
La soledad americana o la desconfianza hacia Occidente

Carlos Granés

No deja de ser llamativo que al menos tres de los más importantes libros que se han escrito en la historia republicana de América Latina tengan en el título la palabra «soledad». ¿Qué significado ha tenido ese estado, esa condición, para los latinoamericanos? ¿Por qué los escritores que han creado grandes metáforas o interpretaciones del continente la han encontrado oportuna como síntesis de sus ideas? En 1847, antes de convertirse en presidente de Argentina, Bartolomé Mitre publicó, en 1847, una novela romántica con ese título, *Soledad*. Y un siglo más tarde, Octavio Paz y García Márquez, dos premios Nobel, recurrirían al mismo concepto para preguntarse cuál era el lugar de América Latina en el mundo. En *El laberinto de la soledad* y en *Cien años de soledad* se intuía esa duda: ¿formamos parte de Occidente y de su modernidad, o tenemos una identidad particular que no sólo debemos descubrir y cultivar, sino que nos hace incompatibles con los modelos sajones y europeos?

Aunque muy distintos entre sí, estos tres libros meditaban sobre un continente que, como decía Alfonso Reyes, «había llegado tarde al banquete de la civilización europea». Durante miles de años, los americanos habíamos estado solos, sin saber qué ocurría en el resto del mundo y seguramente sin sospechar de la existencia de otras civilizaciones ni de la presencia de hombres y mujeres de otras razas. Esa idea, ese pasmo, nos ha obsesionado desde hace mucho; por momentos nos ha hecho pensar en nosotros como un fenómeno excepcional, al menos distinto, y en América Latina como una región ambigua, en permanente duda, que no sabe si pertenece o no a Occidente. Desde las guerras de independencia nos hemos preguntado si es legítimo o beneficioso asimilar de Europa y Estados Unidos sus Constituciones, sus sistemas de gobierno, su desarrollo científico y tecnológico, su cultura, su programa económico, sus aspiraciones morales y sus escalas de valores o si con ello, por el contrario, estaríamos violentando nuestra naturaleza y exponiéndonos a influencias impropicias o incluso corruptoras.

¿Somos algo distinto, o somos una continuación de Occidente? Poco importa la evidencia del lenguaje que hablamos, de la omnipresencia del catolicismo en la vida americana, de las instituciones en las que nos educamos, de la tecnología que consumimos y del estilo de vida que llevamos: sostenemos la duda. Otras civilizaciones con largas tradiciones han sabido entablar una relación con Europa menos traumática, más libre de complejos y temores. En América Latina, en cambio, nos quejamos de nuestra soledad y de la falta de solidaridad, del desinterés del resto del mundo por nosotros, pero al mismo tiempo celebramos y exigimos esa distancia, el respeto a la «dignidad de los pueblos», el silencio de los otros: que nadie se meta en nuestros asuntos, que nadie nos diga cómo hacer las cosas, que nadie juzgue nuestras decisiones.

Tres metáforas de la soledad

En la novela de Mitre, la protagonista era una joven llamada, vaya casualidad, Soledad, que había sido forzada a casarse con un hombre mayor de ideas monárquicas y reaccionarias. Aquel matrimonio era, en toda regla, un «yugo», una relación no deseada y opresiva de la que la salvaría su primo Enrique, un joven que, como no podía ser de otra forma, venía de pelear en las batallas de la independencia americana. La metáfora era evidente: América se debatía entre el Antiguo Régimen y la modernidad republicana, y finalmente la salvaba del martirio el triunfo de la segunda alternativa. Ese continente solitario pasaba de las manos anacrónicas de la Monarquía hispánica a las del proyecto liberal. El desgarró lo alejaba de España, lo sumía en la soledad, pero posiblemente para conseguir un bien mayor: la inclusión en el mundo moderno y la posibilidad de un futuro más prometedor.

