denomina «su gruta de libros» aludiendo a la de Próspero³⁶.

El campo discursivo del latinoamericanismo es simultáneamente occidentalista y periférico. La latinidad modernista aparece como una procesión cultural liderada por Francia para la afirmación continental latinoamericana, pero ¡en defensa de España!³⁷ La construcción de esas «naciones de raza latina» y de Latinoamérica -como hija de España, sobrina de Francia y nieta de Roma (455)- la realiza Darío mediante varias operaciones simultáneas e interdependientes: 1) la imaginación de una especie de pacto sanguíneo y de una comunidad racial trasatlántica entre Europa meridional y América (no sajona) que continúa en el presente los valores transhistóricos de la antigüedad grecolatina; 2) el silenciamiento de las heterogeneidades étnicas y de clase intranacionales; y 3) la oposición de esa América (latinizada) a la Modernidad capitalista hegemónica de los Estados Unidos.

Pese a haber conocido *Los raros* (José Agustín Balseiro 121) y aunque muy probablemente leyó «El triunfo de Calibán» antes de escribir su *Ariel*, Rodó establece para su ensayo una genealogía francesa en la que no se halla Darío. Ernest Renan (1823-1892) le sirve de «mejor» autoridad que el nicaragüense. Renan había escrito *Caliban; suite de la Tempête. Drame philosophique* (1877, pub. 1878), una reescritura de *The Tempest* o, para ser exactos, una continuación del drama. Próspero se marcha de la isla y lleva a Calibán a Milán donde éste se transforma gracias a la educación y el lenguaje, aunque continúa siendo un borracho y no deja de conspirar contra su amo (17-21). Calibán lidera una revolución alegando ideas igualitarias y derroca a Próspero (40-47). Éste trata infructuosamente con ayuda de Ariel de recuperar el ducado (49-54). En la

derrota, Ariel, cuya magia se muestra impotente ante las masas, exclama: «¡Oh amor mío, *nuestro arte se esfumó!* Es imposible sobreponerse al pueblo [...], mi música parece haber perdido su antiguo poder. *Yo canto pero nadie me escucha.* [...] todo lo que es ideal y etéreo no existe para el pueblo. Ellos sólo admiten lo real» (52, 53). Pocas frases resumen de manera tan sintética la «pérdida del reino» y la *matriz cultural de la derrota* del arielismo. Hasta este momento, *Caliban; suite de la Tempête* es una especie de alegoría reaccionaria de la caída del *Segundo Imperio* y el levantamiento de la Comuna (1871). A partir de la victoria de Calibán comienza una aproximación (en ocasiones, irónica) al republicanismo y la transformación del monstruo en el poder. Ante el inicial escepticismo de Próspero, quien lamenta haberlo educado, Calibán se convierte en moderado, controla el anarquismo de la muchedumbre, entiende los límites del gobierno y la necesidad de alianzas con las clases adineradas y aristocráticas, y termina -él mismo- en el papel del ilustrado duque de Milán (45-68). Calibán defiende la propiedad privada, el boato y poder del Estado, y protege a los aristócratas (45-47) y a Próspero, que es perseguido por la Inquisición (58-64). Con la transformación del monstruo popular, Ariel deja de tener sentido, y la obra termina con su lamento y desaparición. *Caliban; suite de la Tempête* dramatiza hasta cierto punto algunos lugares comunes del pensamiento reaccionario como la ingratitud y rebeldía de las masas amorfas³⁸ y la inutilidad de las revoluciones populares³⁹. En el *inconsciente político* de la obra están las olas de conflictos sociales, la emergencia de movimientos socialistas y anarquistas, la creciente lucha de clases al interior del capitalismo industrial y -por supuesto- el colapso del *Segundo Imperio* (1870) y el alzamiento de la Comuna de París (1871). Por otra parte, es notable cierta reconciliación -si bien tibia- con la *Tercera República* (1875): la aristocracia (Próspero) es derrotada por la democracia (Calibán), en quien sobrevive de alguna manera el proyecto ilustrado y anticlerical. Próspero, el intelectual, se pone al amparo y protección de Calibán, republicano ahora, y convertido en mecenas de la alta cultura.

La aceptación de la *Tercera república* es mayor en *L'Eau de jouvence* (1879) de Renan -otra continuación del drama shakesperiano- en la que reaparece Próspero en busca del elixir de la juventud, y abstraído en sus especulaciones pseudocientíficas⁴⁰. Calibán «se ha portado muy bien» en el poder (86), pese a lo cual los nobles de Milán encabezados por el Barón Servadio le proponen a Próspero desestabilizar el gobierno de Calibán e iniciar una revolución restauradora aprovechándose de la proclividad del pueblo hacia el exceso (85, 86). Próspero se niega a volver al poder; alega que sus derechos son históricos y simbólicos y que respeta la República y los intereses y voluntad del pueblo (87): «nunca seré -concluye- el jefe de una conspiración contra mi propia gente» (88). Desde la introducción «Al lector» Renan confiesa que su primera idea habría sido

una continuación de Calibán que le hubiera encantado a los conservadores. Próspero sería reestablecido en su ducado de Milán; Ariel resucitado, emprendería las revanchas de lo puro. Luego, me pareció que ese desenlace no era deseable. Me gusta Próspero, pero *raramente me agradan los hombres que son restablecidos en un trono. Calibán pulido por el poder me satisfacía más.*

El nuevo lugar de Próspero es el del académico, escéptico hasta de su propia autoridad, que profesa una fe civil anticlerical mezcla de idealismo utópico y positivismo cientificista según la cual «es la ciencia la que produce el progreso social» (90, 115, 122). Próspero ha aceptado la revolución que pone fin a su poder, e incluso cita apócrifamente *la dialéctica del amo y el esclavo*: «Sin Calibán no hay obra. [...] su odio ansioso que lo lleva a suplantar a su amo, es el principio del movimiento de la humanidad» (*L'Eau* 156). Por otro lado, Ariel revive reconciliando el espíritu (aristocrático y etéreo) con la carne (lo «real»): «¡Oh insólita dulzura! Me toco; me hago carne. Un calor que nunca sentí antes circula en mi ser» (154). Ariel ya no es el soldado del espíritu, sino la síntesis de la materia y el espíritu. La pureza no es posible porque «la corrupción proviene de la vida y la vida de la corrupción» constante (*L'Eau* 156). Ariel es una alegoría de la conversión republicana del monarquismo.

Entonces, por lo que respecta a *Caliban; suite de la Tempête* y especialmente *L'Eau de jouvence*, Renan no presenta enteramente a Calibán de manera negativa, pese a las numerosas lecturas que lo han visto así (i. e., Rodríguez Monegal, Achugar, Vaughan y Mason, etc.). Tampoco critica la democracia *per se* ni aboga por un simple espiritualismo intelectual. Como vimos, Calibán es el significante del parco republicanismo de Renan a mediados de la década de 1870. Las continuaciones de *The Tempest* de Renan indican un movimiento (ciertamente vacilante y lleno de recelos) del autoritarismo monárquico al liberalismo, de la fe religiosa al escepticismo, y del rechazo al Calibán temible de la Comuna, a la aceptación -no muy entusiasta aunque positiva- del Calibán republicano de la *Tercera República*. Calibán ha pasado de ser masa -naturaleza que como dice Próspero, «no se comprende a sí misma» (*Caliban* 22)- a ser pueblo: el sujeto colectivo interpelado por el Estado.

Rodó procede a una apropiación creativa de Renan mediada por la lectura de *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France* (1878) de Alfred Fouillée. Fouillée «censuraba a Renan su adhesión a una nueva, peligrosa y básicamente cínica 'école aristocratique' en Francia, [...] reclamaba la resurrección de Ariel» e incluso esperaba que gradualmente Calibán se convirtiera en Ariel (Brotherston «Introduction» 3). *L'Eau de jouvence* de Renan de alguna manera respondía a esta crítica. Pero Rodó no escribía en diálogo inmediato con el pensamiento político francés. Renan y Fouillée, y hasta el propio Shakespeare, son pretextos de un discurso cuya inmediatez histórica es determinada en última instancia por los conflictos sociales y amenazas que traían los desiguales procesos de modernización en Latinoamérica a fin de siglo. En *Ariel* Próspero (y alegóricamente el letrado) hace su monólogo magistral para alertar sobre «los peligros de la degeneración democrática» bajo el influjo de «la enorme multitud cosmopolita» y «la afluencia inmigratoria» (55). El arielismo, en general, definirá la cultura nacional en relación con un ideal apolíneo de orden, racionalidad, armonía y belleza opuesto a la multitud informe, *coro dionisiaco* o calibánico.

Carlos Real de Azúa ha planteado la nada ociosa pregunta de si el arielismo constituyó una ideología o sub-ideología dentro del liberalismo burgués y eurocéntrico de las élites americanas o si fue apenas una gesticulación romántica de las mismas en la coyuntura de la modernización. La *distribución* de conciencia de lo político en lo estético del arielismo no constituye necesariamente una oposición a la cosificación de la vida social, sino una reacción del letrado descentrado en el nuevo orden de la

modernización, que tanto en el ámbito nacional como continental deja al poeta cortesano sin corte, como le sucede al poeta de «El rey burgués» de Darío (ver Perus 93, 137). *Ariel* redefine con una perspectiva aristocratizante ese lugar orgánico desestabilizado. El intelectual rodoniano es un conductor, un *héroe civil* como los que se figura Leopoldo Lugones en «La voz contra la roca» (*La montaña de oro* 1897)⁴¹.

El arielismo representa -en diversos grados- una matriz reaccionaria. Como veremos, la mayoría de los arielistas, *más papistas que el Papa*, no sólo propugnaron por el magisterio político y cultural del intelectual, sino que expresaron de manera creciente su repugnancia y terror por la monstruosa muchedumbre calibánica, abogando por las dictaduras y el autoritarismo. Para el propio Rodó, la democracia -que exaltaba en abstracto- acarrea desorden y mediocridad, el menoscabo de la cultura y el espíritu; y más grave aún, la «entronización de Calibán» atentaba contra la «inviolabilidad de la alta cultura». Recordemos que la *alta cultura* cumple en el arielismo el papel conceptual de la doncella hija de Próspero, bajo la amenaza constante de ser mancillada por el monstruo democrático:

Según él [Renan], siendo la democracia la *entronización de Calibán*, *Ariel no puede menos que ser el vencido de ese triunfo*. Abundan afirmaciones semejantes a éstas de Renan en la palabra de muchos de los más caracterizados representantes que los intereses de la cultura estética y la selección del espíritu tienen en el pensamiento contemporáneo. Así, Bourget se inclina a creer que el triunfo universal de las instituciones democráticas hará perder a la civilización en profundidad lo que la hace ganar en extensión. Ve su forzoso término en el imperio de un individualismo mediocre. «Quien dice democracia -agrega el sagaz autor de *André Cornélis*- dice desenvolvimiento progresivo de las tendencias individuales y disminución de la cultura». Hay en la cuestión que plantean estos juicios severos, un interés vivísimo, para los que amamos -al mismo tiempo- por convencimiento, la obra de la Revolución, que en nuestra América se enlaza además con las glorias de su Génesis; y por instinto, la posibilidad de una noble y selecta vida espiritual que en ningún caso haya de ver sacrificada su serenidad augusta a los *caprichos de la multitud*. Para afrontar el problema, es necesario empezar por reconocer que cuando la democracia no enaltece su espíritu por la influencia de una fuerte preocupación ideal que comparta su imperio con la preocupación de los intereses materiales, ella conduce fatalmente a la privanza de la mediocridad, y carece, más que ningún otro régimen, de eficaces barreras con las cuales asegurar dentro de un ambiente adecuado la *inviolabilidad de la alta cultura*. Abandonada a sí misma, -sin la constante rectificación de una activa autoridad moral que la depure y encauce sus tendencias en el sentido de la dignificación de la vida-, la democracia extinguirá gradualmente toda idea de superioridad que no se traduzca en una mayor y más osada aptitud para *las luchas del interés*, que son entonces la forma

más innoble de las *brutalidades de la fuerza*.

(Ariel 53, 54)

Como Sarmiento, Rodó menciona una «Esfinge» que propone su «interrogación formidable», y que es necesario enfrentar (31). El arielismo hacía una propuesta aristocratizante de afirmación de la hegemonía de la alta cultura en contradicción con la *Esfinge* calibánica, la amenazadora «ferocidad igualitaria» (59) y las «impiedades del tumulto» (68). La aristocracia es la del espíritu; esto es, la autoridad del letrado pontífice de la Cultura-culto. El argumento del gusto o de la *modernidad estética* de la civilización (modernidad custodiada por unos pocos) no se contraponía tanto a la modernidad tecnológica e industrial del Norte como a la(s) cultura(s) con minúsculas, a la modernidad de lo popular, y a la «regresión» que representaban las insurgencias obrero-campesinas y las olas de inmigrantes que además de fuerza de trabajo, traían anarquismo e ideas socialistas:

la afluencia inmigratoria [...] *nos expone en el porvenir a los peligros de la degeneración democrática*, que ahoga bajo la *fuerza ciega* [...]; que desvanece [...] todo justo sentimiento del orden [...]. Ha tiempo que la suprema necesidad [...] hizo decir a un publicista ilustre que, en América, gobernar es poblar. Pero esa fórmula famosa encierra una verdad contra cuya estrecha interpretación es necesario prevenirse, porque conduciría a atribuir una incondicional eficacia civilizadora al valor cuantitativo de la muchedumbre. Gobernar es poblar, asimilando, en primer término; educando y seleccionando, después. Si la aparición y el florecimiento, en la sociedad, de las más elevadas actividades humanas, de las que determinan la alta cultura, requieren como condición indispensable la existencia de una población cuantiosa y densa, es precisamente porque esa importancia cuantitativa de la población, dando lugar a la más compleja división del trabajo, posibilita la formación de fuertes elementos dirigentes que hagan efectivo el dominio de la calidad sobre el número. La multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma. La multitud será un instrumento de barbarie o de civilización, según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral.

(Ariel 55, 56)

Ariel propone: 1) una serie de modos de selección social⁴² que pese al idealismo general del ensayo guardan inusitados tonos darvinistas (como ha probado Maarten van Delden); 2) una pedagogía disciplinaria de control social: «La educación popular adquiere [...] un interés supremo. Es en la escuela, por cuyas manos procuramos que

pase la dura arcilla de las muchedumbres, donde está la primera y más generosa manifestación de la equidad social» (56-63); y 3) un sistema político que concilie «el principio democrático», con «una *aristarquía* de la moralidad y la cultura» (66).

Mientras que en las obras de Renan Ariel desaparece, Próspero es sometido a Calibán y luego apoya su gobierno, en la de Rodó Próspero es la voz autorizada (la férula magistral) y Ariel, la presencia etérea que lo autoriza. El Próspero renaniano es un científico de laboratorio más o menos desencantado de lo político; el de Rodó un alquimista de la *ciudad letrada* que imagina una fórmula híbrida para el orden político: una democracia basada en una noción de *heroicidad*⁴³ y selección, en la cual «la supremacía de la inteligencia y la virtud [...] reciba su *autoridad* y su prestigio» (68); o, lo que es lo mismo: una aristocracia que se aparte del *superhombre* de Nietzsche y su «menosprecio satánico para los desheredados» (66) y que «descienda sobre las multitudes en efusión bienhechora del amor» (68). Esta «democracia» en manos de una elite intelectual compasiva -equidistante de la aristocracia desalmada y de la «barbarie irruptora» de la muchedumbre y «las hordas [...] de la vulgaridad» (57)- aseguraría las «subordinaciones necesarias» (63).

El Calibán de Renan es, como se dijo, el pueblo contenido e interpelado dentro del republicanismo; el Calibán del *Ariel* será por muchos años el caníbal, la muchedumbre; esa humanidad heterogénea que va «empujándose y rozándose animalmente» por la calle como nos dice Darío («El triunfo» 451), a la que Groussac se refería con asco como un «advenedizo de la historia» y a quien Lugones invitaba a dejar las «hostias» de «carne sangrienta» por las del «dulce trigo» (57, 58). Mencionado apenas tres veces en *Ariel*, el Calibán es, como ha anotado Moraña, el «cuerpo en ausencia» que desde el exterior de la ciudad letrada la amenaza con su irracionalidad y resistencia a los proyectos hegemónicos de la modernidad; el cuerpo relegado al silencio, al discurso de la monstruosidad y a las áreas de dominación «donde las razas sometidas trabajan sin ser vistas para acercar la leña a los hornos metropolitanos» («Modernidad arielista» 106, 107).

La tercera y última mención rodoniana de Calibán tiene que ver con la muchedumbre jacobina; el Ariel de Rodó es vencido, pero revive: «Vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscripto por la barbarie vencedora, asfixiado en el humo de las batallas, manchadas las alas transparentes al rozar el 'eterno estercolero de Job', Ariel resurge inmortalmente». Regresa para dirigir «las fuerzas ciegas del mal y la barbarie para que concurren, como las otras, a la obra del bien» (101).

