

# INCORREGIBLEMENTE PLURAL: TRADUCIENDO LO MODERNO EN AMÉRICA LATINA, 1870 A 1930<sup>1</sup>

Nicola Miller  
University College London

Mundo más repentino que imaginamos.  
Mundo más loco y grande de lo que pensamos,  
Incorregiblemente plural.

– Louis MacNeice, “Snow”

Las repúblicas de América Latina se erigieron sobre un sueño: el de construir utopías modernas fundadas en la soberanía popular y las libertades liberales, emancipadas del despotismo y de las grandes rivalidades entre las potencias del Viejo Mundo. Los forjadores de las naciones latinoamericanas ansiaban aprender sobre la ciencia, las artes y la política económica de Europa, pero sentían que era poco lo que el continente pudiera enseñarles acerca de la política. Hasta bien entrado el siglo XIX, los estadistas latinoamericanos elaboraban sus propias y distintivas variantes del tema del destino manifiesto, con la convicción de que sus experimentos republicanos resultarían, al final, en sociedades libres, igualitarias y justas que superarían por mucho a todo modelo anterior. Sin embargo, hacia finales del siglo XIX Estados Unidos de Norteamérica fue una nación cuasi-imperial que se asociaba con la milenaria promesa de un Nuevo Mundo, mientras que los países de América Latina no

lograban sostener su prosperidad económica, realizar las aspiraciones liberales asentadas en sus constituciones, ni ejercer una soberanía plena. Ciertamente, habían experimentado un crecimiento económico significativo, aunque errático, conforme aumentaba el volumen del comercio internacional desde la década de 1870. Al tiempo que fluían bienes, capital, personas e ideas de Europa y E.U. hacia América Latina, estimulando la urbanización y la industrialización, se desarrollaba una animada discusión pública en toda la región sobre lo que significaba “hacerse moderno”. Si bien muchos miembros de la élite estaban contentos al colaborar en la modernización impulsada por el capitalismo, los intelectuales politizados y líderes de organizaciones populares articularon varios proyectos alternos comprometidos con los ideales de libertad política y cultural.

Aunque para los años de 1870 el liberalismo, mezclado con grandes dosis de positivismo y darwinismo social, constituía el discurso dominante de los que ostentaban el poder en América Latina, para el año de 1910 estaba en crisis, consecuencia de una doble falla por parte de las élites gobernantes: primero, ellos vivían desahogadamente con las ganancias generadas por el crecimiento económico producido por las exportaciones, pero se resistían a extender los derechos individuales más allá de los hombres criollos, eliminando así toda posibilidad de unir sus poblaciones racialmente dispares a través del nacionalismo cívico, como ocurrió en E.U. Segundo, optaron por no aceptar el desafío de crear un sentido de “vida compartida” y, así, abdicaron el liderazgo en el campo del nacionalismo cultural. En pocas palabras: habían promovido el liberalismo económico sólo en beneficio propio, e implementado medidas para defender su posición privilegiada al costo de estancar el liberalismo político y reprimir el liberalismo social. Al identificarse más bien con la altamente móvil clase capitalista internacional, su visión del futuro de sus propias estado-naciones —en la medida en que la tuvieran— sostenía que, a la larga, la modernización vendría a resolver el “problema social”, y a sanear e instruir al pueblo que, suponían, regiría en una república moderna. Quizá las élites tuvieran buenas razones para celebrar los centenarios de independencia a partir de los años de 1920 pero, según argumentaban los líderes de nuevas organizaciones populares, la emancipación —política o económica— apenas había tocado a la mayoría de esos pueblos.<sup>2</sup> Además, los procesos de

modernización favorecían el surgimiento de varios grupos intermedios que también resentían el desdén de las élites, así como la explotación, directa o indirecta, de corporaciones norteamericanas con sus prácticas administrativas profesionalizadas.