Una visión muy distinta del proyecto liberal, al menos del que en México encarnó la reforma de Benito Juárez y el positivismo de Porfirio Díaz, proyectaba Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Aunque después cambiaría de opinión y se afiliaría a las ideas liberales, en 1950, cuando publicó su ensayo, culpaba a estos procesos modernizadores de haber extraviado la filiación histórica de México. La soledad no era una consecuencia de la inferioridad de su país, sino de la diferencia. México, y en general América, era distinta y estaba condenada a sentirse sola por los traumas acumulados a lo largo de su historia. La conquista había dejado huérfano al indio. Sin dioses ni tramas de sentido, sin otro clavo u otra cruz a la que aferrarse, había hecho suyo el nuevo orden religioso del catolicismo hispánico. A él se encomendaron en cuerpo y alma, pero entonces llegó la independencia para rasgar de nuevo aquel tejido de significados y certezas comunes. El remedio fue un conjunto de ideas liberales, sin arraigo americano, con las que se trató

sin éxito de llenar el vacío. El resultado fue la desfiguración del rostro mexicano, que desde entonces quedó oculto tras un modo de vida, unas ideas y unos valores inauténticos e impostados.

La fiesta y la revolución cobraban tanta relevancia en el libro de Paz, debido a que en esos momentos de euforia los mexicanos, y en general los americanos, salíamos en busca del otro y de nosotros mismos. Nos quitábamos la máscara y buscábamos la comunión con los demás, porque en el fondo la soledad era un problema, no la deseábamos. Aspirábamos a ser «contemporáneos de todos los hombres», al menos esa era la aspiración de Paz. En los cuarenta, mientras escribía este ensayo –que inicialmente iba a ser novela– soñó con erigir para México un nacionalismo capaz de convertirse en un referente universal. No fue el único. Buena parte de la vanguardia nacionalista latinoamericana abrazó ese sueño. Tras un período de soledad en el que deberíamos encontrarnos a nosotros mismos, «peruanizar al Perú», «colombianizar a Colombia», luego, maduros y con raíces sólidas, saldríamos al mundo orgullosos de nuestra diferencia

Diecisiete años más tarde, la novela con la que García Márquez sorprendería al mundo entero, *Cien años de soledad*, insinuaba una visión muy distinta del mismo asunto. Si para Mitre la soledad representaba la independencia y la libertad con las que América podría integrarse al resto de Occidente; y si para Paz la soledad suponía la indispensable búsqueda de autenticidad como paso previo para la apertura al mundo, García Márquez veía la soledad como una necesidad, incluso como una potestad que se había ganado América para frenar el influjo nocivo y el juicio moral de Occidente. En su gran novela de 1967 lo insinuaba: la ruina de Macondo empezaba en el instante mismo en que llegaban los gringos. Antes de que aparecieran los comerciantes de banano, Macondo había sufrido guerras civiles y epidemias, pero no la decadencia y la condena que traerían el capitalismo y la modernidad sajona.

Lo que apenas era intuición literaria, quedó mucho mejor expuesto en el discurso que pronunció en 1982 al recibir el premio Nobel. Que nadie se extrañe, también tenía la palabra «soledad» en el título, esta vez asociada de forma explícita y directa al continente americano: «La soledad de América Latina». En aquella ocasión, el novelista colombiano le pidió a su público europeo que comprendiera al continente del que provenía, que tuviera paciencia con él. La proyección de sus expectativas, de sus ideales políticos y de sus escalas sobre la realidad americana, conducía a la incomprensión y a la distancia: a la soledad de América Latina. La búsqueda de la identidad era una empresa ardua, tanto para ellos como para nosotros, que podía llevar a distintas civilizaciones por caminos diferentes. García Márquez no descartaba que los americanos acabáramos convergiendo con Occidente, pero a nuestro ritmo y a nuestra manera, con estrategias que seguramente le parecerían inconvenientes a los occidentales, pero que eran las nuestras.