El elitismo arielista frente a los inmigrantes pobres y las masas obreras es patente en el asco de Darío por los roces inter-clase de la ciudad moderna y en las propuestas de democracia restringida de Rodó, así como en la tradición del arielismo posterior en la que Calibán -monstruo materialista y hambriento- fue el significante para la plebe levantisca. El alegado canibalismo de la masa está relacionado con la violencia y los ataques contra la propiedad, comunes en las insurrecciones populares. La confusión entre el cuerpo y la mercancía en la lógica del capitalismo decimonónico promueve la imaginación gótica de la muchedumbre y la asociación simbólica de las clases trabajadoras y pobres con la monstruosidad y el canibalismo en una paradójica antífrasis política que llama caníbal a quien, de hecho, es devorado por el capital. La propaganda contrarrevolucionaria europea promovió esa imagen de la masa devoradora durante y

después de la Revolución francesa y haitiana⁴⁴, y las subsecuentes revoluciones de 1830, 1848 y 1871 (H. L. Malchow 61, 67). Las dos primeras ocurrencias de la palabra canibalismo registradas por el *Oxford English Dictionary* se refieren, de hecho, a las masas proletarias: en 1796, usada por Edmund Burke (1729-1797) contra la masa de la Revolución francesa (5: 140, 211, 212, 273, 287, 309) y en 1824 por Disraeli contra la turba (1766-1848) (67-69). Es en este desplazamiento semántico que el canibalismo de la masa parece reacomodarse en el Calibán de *The Tempest*. La matriz shakesperiana facilita el desplazamiento del proletario caníbal a Calibán y la alegorización reaccionaria de la política. Calibán es el monstruo ávido de las pesadillas del imaginario burgués: proletario insurrecto, dispuesto a comerse la comida que produce, a violar a Miranda y a destruir el mundo de Próspero. Calibán como masa informe tiene un lugar inestable en el drama de la identidad: entre el trabajo y la insurrección. Siempre a punto de volverse caníbal.

El arielismo suprime y desplaza a su *inconsciente* la lucha de clases eufemísticamente llamada por Rodó «caprichos de la multitud» y «luchas del interés» (53, 54). Pero al final del *Ariel*, después del monólogo de Próspero, la monstruosidad popular regresa a turbar el arrobamiento del verbo arielista: «Al amparo de un recogimiento unánime, se verificaba en el espíritu de todos ese fino destilar de la meditación. Cuando el áspero contacto de la muchedumbre les devolvió a la realidad que les rodeaba, era la noche ya. [...] Sólo estorbaba para el éxtasis la presencia de la multitud» (*Ariel* 103). Calibán es, ciertamente, más plebe que imperio.

Volvamos ahora a la crisis de 1898, a Rubén Darío y a la definición «externa» o continental de la identidad Latinoamericana. Debe insistirse en que el discurso elitista de la *crisis finisecular* no pensó la época fuera del antipragmático y aristocrático manifiesto de la *latinidad* y que, como se expuso, se definió contra los sectores populares y proletarios. Su visión del imperialismo «como una contradicción a la tradición hispánica, y un ataque a los fueros de la *intelligentsia* elevada por encima de la masa» (Moraña, *Literatura...* 67), es un síntoma del *desencuentro* de estos intelectuales con la Modernidad (parafraseando a Ramos) y una marca de los límites de su lectura de la cultura y de la historia.

Las metáforas shakesperianas y panlatinistas del latinoamericanismo de fin de siglo ponen en evidencia, además, el eurocentrismo de la *intelligentsia* latinoamericana, y su marginalidad o localización periférica (neo)colonial. Al nombrar su causa de identidad como la de la *raza latina*, acudían a una idea racista, de factura francesa⁴⁵ y paradójicamente diseñada en el proceso de constitución del *botín americano* que se disputaban potencias como Inglaterra, Francia y Los Estados Unidos.

Los alegatos contra Calibán (de Groussac, Darío y Rodó) están enunciados desde la pérdida de autoridad del letrado característica del Modernismo y desde un espacio cultural cuyos referentes han sido descentrados por la emergente supremacía económica, militar y tecnológica de los Estados Unidos. Pero una de las contradicciones que definirán el arielismo -tanto de la vuelta del siglo como el posterior- será la inconstancia de su antiimperialismo y de su *beligerancia espiritual* «latina» contra el «imperio de la materia». El Darío que en 1898 concluía: «¡Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu; y todas las montañas de piedras, de hierros, de oros y de tocinos, no bastarán para que mi alma latina se prostituya a Calibán!» («El triunfo» 455), no resiste la lectura de los versos de «Salutación al águila» (1907):

«Tráenos los secretos de las labores del Norte, / y que los hijos nuestros dejen de ser los rétores latinos / y aprendan de los yanquis la constancia, el vigor, el carácter» (*Poesías* 2: 707-709).

Cuatro paradojas adicionales pueden ilustrar los límites del antiimperialismo arielista del 98 en Rubén Darío:

1. En el «El triunfo de Calibán» Darío insiste pródigamente en imágenes de consumición: «comedores de carne cruda [...] Comen, comen [...] la asechanza de la boca del bárbaro [...] el peligro que entrañan esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas [...] el apetito *yankee* [...] del Norte, parten tentáculos de ferrocarriles, brazos de hierro, bocas absorbentes [...] a la vista está la gula del Norte», etc. (451, 452, 453, 454). La visión del monstruo como un caníbal devorador disfrazado de panamericanismo es explícita y específicamente referida al caso cubano:

Sólo una alma ha sido tan previsor sobre este concepto, tan previsor y persistente como la de Sáenz Peña: y esa fue - ¡curiosa ironía del tiempo!- la del padre de Cuba libre, la de José Martí. Martí no cesó nunca de predicar a las naciones de su sangre que tuviesen cuidado con aquellos hombres de rapiña, que no mirasen en esos acercamientos y cosas panamericanas, sino la añagaza y la trampa de los comerciantes de la *yankería*. ¿Qué diría hoy el cubano al ver que so color de ayuda para la ansiada Perla, *el monstruo se la traga con ostra y todo?*

(453)

Luego, en «Invasión anglosajona: Centroamérica yanqui» (1902), Darío denunciará de nuevo el apetito de los Estados Unidos justo antes de la intervención en Panamá y temiéndola en Nicaragua:

Un ministro de la República de Nicaragua -el señor Gómez- decía al célebre escritor colombiano Vargas Vila: «Que los americanos nos han de comer, es un hecho. No nos queda más que escoger la salsa con que hemos de ser comidos» (*Escritos dispersos* 142).

Sin embargo, Darío -que tenía frente a sí esta imagen del imperio voraz- no relacionó a Calibán con el término *caníbal*, más acorde con el campo léxico de su caracterización de los Estados Unidos.

2. La resistencia humanista a la consolidación del poder hegemónico norteamericano y al imperialismo no encuentra un icono en Calibán, como sucederá posteriormente con la avanzada contracolonial en el Caribe (George Lamming, Aimé Césaire, Roberto Fernández-Retamar) (Capítulo VI). Darío y Rodó no se reconocen en el monstruo colonizado que maldice al usurpador⁴⁶, sino en Ariel o en Próspero. Darío en 1898 no advierte en sus propias palabras el drama calibánico:

Pero hay quienes me digan: «¿No ve usted que son los más fuertes? ¿No sabe usted que por ley fatal hemos de perecer tragados o aplastados por el coloso? ¿No reconoce usted su superioridad?». Sí, ¿cómo no voy a ver el monte que forma el lomo del mamut? Pero ante Darwin y Spencer no voy a poner la cabeza sobre la piedra para que me aplaste el cráneo la gran Bestia [...] no he de sacrificarme por mi propia voluntad bajo sus patas, y si me logra atrapar, al menos *mi lengua ha de concluir de dar su maldición última*, con el último aliento de vida.

(455)

En la crisis que ocasionó el avance imperial norteamericano, la inversión de la metáfora (identificarse con el monstruo) no era posible. Los tropos del latinoamericanismo (el drama internacional) no podían entrar en contradicción con las metáforas de las *insurgencias calibánicas* en el «drama interno». El compromiso de estos intelectuales con un alto concepto de Europa, su identificación clasista con la alta cultura y su *occidentalismo*, los ponía del lado de la «civilización» y del apolíneo Ariel; los hacía rechazar cualquier protagonismo identitario proveniente de la efervescencia popular. Temerosos de la insurgencia de esos nuevos sujetos políticos, vieron en esas fuerzas al monstruo rebelde e hicieron del llamado «materialismo» de los Estados Unidos y de la muchedumbre, harina de un mismo costal.

3. De la pluma de Martí obtuvo Darío el material de una lectura intensa de los Estados Unidos; el lector de «El triunfo de Calibán» notará cierta intertextualidad, por ejemplo en los juicios severos a Blaine y a Gould. Pero la defensa dariana de España en las condiciones de ese momento constituía un alegato contra Cuba y la herencia política de Martí, pese a los *golpes de pecho* por su muerte. Darío dirige su «panfleto cultural»⁴⁷ contra los Estados Unidos; no contra España⁴⁸, ni contra ningún otro país europeo con intereses (neo)coloniales en el área. Arturo Andrés Roig, hablando de Martí, Hostos, Darío y Rodó, dice que el discurso del 98 americano no es

expresado en lo que en la Península se llamó «literatura del desastre» o de la «decadencia española», expresión de la frustración histórica, de sentimientos injustificados de desaliento y derrota. ¿Cómo iban a lamentar los caribeños el fin de un imperio? Lo que sí habían de lamentar y lamentamos todavía, fue el reemplazo de aquel por otro.

(«Calibán y el 98» 135, 136)

Por lo que respecta a «El triunfo de Calibán» no se puede aceptar la tesis de Roig; ese discurso hacía causa común con la política exterior española. El Hispanismo desde mitad del siglo XIX -pero especialmente en la coyuntura del 98- le hacía juego a la

nostalgia imperial peninsular (John Reid 123). La simpatía de Darío por la causa martiana era sentimental: «Y yo que he sido partidario de Cuba libre, siquier fuese por acompañar en su sueño a tanto soñador y en su heroísmo a tanto mártir, soy amigo de España en el instante en que la miro agredida por un enemigo brutal» (455). Darío lamenta el surgimiento del nuevo imperio, es cierto; pero no deja de hacer lo mismo por el fin del anterior.

4. En la geografía simbólica de «El triunfo de Calibán» pueden rastrearse los intereses del proyecto liberal Argentino que tenía la pretensión de erigir una potencia en el sur del continente: «Sáenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano [...] demostró en su propia casa al piel roja -escribe Darío- que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la asechanza de la boca del bárbaro» («El triunfo» 452). Esta lógica del contrapeso la repite Darío en «A Roosevelt»: «Apenas brilla, alzándose, el argentino sol» (*Poesías* 2: 339-641). De cualquier manera, el «argentino sol» se alzaba en medio de un pacto (neo)colonial entre las oligarquías y el capital inglés, en cuyas manos estaban los ferrocarriles, la banca, el gas, la industria frigorífica, los seguros y las manufacturas. Como bien señala Sergio Ramírez, Argentina no era, realmente, el otro polo de desarrollo del continente americano» como insinuaba Darío en «A Roosevelt» y en *Canto a la Argentina* (1910).

Estos límites de la metáfora -el que no relacione el Calibán (norteamericano) con el canibalismo, ni a Calibán con Latinoamérica, que no extienda el «escenario conceptual» de *The Tempest* a España, y que defienda una imaginaria contra-hegemonía de la Argentina- pueden tener relación causal con las pobres herramientas del humanismo burgués para entender su tiempo allende el espiritualismo antipragmático. Lo que se ha indicado respecto de *Ariel*, es decir, que no se detuvo en «las causas político-económicas del fenómeno imperialista», sino que se quedó en la resistencia axiológica programática (Moraña, «Rodó» 660), puede bien hacerse extensivo a «El triunfo de Calibán».

La posición problemática de esta generación se anuda en la pérdida de autoridad de su quehacer letrado y en el correspondiente intento por legitimar la literatura en la medida de su resistencia a los flujos de la modernización (Ramos 10), al tiempo que -para defender a una potencia decadente contra una emergente- se permitía retozos eurocéntricos como la construcción de un discurso de identidad con fuentes ideológicas en Shakespeare, en los ideólogos del imperialismo francés, o, en el mejor de los casos, en sus espiritistas.

Por ello Groussac sin rubor, habla de la inmadurez de Cuba para la independencia⁴⁹ y Darío trae a su monólogo a una España vetusta y no a la que libró una guerra contra los cubanos y que, de alguna manera, con su insistencia en conservar la colonia, posibilitó la intervención de los Estados Unidos.

«Y usted ¿no ha atacado siempre a España?». Jamás. España no es el fanático curial, ni el pedantón, ni el dómine infeliz, desdeñoso de la América que no conoce; la España que yo definiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América.

(«El triunfo» 455)

La retrospección al *Siglo de Oro* desenterraba a una España imperial de glorias estéticas, soslayaba la densidad histórica -vale decir, colonial- del conflicto y obviaba a la España finisecular que con su aparato político y bélico hizo de la población civil de la isla un objetivo militar en la campaña de *tierra arrasada* del general Valeriano Weyler en 1896.

«El triunfo de Calibán», en conclusión, tiene un valor representativo de los debates de la época y del imaginario del 98 y de los alcances y límites del discurso arielista frente a la modernidad, el imperialismo y la identidad continental. Cuando Rodó dos años después publica su ensayo interpelando en su dedicatoria a «la juventud de América» parecía mirar al futuro, en realidad cerraba, bajo el ropaje de la propuesta de un *deber ser*, una época en agonía. Detrás de la grandilocuencia de ese texto y de la vehemencia enconada del de Darío, estaba la misma frustración e impotencia; la de una generación que hizo un discurso utópico en las puertas de su Apocalipsis.

**Cóndores dormidos, águilas hambrientas y el
arielismo
apocalíptico de
José María
Vargas Vila**

«Águila, existe el cóndor. Es tu hermano en las grandes alturas».

(Rubén Darío, «Salutación al águila» *Poesías*, 806)

«[...] ¡nada, nada! Nada despierta los cóndores, que duermen con las alas rotas, sobre los estandartes vencidos; nada; y las águilas llegaron, [...] y posadas sobre el pecho de los pueblos inertes devoraron su corazón».

(José María Vargas Vila, *Ante los bárbaros*, 67)

En los años que van de la *Guerra del 98* al fin de la *Primera guerra mundial*, los Estados Unidos consolidan su hegemonía en el Caribe y Latinoamérica y se convierten en un imperio continental, transoceánico y mundial⁵⁰. Bajo diversos estatutos legales, Puerto Rico y Hawai habían quedado convertidas en colonias norteamericanas en el 98; las Filipinas, en 1902 tras una guerra contra la insurgencia popular. Cuba, bajo el control militar y político de los Estados Unidos, no se convirtió en una colonia formal

pero quedó sometida a un régimen neocolonial que limitaba su soberanía (*Enmienda Platt* 1902). Al año siguiente los Estados Unidos intervinieron en Panamá (ya lo habían hecho antes en varias ocasiones) y promovieron su secesión a fin de sortear la negativa del congreso colombiano de aprobar el tratado Hay-Herrán para la construcción del Canal. Una nueva ocupación de Cuba (1906-1909), así como intervenciones en Haití y República Dominicana (1915, 1916) daban la hora del Imperio.

Si ya en la coyuntura del 98 el arielismo rodoniano -y su lectura estetizada de la historia- era un discurso en crisis, en las primeras décadas del siglo XX se expresa como una verdadera *matriz cultural de la derrota* frente al imperialismo. Acaso uno de los documentos que mejor expresa las fisuras de este latinoamericanismo es *Ante los bárbaros: los Estados Unidos y la guerra* del colombiano José María Vargas Vila (1860-1933); en su tiempo, el más leído y publicado de los modernistas. El ensayo recoge diversos escritos que datan de la Guerra Hispano-Americana⁵¹ y la intervención de los Estados Unidos en Panamá (1903). La «edición definitiva» y palimpséstica de este libelo cultural en 1917 constituye un recorrido por el surgimiento y crisis apocalíptica del arielismo y de sus metáforas. Su inclemente requisitoria contra el expansionismo norteamericano, su «diplomacia de cañoneras» y su «política del garrote» constituyen una suerte de epílogo estertóreo del antiimperialismo arielista.

Vargas Vila, que coincide con Martí en Nueva York en 1891, compartió con éste sus preocupaciones ante el imperialismo norteamericano⁵², y extremó los tropos de su poética discursiva. El ensayo lamenta el cumplimiento de los vaticinios de Martí y llama a los Estados Unidos *carnicero, tigre, águila, lobo, pantera hambrienta, leopardo, raza voraz y monstruo comedor de carne humana*. El de los norteamericanos es el *triunfo del caníbal* en la que él llama «la hora [...] de los grandes carniceros [...] [y] del festín», en la que «ellos se alimentan de cadáveres; cadáveres de hombres, y, cadáveres de pueblos» (12). El yanqui «*ha -dice- engordado con la sangre* que fecunda la Tierra; pueblo sin corazón, él *no tiene sino vientre*» (17). Vargas Vila se refiere a una serie de triunfos del imperialismo norteamericano que se suceden unos a otros sin que nada parezca impedirlo:

En Cuba, la protección, la conquista disfrazada; en Manila la batalla, conquista declarada; en Puerto Rico la posesión, conquista tolerada; en Santo Domingo, la ocupación, conquista descarada; en Panamá, la intervención, conquista desvergonzada; siempre y doquiera conquista. [...] *Raza voraz, enemiga y, desdeñosa, pueblo inmenso, bastardo, y cruel* [...] con una idea monstruosa de superioridad, y, una invencible idea de conquista. [...] *El apetito del monstruo se ha despertado* [...] *no está saciado, y, su fiebre es de conquista.*

(44-47)

La Argentina ya no ofrece la ilusión del contrapeso, como lo había hecho en Rubén Darío:

muertos Julio Roca y Sáenz Peña, que vivos vieron el peligro, y soñaron con afrontarlo y combatirlo. ¿no queda en la gran República pampera, un Político de talla, un estadista eminente [...] capaz de abarcar la magnitud del problema americano, y, buscar una solución victoriosa, a este alarmante y vergonzoso desaparecimiento de pueblos? no quiero creerlo.