Todos esos conflictos y tensiones dejarían su huella en la vida política de toda América Latina desde la década de 1870, aunque en ese periodo fue únicamente en México que culminarían con una revolución social. Entretejidos con las luchas políticas por lograr acceso a los evidentes beneficios de la modernización que tan afanosamente perseguía mucha gente además de la élite, hubo acalorados debates sobre la manera de crear comunidades nacionales viables y modernas. La prescripción positivista de orden y progreso propuesta por las élites fue ampliamente desafiada por un resurgente idealismo surgido de los valores fundamentales de la América Latina independiente: la libertad, la soberanía y la justicia. Así, aunque la modernización indudablemente suscitó una serie de reacciones anti-modernas en la región (por ejemplo, el pesimismo racial o “hispanismo”), como había hecho en Europa, en América Latina, además, estimuló un amplio debate acerca de cómo volverse moderno sin sucumbir ante el utilitarismo y el instrumentalismo. Este desafío ante el modelo tecnocrático de la modernización fue expresado más eficazmente por una cohorte recién surgida de pequeños burgueses intelectuales, y puede detectarse asimismo en muchas de las nuevas organizaciones políticas y sociales que se fundaron en ese tiempo. Los periódicos laboristas, revistas populares recientemente fundadas, los discursos y escritos de líderes sindicales y políticos del momento a menudo expresaban la siguiente visión: aunque la vida moderna ofrecía muchas tentadoras posibilidades de emancipación, comunicación y conexión, era crucial evitar que los valores básicos de libertad e igualdad fueran sacrificados en el altar de ganancias materiales. Elaboraciones intelectuales de esos argumentos superaron la idea de que la experiencia latinoamericana no se ajustaba a las normas europeas para emprender una radical revisión de las categorías de modernidad y, al hacerlo, reinventaron las posibilidades de lo que pudiera significar ser moderno.<sup>3</sup>

En el libro en que se basa este artículo, desarrollo ese argumento y exploro sus implicaciones para las teorías generales de la modernidad mediante un

análisis de cuatro aspectos del pensamiento social y político latinoamericano del temprano siglo XX; a saber, sus concepciones de epistemología, de la agencia humana, de la historia, y de la ética.<sup>4</sup> Pretendo mostrar cómo los intelectuales en toda América Latina buscaban contrarrestar la racionalidad científica con la razón comunicativa; el individualismo liberal con solidaridad participativa; la ruptura histórica con continuidad y acumulación; y la exclusión y uniformidad con hospitalidad y heterogeneidad. En este breve ensayo, plasmo el argumento a través del análisis de dos términos claves que tomo del discurso de la modernidad: razón y progreso. Como ejemplos, me referiré principalmente a las obras de tres destacados intelectuales: José Enrique Rodó (1871-1917), Alfonso Reyes (1889-1959) y José Carlos Mariátegui (1894-1930), figuras escogidas porque sus distintos contextos nacionales, orientaciones políticas y acercamientos intelectuales ayudan a resaltar la relevancia de interrogantes sobre la modernidad en sus obras, y así abren una ventana sobre debates más amplios. Rodó fue un liberal moderado de Uruguay, miembro vitalicio del partido Colorado, de inclinación reformista, conocido especialmente por su ensayo *Ariel* (1900) que estableció la tradición de la “latinidad” como fuente de la identidad cultural de la región, y desencadenó un movimiento intelectual idealista, el *Arielismo*, en América Latina. Su obra completa constituye una exploración del tema de cómo los latinoamericanos pudieran vivir con autonomía en el mundo moderno. Reyes también fue un liberal, menos conservador que Rodó, pero de ninguna manera políticamente radical. Trabajó como diplomático durante y después de la revolución mexicana, y estableció una reputación como un intelectual inmensamente erudito y prolífico, con abundantes escritos sobre un enorme rango de temas en todos los géneros conocidos que representan la encarnación de su afirmación de que lo distintivo de la cultura de América Latina residía en su capacidad de amalgamar diferentes culturas. Por su parte, Mariátegui fue un socialista revolucionario que fundó el Partido Comunista Peruano y repensó el marxismo en el contexto latinoamericano. Desarrolló ideas comparables a las de Gramsci respecto de la importancia de prácticas culturales en la realización del cambio político. De hecho, fue más lejos que cualquier otro intelectual contemporáneo en sus ataques a las limitaciones del liberalismo implementado en América

Latina y en su elaboración de una visión alterna de la sociedad moderna; una radicalmente democrática y revolucionaria.