La solicitud no se quedaba ahí. Si en esa ocasión la Academia sueca y el mundo entero se habían reunido para celebrar la originalidad cultural americana, García Márquez les pedía ahora que también comprendieran nuestra originalidad política. Se refería a nuestros intentos por implantar la justicia social, aunque fuera «con métodos distintos en condiciones diferentes» a los europeos. Señores occidentales –seguía el recién premiado–, sus talentos racionales y la autosatisfacción con la que observan sus conquistas sociales los dejan sin instrumentos adecuados para interpretarnos. No podían juzgarnos con la misma vara de medir, pues América era otra cosa, no se adaptaba a los esquemas históricos de Europa, tenía una lógica, una dinámica distinta que escapa a los preceptos morales y políticos con los que calificaban sus propias sociedades. No es que hubiéramos llegado tarde al «banquete de la civilización occidental». Ocurría que tal vez no habíamos asistido porque se

nos indigestaba tanto plato extraño; o tal vez, sencillamente, porque no nos daba la gana aceptar una invitación forzada. García Márquez reclamaba para América independencia y originalidad; exigía un horizonte distinto al del «alfil sin albedrío» y al de la subordinación política y cultural, y recordaba a los europeos que la más noble ambición de todo pueblo era un destino que no estuviera a merced de «los grandes dueños del mundo».

En pocas palabras, América Latina no era parte de Occidente; puede que algún día se acercara a sus costas; puede incluso que ocurriera lo contrario, que la singularidad americana se convirtiera en una aspiración universal, casi como anhelaba Paz. Pero por ahora, señores europeos, lo mejor era abstenerse de juzgar sistemas políticos que no entendían –el castrismo, por ejemplo–, y limitarse a demostrar solidaridad callando y apoyando. Sólo así, América dejaría de estar sola, con el respaldo de una Europa dispuesta a darle una oportunidad a sus búsquedas, a sus inventos, a su propia y particular manera de enfrentar el arduo paso a través de la historia.

Este mensaje lo lanzaba García Márquez en Estocolmo en 1982, pero lo podría estar promulgando Bolívar en 1812. La tradición americana de recelar de la influencia europea en América empezó muy pronto. El primero en hacerlo fue justamente él, el gran instigador de las luchas independentistas, que abrazó el liberalismo sólo para abandonarlo al primer traspie en su empresa emancipadora. Tras la caída de la Primera República de Venezuela, Bolívar se convenció de que las libertades que se le daban a los ciudadanos en Europa y Estados Unidos conducirían, en América, a la más bárbara anarquía, a la total debilidad del sistema. Su primer documento político de importancia, el *Manifiesto de Cartagena*, escrito en 1812, era también una renuncia a los ideales ilustrados importados de Europa. Todos los códigos y normativas que habían adoptado los magistrados que redactaron la Constitución

venezolana de 1811, decía Bolívar, apenas servían para crear «repúblicas aéreas». Eran bienintencionadas, pero no tenían asidero a la realidad americana. Vaya paradoja: no había avanzado un palmo en su lucha contra el Antiguo Régimen, y Bolívar ya había renunciado al ideal democrático y más bien defendía la creación de instituciones arraigadas al suelo y a la tradición americana. Eso, desde ese momento iniciático, significó una sola cosa: replicar de algún modo la autocracia religiosa que había gobernado al continente durante los tres siglos coloniales.

Bolívar no mencionó ningún rey, pero sí un presidente vitalicio, y tampoco habló de la cruz, pero sí de un poder central capaz de amansar a un pueblo que no era europeo, tampoco indio, sino más bien una mezcla de aborígenes y españoles. Casi ochenta años después, José Martí dijo lo mismo, aunque por motivos distintos. En su famoso ensayo de 1891, *Nuestra América*, coincidía en algo con el Libertador. En efecto, «con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero». En lo que no concordaba con Bolívar era en su desconfianza hacia el pardo, el negro, el indio o el mestizo. Si el hombre vernáculo se revelaba contra las leyes y los libros, no era porque sus taras raciales hicieran de él un indomable anarquista. Su rebelión se debía a que quien pretendía gobernarlo lo había ignorado. No lo conocía, no sabía qué necesitaba ni qué deseaba. El americano no contenía sus impulsos, porque las leyes que pretendían regular su conducta no estaban pensadas para él. Habían sido redactadas para los británicos o los franceses, y por eso al llegar a Venezuela o Nueva Granada morían en papel sin efecto alguno en la realidad. Las instituciones debían responder a las necesidades del hombre vernáculo; por eso mismo, debían ser una creación autóctona, no una copia del extranjero.