(20)

Fundado en los tropos martianos del *cuerpo devorado* y del *monstruo insaciable*, Vargas Vila concluye que «nadie puede ir en ayuda de los pueblos que [los yanquis] devoran». Los Estados Unidos son el lobo feroz que congrega a las ovejas alrededor del panamericanismo:

esos pueblos de América [...] tal vez mañana no serán, sino una vaga nomenclatura en la Cronología de la historia [...] porque el *lobo del Septentrión, ríe a los corderos del Sud*. [...] y el mundo tiembla, bajo las garras del *ave carnícera* [...] [L]as hordas adventicias del pillaje, llenan el mundo y, los perros que lamieron la sangre de Jetzabel, aúllan en la sombra, cerca al cadáver insepulto de pueblos despedazados.

(22, 32, 34-36)

Mientras que para Darío lo hispánico y el *Siglo de Oro* servían para formular un *heroísmo de la inutilidad*, Vargas Vila dice que «el yelmo de don Quijote, y, su lanza enmohecida, no son armas de combate» (56). La función del escritor, señala, es «dar el grito de alerta» (58). Pero esa alerta -en la *matriz cultural de la derrota*- deviene agonía y duelo. Por momentos, Vargas Vila invoca el renacimiento de América, pide que despierten «los cóndores de Ayacucho» (54) y vaticina que esos cóndores saldrán de su sueño y lucharán con las águilas, y que «habrá choque en el aire [...] nubes de plumas desgarradas, sonidos de alas rotas, desbandada de águilas que huyen» (65). Pero inmediatamente después de avisar esta lucha, las aves latinoamericanas -desplumadas por las del Norte- duermen profundamente: «¡nada, nada! Nada despierta los cóndores, que duermen con las alas rotas, sobre los estandartes vencidos; nada» (67).

El ensayo exhorta a la lucha de los pueblos hispánicos y clama por la formación de una gran *familia latina*⁵³ y por la unión con Europa, al mismo tiempo que lamenta la desunión continental y que Europa le dé la espalda a Latinoamérica. Pide -como Torres Caicedo, Martí y Rodó- un frente latinoamericano, «UNIÓN, UNIÓN, UNIÓN» (60); pero sostiene que ésta es una alianza sin esperanzas y doblemente traicionada:

y, *el leopardo devoró repúblicas en flor*; y pueblos libres

expiraron bajo la garra potente; y, ante ese espectáculo de horror, la Europa calló o aplaudió, cómplice o cobarde; [...] ¿qué hace la *América Latina, que es la presa codiciada* por la ambición, para el desmembramiento y, la Conquista? la América sueña o calla.

(39, 40)

Que la Europa aplauda hasta romperse las manos, las aventuras bestialmente grotescas de los Estados Unidos contra la independencia de nuestros pueblos; [...] pero que sus actitudes amenazantes [...] lleguen a ser aplaudidas, por hombres y, prensa de Sur América, eso sí me indigna y, me subleva.

(115, 116)

Ante los bárbaros deplora la múltiple *traición familiar*: la connivencia de Europa, la indolencia de los gobiernos latinoamericanos que tienen alianzas estratégicas, económicas y militares con los EE. UU., y la complicidad de algunos países o políticos latinoamericanos que -como en Santo Domingo o Nicaragua- piden la intervención de los Estados Unidos: «hartos de su propia tiranía [...] piden la extraña; el tacón de la bota de sus amos no basta y piden los amos extranjeros para poner bajo ellas los labios tumefactos de Adoración» (119, 120). Asistimos a la fragmentación de la identidad y unidad de «lo latinoamericano» o, como dice Vargas Vila, al «*Finis Latinorum*»: «Y mientras ellos duermen en una indiferencia culpable o se desangran en una lid homicida, la invasión avanza [...]; en su bandera estrellada [la de los EE. UU.] y, en las alas de sus águilas, va escrito el lema formidable; la sentencia de muerte de una raza: *Finis Latinorum*» (42). A la fragmentación geopolítica de Latinoamérica se suma, además, la peor pesadilla del arielismo: una escisión clasista de lo nacional proveniente de las temidas muchedumbres:

el espanto que el bramido bestial de la multitud estulta, causa en el sagrado pudor de las ideas; el asombro probado ante el contacto de la vileza humana que hace diluir en desprecio las cimas ríspidas de la más alta ambición; [...] la desilusión colérica de quien ha creído en el apostolado de la Palabra, en el sacerdocio del Pensamiento, y, ve de súbito la Histriónía tribunicia profanando la cátedra, y, el ara, y el santuario mancillados; el desencanto de las almas que han visto [...] [los] ideales pisoteados por la multitud irresponsable y trágica -a un mismo tiempo augusta y vil.

(27, 28)

El letrado concluye su alegato contra la multitud haciendo una hipóstasis de la literatura («apostolado de la Palabra») y de su lugar en el cielo, su mirada privilegiada y su autoridad:

el Verbo es el águila triunfal que lleva la tempestad bajo las alas, y, desflora y, rompe con su vuelo todas las soledades del Silencio [...] las cimas y, los valles expectantes, escuchan absortos la música lejana de ese vuelo... *¡paso a las águilas del Verbo!*. [...] La *caricia brutal de su palabra denunciadora*, debe pasar sobre la multitud como un ala de fuego, y, debe aplicar el beso sangriento de sus labios vengadores sobre la máscara deforme del grande Enigma [...]: la Muchedumbre.

(29, 31)

Nuevamente el *Enigma* del monstruo popular. La *pérdida del reino* del hombre de letras deviene una añoranza de hegemonía política, nostalgia del *imperio del Verbo* sobre la multitud «irresponsable y trágica». La *ciudad letrada* escoge como tropo para sí el *vuelo* de águilas «triumfales» *sobre* la muchedumbre; es decir, la misma ave imperial que usa para los enemigos del Norte: «el águila imperial [EE. UU.] señorea [...]; sus alas ocultan el sol de la Justicia; y el mundo tiembla, bajo las garras del ave carnicera» (34). Los cóndores dormilones y metonímicos -que fueran desplumados por las águilas norteamericanas- aspiran en el espacio interno nacional a ser águilas de otro imperio: el letrado. El símbolo usado para el monstruo del Norte es el mismo usado para la palabra que lo denuncia, y para el intelectual que define su lugar de enunciación jerárquica en las alturas. Las «águilas del verbo» aspiran a pasar sobre la multitud ya no en «efusión bienhechora del amor» como en *Ariel* (68), sino como «beso sangriento» y «ala de fuego» (*a sangre y fuego*). Vargas Vila revela en esta comunidad de tropos la violencia y las exclusiones fundacionales del latinoamericanismo modernista, el «origen de su origen», la gramática del arielismo: su colonialidad.

Otro de los pilares temblorosos sobre los que se funda el arielismo es un sujeto masculino actor de la historia (Próspero, Ariel y Calibán) a cuyo drama político y moral se subordina el relato de la identidad. Miranda, cuerpo femenino estetizado y en peligro de ser mancillado por el monstruo democrático, está bajo la protección de Ariel y la autoridad y designios de Próspero (el hombre de los libros). Ella es el objeto del deseo de lo nacional y la metáfora política para la paranoia respecto a lo que Rodó llamaba «la inviolabilidad de la alta cultura». En «El triunfo de Calibán» Darío decía: «Miranda preferirá siempre a Ariel; Miranda es la gracia del espíritu» (455). En *Ante los bárbaros*, Miranda ha sido ya mancillada por el bárbaro calibánico (EE. UU. y la muchedumbre). Los Estados Unidos están

echados sobre nuestra América, como un león en el circo romano, prendido a los pechos sin jugo de una virgen, hechos

para ser devorados, pero incapaces de lactar una fiera; un tigre prendido a los pezones de una mártir.

(145)

Otro cuerpo femenino, el cuerpo deseante de la muchedumbre monstruosa, «se entrega a la mediocridad» y provoca en «las almas apasionadas y altivas»:

el espanto, que el bramido bestial de la *multitud estulta*, causa en el sagrado pudor de las ideas; [...] [y] el desencanto de las almas que [...] han sorprendido en la faz de ese *monstruo, poliforme y rumoroso*, la expresión de desdén estúpido que le inspiran los hombres superiores, porque *ella* no ama sino la mediocridad sumisa, que mira y, no fascina, lame y no muerde, gime y, no ruge, acaricia y, no desgarrar... y ¡tiene miedo a la zarpa del león!

(28)

Mientras la identidad es una mártir virgen cuyos pechos desgarrar una fiera (los EE. UU.), la muchedumbre es una feminidad monstruosa que se entrega lasciva al león en una especie de frenesí zoofílico masoquista.

En un plano aún más problemático, los ideogramas de la latinidad y de la raza latina que sostienen el edificio discursivo del latinoamericanismo son, al mismo tiempo, invocados y puestos en tela de juicio (80-84). «¿Somos latinos los americanos del Sur?», se pregunta Vargas Vila, después de haberlo afirmado durante todo el ensayo (80). Su respuesta es negativa: «No somos latinos; somos latinizados. [...] No pertenecemos a la raza latina, pero sí a las naciones latinas» (81, 83). El significante de la *raza* en *Ante los bárbaros* es tan enfático como endeble; aunque a lo largo de todo el texto la *raza nuestra* se ha opuesto a la barbarie y apetitos de la *raza Otra*, ahora se argumenta que no hay razas superiores y que Latinoamérica no es latina porque las sociedades latinoamericanas son demasiado heterogéneas racialmente. En cuanto a lo primero, Vargas Vila opina que «no hay razas inferiores» (80), ni «hay diversas humanidades» (81), y que el hombre es en todas partes el mismo «triste animal pensante, condenado a la pena de vivir. El mismo, desde el *caníbal antropófago de la Nueva Guinea*, al bello animal rubio hiperbóreo, como llama Nietzsche al germano» (81). Dice que no hay razas inferiores, pero todo su discurso se basa en el presupuesto de una utópica unión «bajo el estandarte glorioso de la raza» (76). Su argumento sigue siendo *occidentalista*, en el «juego de su instancia» (Foucault, *La arqueología* 41). La colonialidad determina sus posibilidades e imposibilidades discursivas. Nótese que Vargas Vila no se refiere al canibalismo *caribe*, sino al nuevo salvaje de la antropología: al caníbal de Nueva Guinea, la nueva frontera salvaje del imperialismo moderno. Se apoya, asimismo, en el concepto de raza que niega: «No somos latinos», porque no somos «*puros latinos*» sino un «*turbiión de razas*, una como barra formada

por el *oleaje fortuito* de una marejada de pueblos» (80). Anticipándose a la concepción de la historia de José Vasconcelos afirma que «el elemento étnico, es toda el alma de nuestra historia» (90). La crisis de la latinidad como herramienta de pensamiento se hace patente en esta negación racista de la raza. Según Vargas Vila, repitémoslo, es la impureza lo que hace que no seamos latinos:

Somos esa mezcla abigarrada de salvajismo, y, de refinamiento, teniendo todos los furores de la selva, y, todas las arterias de la civilización; confinando por un lado con el mono, [...] como César, el romano, podemos hacer el alegato de nuestra ascendencia divina, y, como Darwin, el sajón, podemos enorgullecernos también, de nuestro abolengo simiesco.

(80, 81)

La proposición conserva la jerarquía entre lo primitivo (abajo) y lo civilizado (arriba), entre lo simiesco y lo «rubio hiperbóreo». En la «mezcla abigarrada» latinoamericana lo latino es *uropeo*, «refinamiento», «civilización», «ascendencia divina»; y lo americano y africano -vale decir lo heterogéneo- *salvajismo*, «furores de la selva», «abolengo simiesco»;

y mientras grandes *monos épicos* [...] llenan nuestras selvas con el grito guerrero, de sus heroísmos mitológicos, o sorprenden y asombran el criterio de la Historia con el horror de sus tiranías bozales y grotescas, *espíritus nuestros cultivados y exquisitos*, afinados y sutiles, llenos del más puro *helenismo*, sorprenden el pensamiento de la Europa, y fuerzan su admiración con la riqueza de una cultura que asombra y la exquisitez de un gusto artístico que encanta; pero, nuestras *multitudes acerebradas y analfabetas*, vegetan en un limbo cercano al de las *bestias*, y, su inviolada animalidad las hunde en un marasmo [...]; *no somos aún amorfos*».

(82)

Nótese la distribución racial interna de la heterogeneidad latinoamericana: la poetización del componente «cultivado» en contraste con la repulsión ante la bestia salvaje, calibánica y popular, y el sometimiento de la multitud a la *ciudad letrada*. Latinoamérica estaría racial e históricamente en un *entre-lugar* indefinido entre el bajo «abigarrado salvajismo» y la alta «civilización del más puro helenismo», en las zonas de ambivalencia de la ideología del mestizaje, que es *la ley de lo que puede ser dicho*.

Uno de los aspectos más contradictorios del ensayo de Vargas Vila es que reivindica la mezcla y en ella encuentra la polución de la civilización, sólo para luego reivindicar la barbarie vernácula que le aterra: Latinoamérica sería una mezcla de «todas las barbaries» (incluyendo la de la Conquista) y de todas las civilizaciones; «nuestra poderosa raza tropical, hecha de todas las variedades humanas» suscitaría una heterogeneidad «abigarrada», que si por una parte impide que Latinoamérica sea latina, por otro constituiría su esperanza (83, 84). En un giro insospechado para un ensayo que se define como diatriba contra «los bárbaros», Vargas Vila hace una suerte de apología de la barbarie latinoamericana: «deberíamos [...] recordarle a la América su alma salvaje» (83), «pueblo que nace civilizado nace enfermo; *haber nacido bárbaros, es nuestra fuerza*» (84). Pero antes de que este *calibanismo* anime a algún crítico poscolonial, debe volverse sobre la jerarquía interna de la heterogeneidad americana que establece el arielismo de Vargas Vila; para el colombiano esa «alma salvaje» debe estar bajo el patronazgo de los «*espíritus cultivados y exquisitos*». De nuevo, la función del escritor es definida como *imperio* y se usan los mismos tropos con que el *occidentalismo* y el imperialismo norteamericano definía a los pueblos tropicales del sur, supuestamente exóticos e incapaces de conducirse, sometidos a «tiranías bozales y grotescas» y necesitados de un agente civilizador.

En el *origen del origen*, el antiimperialismo modernista funciona bajo la *episteme* colonial de la Modernidad; no se trata solamente de que tenga contradicciones insalvables, sino de la incapacidad sustancial del arielismo en todas sus variantes para elaborar un discurso contra-colonial afuera de la ideología del progreso, de la civilización, del salvajismo, de la inferioridad racial y de los grandes relatos de la Modernidad capitalista. Para la muestra están Groussac, Darío y Rodó; y de manera aún más dramática -instalado en el desastre- el propio Vargas Vila. Un ejemplo elocuentísimo es su peregrina distinción entre el imperialismo inglés (proyecto civilizador) y el norteamericano (cuestión de voracidad):

el *imperialismo inglés civiliza*: testigos, la India enorme y, próspera, el Egipto, Australia, Canadá, ricos y casi libres; *el filibusterismo americano brutaliza*; testigos los filipinos cazados como fieras, los hawaianos desaparecidos, los panameños despojados, los portorriqueños obligados a emigrar por la miseria; *el imperialismo inglés, crea ¡ved qué florecimiento de colonias!*; el filibusterismo americano destruye; [...] el imperialismo inglés es una idea; el filibusterismo americano es un *apetito*; el *imperialismo inglés es cuestión de cerebro*; el filibusterismo, en los yanquis es *cuestión de vientre*; Beer, el más límpido historiador de ese instinto colectivo, lo calificó bien: *una cuestión de estómago*.

(107, 108)

El autor se apresura a aclarar: «yo condeno por igual, aquella idea y, este apetito; me son igualmente odiosos» (108); empero, en la distinción resulta patente que el discurso antiimperialista modernista hace suyos relatos correspondientes a «la era del Imperio»

británico. Entre los mitos de la civilización, la modernidad y el progreso que este arielismo apocalíptico suscribe y las tragedias políticas de la modernización impuesta por el capital, *Ante los bárbaros* fracasa como manifiesto cultural. Sus contradicciones no son retóricas ni semánticas sino políticas e históricas. Las sintetizó el propio Vargas Vila: «admitir la invasión del Progreso, y rechazar el progreso de la Invasión» (61).

La Latinoamérica de *Ante los bárbaros* llama a una unión que declara imposible, se afilia a una Europa que considera traidora, afirma y critica la *latinidad*, y usa y niega lo étnico como esencia de la identidad. *Ante los bárbaros* es un manifiesto contra la barbarie de una raza que no es raza y a favor de otra que tampoco lo es, contra los bárbaros del norte y, a un mismo tiempo, criticando y elogiando las barbaries del sur, proclamando la falacia de la inferioridad de las razas, pero alabando el imperialismo inglés por ser «imperialismo de una raza» y por civilizar y producir el «florecimiento de las colonias» (107, 108). Manifiesto que recita en voz alta para sí mismo, que se declara sin interlocutor, que no interpela ni a la «juventud», ni a la «muchedumbre», ni al pueblo, ni a la *ciudad letrada*, *Ante los bárbaros* es apenas una constancia de la disolución, la obsolescencia y la ruina; no de América, sino de un proyecto de modernidad elitista para el cual, el personaje conceptual de la Cultura era el aéreo Ariel, y los Estados Unidos un monstruo borracho materialista y voraz o un tigre prendido a los pezones de una mártir; un proyecto de modernidad que veía en la muchedumbre a veces un monstruo, Calibán, listo a violar a Miranda, y otras, una feminidad poliforme y heterogénea por sobre la cual ese proyecto de modernidad quería imponer el imperio del Verbo. La invocación utópica converge en el monólogo apocalíptico: Vargas Vila terminará su ensayo no con su «¡paso a las águilas del Verbo!», sino avisando, desde ese vuelo delirante, el desastre: «la tierra está en desolación y, las ruinas arraigan en la Muerte» (155).