## **1. Liberando la razón de los racionalistas**

La experiencia del racionalismo ha tenido el efecto paradójico de llevar a la humanidad hacia la desolada convicción de que la Razón no puede enseñar el camino. El Racionalismo sólo ha servido para desacreditar la razón. [...] Los racionalistas han matado la idea de la Razón. (José Carlos Mariátegui).<sup>5</sup>

La desilusión con el racionalismo expresada aquí por uno de los más destacados pensadores marxistas de América Latina era ampliamente compartida entre intelectuales de la región, y también en Europa, especialmente después de la Primera Guerra Mundial. Pero un concepto optimista de la razón como ruta para lograr la liberación tuvo más influencia durante casi todo el siglo XX en América Latina que en Europa. Muchos intelectuales latinoamericanos se resistían a dejar escapar la original promesa emancipadora de la razón ilustrada, ya que constituía el discurso fundador de sus repúblicas. Sabían el potencial que la razón instrumental irrestricta tenía para provocar violencia: ¿y cómo no, si esa racionalización la estaban promoviendo tan agresivamente la emergente potencia imperial de E.U. y las élites locales que colaboraban con ella? La historia del colonialismo y dependencia poscolonial los llevó a criticar el concepto del sujeto racional soberano y, además, estuvieron muy familiarizados con las deficiencias del modelo kantiano de la razón ahistórica, desapasionada y universal. Pero también debían cuidarse de la subjetividad irrestricta que podría llevar a una caótica trifulca entre intereses encontrados o a la imposición de la voluntad autoritaria. La razón todavía parecía ofrecer “la mejor opción que tenemos los humanos” para reconciliar los intereses opuestos entre individuo y colectividad.<sup>6</sup> Sin embargo, desde su perspectiva, debía repensarse, y eso es precisamente lo que hicieron al argumentar que el racionalismo –alzar a la Razón junto a la Ciencia como un bien (o dios) absoluto– había ahogado el potencial creativo de la razón de tres maneras importantes: *a*) su pretensión de monopolizar la verdad; *b*) sus tendencias autoritarias; y *c*) su efecto atomizador.

Según muchos estudiosos latinoamericanos de esa época, el defecto mortal del racionalismo consistía en que no lograba dirigirse a la necesidad que tenía la humanidad de un entendimiento metafísico de la vida. Para ellos, aunque la razón era un principio orientador relevante, era poco confiable, a menos que se complementara con otras fuentes de conocimiento, como imaginación, intuición, empatía, espiritualidad y pasión. Como muchos pensadores de la Ilustración europea en el siglo XVIII, los intelectuales latinoamericanos del siglo XX no veían una contradicción fundamental entre razón y fe. Consideraban que comprometerse con la vida racional era totalmente compatible con una apertura hacia la espiritualidad e, incluso, la experiencia religiosa, aunque esto implicaba, casi inevitablemente, oposición a la Iglesia Católica. La mayoría de los intelectuales estuvieron comprometidos con la secularización, pero no la concebían como la eliminación de la religión de la vida pública, sino como una iniciativa que reduciría el poder y la riqueza de la Iglesia e implicaba respeto por las libertades básicas del liberalismo, incluido el derecho a practicar cualquier religión. El secularismo podría tener efectos negativos, argüían, ya que fácilmente podría engendrar un escepticismo generalizado respecto de la vida que socavaría la capacidad de la gente de cambiar o mejorarse a sí mismas y sus circunstancias. De allí la célebre declaración de Mariátegui de que toda revolución era religiosa,<sup>7</sup> ya que debería exigir una apasionada devoción y desencadenar una transformación espiritual. Sostuvo que la religión podría ser positiva o negativa, ecuménica o dogmática, según las condiciones socioeconómicas en que se basaba, y citó varios casos históricos en los cuales la religión había contribuido positivamente: en la sociedad Inca, donde estuvo integrada en la estructura social y política; después de la conquista española, cuando la capacidad del catolicismo de absorber el ritual indígena ayudó a disipar tensiones sociales; y en el desarrollo de los Estados Unidos, donde el idealismo inspirado en la religión jugó un papel formativo destacado. El secreto de la continua fortaleza de la religión organizada en el mundo moderno residía en su habilidad de inspirar a las personas a unirse en acciones colectivas, algo que la razón por sí sola no era capaz de lograr. Por esto Mariátegui emitió su llamado por un mito unificador de revolución que, según él, sería crucial para animar el espíritu colectivo necesario para que se aliaran obreros y campesinos. Para él,