Blindarse contra la influencia extranjera

Si la realidad americana era totalmente distinta a la del resto de Occidente, en lugar de buscar modelos de gobierno que hubieran funcionado en otras partes, la misión del intelectual era evitar el deslumbramiento por las gestas constitucionales estadounidenses y francesas, como habían hecho los primeros libertadores y los liberales argentinos –Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento–, y mucho menos seguir fantaseando con el mundo grecolatino, como hacían sus contemporáneos y colegas, los poetas modernistas. Había que estudiar el suelo americano, sus gentes, sus costumbres, sus inclinaciones. Otro intelectual, el peruano Francisco García Calderón, asumió esa labor con un propósito añadido: desentrañar la naturaleza de los liderazgos latinos, los efectivos, los que habían logrado conjurar la anarquía tan temida por Bolívar y José de San Martín; los que habían amansado los impulsos del pueblo o incluso creado razas, homogenizando las poblaciones mediante fecundos mestizajes que matizaban los vicios raciales de los indios y los negros. En su libro de 1912, *Las democracias latinas de América*, expresó su convencimiento de que la democracia sajona, la liberal, no podía tener arraigo en sociedades latinas donde una mezcla racial, con inclinaciones discordantes, impedía la uniformidad y la forja de un pensamiento nacional. El resultado de la variedad étnica era el caos y el desgobierno; la solución, la misma que habían recomendado Bolívar y San Martín: gobiernos verticales y fuertes, dictaduras.

El recuento de precursores de la democracia latina que rescataba García Calderón no dejaba ninguna duda. Todos ellos eran caudillos autoritarios, desde Juan Manuel Rosas, cuyo régimen de terror llamó su atención por no aplicar políticas europeas, hasta caudillos positivistas como Porfirio Díaz y conservadores autoritarios como el chileno Diego Portales. También alabó al más eficaz

de los tiranos latinos, el doctor Francia, dictador perpetuo de Paraguay, que logró unificar las castas enemigas, homogeneizar la raza con el mestizaje de guaraníes y criollos, y aislar a su país de toda influencia extranjera. Si hubo un paradigma de la soledad americana, ese fue el Paraguay decimonónico, una réplica moderna de las misiones jesuíticas del siglo XVII. Varios de quienes han soñado en América Latina con el aislamiento, con la soledad y la autarquía económica y cultural, con la creación de formas de gobierno autóctonas y ajenas a los sistemas representativos de otros países, han fantaseado con este particular tirano. Sorprenderá saber que no sólo un conservador como García Calderón exaltó su labor aislacionista. Seis décadas después, el paradigma intelectual del izquierdismo latinoamericano de los años setenta, Eduardo Galeano, celebraba al Paraguay del doctor Francia como el «Gobierno más progresista de América Latina», por haber blindado a su país al comercio y a la banca internacional.

Tanto Bolívar como García Calderón –y luego los defensores del modelo castrista– llegaban a la misma conclusión: América requería gobiernos fuertes y autoritarios, hombres enérgicos capaces de frenar la anarquía y la contaminación a las que estaban expuestas las sociedades americanas. Puede que Bolívar hubiera creído en un futuro de emancipación para el continente, pero desde luego no confió en las virtudes del hombre americano para vivir en libertad. En los primeros años de una lucha lanzada para emancipar y modernizar a las Indias, resultó evidente que sus máximos protagonistas no supieron qué hacer con las poblaciones vernáculas de la región. Encontrándolas incapacitadas para la vida autónoma, acabaron defendiendo modelos de gobierno similares al que habían depuesto. San Martín fue incluso partidario de una monarquía americana. Para el hombre autóctono, por lo visto, no había alternativa a la autoridad que ejercían la política y la religión. O, como había ocurrido en las misiones jesuíticas, a la mezcla de los

dos: el líder carismático, espiritual y autoritario; un sacerdote laico que emprendiera la gran misión de darle unidad espiritual a los pueblos, homogeneidad de raza y pensamiento, castigo para los disidentes que rompieran la armonía, y salvación del alma para los obedientes.