△▽

El ambiguo magisterio de *Ariel*

En verdad, hermanos míos, el espíritu es el estómago.

(Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra* «De las antiguas y las nuevas tablas» XVI)

El *Ariel* de Rodó -acaso por su vaguedad espiritualista y por su reinención del lugar del intelectual en la política- se convirtió en una especie de credo flexible para diferentes posiciones políticas. En cada caso hubo una modulación diferente: de su antiimperialismo, de su distancia respecto a las llamadas *masas*, de su cercanía al Estado y a regímenes específicos, de su escepticismo o confianza en la democracia y de su definición de las culturas nacionales. Escritores tan diversos como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Baldomero Sanín Cano, Carlos Arturo Torres, José Antonio Ramos, José Ingenieros, Laureano Vallemilla o Manuel Gálvez, en un momento u otro hicieron parte de las que Luis Alberto Sánchez llamara las *promociones del arielismo*

(resaltando su falta de unidad generacional). Incluso José Vasconcelos -intelectual de la Revolución mexicana- fue indudablemente influido por la lectura arielista de la historia como un problema ético y racial⁵⁴.

El arielismo fue formulado y reformulado en diferentes coyunturas y en discursos políticos, historiográficos y obras literarias de diverso tipo. El objetivo aquí no es hacer un balance de ese repertorio que cubre tres o cuatro generaciones del pensamiento latinoamericano. Me interesa sobre todo examinar, en sus diferentes cargas ideológicas, ciertas instancias de representación del *personaje conceptual* de Calibán en el escenario de la crisis socio-política que los procesos de modernización significaron para las democracias latinoamericanas en la primera mitad de siglo XX. A partir de *Ariel* y hasta fines de los años 50 el antiimperialismo -que definía el reparto conceptual del arielismo de la vuelta de siglo- tiende a disolverse en algunas de sus articulaciones⁵⁵. En el contexto del crecimiento de las masas obreras en las ciudades y la intensificación de las luchas sociales, Calibán cada vez más coincide con la plebe proletaria. Hallaremos entonces numerosas reescrituras autoritarias de *The Tempest*; y ciertamente, también varias objeciones a su semántica anti-popular. El discurso literario fue arena frecuente de batallas por la hegemonía cultural y el control simbólico del cuerpo calibánico.

A principios del siglo XX uno de los asuntos más candentes de la política cubana es la definición de la ciudadanía y el debate sobre si la democracia debe ser o no restringida. Bajo el apremio racista del gobierno de los EE. UU., y con el beneplácito de los sectores más reaccionarios cubanos, se intenta excluir indirectamente del proceso electoral -mediante el requisito del alfabetismo y la propiedad- a la masa de color (que más o menos coincide con la masa analfabeta⁵⁶ y desposeída). Enrique José Varona, por ejemplo, se oponía al sufragio universal definiéndolo como una responsabilidad y no como un derecho (Alejandro de la Fuente 62). Sin embargo, el mito martiano de la *nacionalidad por encima de las razas*, que había atraído a las masas de color a la causa de la independencia, así como la enorme participación de negros y mulatos en la guerra contra España (que había sido un conducto de ascenso social para los afro-cubanos) dificultaba la instauración de una democracia restringida. Para disgusto del gobierno norteamericano se instituye el sufragio universal masculino y las «masas ignorantes», como se las llamaba, se hacen actores de la política republicana⁵⁷.

Las primeras décadas del siglo son las del gran fracaso del republicanismo en Cuba. El control norteamericano de los grandes medios de producción agroindustrial, las frecuentes intervenciones de los Estados Unidos, las rencillas políticas internas y los conflictos inter-clase y étnicos caracterizan esos años de inestabilidad y turbulencia social y definen la «democracia» (neo)colonial cubana. Apoyado por los EE. UU. y enfrentado a una fuerte oposición liberal, Tomás Estrada Palma -primer presidente de Cuba- busca su reelección en 1905. Acudiendo a la represión política y al uso de la infraestructura burocrática del Estado, Estrada vence a los liberales, lo que da lugar a una rebelión (1906) y a la segunda ocupación de los EE. UU. Después de tres años de administración directa norteamericana (1906-1909) y de unas elecciones supervisadas, Charles Magoon entrega el gobierno al liberal José Miguel Gómez, cuya administración (1909-1913) se caracterizó por la burocratización del Estado, la corrupción de los negocios públicos, la inestabilidad social y crecientes tensiones raciales (Luis Aguilar 246-250). Lo sigue el reservado y aristocrático general Mario Menocal (1913-1917), cuyo primer gobierno de corte paternalista y autoritario parecía en un comienzo representar un cambio de política y un compromiso contra la corrupción.

En este ambiente, *Calibán rex* (1914)⁵⁸, del dramaturgo cubano José Antonio Ramos (1885-1946), restablece simbólica y momentáneamente el magisterio político del hombre de letras y preconiza enfáticamente el «*Odi profanum vulgus*» arielista. El doctor Gómez Viso, protagonista del drama, es un patriarca, antiguo dueño de un ingenio, que se lanza de las letras a la política con sacrificio de su tranquilidad y la de su familia (sus dos hijas Juana y Luisa), movido por su desinterés y deseo por el bien nacional (57). Gómez Viso es un Próspero atrapado en el juego democrático y derrotado, al final, por el *reino de Calibán*, que Ramos identifica con la democracia y con los políticos populistas que manipulan al «pueblo ignorante». Gómez Viso aboga por un tipo de paternalismo conservador con un programa que otros personajes consideran «abiertamente antidemocrático» (62). Uno de sus discursos, resume su credo político:

hace mucho tiempo que anhelaba lanzarme en política hacia una orientación nueva y honrada, que demanda nuestra patria, que demanda toda la América de habla castellana, como compensación histórica a sus tantos siglos de *oclocracia* y caudillaje [...] ¡No hay nada más ridículo, americanos, nada más grotesco, que nuestro horror por lo que se nos antoja aristocrático en nuestra América; porque nuestro odio es retórica pura [...]! Entre nosotros no ha habido nunca aristocracias que no fuesen las dispuestas por las leyes ineluctables de la Naturaleza, y que no fuesen ingratamente perseguidas por las muchedumbres. Y sin embargo *todas nuestras libertades se las debemos a esa aristocracia [...] [;] las muchedumbres, lo deben todo a sus grandes hombres*, a los seres pensantes y superiorizados, dotados de una visión como *desde lo alto* de su época y del porvenir.

(64-65)

Calibán rex impugna la tesis populista liberal del voto universal masculino sostenida entre otros por el político liberal cubano Alfredo Zayas, quien en el debate sobre el sufragio en 1905, había alegado que la revolución no había sido alcanzada por los aristócratas y propietarios sino por las masas que no tenían bienes ni sabían leer ni escribir, y que el sufragio era un derecho de todos (De la Fuente 61-63). El personaje Gómez Viso -alineándose con la posición de Enrique José Varona- sostiene lo contrario:

ni la democracia, o, mejor dicho la *oclocracia*, es cosa nueva en este mundo, ni está probado todavía que sea la política ideal e indiscutible [...]. ¡Todos los grandes libertadores fueron espíritus de selección [...], espíritus de aristocracia!

(*Calibán rex* 62)

Ramos reniega de la democracia, que denomina *oclocracia* o gobierno de las muchedumbres. La cosa pública debe estar en manos de *próceres* y no de las masas o sus caudillos populistas:

¿Cómo esas muchedumbres, cómo el pueblo que no designó jamás a sus salvadores, que conoció siempre tarde a sus libertadores, osa arrogarse la suprema dirección de sus propios destinos, y condena a sus próceres, a sus mejores, a sus sobresalientes, en nombre de una democracia que jamás entendieron?

(65)

La posición de *Calibán rex* es representativa de un arielismo de derecha que, en medio de la paranoia racista que siguió a la rebelión del Partido independiente de color de 1912 -que puso en peligro el frágil mito de la *democracia racial*⁵⁹ cubana- buscaba una *democracia restringida*: erigir el reino de Próspero y de su protegido Ariel (la alta cultura, las letras) y *poner en su sitio* a Calibán. El lugar de Calibán no era, para Ramos, la política sino el trabajo⁶⁰.

La obra dramática es, asimismo, una invectiva contra los políticos populistas que «apoyados en la plebe» dominan la política cubana de los primeros años de la República. El doctor Gómez Viso es respaldado inicialmente por unos caudillos provinciales corruptos, pero se separa de ellos. La ruptura causa que gran parte del pueblo lo abandone pese a los esfuerzos de Rogelio (enamorado de Luisa) por sostener el apoyo popular. Finalmente, Gómez se dirige a la multitud, que cree poder persuadir, pero es asesinado en medio de su discurso (9497). *Calibán rex* caracteriza al pueblo como ignorante, ingrato, voluble y dispuesto a «seguir a los que lo explotan» (91); el Dr. Gómez se cree capaz de dirigirlo y ello le cuesta la vida. *Calibán rex* anuncia la «tragedia» de la derrota de Próspero y el imperio de la temida muchedumbre heterogénea. Gómez Viso es un personaje anacrónico: un profeta de un tiempo ido.

Esa será una de las discusiones más frecuentes del arielismo: la de su (impertinencia en medio de circunstancias históricas como la *Guerra mundial*, los conflictos limítrofes entre países latinoamericanos, las alianzas estratégicas con el capital norteamericano, las insurrecciones populares e irrupción de los movimientos obreros y de las organizaciones marxistas, el fascismo, la Guerra fría, etc.

El ensayo «Ariel y Calibán americanos» de Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), recopilado en *Detalles de historia* (1930), anuncia varios de los cambios de dirección de la «luz tutelar» de *Ariel*. En primer lugar, Zorrilla lamenta la «última barbarie europea» de la Guerra mundial (196, 197) aunque no suscribe, como sí Vasconcelos, la tesis de su decadencia:

No sé lo que hay de cierto en todo eso; me inclino a

juzgar, juzgo mejor dicho, que no lo es. [...] Es demasiado decir eso de que la civilización haya desalojado a Europa; de allí nos vino, de Roma, y allí quedará su núcleo de expansión [...] Lo que realmente ocurre es que el germen cristiano, como si se filtrara en el mar, llega a este continente sin muchas de las adherencias paganas que al otro lado lo adulteran y desfiguran.

(«Ariel y Calibán americanos» 197, 199, 200)

El ensayo de Zorrilla -heredero de *Facundo*- identifica como Sarmiento, el americanismo a ultranza con la barbarie y la impostura cultural. ¡El autor de *Tabaré* (1888) no cree en el americanismo ni en la arqueología simbólica que busca las raíces de lo nacional en lo indígena!

No hay en nuestra América española una nacionalidad *maya* o *azteca*, ni una *araucana* o *incásica* o *guaranítica* que se parezcan a la céltica, a la franca, a la visigoda, a la germánica [...] Las lenguas que hablaron nuestros aborígenes, dialectos que se contaban por millares, se han ido disipando como las nubes. [...] [N]inguno tuvo la virtud de crear un lenguaje regional semejante al provenzal en Francia, por ejemplo, o al catalán o al gallego en España [...]. Si alguna de aquellas ha persistido como lengua doméstica, *el guaraní*, por ejemplo, en el Paraguay, o en alguna provincia argentina, o el *aymará* o el *quechua*, no ha llegado a formar, ni remotamente una literatura que se parezca a la catalana o a la provenzal.

(«Ariel y Calibán americanos» 201)

Cuando afirma «no sé que haya quien busque en la arqueología o en la filología indígenas los orígenes de la nación chilena, o uruguaya, o brasileña o mejicana» (202), desconoce que en Brasil, Perú, Bolivia y México, sus casi-contemporáneos indigenistas y vanguardistas acudían profusamente a ese tipo de arqueología simbólica, como lo había hecho el Romanticismo, del cual él mismo había hecho parte, la novela indianista brasileña, y antes, el discurso de los libertadores, la poesía y el teatro patriótico, y hasta el pensamiento ilustrado americanista. Zorrilla distingue entre el indio monumentalizado y el *Otro* histórico: «a nadie se le ocurre que puedan reaparecer en América las nacionalidades indígenas, en torno a los *monumentos* que al recuerdo del indio levantamos» (205). El repudio de «lo indígena» suscribe, por supuesto, el argumento histórico del salvajismo, la ignorancia, los sacrificios y el canibalismo:

a nadie se le ocurre [...] que volvamos a ofrecer a los dioses *sacrificios humanos* sobre la pirámide de Cholula, que

guardamos como tesoro arqueológico, ni en el templo del sol incásico [...]. De mil americanos que hablan con entusiasmo de la civilización indígena, los novecientos noventa y nueve y medio ignoran que, en materia económica, nuestros indios, aún los más adelantados, ignoraban la moneda; en la industria, no conocían la rueda. Nada digamos de la moral; no conocían a Dios. *Los que no eran antropófagos eran idólatras* y ofrecían sacrificios humanos a sus serpientes de piedra estilizadas, feas divinidades grotescas. Muy poco tenemos que aprender de ellos, eso es lo cierto; nada que imitar.

(205-207)

Esta declaración de Zorrilla -que podría haber sido hecha en siglo XVI- hace ostensible el sustrato colonial de gran parte de los cantos al indio del nacionalismo latinoamericano. Hispanoamérica vendría a ser el resultado de la continuidad colonial de Europa en el Nuevo Mundo: «La América, pues, no es otra cosa que la Europa depurada, hecha más cristiana; es el *paneuropeísmo*, si se quiere, imposible en el viejo continente, y sólo realizable en el nuevo» (203). La Conquista sería un proceso de afortunada sustitución de los indios, que continúa el Estado-nación: «Estos estados de América, como núcleos de civilización, no interrumpen sino continúan la historia de los descubridores [...] de los primeros colonizadores [...] que han substituido a las antiguas razas aborígenes» (207). Aunque Zorrilla afirma que: «La nación no es un asunto de raza, [...] [sino que] es más bien un asunto de civilización», la tesis que recorre su texto es exactamente la contraria: que sin «los aportes de sangre europea que recibimos [...] el medio americano volvería a teñir la piel de nuestros nietos, a ennegrecer sus cabellos, a modificar sus cráneos» (204, 205). La inmigración era para Zorrilla la garantía contra la degeneración. Otros pensarían lo contrario y verían con desconfianza y temor las olas migratorias de Calibanes.

En otro orden de ideas, el ensayo de Zorrilla representa una crítica a la endeble división geopolítica de las Américas: «Se habla [...] de varias Américas, de dos especialmente: la romana o latina, que yo llamo y debe llamarse, me parece, hispánica, y la anglosajona, que yo he llamado, no sé si con propiedad, *anglorromana*, en contraposición a lo eslavo o a lo germánico» (210). Según Zorrilla la pretendida superioridad cultural del Sur, *vis-à-vis* la hegemonía geopolítica y económica del Norte, no tiene base efectiva en los hechos:

no es cierto sobre todo, que aquellos progresos económicos, industriales, etc., estén en razón inversa a los espirituales, morales y estéticos. Lo que ocurre es todo lo contrario [...]. Los hispanos americanos solemos asentir con demasiada facilidad a la afirmación de que es la fuerza material, y nada más, lo que la América inglesa nos lleva de ventaja; que ésta es sólo un núcleo de actividades movidas del interés material, mientras nosotros somos de los

desinteresados idealismos [...] Así expresa ese general concepto o aforismo su más ilustre expositor, nuestro José Enrique Rodó, primoroso orfebre del estilo en castellano.

(212)

Zorrilla sostiene que en la formación de una identidad latinoamericana Ariel no tiene la capacidad de -hoy diríamos- interpelación, y que es demasiado «inestable» y «nada afirmativo», e insinúa, citando opiniones apócrifas, que debería procederse a la aclimatación latinoamericana de Calibán:

Rodó nos ofrece la visión de *Ariel* como la del ángel tutelar de la familia. Pero si bien ese Ariel, geniecillo del aire, *inglés de nacimiento y de lengua, es demasiado inestable, impalpable y muy poco o nada afirmativo para poder constituir el vínculo de una fe común*; si bien ese *idolillo literario* símbolo de las fuerzas que están más allá de los horizontes visibles y aún de las experiencias intelectuales perceptibles, es sólo una amable tolerancia [...]; no ha faltado quien en nuestra misma familia española lo ha mirado de reojo, y atribuyéndole el retraso de nuestra América con relación a la inglesa, ha calificado de funesto el bien intencionado libro de Rodó. Al contrario, dicen esos hispánicos, *sería bueno y conveniente: el que se consiguiera expulsar a Ariel, causa de nuestra inercia, para aclimatar a Calibán, genio de la materia, hijo de bruja, pero forjador del progreso.*

(213, 214)

La insinuación a lo «funesto» del *Ariel* no es directa, pero es sin duda intencionada; es decir, malintencionada o, por lo menos, tan cáustica como aquello de «Rodó, primoroso orfebre del estilo en castellano». Por otro lado, la mención de la «aclimatación» del Calibán «forjador del progreso» complementa la crítica que Zorrilla hace a la supuesta división espíritu/materia entre el Ariel latinoamericano y el Calibán norteamericano. Para ilustrar su punto Zorrilla cita ejemplos de la alta religiosidad y espiritualidad de la sociedad norteamericana (215-220), del altruismo de sus millonarios que no son avaros⁶¹ la excelencia académica en los EE. UU., el interés en los estudios de la alta cultura (entre los que señala los estudios cervantinos) y los enormes recursos dedicados a las artes (221-223). La codicia y el materialismo no son, además, características ajenas a los latinoamericanos. Así las cosas, el ensayo termina interrogando el habitual reparto conceptual del arielismo:

¡Oh Ariel, amable genio del aire! ¿Cuál es tu lengua materna, en resumidas cuentas? ¿Hablas efectivamente en

español, como nosotros? Y tú, Calibán, deforme Calibán, hijo de bruja, el de las piernas parecidas a las aletas de un pescado, ¿es de veras, cierto, que tú hablas y piensas sólo en inglés, y con acento americano?