el desencanto, como casi todos los males, surgía de la decadencia burguesa; no era algo inevitable en una sociedad moderna. Como socialista, expresó la esperanza de que, con el tiempo, los mitos revolucionarios contemporáneos desplazarían a los “antiguos mitos religiosos”.<sup>8</sup>

Aunque Mariátegui y Rodó contrastaban muchísimo en temperamento y visión política, coincidían en su oposición al dogmatismo que, según argumentaron, podría ser anticlerical o clerical. Rodó, por ejemplo, condenó el radical anticlericalismo del gobierno reformista de José Batlle y Ordóñez (1903-07) que reemplazó hasta los nombres de los días festivos religiosos con etiquetas seculares e insistía en que se escribiera *dios* sin letra mayúscula. En varias cartas escritas en protesta a un edicto oficial que mandó quitar los crucifijos de los hospitales estatales de Uruguay, Rodó redactó una elocuente petición por la tolerancia de la práctica cristiana. Sugirió que remover los crucifijos no fue motivado por el liberalismo, sino por “la inexorable lógica de los jacobinos” que “conduce fatalmente a los extremos más absurdos y las injusticias más provocadoras cuando se aplica a la esfera de los sentimientos y acciones de seres humanos vivos”.<sup>9</sup> Lo que objetaba en el jacobinismo era “el absolutismo dogmático de su concepción de la verdad”, que él remontaba a la “razón razonadora” de Descartes por medio de Condillac, Helvetius y Rousseau.<sup>10</sup> El jacobinismo, decía, era “pseudo-liberalismo” porque carecía de un espíritu de generosidad. En su opinión, era un claro ejemplo de cómo no debía operar la razón: es decir, perseguir inflexible e implacablemente su propia lógica sin considerar la empatía humana.

El temor de que el mundo moderno perdiera todo sentido de la integridad de la vida humana aparecía a menudo en la América Latina del temprano siglo XX, donde la sociedad civil y la identidad cultural eran más precarias que en Europa. Allí, como en muchos otros campos, la obra de Rodó abrió el camino: su crítica de la razón pura inició con un ataque al método analítico. Consideró que la creciente especialización del trabajo, incluso entre los practicantes del conocimiento, era un aspecto inevitable del proceso de modernización y un elemento benéfico para la sociedad. Empero, enfatizaba, los artistas, científicos y políticos debían esforzarse por sostener “una conciencia de la fundamental unidad de nuestra naturaleza”. “Cumplir un destino común como seres racionales”, prosiguió, “tiene prioridad sobre

cualquier modificación de la naturaleza humana forjada por profesión o cultura. Hay una profesión universal, como dijo tan admirablemente Guyau, que consiste en ser un ser humano”.<sup>11</sup> Sostuvo que fallar en el intento de superar este desafío inevitablemente llevaba a intolerancia y exclusividad: “una desastrosa indiferencia hacia la condición humana general”.<sup>12</sup> Sus ideales anunciados incluían “una armoniosa cultura y [...] una vida *integrada*”,<sup>13</sup> que sólo podrían lograrse, proponía, al reconceptualizar la razón mediante un proceso de síntesis y no por un acto de análisis; es decir, se negó a aceptar el reduccionismo inherente en el moderno concepto burocrático de la racionalidad, que demanda una única corriente de razones y, por ende, tiende a excluir todo aquello –los sentimientos, el espíritu, la belleza– que no tiene cabida en un acercamiento instrumental a la vida.<sup>14</sup>