La soledad americana ha significado siempre esto: la negación de la democracia liberal y del individuo moderno, por un lado, y la defensa de caudillismos autoritarios o populismos nacionalistas, por otro. Los jesuitas del Paraguay salvaban las almas puras de los indios de los vicios de los españoles y los criollos, y Juan Domingo Perón y Fidel Castro redimían el alma de los cubanos y argentinos de la corrupción materialista de Estados Unidos. Moralizantes, estos líderes protegían al latino del culto al dinero y del individualismo sajón; también del egoísmo que frenaba la entrega a entidades más grandes y elevadas, como la patria, el pueblo, la revolución, el partido o Dios.

No por casualidad el historiador italiano Loris Zanatta incluyó a Perón y a Castro en lo que él, con enorme acierto, llama «populismo jesuita». Un fenómeno, por otra parte, muy vigente, y que sigue resonando en las demandas más recientes de soledad para América Latina. En 2009, Daniel Ortega dijo que las elecciones democráticas eran una imposición de los yanquis y los europeos para dividirnos y dominarnos. Lo nuestro, lo americano, seguía siendo la presidencia vitalicia, la autoridad vertical que cuidaba la pureza del pueblo —a la Nicaragua «digna, soberana y bendita»—, y que desterraba de la comunidad revolucionaria todas las voces discordantes, todos los individuos que no se plegaban a la armonía decretada por los conductores Ortega y Murillo.

La soberanía política, la emancipación económica y la pureza cultural se han invocado con demasiada frecuencia para justificar y legitimar la dictadura latinoamericana. Uno de los primeros en pedir esa pureza que viene con la soledad fue el poeta brasileño

Plinio Salgado, que no por casualidad acabó fundando uno de los movimientos fascistas más importantes del continente, la Acción Integralista Brasileña. La soledad americana ha expresado eso: un temor enorme a los procesos políticos liberales, laicos y modernos que ponen al individuo por encima de Dios y de la colectividad, al que se reacciona con nacionalismos o sectarismos agresivos, y con fe renovada proyectada sobre un nuevo salvador, Perón, Eva, Castro, Correa, Chávez, Bukele –la lista es larga–, que sabrá expulsar las células patógenas, el antipueblo, la antipatria, los gusanos o los pitíyanquis, del cuerpo social.

No es casual, por eso mismo, que la tradición liberal hubiera sido débil, o que finalmente, como ocurrió en México a finales del siglo XIX, hubiera mutado en el autoritarismo corporativo y organicista que subyacía al positivismo de Porfirio Díaz, un sistema apuntalado no sobre la retórica cristiana y salvífica, sino sobre la darwinista y adaptativa, que al fin y al cabo se reducía a lo mismo. Los liberales latinoamericanos, los que reivindicaron la democracia sajona, remararon a contracorriente por defender acciones que contradecían la arraigada mentalidad de comunidad jesuítica. La apertura comercial al mundo, la modernización democrática y la preeminencia del individuo sobre el pueblo o la nación, pilares de la modernidad occidental, han encontrado fuertes resistencias en América Latina. Eso no significa que no hayan tenido arraigo ni intelectuales que los defendieran.