(224)

Un sector importante del arielismo perderá poco a poco su ímpetu antiimperialista; aunque siempre pueden citarse ejemplos en los que ocurre lo contrario, como en el conocido caso de José Vasconcelos. Pero aún en estos casos, Ariel parece extinguirse en una prolongada agonía.

El suplicio de Ariel (1935) del poeta peruano Luis Humberto Delgado (1889-1967), por ejemplo, mantiene el alegato antiimperialista del arielismo «ante la política de absorción del gobierno de Washington» (53), pero anuncia el «suplicio» de Ariel, y el de las ideas de su padre (Rodó) frente a la *Guerra europea mundial* y -en el ámbito doméstico- ante «las guerras exteriores y las catástrofes internas» de las naciones latinoamericanas⁶². Delgado -en la tradición del *heroísmo de la inutilidad*- declara la derrota del arielismo: «*La lámpara de ARIEL, gasta sus fulgores en la tiniebla. La llama de aquella luz, permanece encendida en un credo que los gobiernos de la América republicana no comprenden*» (22).

El arielismo había mostrado desde un comienzo obvias limitaciones para dar respuesta a los conflictos (neo)coloniales relacionados con la expansión del capitalismo internacional. No fue más eficaz frente al colapso del sistema liberal después a la crisis financiera de 1929, a la emergencia política de las masas y a la insurgencia política de sectores subalternos, circunstancias en las que el arielismo optó de manera consistente por el autoritarismo, cuando no por un abierto coqueteo con el fascismo. Tal es el caso del argentino Manuel Gálvez (1882-1962), *Premio nacional de literatura* (1935), tres veces candidato al *Premio Nobel*, y autor de una obra de teatro pertinente en nuestra discusión: *Calibán: tragicomedia de la vida política* (c1933, pub. 1943). *Calibán* fue publicada poco después del golpe militar que inicia el asenso peronista⁶³, pero según Gálvez estaría relacionada con la caída del radicalismo una década antes: «Quien lea mi *Calibán* lo imaginará escrito en estos días, a raíz de la revolución del 4 de junio, y no querrá creer si le aseguro, que por lo menos, tiene diez años de edad» (11).

La modernización argentina en las primeras décadas del siglo XX está marcada por la inmigración y la proletarización de las clases bajas, la radical transformación de la composición social y el ambiente cultural de las ciudades, y por frecuentes conflictos obrero-patronales. La reacción de Rodó contra el espíritu de la utilidad y la democracia y la alarma de los intelectuales de la vieja *ciudad letrada* frente a la plebe apuntaban ya a esa inmigración que -con su heterogeneidad lingüística y política- ponía en jaque el ideal romántico de «gobernar es poblar». Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959) en *El hombre que está solo y espera* (1931) hacía una descripción teratológica de estos inmigrantes:

Hordas de la más pésima calaña. Catervas desbocadas

por una ilusión de fortuna, que traían consigo acrecentados, todos los defectos de su sociedad y no sus virtudes. Eran seres mezquinos de miras, *atenaceados por una gula insatisfecha, sensuales*.

(en Beatriz Sarlo *Una modernidad periférica* 240)

Desde el «Prólogo», *Calibán* expresa las tendencias anti-populares y reaccionarias del arielismo, y su pérdida de fe en la democracia:

El liberalismo conservador o conservadurismo liberal, progresista, democrático, e idealista, es el camino que conduce a la demagogia y al comunismo. [...] En mi pieza, Calibán es un poco el de Shakespeare y otro poco el de Renan. Encarna en parte los bajos instintos del hombre y en parte el pueblo como ser político. *Ariel no aparece*, pero sí su señor Próspero, que es el nombre del gobernador de la provincia. Próspero es aquí idealista, como suelen ser los demócratas, los liberales, los creyentes en el progreso indefinido del hombre y la sociedad; y mi originalidad, si la hay es haberlo convertido en una encarnación del demoliberalismo.

(12)

La obra respondía a los cambios crecientes que en la cultura y en la vida social ocasionó el proceso de modernización de la Argentina, especialmente después de la crisis de 1930. Gálvez es -junto con Leopoldo Lugones- un intelectual representativo del «primer nacionalismo cultural» argentino que marcaba distancias culturales, étnicas y de clase entre las oligarquías tradicionales y las masas étnica y políticamente heterogéneas de inmigrantes. Calibán es esa turba desordenada e inculta, que puede devenir, como el mismo Gálvez dice, en «la amenaza del comunismo» (12); Próspero, por su parte, es la democracia liberal: el favorecedor, sin saberlo, del monstruo (12, 13). Próspero -gobernador de una provincia argentina- es un «incurrible» demócrata que cree en una teleología de superación de la humanidad y en los poderes redentores de la educación. Aunque es advertido una y otra vez por las autoridades de policía y hasta por su propia mujer, Anita, de la necesidad de poner preso a Calíbar -un líder popular a quien había enseñado a leer cuando éste era peón de la hacienda (24)- el gobernador se resiste, honrando el derecho de libre expresión y para evitar el derramamiento de sangre.

Calíbar, cuyo nombre evoca un tipo sarmientino de la barbarie (*Facundo* 83-85), toma el nombre de Calibán. Gálvez explica esta mutación y las coincidencias con el personaje de Shakespeare:

Calibán nació aquí [...]. Su *padre era un colla, de apellido Calíbar*, común entre la gente de su raza, y *su madre una negra*, descendiente de esclavos de mi familia, y que me alzó y cuidó en mi niñez [...]. Nuestro hombre se llama, en realidad Antonio Calíbar. Mi tío el canónigo, gran lector de Shakespeare, al ver tan feo y deforme al muchacho le puso el apodo de Calibán, cambiando apenas una letra de su apellido quíchua [...]. Y cuando el muchacho a los quince años [...] aprendió a leer y escribir, quiso firmar con aquel apodo que todos le aplicaban.

(23, 26)

Anita, la esposa de Próspero, lo describe como un «muchacho medio monstruo, repugnante y perverso [...], un poco corcorvado, bizco, contrahecho, petizo, mulatón» (23, 24), y le recuerda a Próspero que ella fue víctima de un intento de asalto sexual por parte del monstruo:

Y todavía recuerdo los ojos terribles del monstruo, [...] su figura deforme, su joroba, su boca repugnante. ¡Pensar que su mano llegó a tocar mi cara... que su cuerpo llegó a rozar mi cuerpo! [...] Calibán no es un hombre. Es una bestia repugnante. Si tú no lo aplastas, sufriremos todos las mayores humillaciones y escarnios [...]. El monstruo [...] vendrá otra vez hacia mí con su mirada de lujuria [...] ¡Aplasta a Calibán!

(31)

Calibán -epítome de las otredades étnicas e históricas del nacionalismo argentino (el negro y el indio)- se alía con el lustrabotas Petroni, un «avenegra, fracasado, envenenado» y demagogo hijo de un inmigrante italiano que le «suministra sus ideas antisociales» (28, 29). El «monstruo» amenaza la estabilidad política de la gobernación, «escribe artículos en un diario opositor y pronuncia discursos incendiarios» y dirige a la plebe -«la hez social»- en una insurrección (24, 25). Calibán propone una agenda política populista coloreada de marxismo: «anuncia el paraíso», la superación de las clases sociales, la «repartición de los bienes y la comunidad de la tierra» (27). Sus partidarios son los pobres, la chusma, los habitantes de los arrabales que Calibán llama (como Evita hará más tarde) su «Chusma querida, plebe del alma» (33-37), «los proletarios, [...] los muertos de hambre» (45).

El jefe de policía le advierte a Próspero que «Cada provincia ha de tener su Calibán» y que es inminente «el triunfo de las chusmas» (29). En vísperas de la revuelta vuelve e insiste: «Es absolutamente necesario que evitemos la catástrofe. Le pido a Ud. que, en salvaguardia de centenares de vidas humanas, me autorice a detener a Calibán y a sus secuaces más importantes» (46). González, ministro de Próspero (transposición del

Gonzalo, el consejero de *The Tempest*), también le avisa: «La revolución se nos viene. [...] Yo me pregunto con inquietud si todavía persistirá usted en su negativa de autorizar la prisión de Calibán» (40). Pero el gobernador cree en el poder de la educación⁶⁴ y en las vías democráticas, e invita a Calibán a un diálogo que fracasa a causa de la insolencia del monstruo. En el segundo acto, ocurre la revolución; algunos sectores de la policía se entregan y los criados de Próspero lo traicionan (entre ellos Juana, su sirvienta gallega «gorda y grotesca»); las masas invaden la plaza, asaltan las oficinas del gobierno, toman la casa de Próspero, hacen prisionera a Anita y finalmente llegan a la oficina del gobernador, donde Calibán le obliga a renunciar y lo pone preso junto con sus ministros. La democracia se entrega a las mayorías sin ninguna resistencia.

Refiriéndose a la posibilidad de redención de Calibán y su reforma, González -que es la conciencia pragmática que hace contrapeso al idealismo de Próspero- expresa un reparo naturalista: «Las leyes de la herencia no son una mentira. El que nació cerdo no puede transformarse en ángel, por más que así lo crean los partidarios de la democracia y el sufragio universal» (68). Las masas tienen en Calibán su representante: feo, mestizo, libidinoso, violento, regido por el apetito y el odio de clase: el primer acto de Calibán en el poder es ordenar una cena: «ahora vamos a comer los que hemos ayunado durante treinta años» (71); el último, es azotar a Próspero (93-95), justo antes de que lleguen las tropas del gobierno.

Durante su gobierno, Calibán se dedica a la bebida, a hacer negocios y otorgar favores y puestos públicos a los amigos y a abusar de las esposas de los beneficiarios de su clientelismo. Saca ventajas de la *Electric South American Company* que gerencia Mr. Money y no tiene escrúpulos en -como dice Petroni- «hipotecar la provincia [y] hacer pagar a las generaciones que vendrán» (74-82). Entretanto, el gobierno central manda el ejército a pacificar la provincia y a rescatar al

gobernador. Calibán, enterado por Petroni de la inminencia de una derrota, se dedica a preparar el terreno para unas futuras elecciones decretando medidas que favorezcan a los «gringos» y al «pueblo», cosa que en el porvenir, los primeros financien la campaña y el segundo ponga los votos (88-90). El coronel rescata a Próspero y asume el mando de la provincia: «Sus ideas liberales, señor [le dice el coronel a Próspero] abrieron el camino a Calibán. El liberalismo trae fatalmente el libertinaje. Sin quererlo ha sido usted el cómplice de Calibán» (96). Presos Calibán y Petroni, el coronel cierra el drama: «Han triunfado el orden, la jerarquía y la disciplina, sin lo cual no hay grandeza ni moral verdaderas» (97).

Próspero no es el reformado republicano de Renan sino un pelele, y los valores de la democracia que representa son errores políticos. Como en *Calibán rex* del cubano Ramos, el idealismo parece a manos de la turba y los políticos populistas; pero aquí, una tercera opción (el coronel, la fuerza) «reforma» el arielismo purgándolo de sus veleidades democráticas.

Si como dice Gálvez, la obra fue escrita diez o más años antes de su publicación en 1943, puede entenderse como enmarcada en la crisis económica y política que siguió al crack de la bolsa en 1929. Sería entonces, una justificación dramática del autoritarismo y militarismo de los gobiernos de José Félix Uriburu (1930-1932) y de Agustín P. Justo (1932-1938) que sucedieron al *Periodo radical*. Hay numerosas referencias a ello. Uriburu, inspirado en el fascismo italiano, realizó el primer golpe de

estado en la Argentina contra el gobierno de Hipólito Yrigoyen a quien calificaba de «bolchevique» por su proyecto de la nacionalización del petróleo⁶⁵. Su gobierno propició la reforma de la Constitución y la ley electoral que instauró el *voto calificado* y acudió a la censura y las intervenciones provinciales. Uriburu logra la elección de Agustín P. Justo a la presidencia mediante una serie de hechos de violencia y fraude electoral; elementos presentes y justificados en la obra de Gálvez. El personaje González justamente excusa el fraude contra la chusma: «Es lícito cometer toda clase de fraudes electorales para evitar que vuelva al poder la canalla. *La salud moral del país, la salvación de la cultura, santifican el fraude*» (79). Los radicales promovieron varios levantamientos (1932-1933) que fueron -como la revolución de Calibán- reprimidas militarmente bajo medidas de *estado de sitio*.

La posición de Gálvez, como la de los fascistas argentinos, distingue *populus* de *plebs*, el *pueblo* abstracto como sujeto político interpelado por el Estado, en el cual el mestizaje o cualquier otra ideología sincretista excluye la lucha de clases, y la *plebe* monstruosa y muy a menudo comunista. El jefe de policía de la obra

aclara: «La revolución la va a hacer la plebe [...]. No el pueblo, la plebe» (23). Este deslinde entre pueblo y plebe -así como el afán antidemocrático- fueron también principios del nacionalsocialismo alemán y del fascismo. Gálvez le confesaba al periodista E. Morales sus ideas respecto a la muchedumbre calibánica: «No veo la hora de salir con una ametralladora a matar comunistas a la Plaza de Mayo, y al primero que mataré es a su amigo Yunque» (en Luis Alberto Sánchez 213). El costo de la modernización capitalista periférica era el disciplinamiento totalitario del descontento social de esas masas cuya rebelión trasnochaba a José Ortega y Gasset (1926). La defensa del autoritarismo de Gálvez acompañará varias instancias de la política Argentina, y la amenaza calibánica será alegada una y otra vez por las dictaduras militares latinoamericanas.

La irrupción del marxismo en el pensamiento político latinoamericano desarticula conceptualmente el arielismo, señalando su nebulosa estetización de la política, las inconstancias de su antiimperialismo, su repugnancia por la plebe y su complicidad con el autoritarismo de Estado que -en los ajustes sociales de la modernización- disciplinaba a sectores populares, obreros y campesinos mediante un despliegue feroz de violencia y represión política. José Carlos Mariátegui (1894-1930) en el manifiesto «La revolución socialista latinoamericana» (1929) -escrito en una discusión con el APRA sobre el imperialismo norteamericano y el papel del socialismo como respuesta al mismo- pedía el abandono definitivo del «mito de Rodó»:

Estamos en la época de los monopolios, vale decir de los Imperios. [...] El destino de estos países, dentro del orden capitalista, es el de simples colonias. La oposición de idiomas, de razas, de espíritu, no tiene ningún sentido decisivo. *Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América Latina idealista [...]. El mito de Rodó no obra ya -no ha obrado nunca- [...].* Descartemos inexorablemente, todas esas caricaturas de ideologías y lugares y hagamos las cuentas seria y francamente con la realidad.

Esta antipatía marxista hacia el magisterio de Rodó es menor entre sectores progresistas del populismo que si bien criticaron severamente el arielismo, rescataron a Rodó. El peruano Luis Humberto Delgado se quejaba en *El suplicio de Ariel* (1935) de que los arielistas que escribían sobre el espíritu se movieran en los terrenos de la materia como comerciantes y empleados del Estado⁶⁶. Este es

igualmente uno de los argumentos de Luis Alberto Sánchez (1900-1994), escritor y crítico militante del APRA, quien en su *Balance y liquidación del novecientos: ¿Tuvimos maestros en nuestra América?* (1941, 1968) -que bien pudiera haber titulado «El Anti-Rodó»⁶⁷- hace una de las más demoledoras críticas del arielismo y de los arielistas. Sánchez hace un efectivo cuestionamiento respecto a la coherencia entre discurso y práctica en el revuelto «clima social» de la primera mitad del siglo:

[los arielistas] reaccionaron de modo diverso: los unos hurgando el problema de la injusticia, los otros sumándose al poder. Desventuradamente para la «promoción» arielista, la mayoría de sus representantes adoptó la segunda actitud. Prefirieron lucir, brillar, y gozar, a sufrir, y sufriendo desarticular la injusticia para construir un orden nuevo.

(21)

No dejemos que el sabor -hoy ligeramente anacrónico- del horizonte aprista de Sánchez, nos haga perder de vista la lucidez de su constatación: el «arielismo oficialesco» o «idealismo cómodo» se instaló sobre una serie de privilegios políticos y económicos nada idealistas. La aristocracia de la inteligencia de que hablaba Rodó «fue convertida en rapiña de clan por sus mistificadores» (23). Sánchez señalaba que en la mayoría de los casos el arielismo después de Rodó consistió en la «gran traición a Rodó» (98): un esteticismo acomodado en los beneficios de la política y los negocios con el Estado, pelechando en el regazo de «caudillos bárbaros» y coqueteándole al fascismo.