Para inclinar el balance lejos del énfasis racionalista en la diferenciación (*i.e.*, análisis), los intelectuales latinoamericanos, a partir de Rodó, desarrollaron un nuevo método crítico basado en el ímpetu de conectar (*i.e.*, sintetizar). En un temprano artículo que desafió la convencional idea posromántica de que la crítica era contraria a la creatividad, Rodó propuso que el crítico debía entender el proceso creativo y abrirse a una amplia gama de experiencias para poder informar sus juicios literarios. Como el viajero, la mente del crítico se beneficiaría al experimentar la “inagotable variedad de las cosas”; y el buen crítico abriría “los horizontes de su pensamiento” a “los cuatro vientos del espíritu”.<sup>15</sup> Los grandes críticos, como Schiller, Goethe y Diderot, se destacaron por su tolerancia y apertura mental. La crítica, sostuvo Rodó, implicaba mucho más que sólo externar una opinión bien argumentada, y no necesariamente debía ser severa para ser penetrante. La crítica debe ser “una forma literaria espaciosa, una impresión, un reflejo del arte, una nota de empatía, el eco personal de un sentimiento que vibra con el espíritu de la época”.<sup>16</sup> Un buen crítico sería a la vez un astuto psicólogo y un bien informado e imaginativo historiador.<sup>17</sup> En lugar de perseguir inexorablemente una lógica destructiva, el acercamiento crítico debe ser creativo, generoso, flexible y empático. Por definición, el crítico moderno era “un hombre en perpetua metamorfosis de mente y corazón: un hombre de muchas almas, capaz de sintonizarse con los personajes más diversos y las concepciones de belleza y vida más encontradas”.<sup>18</sup> La crítica, escribió, debe consistir en juntar



la “contemplación objetiva” con “el apasionado subjetivismo de aspiración y lucha.”<sup>19</sup> En lugar de la antítesis *modernista* entre la literatura moderna y la modernización (Darío: “El artista ha sido suplantado por el ingeniero”),<sup>20</sup> Rodó propuso una relación recíproca mediada por un nuevo tipo de crítica; una que se compromete a mantener el balance entre la distancia y la cercanía crítica.

Alfonso Reyes acrecentó explícitamente el trabajo de Rodó con la finalidad de desarrollar una práctica crítica para analizar no sólo la literatura y el arte, sino también el panorama de la historia y cultura latinoamericanas. Insistió en la importancia de evaluar críticamente evidencias y argumentó que “una de las formas más agudas y no reconocidas de indolencia mental es [...] la falta de la capacidad de ser objetivo; la falla en aplicar los procedimientos de la lógica a hechos que deben aceptarse como tal”.<sup>21</sup> Negarse a reconocer algún acontecimiento histórico por no querer enfrentar la evidencia, argumentó, conducía a la desmoralización política. Para que los latinoamericanos lograran un sentido de identidad seguro que les permitiera evitar la doble tentación de la acrítica emulación de modelos extranjeros y el autoexamen egoísta, deben tomar una distancia crítica al analizar sus circunstancias: “la mejor manera de resistir la atracción del remolino consiste en levantar la vista y buscar la línea del horizonte. Una visión más distante cura los males de la proximidad”.<sup>22</sup> Empero, el crítico debía realizar una doble operación de movimiento –acercarse al objeto de conocimiento deseado y retirarse de él– a fin de equilibrar identificación y distanciamiento. Así, la crítica, que él definió como la “rebelión del espíritu”, se asemejaba a la mano de Penélope que poseía las capacidades opuestas de crear y de destruir, y que estaba siempre atrapada por la tensión entre querer destruir el mundo existente para poder crear uno mejor en el futuro. El crítico tenía que navegar entre abrirse a la vida humana con todo su sufrimiento, y la disposición de imaginar y articular maneras alternativas de ser. Como la mayoría de sus contemporáneos intelectuales públicos de América Latina, Reyes resistió firmemente toda tentación de retraerse al mundo de la mente, por su convicción de que hacerlo le haría incapaz de sentirse conmovido por la angustia humana y, entonces, también incapaz de mejorar las cosas (acusó a Goethe de este “prejuicio olímpico”). Igualmente, cualquier intento de escapar de las realidades