En los años setenta del siglo pasado, el venezolano Carlos Rangel no sólo desmitificó la dependencia económica, un postulado teórico que defendía el cierre de fronteras bajo el supuesto de que el comercio internacional enriquecía a las potencias occidentales y empobrecía a las naciones latinoamericanas. Fue más osado. Afirmó que nuestro subdesarrollo era culpa nuestra, de nuestras malas ideas políticas y de la facilidad con que aceptábamos el rol del buen salvaje o del buen revolucionario que querían ver en

nosotros los evangelizadores y los románticos de Europa. Éramos individuos modernos y habitábamos naciones perfectamente homologables con el resto de Occidente, defendía Rangel. Algo similar a lo que viene defendiendo Mario Vargas Llosa también desde mediados de la década de los setenta: no, no estamos solos. No tenemos que inventar la rueda ni robar de nuevo el fuego a los dioses. Eso ya lo hizo el mundo al cual pertenecemos, Occidente, y por lo mismo no supone traición alguna dejarse influenciar por los procesos políticos, sociales, económicos y culturales de Europa y Estados Unidos. Podemos recibir toda suerte de prestamos sin temor a la contaminación, porque al hacerlo no recibimos agentes patógenos, sino una transfusión de nuestra propia sangre.

Aunque es verdad que en América Latina, y tal vez en el mundo hispano en general, tenemos una relación ambigua con la conquista de la Ilustración que adjudicaba a cada uno la posibilidad de construir un proyecto de vida propio, asumiendo la responsabilidad de las decisiones, negar nuestra pertenencia a Occidente resulta absurdo. También aquí podría tratarse de un rezago del cristianismo primitivo o del comunitarismo jesuítico. Juan Bautista Alberdi, el liberal argentino que redactó los fundamentos de la Constitución de 1853, dio pistas interesantes para entender nuestra curiosa relación con la libertad. Comparando lo que significaba este concepto para sajones y latinos, se dio cuenta de que los primeros asumían la libertad como una herramienta cotidiana, mientras que nosotros la veíamos siempre como algo lejano. Los latinos, también los hispanos, le cantamos a la libertad, luchamos por la libertad, nos entrematamos por la libertad, pero con cada gesto heroico, con cada revolución que emprendemos para abrazarla y conquistarla, la alejamos un poco más. La libertad es una aspiración permanente, no el líquido amniótico en el que vivimos, y por eso nos cuesta pensarnos como sujetos autónomos, dueños de nuestros actos, con un criterio propio, independiente

del conductor de turno, y plenamente modernos. La subordinación a figuras redentoras o autoritarias, en cambio, nos induce a vernos como seres encadenados y oprimidos, que sistemáticamente deben rebelarse y emanciparse de poderes abstractos e invisibles como el imperio, la oligarquía, la globalización, el colonialismo o el neoliberalismo. Todos los liderazgos de esta estirpe pretenden lo mismo, justifican su arbitrariedad con el mismo argumento: nos están salvando de algo, de un mal sin rostro definido que amenaza la pureza moral de la comunidad verdadera.

Nuestro encaje en Occidente es, por eso mismo, como el del romanticismo en la modernidad. Pertenece rebelándonos, formamos parte fingiendo que somos indios prehispánicos o criaturas sentipensantes, racializadas o pachamámicas, ajenas a los valores, costumbres, lenguas o religiones occidentales. Renegamos de Occidente después de pasar por alguna capital europea o por alguna universidad anglosajona. Somos tan occidentales como los ordenadores Mac en los que escribimos *papers* decoloniales y manifiestos *nuestroamericanistas*, en gran medida porque al igual que la tecnología, esas fantasías de diferencia radical y autenticidad exótica también llegan de Occidente. Vienen de los románticos europeos y estadounidenses que aterrizan en Cuba, Nicaragua, Chiapas o Venezuela cada vez que oyen crujir el fuego de sus propias fantasías antioccidentales. Un acto reflejo, se diría, porque desde que el primer europeo –Colón– pisó América, esta región del mundo ha servido como alternativa a los males y carencias del viejo mundo. Una prueba más de que no estamos solos, de que podemos servirnos de todos los logros de europeos y anglosajones, y de que nuestro destino no es la soledad sino la integración plena en Occidente y su compleja, a veces contradictoria, siempre insatisfactoria, modernidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. «La soledad de América Latina». Diciembre de 1982. Disponible en: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-spanish/> [Consulta: 22 de noviembre de 2023].

MARTÍ, José. *Nuestra América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1977.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Bogotá: Siglo XXI, 1979.