La fractura del arielismo no proviene del terreno frágil sobre el cual se levantó el «mito de un Calibán químicamente puro» que encarnaba a los Estados Unidos (96), pues, como vimos, ésa fue su primera retractación; tampoco de sus temas exquisitos y nebulosos «a despecho de la época tensa»⁶⁸; sino de su posicionamiento discursivo frente a las «muchedumbres democráticas» o *masas*, categoría con la que -como recuerda Raymond Williams- el poder se desencuentra frente a lo popular⁶⁹. La derechización del concepto de *democracia* y la defensa del autoritarismo caracterizaron la que Sánchez llama la promoción «Ariel y compañía» (122). Los arielistas no fueron súbditos del espíritu sino de caudillos totalitarios; fueron amanuenses del «pastor del rebaño» como el venezolano Pedro Emilio Coll (1872-1947) (*El Castillo de Elsinor*

1901) o del «hombre providencial» como el paraguayo Manuel Domínguez (1867-1935). Elevaron alabanzas al «gendarme necesario» como el peruano Francisco García Calderón (1883-1953) o crearon conceptos políticos semi-fascistas como el del «Cesarismo democrático»⁷⁰ de Laureano Vallemilla (1870-1936), intelectual de la dictadura de Juan Vicente Gómez (110-125). «Los arielistas [...] se mostraron, casi todos -dice Sánchez- cortesanos del poder, alabando a 'caudillos bárbaros'. Por eso no inspiran confianza ética, aunque sean maestros de estética» (126). El *balance* final de Sánchez es que la mayoría

se conmovió más con las inquietudes estéticas que con el reclamo social. [...] [N]unca consideraron la democracia sino como un 'saber-abstracto', no como un 'saber-concreto'. De allí la rapidez con que los corifeos neoidealistas de esa época viraron hacia las dictaduras y el militarismo, hacia el fascismo y la plutocracia, sin más ni más.

(221)

La cita que, para ilustrar su tesis, hace Sánchez de Burke, es digna de una antología: «Pocos son los partidarios de las pasadas tiranías; pero ser liberal en los asuntos de hace cien años es muy compatible con todas las ventajas del servilismo actual» (26). El arielismo no sólo contradecía en la práctica sus enunciados, sino que -sin el antiimperialismo ni la fe siquiera formal en la democracia del novecientos- quedaba reducido a un alegato espiritualista de superioridad clasista y a una justificación palaciega del autoritarismo de Estado y la represión.

No se ha prestado suficiente atención al hecho de que en la crítica del arielismo de Sánchez se dé una reconversión simbólica de Calibán como un *personaje conceptual* positivo, que encarnaría el liberalismo de izquierda y de centro. Sánchez hace una larga lista de excepciones al pensamiento reaccionario arielista, conformada por los que denomina «Los Calibanes», un grupo de intelectuales que habría sostenido la tradición rodoniana del pensamiento antiimperialista y «que desdeñando la retórica, ahondó en el tema de la justicia» (131). La lista de los «Calibanes» es heterogénea: Carlos Octavio Bunge (1875-1918) «un precursor de los 'Calibanes'» (135), el uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), «Ariel auténtico» (115), el filósofo argentino Alejandro Korn (1869-1936) «al lado de los alumnos» en Córdoba (136), José Ingenieros (1877-1925) «una tentativa científica para realizar la justicia social» y un activista de la lucha antiimperialista en América Latina (137-141), como también lo fuera Miguel Ugarte (1875-1951), «proveniente del socialismo» y practicante de la «literatura vernácula» (143, 144), y Alfonso Reyes (1889-1959), que habría mantenido -al igual que Pedro (1884-1946) y Max Henríquez Ureña (1885-1968)- su «dignidad frente a las corrientes reaccionarias» (160). Sánchez también incluye entre sus «Calibanes» al primer José Vasconcelos (1882-1959), el de *La raza cósmica*, ensayo que le habría dado «alcance continental» a la Revolución mexicana, así como al Vasconcelos que tuvo la entereza de confesar el fracaso del arielismo y de decirle a un grupo de estudiantes en Medellín: «no nos imitéis» (146-154).

En varios casos, como el de Vasconcelos, la lista de «Calibanes», invita a un examen más detenido. En otros, como el del colombiano Luis López de Mesa (1884-1967) (164) o Carlos Octavio Bunge, a una refutación. El racismo y aristocratismo sistemático del pensamiento estratosférico de López lo colocaría entre los socios de «Ariel y compañía» antes que entre los «Calibanes» anti-reaccionarios. Por lo que respecta a Bunge, Sánchez alaba el humanismo de su «análisis histórico-sociológico» y su censura a la demagogia y al caudillismo, pero obvia el profundo racismo del sociólogo argentino. En *Nuestra América* (1903) Bunge -«precursor de los Calibanes», según Sánchez- detesta (en la tradición sarmientina) la monstruosidad y el «canibalismo social» de los grupos étnicamente «híbridos»:

Impulsivo, falso, petulante, el mulato es una complicada amalgama del genio español y africano. [...] Aunque desafortunadamente ambicioso, verdadero arrivista, carece de *esprit de suite*. Es un *dispéptico hambriento*, con *apetito para devorar un buey* y sin estómago para digerir una chuleta. ¡Felizmente! Si su estómago respondiera a su hambre, si su constancia se relacionase con sus ímpetus, ¿quién sino él sería el gran Dominador y el gran Destructor, el *monstruo apocalíptico que ha de devorar a las sociedades modernas y caducas?*

(«Psicología del mulato y del mestizo indio» Libro II, ix)

Probablemente la mayor flaqueza conceptual del *calibanismo* de Sánchez es su identificación evidente con el APRA -según él, «el movimiento más auténtico, y en el que cuajan mejor que en ninguno las aspiraciones de la nueva América» (134)- y con su fundador Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979). La ausencia de Mariátegui en la lista de «los Calibanes» no es gratuita⁷¹. El aprismo pretende una posición ecléctica entre la que Sánchez llama «la religión marxista» (207) y el «arielismo auténtico». El *calibanismo* de Sánchez, como el populismo del APRA, subordina las reivindicaciones obrero-campesinas a los intereses de la burguesía nacional⁷². Sánchez quiere una revolución demo-liberal, una «auténtica revolución espiritual y política», como la que por tantos años predicó el APRA. No estamos frente a un discípulo ni de Marx ni de Mariátegui, sino de Rodó y de Haya de la Torre. Sánchez propugna por una política fundada no en una visión materialista de la historia, la cultura y la lucha de clases, sino en un sentido de alta responsabilidad moral y sensibilidad social demo-liberal. El pecado de los intelectuales de «Ariel y compañía» fue para Sánchez el haber puesto «su inteligencia, su entusiasmo y su saber al incondicional servicio de la fuerza» (235). Para Mariátegui -para quien la *fuerza* no era un espacio políticamente vacío, sino surcado por la lucha de clases- el pecado de esa *intelligentsia* fue ponerse «al servicio del capital y de la burguesía nacional».

Pero la desarticulación del arielismo no significa su fin. El propio marxismo latinoamericano al invertir el paradigma arielista (*calibanismo*) no seguirá a Mariátegui sino a Rodó. El escritor argentino Aníbal Ponce (1898-1938) en su -relativamente poco estudiado⁷³- «Ariel o la agonía de una obstinada ilusión» de *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1938), vio a Calibán como un símbolo de la resistencia de las

masas. El monstruo no representa el coloso materialista del norte ni la vulgaridad democrática, sino el proletario rebelde y «las masas sufridas» (277)⁷⁴. Próspero, no es el dulce y sabio maestro de Rodó, sino el déspota ilustrado que «no tolera otra voluntad que la suya» (277); y Ariel -antes que las alturas del espíritu- es el siervo del poder, vestido de «túnicas de gasas» y «de espaldas a la vida» (278-280). En este orden de ideas, el intento de asesinar a Próspero constituye para Ponce una alegoría de la revolución (279).

El ensayo critica la disociación burguesa entre el letrado y lo popular, que según Ponce se debe al hecho de que el primero «ha conseguido alejarse del trabajo de las manos» a costa del sacrificio ajeno (282) y por ello ignora y desprecia el trabajo de Calibán, que es la condición material que posibilita su existencia etérea. Hoy diríamos que el trabajo de Calibán es desplazado al *inconsciente político* del humanismo burgués: «Ariel no gozaría en el aire de su libertad de espíritu, si Calibán no llevara la leña hasta la estufa junto a la cual Próspero relee sus viejos libros. El desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo» (280). Por otra parte, Ponce cree que el supuesto odio calibánico por los libros es una calumnia y ofrece algunos ejemplos contra la imagen canónica negativa de Calibán como monstruo cultural que odia la letra⁷⁵.

Ponce dirige su ensayo contra Rodó, pero no lo nombra una sola vez. Analiza en cambio el drama *Caliban; suite de la Tempête* de Renan. En otras palabras pasa, muy concientemente, por encima del uruguayo y se dirige a sus fuentes para impugnar el humanismo libresco de Renan. Así, presenta el caso de la «conversión» ejemplar de Romain Rolland, quien después de defender los fueros del espíritu y la estética, se retractó del culto del intelectual a «sus tesoros imaginarios» (292). Podría parecer que *Humanismo burgués y humanismo proletario* afirma una especie de *calibanismo fuera de la ciudad letrada*. Sin embargo, nótese que Ponce reduce la importancia discursiva del Calibán proletario favoreciendo una nueva clase de intelectual reformado como Rolland. Contradice a Renan, pero básicamente acepta su presupuesto del valor social privilegiado de la alta cultura y de la literatura. Como el título del libro indica, Ponce propone el paso de una versión burguesa del humanismo⁷⁶ a una proletaria. Pero antes que un *calibanismo revolucionario* lo que plantea es un *arielismo políticamente reformado hacia la izquierda*. Lo llama «humanismo proletario». Pero ¿qué entiende Ponce por «humanismo proletario»? y ¿cuál es el rol que la literatura y la alta cultura deben jugar en la sociedad? La descripción que hace del estreno de *Richard III* de Shakespeare en Leningrado ofrece algunas pistas involuntarias: lo emociona el hecho de que la audiencia estuviera formada de trabajadores comunes: «Muy pocos años atrás, la enorme mayoría, la aplastante mayoría, no conocía el nombre de Shakespeare ni de oídas. En muy poco tiempo se ha vuelto para ellos un amigo» (326). Los héroes de los planes quinquenales pueden apreciar y ver críticamente a los héroes shakesperianos: «El desdichado 'monstruo rojo' de Shakespeare que tanto había sido calumniado en Calibán ¿no estaba acaso [presente] con un *alma nueva* en aquella inmensa sala en que la hoz y el martillo ocupaban el sitio de la corona y las águilas?» (326). Sus «Calibanes» son «salvajes» recuperados por el socialismo, parte de una nueva y revolucionaria *ciudad letrada*, proletarios, envueltos también -a su pesar- en las «túnicas de gasas» de la literatura. El proyecto iluminista y docente del arielismo se mantenía, sustituyendo a Próspero por el aparato del Estado, y a Ariel, por un «Calibán proletario» sospechosamente versado en el teatro clásico británico. Ponce, por supuesto, hablaba de un Calibán soviético, hijo de la revolución industrial estalinista de los 30; distinto de los

Calibanes vernáculos de las heterogéneas masas latinoamericanas, cuyas insurgencias originaban nuevas redefiniciones conceptuales de *The Tempest*.

Arielismo indigenista e insurgencias calibánicas en la Revolución boliviana [△]

«[...] al enemigo no hay que buscarlo fuera, no se llama Calibán [...]; el enemigo nos habita».

(Fernando Díez de Medina)

En 1941 varios intelectuales urbanos, bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro (1907-2001), organizaron el *Movimiento Nacionalista Revolucionario* (MNR), partido que -aunque tuvo en sus inicios la participación de sectores pro-fascistas- a fines de la década estaba integrado básicamente por una clase media moderada de izquierda y buena parte de la clase trabajadora sindicalizada. El MNR, con Paz Estenssoro como candidato, ganó las elecciones presidenciales de 1951, pero los militares se opusieron a los resultados electorales y Paz Estenssoro salió al exilio. Después de una corta insurrección en la que los sindicatos de mineros jugaron un rol decisivo, el MNR tomó el poder⁷⁷. A pesar de las iniciales posturas moderadas e intenciones reformistas, el gobierno del MNR -que se declaraba constitucional- se vio compelido por los sectores que participaron en la rebelión a tomar medidas revolucionarias. El establecimiento del voto universal en julio de 1952 fue sólo el comienzo. Bajo presión de la izquierda dentro del MNR, el gobierno depuró el ejército y redujo significativamente su tamaño. Las armas pasaron rápidamente a manos civiles⁷⁸; apenas unos días después de terminada la lucha en La Paz, se organizó un sistema nacional de milicias obreras cuyo control se mantuvo en niveles inferiores (James Malloy *Bolivia, la revolución inconclusa*: 242, 269). Luego, los mineros del estaño -con gran influencia en el gobierno dada su participación en la insurrección- exigieron la expropiación de las minas; en octubre 31 de 1952 fueron nacionalizadas las tres más grandes compañías (Patiño, Hochschild y Aramayo) y formada la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL). El movimiento obrero sindical en armas creció y se fortaleció al punto que pronto llegaría a rivalizar con el gobierno. Aprovechando la atmósfera revolucionaria, se organizaron también numerosos sindicatos en el campo, entre cuya población se repartieron armas. Varias insurrecciones campesinas e indígenas modificaron *de facto* el régimen de tenencia de la tierra, destruyendo el sistema de haciendas, y forzaron a la Administración a una de las más radicales reformas agrarias en Latinoamérica. El 3 de agosto de 1953 el gobierno -con una actitud de «resignación ante lo inevitable»⁷⁹- formalizó las acciones de expropiación y otorgó títulos de propiedad a cerca de 60.000 familias campesinas, creando un amplio sector de pequeños propietarios sobre el cual se apoyaría más tarde contra el sector obrero-sindical. Los primeros años de la Revolución boliviana están así marcados por un proceso de

institucionalización problemática y de tensión entre las diversas insurgencias de la Revolución boliviana y el gobierno del MNR autodeclarado nacionalista, reformista e integrador y en el cual se tensan diferentes tendencias.

Apenas dos años después de la insurrección Fernando Díez de Medina (1908-1990) publica *Sariri: una réplica a Rodó* (1954), un ensayo neo-indigenista⁸⁰ que propone reformular la representación de la identidad como un drama andino. Aunque *Sariri* comienza con un elogio a Rodó (acorde con las celebraciones del cincuentenario de *Ariel*) y llama al uruguayo «precursor del antiimperialismo en sociología y maestro de belleza en literatura» (10), pronto critica su «hojarasca erudita», su «aristocratismo [...] heredado de Renan» y su «culto a la inteligencia pura» (10), y finalmente, declara su obsolescencia:

los sudamericanos de hoy, crecidos en la dramática perplejidad de dos guerras mundiales [...] en el umbral tal vez de una tercera se preguntan: ¿El arielismo es una utopía idealista o un instrumento de edificación colectiva? ¿Conservan vigencia las ideas del maestro, en el mundo actual sembrado de *pasión y confusión*? La democracia idealizada que predicó el pensador ¿coincide con el *tumulto* y el *retrazo* de nuestra *América mestiza*? [...] la síntesis simbólica de Calibán y Ariel peca de simplista [...] El idealismo estético, didactizante, de Rodó no es para nosotros lo que fue para nuestros padres [...] *carece de significación social*. [...] [S]e necesitan herramientas mejor templadas que el finísimo estilete de 'ARIEL', para construir la dura América presente. [...] [L]a *palabra rodoniana no sirve en estos años convulsos*.

(11-13)

Propone reemplazar a los *personajes conceptuales* del arielismo con *Makuri* y *Thunupa* del «reino de los Kollas» (17, 20), «pareja simbólica» que según Díez de Medina «anima toda nuestra historia Americana» (23). *Makuri* releva a Calibán y *Thunupa* a Ariel. El lugar de Próspero es ocupado por *Sariri* (en aimara: *caminante vigilante*). *Sariri* es heredero de las varias respuestas etno-culturalistas del indigenismo boliviano de la primera mitad del siglo XX y de la paralela corriente del pensamiento nativista boliviano conocida como *misticismo de la tierra* cultivado entre otros por Franz Tamayo (1879-1956), Roberto Prudencio (1908-1975) y el propio Díez de Medina. Tanto el indigenismo como el *misticismo de la tierra* se plantean y replantean durante gran parte del siglo XX la cuestión de la identidad nacional, el llamado «problema del indio» y las vicisitudes y supuesto fracaso de Bolivia como nación moderna.

En términos generales, el indigenismo boliviano gravita alrededor de ejes discursivos tales como la concepción de lo indígena como «problema» o «esperanza» nacional, la representación estético política del «indio» como tropo simbólico-nacionalista y/o su conmemoración arqueológica o mítica, la aspiración programático-

disciplinaria o redentora y la denuncia social de la explotación y marginación del indígena. La reformulación de *Ariel* en *Sariri* está fundada en el indio mítico del nativismo boliviano, aunque bajo asedio del indio que podríamos llamar histórico o presente⁸¹, el cual le parece a Díez de Medina -en la tradición de Alcides Arguedas (1879-1946)- atávicamente enfermo, borracho, violento, ignorante, rencoroso y, en el mejor de los casos, inescrutable: «el indio -dice Díez de Medina- es lo más viejo y lo más joven, lo más simple y lo más desconcertante, lo más extraño y lo más familiar a un tiempo mismo» (*Sariri* 18). La caracterización del indio como extraño/familiar corresponde a una suerte de principio freudiano de lo siniestro: el *Unheimlich* nacional⁸². El tropo *indígena* funciona como un dispositivo de identificación o espejo en el que se produce un reconocimiento narcisista (nacional) y un extrañamiento siniestro que amenaza al mismo ego. Como señalaba con lucidez Luis Villoro en 1950 (hablando del indigenismo en México) lo indígena aparece «como una realidad en la que puedo reconocerme sin que por ello deje de ser distinta a mí. Es alteridad y, a la vez, indica hacia mí. Es como la superficie de un estanque, turbio a veces, límpido otras, pero siempre me permite encontrar el esbozo de mi propia figura» (294). *Sariri* produce una disimilación conceptual de esta ambivalencia mediante sus dos personajes míticos. *Makuri*, calibanesco, encarna la violencia y el desenfreno de las masas; el «pueblo enfermo» que lamentaba Alcides Arguedas⁸³. Como Calibán, *Makuri* es el inenarrable «cuerpo en ausencia» *otrificado*, étnico y popular; lo familiar reprimido que regresa en las pesadillas. Díez de Medina lo menciona poco y asocia con el desorden, la sensualidad, la violencia y la irracionalidad:

En época remota gobernaba la meseta 'Makuri', el implacable. Violencia y concupiscencia eran su ley, su voluntad omnímoda el Estado. [...] Brutal, bestial gigante [...] vivía en la doble embriaguez de la sensualidad y la destrucción. [...] El que enseñó a los andinos la irresponsabilidad para el mando y el desenfreno en la conducta.