sociales mediante la experiencia sensual (*frisson nouveau*) equivalía a vivir en un mundo fantástico. El dilema era cómo vivir plenamente en el mundo social y, al mismo tiempo, evitar el grotesco destino de convertirse en una “máquina-hombre [que corre] tras su ingeniero gritando... ‘¡dame un alma, dame un alma!’”.<sup>23</sup> La respuesta de Reyes fue que el mismo acto de escribir –“el ejercicio de las letras”– constituía una praxis mediante la cual era posible afirmar que no existían absolutos y que las certezas ideológicas siempre resultan insostenibles. Esto, sugirió, posibilitaba la creación de un nuevo modo de pensar.<sup>24</sup> Aunque el estilo literario de Reyes no fue antagónico o confrontacional (tampoco modernista en ningún sentido convencional), fue altamente experimental en el contexto en que trabajaba. Por su naturaleza tan flexible –hasta gimnasta– descubría la elasticidad y la plasticidad, lo transitorio e indirecto de todas las cosas (como vemos en el título de su colección de ensayos, *El plano oblicuo*).<sup>25</sup> Metáforas de movimiento abundan en su obra: imágenes de transporte, traducción y transformación. Para Reyes, la posibilidad de difundir ampliamente obras literarias y de filosofía en traducción era una de las maravillosas oportunidades de la época moderna. Él mismo hizo muchas traducciones y afirmaba que la traducción quitaba barreras al “contacto inmediato entre las almas de ayer y de hoy”.<sup>26</sup> Su obra enfatizaba medida, proporción y perspectiva, pero también abrió un espacio discursivo mediante metáforas de luz y color. Sus metáforas básicas fueron más bien visuales, aunque la perspectiva se movía constantemente en sus textos, de manera que no había una sola voz de autoridad. Pedro Henríquez Ureña capturó su acercamiento muy bien: “en Alfonso Reyes todo es, o puede ser, un problema. Su inteligencia es dialéctica: le gusta poner las ideas de cabeza [...] le gusta cambiar el enfoque o el punto de vista para confirmar relatividades”.<sup>27</sup>

Mariátegui llevó esta emergente metodología crítica de múltiples puntos de vista más lejos al anidarla en su famosa reseña de la historia y sociedad de Perú, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). Partió de la premisa de que Perú no podía entenderse a través de los métodos puramente racionales y empíricos que pudieran ser válidos para los países europeos. La explicación yacía en las experiencias de conquista del país, el dualismo que resultó entre lo indígena y lo europeo, y la persistencia de, al menos, tres

tipos de economía que operaban simultáneamente en su territorio (a saber, la economía feudal introducida por la conquista, los elementos residuales de la economía comunal indígena, y una economía burguesa que emergía de los cimientos feudales y coloniales).<sup>28</sup> Entender la complejidad de las realidades peruanas, entonces, requería intuición, imaginación y voluntad como suplementos a la razón.<sup>29</sup> En consecuencia, no organizó su libro como una narrativa lineal; su coherencia se deriva más bien de los temas comunes que aparecen en los siete ensayos: es decir, la importancia de las estructuras económicas, lo inadecuado del modelo europeo de progreso lineal, y las secuelas del colonialismo. El libro está repleto de vívidas imágenes; el acercamiento es cuasi-cineasta. El autor actúa como un camarógrafo cuyo lente recorre los siete aspectos de la “realidad peruana” —y examina cada uno desde un peculiar ángulo, a veces de lejos, a veces de cerca— y no como un omnisciente narrador que sigue el razonamiento deductivo característico de la tradición intelectual occidental. Adoptando una estrategia narrativa basada en la creativa yuxtaposición, Mariátegui buscaba resaltar las limitaciones de las maneras convencionales de ver, y abrir nuevas perspectivas capaces de suscitar cambios de conciencia. La idea de que hubiera una sola “clave” para entender cualquier cosa le era anatema;<sup>30</sup> consideró que todo conocimiento era necesariamente histórico y provisional, y que todo el aparato positivista de categorización, catalogación y clasificación iba en contra del verdadero espíritu de la reflexividad moderna. Por lo tanto, ofreció “una teoría o tesis” para estimular la discusión, y “no un análisis” que, por definición, afirmaba finalidad y, así, cortaba la expresión de opiniones.<sup>31</sup> El mismo título, “ensayos interpretativos”, simboliza el cambio histórico en el papel del intelectual: de legislador a intérprete.