(20)

Thunupa, por el contrario, aparece predicando contra la guerra y el desorden, hasta que finalmente es sacrificado por sus enemigos. En la versión cristianizada de Díez de Medina⁸⁴, es un «Gran sabio», un maestro que «curaba a los enfermos» y «servía con humildad aunque nadie lo requiriese»; es el pacificador, «reformador» y «piloto del pueblo indio» que se opone a «la animalidad instintiva», la «violencia, la rapiña, la embriaguez, la poligamia» y el desorden social personificado por *Makuri* (*Sariri* 21-23); *Thunupa* encarna los principios políticos de un Estado protector, educador y garante de la hermandad nacional. En *Thunupa*, un ensayo de 1957, Díez de Medina lo presentaba como un «Cristo andino» con «sandalias de vicuña» que llevaba las «ovejas al redil» y condenaba la violencia y las malas costumbres. El profeta habría sido lapidado por *Makuri*, después de lo cual -como Ariel- viviría «en espíritu» (17-23). *Thunupa* -dirá Díez de Medina- «encarnó al Dios Verdadero para entendimiento de la muchedumbre secular» (*La teogonía andina* 170).

Sariri hace una redefinición indigenista del arielismo en la coyuntura de la(s) insurgencia(s) que marcan la Revolución boliviana; mediante un relevo conceptual, se pone la máscara de lo vernáculo en un intento de legitimación hegemónica y apelación nacionalista⁸⁵.

El mejor análisis sobre el *indigenismo* literario andino (aunque limitado a la novela peruana) sigue siendo el adelantado desde finales de los años 70 por Antonio Cornejo-Polar (1936-1997)⁸⁶, quien retomando a José Carlos Mariátegui, establece una definición de la novela indigenista por su referente (indígena, premoderno, rural, oral), sus circuitos de producción y consumo (criollo, urbano⁸⁷, hispánico, moderno, escrito) y su posición ideológica problemática y ambivalente frente a la heterogeneidad cultural. Aunque lo describe como un movimiento de la primera mitad del siglo XX, lo inscribe en una historia cultural más antigua; el indigenismo sería una matriz de representación que incluiría una serie de textos que desde el siglo XVI⁸⁸ han respondido de diferentes maneras a las contradicciones entre las sucesivas olas de occidentalización y la heterogeneidad cultural constitutiva (y traumática) de las sociedades americanas. El movimiento literario conocido como indigenismo -en sus afiliaciones variopintas con el liberalismo, el socialismo y los populismos de izquierda y de derecha- sería un desarrollo de esta matriz *vis-à-vis* los procesos nacionales de modernización.

Jesús Martín-Barbero describe el *nacionalismo nuevo* de este momento justamente por su propósito de representación sincrética de lo vernáculo: la «cultura nacional [...] sería la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política, de que las diferentes culturas étnicas o regionales serían expresiones» (*De los medios* 209). El indigenismo es resultado de la pretensión -siempre fallida- de dar cuenta de lo nacional mediante la representación *estética* (*Vertretung*) y/o *política* (*Darstellung*)⁸⁹ de amplios y diversos grupos sociales denominados *indígenas*. El indigenismo supone que es deseable y posible la *traducción* o *transculturación*⁹⁰ de la diferencia en la anhelada modernidad nacional. Para Mirko Lauer la «fantasía [indigenista] consistía en pensar que el mundo no criollo era portador de un lenguaje traducible a los términos de la cultura occidental, y que descifrar este lenguaje [...] era un acto restaurador, ético y nacionalista», cuando en realidad se trataba de una serie de prácticas de representación de sectores criollos y occidentalizados, fundadas, entre otras cosas, en «una profunda culpabilidad frente a lo autóctono» (23). En esta aspiración «restauradora» nacionalista -y no en la representación misma- radica la pretendida autoridad y el continuo quebranto del indigenismo. Puesto que está marcado por la colonialidad y responde doblemente a la heterogeneidad cultural y a un propósito unívoco de representación identitaria nacional, el indigenismo tiene el sino y el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Su fantasía de representación (el mitologema vernáculo) está constantemente amenazada por lo *suplementario*. El suplemento de esta *Vertretung/Darstellung* no es señalado por lo que *Sariri* objeta a *Ariel* (que se reduce al supuesto europeísmo y elitismo de las metáforas shakesperianas y a la caducidad del antiimperialismo rodoniano) sino por aquello que reafirma: su vocación pedagógica ilustrada, la primacía de las letras, el lugar orgánico del intelectual en la política y su profundo (si bien disimulado) recelo respecto de las masas, el *enemigo interno* objeto de control social y fuente primaria del terror político.

El enemigo interno desplaza al externo. *Sariri* reubica geo-ideológicamente la identidad latinoamericana respecto a los EE. UU. y declara la obsolescencia del antiimperialismo⁹¹. Díez de Medina hace parte del sector liberal que teme represalias

por la nacionalización de las minas⁹² y que, en la coyuntura de la hiperinflación pos-revolucionaria, desea la ayuda económica de los Estados Unidos y la banca internacional⁹³. Como en su momento hiciera Rubén Darío, Díez de Medina pide: «Que bajen capitales técnicos *a fecundar* la América mestiza, pero que vengan en condiciones razonables [...] a compartir riqueza y bienestar» (*Sariri* 36). En 1956 el MNR recurrirá al Fondo Monetario Internacional en busca de la «fecundación» del capital. A lo anterior se sumaba el hecho de que la *Guerra fría* realineaba el reparto conceptual del arielismo. El boliviano Raúl Botelho Gosálvez había indicado en vísperas de la Revolución (1950): «Ya no son los Estados Unidos de América los que representan a Calibán, el deforme genio del materialismo» (16). De acuerdo con Botelho, Calibán era la URSS y su «voraz imperialismo político»⁹⁴. Con similar paranoia anticomunista, a Díez de Medina le inquieta la inestabilidad social interna: «al enemigo no hay que buscarlo afuera, *no se llama. Calibán*, ni Tío Sam; *el enemigo nos habita*, es ese fondo de *barbarie maligna, primitiva, que desata los odios y venganzas* [...] los *motines* [...]. Es 'Makuri', la fuerza que trabaja para atrás» (*Sariri* 31)⁹⁵. La redefinición de Calibán fuera de la geopolítica neocolonial obedece a que al subordinar las reivindicaciones obrero-campesinas a la burguesía nacional el nacionalismo populista se tiene que definir por intereses de clase que *no* son propiamente hostiles a las alianzas con el capital internacional. Mientras que el paradigma del arielismo del novecientos es jánico -enfrentado tanto al imperialismo norteamericano como a las masas- el arielismo indigenista de la Revolución boliviana, retractado de su antiimperialismo⁹⁶, enfrenta el suplemento calibánico: la monstruosa multitud, objeto de sus aspiraciones disciplinarias, pedagógicas y homogenizadoras. Durante los primeros años de la Revolución boliviana, ello se hace evidente en el desencuentro entre el Estado «revolucionario» y las insurgencias de la revolución; o, lo que es lo mismo, entre el *poder constituido* (Estado) y el *poder constituyente* (multitud). La *multitud*, de acuerdo con Antonio Negri, es heterogénea y rizomática; no alcanza el estatus de persona jurídica, ni tiene una voluntad inteligible; se expresa como un conjunto de «minorías actuantes» que se resisten a la unidad o al *telos* de la nación y que tensan, desafían y obstruyen los mecanismos de representación política del Estado (*El poder constituyente* 404, 405). *Multitud* se opone a *pueblo*. El pueblo es la subjetividad abstracta en la cual la teoría constitucional moderna, tanto liberal como fascista, ha imaginado que reside la soberanía del Estado-nación; es una abstracción del *poder constituyente*, una reducción teórico-política y una formulación orgánica del cuerpo inorgánico de la política que es la multitud⁹⁷. En el proceso de reconstitución posrevolucionaria del Estado, la *heterogeneidad* es enajenada mediante un relato unificador, teleológico y orgánico, y las *insurgencias múltiples de la multitud* son sobrecodificadas como *Revolución nacional popular*. Parafraseando a Ernesto Laclau, *Sariri*, en un intento por alcanzar la hegemonía, ensayaba la significación indigenista del vacío del «orden estatal» provocado en un proceso de «desorden radical» (*Emancipations* 44). La pretensión del nacionalismo indigenista es significar la Revolución: la multitud irrepresentable es sustituida por el *pueblo boliviano*.

Como se señaló, a partir de 1952 se produce una constante y decisiva intervención del *poder constituyente* en la institucionalidad estatal o *poder constituido*. El frágil gobierno revolucionario boliviano, bajo presión de diversos sectores dentro y fuera del MNR, es empujado hacia medidas políticamente radicales (privatización de las minas, reforma agraria, democratización participativa de la vida política, mejoramiento de las condiciones laborales en el sector minero, etc.). La Reforma agraria (1953) marca el punto culminante de la insurgencia y actuación directa del *poder constituyente* y, a la

vez, el momento de estabilización institucional del *poder constituido*, pues logra producir un pacto entre el gobierno y las organizaciones campesinas-indígenas. Dicho pacto permitió la gobernabilidad y el control relativo de los movimientos obrero-sindicales, pero dejó a los sucesivos gobiernos a merced de su alianza con sectores divergentes y considerados premodernos. La publicación de *Sariri* en 1954 corresponde precisamente a este momento de sobre-codificación institucional de la insurgencia, cuando el Estado pretende someter el desorden de la multitud (especialmente en lo tocante a los movimientos obrero-sindicales), y reclamar para sí la soberanía plena y el monopolio de la fuerza. Para ello el Estado se apoya en una alianza con el campesinado que el indigenismo evoca simbólicamente en *Sariri*⁹⁸. La soberanía es constituida y al mismo tiempo amenazada por lo familiar-extraño.

Puede decirse que, así como *La raza cósmica* es un texto de la *ciudad letrada* de la *Revolución mejicana*, *Sariri* lo es de la *ciudad letrada* de la *Revolución boliviana*. El personaje *Thunupa* expresa el paternalismo nacionalista frente a los «indios» y las «masas» obrero-campesinas y la aspiración sincretista del populismo de resolver los conflictos y contradicciones socio-económicas de la sociedad boliviana. No olvidemos que, aunque fundado en una tradición anterior, este indigenismo se produce dentro del populismo posrevolucionario. Los populismos de derecha o de izquierda, como ha señalado Laclau, allende sus eventuales diferencias programáticas, se definen por su interpelación sintética no clasista y por evitar el planteamiento del conflicto social como lucha de clases: «lo que transforma un discurso ideológico en uno populista es una forma peculiar de articulación. [...] [E]l populismo consiste en la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como un complejo sintético-antagonista con respecto a la ideología dominante» (*Politics and Ideology* 172, 173). *Sariri* excluye explícitamente el concepto de *lucha de clases*. El relato de identidad nacional es situado fuera de la historia, sus heterogeneidades son borradas en la ideología del mestizaje y sus conflictos, concebidos como fuerzas telúricas y acomodados en una *infrahistoria* mítica:

somos lava, piedra, fuego, turbión [...]. Las muchedumbres [...] piden igualdad en el trabajo y en el progreso; pan, techo, seguridad económica [...]. Si ese cambio radical de la estructura social viene casi siempre por el camino del alzamiento popular, es porque las revoluciones son *movimientos místicos de la multitud*.

(28)

Sariri se refiere a la *multitud* como materia telúrica y mística (es decir, inconsciente) de lo popular-nacional e imagina que puede ser contenida y apropiada discursivamente como capital político. La «lava» popular se mueve a encontrarse con el Estado; a ser interpelada y convertida pedagógica y disciplinariamente. En este sentido (como posibilidad de pueblo) *multitud* es para Díez de Medina sinónimo de *masa*. *Sariri* aspira al control social de los «ríos profundos» y turbulentos de la multitud, a la conversión política de esa *multitud-masa-lava-fuego* en una alternativa viable de nación: el *pueblo boliviano*. El *poder constituido* requiere el sometimiento del *constituyente*: «*levantar al pueblo no significa someterse a su capricho* [...]». A las muchedumbres hay que [...]

[r]ecordarles con Platón, que existe una responsabilidad del poder; [...] Porque Patria es una responsabilidad, no un usufructo. *Servidumbre voluntaria*, Vigilia permanente» (29). El ensayo reclama para el Estado soberanía y el sometimiento voluntario de las masas.

El Estado «revolucionario» boliviano -que nunca declara una discontinuidad radical con el pasado y la institucionalidad que sustituye (Malloy *La revolución inconclusa* 230-241)- en un primer momento articula y posteriormente intenta controlar las insurgencias múltiples convirtiéndolas en *La Revolución*. La insurrección es acomodada en el eje de la institucionalidad, de la misma forma que *Sariri* no es una ruptura -a lo Mariátegui- con el arielismo, sino una reiteración del mismo en un relato liberal-populista de representación política del «sujeto popular». El gobierno «revolucionario» de Paz Estenssoro se ve y presenta como la realización de un mandato democrático (elecciones) que se hace posible por medio de la insurrección (levantamiento popular). Sin embargo, dicha institucionalidad está en crisis constante o, lo que es lo mismo, no suspende su «relación constituyente inconclusa» con la multitud en estado de insurgencia. Como se anotó, el gobierno tiene que negociar y responder a múltiples antagonismos y conflictos, y depende de una alianza con sectores campesinos que parecen retrotraerse frente al proyecto del Estado nacional moderno e hispánico. *Sariri* imagina esos conflictos sociales y económicos como la lucha de *Thunupa* y *Makuri*, el orden y el desorden, el bien y el mal; fuerzas en choque, fuera de la historia y la política. El Estado-nación aparece, entonces, como cumpliendo una promesa que ya estaba *ab-initio*, antes de la historia, en el origen del pueblo boliviano.

El populismo en clave indigenista permite, además, la enunciación contradictoria pero funcional de una nación a un mismo tiempo vernácula y occidental. Díez de Medina declara a los americanos «hijos de la libertad [y] nietos de la justicia» y afirma que no precisan «aceptar tutelas lógicas y estéticas» (50), entre las que cuenta el hispanismo modernista («Un concepto imperialista» 50). *Sariri* anota que el «*Thunupa* andino» responde al «*Ariel* afrancesado» (55) y declara expresamente ser un discurso de identidad nacional y continental contra la «servil imitación de Europa o Norteamérica» (16). Para realizar esta «emancipación cultural» propone la «construcción colectiva» (12) de un escenario simbólico que re-escibe la mitología indígena⁹⁹. El motivo *indígena* está ciertamente trabado en una paradoja: por una parte se trata de la narración de la añorada nación moderna, guiada por el *telos* del progreso (bajo «la pupila organizadora y tecnológica», dirá Díez de Medina en *Imantata* 11); por el otro, es parte de la *invención de una tradición* «indígena» en un tiempo mítico e *intrahistórico*¹⁰⁰. Como ha recordado Joshua Lund -en su crítica a la multitemporalidad de la hibridez en Néstor García -Canclini- cuando la modernidad marca el tiempo, también marca la raza, particularmente porque el tiempo de los otros racializados está en *destiempo*. *Sariri* se funda, antes que en una fuerza retrograda, en una confianza implícita en el poder modernizador del mestizaje¹⁰¹. El mestizaje es el dispositivo que le permite a la nación sincronizar las *temporalidades-otras* e inscribirse en Occidente: «Occidentales somos por la cultura y por el Cristo; americanos del sur por el suelo y por la sangre» (*Sariri* 16). En *Imantata* (1975) es aún más evidente la fuerza *occidentalizadora* del mestizaje: «la raza boliviana se *funde hacia arriba*. [...] el indio *tiende al mestizaje* [...]. *El mestizo procura subir a las formas de vida occidentales*. Llegará el tiempo que la fusión de muchos ingredientes étnicos, conformará un vigoroso tipo racial: el gran mestizo boliviano» (122, 123). La resolución de la tensión entre el eje «occidentales» y el eje «americanos del sur» es un *ascenso* a la Modernidad («formas de vida occidentales»)

vía el mestizaje. El mestizaje concebido como forma de pertenencia a Occidente trata de zanzar en vano las ansiedades culturales que provienen de la afirmación esquizofrénica de lo étnico para participar en una Modernidad occidental (en la cual lo étnico es un tropo colonial excluyente). El *occidentalismo* latinoamericano aquí apela a una simbología indígena, un horizonte modernizador y una solución mestizadora. No es particularmente sorprendente que el boliviano termine como Rodó hablando del «espíritu de las razas» -aunque invierta el juicio arielista y ahora asigne virtudes a la anglosajona (*Sariri* 34-37)- ni que sostenga que el «único elemento permanente de la historia es el Espíritu» (116), ni que monumentalice lo indígena arqueológico al tiempo que proponga la sincronización colonial de las «fuerzas negativas arcaizantes» de los indígenas contemporáneos (Makuris). El lugar orgánico del intelectual sigue siendo arielista; la cumbre selecta bajo el asedio calibánico: «Makuris por centenas, por millares, cambiando de apariencia pero no de fondo; Thunupas pocos, solitarios, incomprendidos, alejados entre sí como las altas cumbres» (*Sariri* 24).

Sariri propone también un *mestizaje político* o pacto entre la clase dirigente y el «pueblo», y el establecimiento de un principio de cooperación inter-clase e inter-étnico con la burguesía progresista: «no hay, *no puede haber, lucha de clases*, mas el superior entendimiento de los intereses: blancos, mestizos, indios, ante Dios y ante la ley son una sola misma cosa» (*Sariri* 30). Desde los años 30, Roberto Prudencio había hablado de la emergencia de un «nuevo indio» y de la correlativa indianización del blanco, como la solución para la formación de la «nación orgánica y fecunda» del Kollasuyo: «Al indianizarnos recobramos nuestros propios medios expresivos. [...] El nuevo Kolla, que ha de ser el criollo y el mestizo indianizado, tiene que cumplir su sino histórico» (10, 11). Pero Indianizar *simbólicamente* la cultura nacional o nacionalizar al indio no sólo es una ficción sincretista para reformular el *pacto social*, sino que conlleva una política de blanqueamiento. Éste que Díez de Medina llama «superior entendimiento» presupone «sanear a las gentes por dentro y por fuera» (30); es decir, bañarlas, castellanizarlas, quitarles el alcohol, hacerlas campesinas, trabajadoras y bolivianas; que las clases bajas -y entre ellas los *indios*- sean física e ideológicamente higienizadas, quitándoles la mugre y el marxismo (o lo que a Díez de Medina le parece marxismo). La higienización/ilustración/nacionalización del indio que propone Díez de Medina -anticipándose a Mario Vargas Llosa- y la indianización que plantea Prudencio comparten un sustrato común: el modelo sincretista del mestizaje y el arielismo, que ahora se viste de indio. Hasta el propio Díez de Medina dirá: «Espiritualmente, soy un indio boliviano» (*Thunupa* 301)¹⁰².

La simpatía de Díez de Medina por la Revolución (que es cauta) depende de la concepción de la insurgencia como movimiento místico, de su higienización ideológica; y sobre todo, del *frente progresista* contra la eventual dictadura del proletariado: «El continente de la Libertad -dice- no acepta la dictadura clasista [...] y al pueblo queremos verlo lejos de la demagogia oportunista» (*Sariri* 30). Su propuesta es pía y preventiva; la de una humanitaria y «general transformación de la sociedad» (25) que sirva de *dique de contención* para el descontento social. La concepción de democracia de *Sariri* -como en el *Ariel*- hace parte de una semántica específica. Díez de Medina sostenía que los dos «temas de la insurgencia sudamericana» eran «el dominio de la economía nacional y la reforma agraria» y que los cambios vendrían o «por la sagacidad de gobiernos democráticos o en el *desborde de alzamientos populares*» (43). La alternativa era, entonces, entre *Thunupa* y *Makuri*, entre la «sagacidad» de la democracia liberal (integradora y sincrética) y el pandemonio o «desborde» revolucionario (la lucha de

clases). Lo deseable para él era la reforma social de la propiedad, la nacionalización de las minas y el desmantelamiento del latifundio, todo *dentro* del sistema democrático. El aumento del ingreso *per cápita* que esas medidas generarían sería «la mejor arma para combatir el comunismo» (239).

En los «*años convulsos*» que siguen a la Revolución, *Sariri* quiere reformar el capitalismo en la dirección del humanismo social¹⁰³ y convertir la *revolución amorfa* en una *revolución liberal* y a los campesinos y obreros insurrectos en «buenos propietarios, [y] mejores ciudadanos» (44). Ello ocurriría mediante una «*metanoia*», es decir, por «una transformación desde el espíritu, para que los cambios sociales vengan respaldados por la disciplina interior» (46). El *telos* de esta *metanoia* es la cooptación *nacional* de los antagonismos: «Vida armónica, equilibrio de razas y de clases» (52). Esto es, cambios ordenados, revolución sin marxismo, disciplina y educación de la muchedumbre.

Sariri -aunque autodenominado «réplica a Rodó»- revela sus lealtades y horizonte ideológico arielista: democracia restringida, simbología mítica, humanismo compasivo y paternalista, invitación dariana a que «bajen capitales técnicos a fecundar la América mestiza», y luego, al final, cultura letrada: «culturizar a las masas» (203). *Sariri* propone una vez más el proyecto ilustrado del arielismo: la «redención colectiva» de las masas (30); su educación y alfabetización (45, 109-117). Como en el caso de José Vasconcelos, Díez de Medina tuvo la oportunidad de llevar a la práctica (y al fracaso) la aspiración educativa arielista. El 1.º de octubre de 1953, en su discurso inaugural como presidente de la *Comisión de Reforma Educacional*, decía Díez de Medina: «No soy técnico ni maestro. Sólo un hombre de letras al que se ha confiado la difícil tarea de concertar voluntades en el magno problema de reeducar al país» («La reforma educacional», *Sariri* 199). La *reeducación* debería seguir una filosofía «de filiación cristiana, de contenido democrático, de impulso nacionalista y revolucionario» (201). *Sariri* reitera la más arielista de las fórmulas: un hombre de letras (re)educando al país. El lugar del intelectual es el magisterio y la formación como en *Ariel*, pero ahora no de «la juventud» en la alta cultura, sino la de las muchedumbres en la *ciudadanía*: «gobernar es redimir y organizar a las muchedumbres» (*Sariri* 15). Una cita de Franz Tamayo explica la ecuación: «La educación en su planteamiento total, es más tarea de hombre de Estado que de pedagogo» (*Sariri* 202). De hecho, existe una comunidad ideológica entre el eje programático-disciplinario del indigenismo posrevolucionario y el pedagogismo nacionalista de *La creación de la pedagogía nacional* (1910) de Tamayo, uno de los textos fundadores del nativismo reivindicativo boliviano. Salvada la distancia histórica entre los dos textos, y la negatividad con la que Tamayo califica lo mestizo (como imitativo, colonial y provinciano), tanto *Sariri* como *La creación de la pedagogía nacional* pueden ser caracterizados como textos arielistas; ambos, pese a sus acentos reivindicativos, son escritos frente a lo indígena como alteridad y fetiche nacional; y ambos imaginan al indio como objeto de una redención educativa¹⁰⁴. El resultado de la empresa pedagógico-revolucionaria de Díez de Medina fue el *Código de la educación boliviana (Decreto-ley de la reforma educacional 1955)*, vigente hasta julio de 1994, que perfiló una educación homogeneizadora y teleológicamente dirigida a constituir una nación hispánico-mestiza:

La acción alfabetizadora se hará en las zonas donde predominan las lenguas vernáculas, utilizando el idioma nativo como vehículo para el inmediato aprendizaje del

castellano como factor necesario de integración lingüística nacional. Para este efecto, se adoptarán alfabetos fonéticos que guarden la mayor semejanza posible con el alfabeto [...] castellano.

(art. 115, *Código* 31)

La tan nombrada «redención» de las multitudes de la política educativa arielista no corresponde a una elevación niveladora sino que supone la continuidad de una división clasista y racista del trabajo. El indigenismo de la Revolución primero desliza semánticamente el significante *indígena* hacia el de *campesino*, funcional con el proyecto económico de la modernización y luego -como señala Lauer para el caso peruano- supone «que es posible, e incluso deseable [...] hacer rápidamente ciudadanos a los campesinos andinos» (19). La ciudadanía en *Sariri* es -como veremos- un eufemismo para la incorporación pedagógico-disciplinaria: «el que obedece -decía el Thunupa de Díez de Medina- hará con alegría su tarea» (22). Hacer ciudadanos no consiste simplemente en una utópica integración nacional en medio de la desintegración revolucionaria o de la diversidad étnica, cultural y lingüística, sino en la inserción de amplios sectores de la población como fuerza laboral en una economía capitalista. En un discurso en la Columbia University (1954), Díez de Medina puntualizaba:

Instruir no es solamente enseñar a leer y escribir. Hay que proporcionar a las gentes nuevas *técnicas de trabajo y capacitación para la acción económica* [...] inculcarles principios elementales [...] como preparación para el *ejercicio posterior de la actividad ciudadana*; recordarles que la adopción de buenos hábitos respecto de la vivienda, alimentación, higiene, o prácticas cívicas, morales y sociales es tan importante como asimilar nociones pedagógicas. Tocante a las poblaciones indígenas, dado *su rico potencial de asimilación*, hay que incorporarlas a la democracia viva de América.

(«Educación y democracia», *Thunupa* 241)

Repárese en que la integración de poblaciones indígenas (con «rico potencial de asimilación») es la condición de su «ciudadanía» y que, en todo caso, el ejercicio de la actividad ciudadana es posterior a la inserción funcional de las fuerzas de trabajo. La propuesta del *Código* tenía un sentido disciplinario-funcionalista¹⁰⁵. Sus propósitos fundamentales fueron la «alfabetización en gran escala» (art. 2: 4), la formación técnica y ocupacional (arts. 52-77) y el disciplinamiento social (i. e.: la erradicación del alcoholismo art. 120: 5); condiciones todas éstas, para la anhelada «fecundación» del capital. Esta instrumentalidad (incorporación en la economía capitalista), así como su presupuesto de la división racial del trabajo (indio = trabajador agropecuario, peón,

obrero, etc.) inscriben definitivamente el indigenismo de la Revolución en lo que Aníbal Quijano llama la *colonialidad del poder*.

Se anotaba que el indigenismo estaba marcado por el desasosiego trágico de no alcanzar su plenitud. Podía añadirse que el regreso de estas «heterogeneidades no dialécticas» -para usar el concepto desarrollado en sus últimos ensayos por Cornejo-Polar- constituye la pesadilla de la colonialidad. El discurso de ingreso de Díez de Medina al MNR (1955), en el que insiste en que el Estado es responsable por una «pedagogía permanente» (*Thunupa* 333), lleva por elocuente título: «El enemigo está dentro de la casa». El discurso populista revolucionario al tiempo que declara la unidad nacional, expresa numerosas ansiedades que el proyecto educativo trata de conjurar¹⁰⁶. De manera que la apuesta modernizadora no será por la pedagogía sino por la disciplina: Díez de Medina -en apoyo de Paz Estenssoro- recomendaba a las masas «obediencia consentida», «concordia» y «conciliación de la familia boliviana» (335, 336). La metáfora familiar¹⁰⁷ implicaba la subordinación jerárquica de las heterogeneidades reacias: «[F]rente al peligro -apuntaba- el MNR se crece, se unifica, desaparecen las diferencias; entonces la muchedumbre indomestiza y el partido que la expresa y la conduce, encarnan misteriosamente la gleba ancestral» (*Thunupa* 338). La *encarnación misteriosa* de la que habla Díez de Medina no es otra cosa que la rearticulación autoritaria, populista e indigenista del arielismo. La nación se presenta como un bloque sólido que avanza (o debe avanzar) sin contradicciones en la historia y bajo la dirección del partido: la muchedumbre es una (indomestiza y boliviana) y sin capacidad política de representación directa. Es el partido quien «la expresa y la conduce». La figura del educador anuncia el autoritarismo ilustrado: «Si Paz Estenssoro electriza a las masas es porque primero hace las cosas y después las explica» (*Thunupa* 333). Años más tarde, Díez de Medina identificará la Revolución con la figura paternal del dictador o del maestro severo, de manera acorde con la derechización general del concepto de *democracia* del arielismo. El «gendarme necesario» de la era posrevolucionaria boliviana es *El general del pueblo: René Barrientos Ortuño, caudillo mayor de la revolución boliviana* (1972), título de un largo ensayo de Díez de Medina, que puede ser considerado el epílogo reaccionario de *Sariri*. Se trata de una apología póstuma de René Barrientos (1919-1969), quien, siendo vicepresidente de Paz Estenssoro y aprovechando divisiones internas del MNR respecto a la decisión de éste de reelegirse, lideró un golpe de estado con el beneplácito de los EE. UU., y apoyado por sectores conservadores, gran parte de la cúpula militar, y propietarios campesinos beneficiados por la reforma agraria. En 1966 es elegido presidente. Su gobierno -en el cual Díez de Medina participa- fue el comienzo de la retractación reaccionaria de la Revolución¹⁰⁸. Barrientos inició una serie de reformas económicas conservadoras para favorecer los intereses del capital extranjero, desmovilizó gran parte de la oposición y las organizaciones sindicales, desarmó las milicias obreras, redujo y congeló los salarios de los mineros e implementó un pacto «militar-indígena-campesino» contra los movimientos de izquierda. La *masacre de San Juan* (1967) en la que varios regimientos militares atacaron los campamentos y viviendas de los centros mineros de Catavi, Huanuni, Llallagua y Siglo XX, ejemplifica este vuelco del *poder constituido* contra el *poder constituyente*. Sin embargo, Díez de Medina re-inventa a Barrientos como el «caudillo mayor de la revolución boliviana». El general reaccionario se convierte en el «general del pueblo», personificación del maestro conciliador y «piloto del pueblo indio» perfilado en *Sariri*. Como *Thunupa*, el «general del pueblo» gana «multitudes hostiles» guiándolas e incorporándolas en un frente armónico inter-clase:

Los partidarios del comunismo se emboscan, en ese tiempo [1964] bajo la careta de un socialismo moderado. [...] [I]nsisten en la fórmula conocida: «profundizar la revolución», que para algunos consiste en nacionalizaciones a granel, actitudes de xenofobia y la utopía de que este país puede bastarse a sí mismo prescindiendo en absoluto del capital internacional. [...] En *ese caos ideológico, en ese maremágnun político el General toma un camino sincrético*. Declara ser cristiano, demócrata, nacionalista y revolucionario, términos antagónicos para la ortodoxia clasista, pero, según Barrientos, perfectamente conciliables.

(*El general del pueblo* 39)

Barrientos encarna al protocristiano y sincretista *Thunupa*:

Tenía [el general Barrientos] la fiereza del kolla, la vehemencia del quechua, la simpatía del varón tropical. [...] Un magnetismo instintivo lo acercaba a las gentes. [...] Sólo Barrientos supo el arte de ganar multitudes hostiles [...] Era mago de lo inesperado [...] le gustaba enseñar y construir. [...] Era el arquetipo del educador socrático.

(*El general del pueblo* 20, 21, 39)

La manía pedagógica arielista anuncia en el «educador socrático» su aspiración totalitaria contra la multitud que -rizomática y resistente a la unidad y al *telos* de la nación- expresa su condición constituyente y no se aviene a la formación de una asamblea moderna de consumidores:

Estas mayorías que no gozan de la ciudadanía, analfabetas, *no consumidoras o escasamente consumidoras*, que no utilizan los medios de transporte [...], carentes de educación elemental y de preparación técnica para aumentar la productividad [...]; estas mayorías aún inconexas, dispersas y en general estado de retardo; estas mayorías que no participan de manera real, equilibrada [...] son las que [...] imponen un ritmo arcaico de retraso y lentitud al desenvolvimiento de la república.

(*El general del pueblo* 58, 59)

El proyecto pedagógico-sincretista de *Sariri* alude (a la vez que soslaya) las *heterogeneidades no dialécticas* y el enfrentamiento de clases con el eufemismo del tiempo y las diferencias temporales (que también gobiernan el modelo de *hibridez* de García-Canclini). La ciudadanía de las masas equivaldría a su entrada en el ágora de la productividad y del consumo. La sincronización nacionalista de las múltiples temporalidades es análoga al mestizaje y sólo mediante un acto de malabarismo de la imaginación política puede ser pensada como democracia. Se trata más bien de un proyecto autoritario. Díez de Medina advierte que se requiere al conductor de la multitud, que se necesita la conciencia de la inconciencia amorfa: «En parte alguna del mundo ni de la historia, las masas se orientan porque sí. Son las *minorías conscientes*, responsables, *las que hacen o deshacen naciones*; y aquellas, a su vez, las que engendran los conductores adecuados para cada época o crisis colectiva» (*El general* 60). En *Sariri* había hablado de la «tendencia 'makuriana' [calibánica] al desgobierno» (27). Barrientos es quien, para Díez de Medina, viene a «encausar» la anarquía revolucionaria¹⁰⁹ y a mediar en una eventual lucha de clases; o en palabras que cita del propio general Barrientos: «[era necesario] Evitar los peligros extremos de la prepotencia económica en los grupos conductores y de la anarquía sindical en las masas» (101).

La *intelligentsia* populista que institucionalizó la Revolución alegó romper con el arielismo al tiempo que erigía una forma extemporánea del mismo mediante la imaginación de una «*infrahistoria*» andina movida negativamente por las mucedumbres insurrectas y calibanescas (*Makuri*), y de manera positiva, por un supuesto espíritu integrador y conciliatorio vinculado a la ideología del mestizaje (*Thunupa*). Esas «fuerzas antagónicas», aunque con nombres tomados de la mitología indígena, se referían a los procesos de *estatización versus insurrección*.

Sariri representa como el propio Díez de Medina lo denominara: «Humanismo de la Necesidad» (*Sariri* 204); es arielismo populista que escucha el galope de los jinetes de su Apocalipsis; arielismo de Estado en la afanosa búsqueda por domeñar al «enemigo» amorfo que «nos habita»; un «enemigo» que en el caso boliviano impulsaba desde los campos y las minas una Revolución que el Estado «revolucionario» sobrecodificó con un discurso nacionalista, e intentó revertir. Medio siglo después de la Revolución boliviana, ésta aún sigue inconclusa y desafía la victoria falsamente unánime del capitalismo global.

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