En resumen, los más destacados intelectuales latinoamericanos del temprano siglo xx argumentaron que, si bien era necesario mantener cierta distancia crítica para dar perspectiva, la cercanía crítica (empatía) ponía un contrapeso necesario para que esos juicios fueran significativos. En lugar del pensamiento lógico, con sus rigurosas exclusiones, siguieron una línea de pensamiento analógico caracterizado por una abierta inclusividad que intentaba sostener un equilibrio creativo entre distancia y cercanía. Además, buscaban en sus trabajos atravesar los límites disciplinarios y no compartimentar el conocimiento a la

manera positivista. Al igual que Bakhtin (quien escribía alrededor del mismo tiempo), preferían el lenguaje “novelístico” –celebratorio, juguetón, irónico, indeterminado, dialógico, explícitamente representacional y consciente del juego entre lenguaje y significado– al lenguaje “épico” con su énfasis en jerarquía, autoridad, unidad, identificación y seriedad.<sup>32</sup> La lógica cartesiana basada en la necesidad de desglosar el mundo en unidades de análisis cada vez más pequeñas para entenderlo tuvo poco auge en América Latina, donde existía un recurrente sesgo a favor de un acercamiento holístico. La idea de que para ser verdaderamente libre, “plenamente humano”, los individuos deben estar “abiertos a los cuatro vientos del espíritu” y no maniatados por un solo modo de aprehender la realidad se encuentra en muchos textos latinoamericanos.<sup>33</sup> Por mucho tiempo las naturalezas generosas, expansivas y sinfónicas han ganado la admiración de los latinoamericanos, y las multitudes que se pensaba abarcar eclipsaban toda contradicción. Como ha argumentado Aníbal Quijano, “[en América Latina] la racionalidad no consiste en el desencanto con el mundo, sino en la inteligibilidad de su totalidad”.<sup>34</sup> Entre los temas centrales del discurso latinoamericano del siglo XX encontramos la integración de teoría y práctica; la reconciliación de razón y espíritu; la afirmación de que la razón no necesariamente excluye a la pasión, imaginación e intuición; y la noción de que la razón es sólo una fuente entre otras, no el único origen de todo conocimiento. Ideas similares fueron exploradas posteriormente en Europa por la Escuela Frankfurt, pero los intelectuales latinoamericanos iban más allá de la búsqueda de una alternativa a lo que Edouard Glissant denominó el “pensamiento del teórico”, afanados en desarrollar un nuevo modo de pensar capaz de abarcar la incorregible pluralidad del mundo.

## **2. Preservando la historia ante el progreso**

La idea de progreso fue ampliamente criticada en la América Latina modernizante. Una de sus indeseables consecuencias, según Rodó, fue que alentaba a la gente a pensar del “pasado y presente como dos enemigos perpetuamente en guerra, en lugar de considerarlos como padre e hijo, o como dos obreros que trabajan en turnos consecutivos, realizando la misma tarea”.<sup>35</sup>

En su visión, esto implicaba subestimar la importancia de la tradición, algo que él consideraba crucial para desarrollar un acercamiento no utilitario a la vida moderna. Rodó contrastó explícitamente la relación entre lo moderno y lo tradicional en América Latina con su equivalente en el Mundo Viejo. En Europa, sostuvo, la tradición cargaba peso. El prestigio del pasado había actuado como un poderoso correctivo contra la obsesión por el “progreso” a cualquier costo, aquel deseo de borrar el pasado por el bien del futuro que produjo los violentos excesos del jacobinismo. En América Latina, en contraste, no existían fuerzas equilibrantes similares. Aquí, la tradición que, al parecer, él definía como lo colonial (aunque no está muy claro a qué se refería con este concepto) sólo contenía “un débil y precario elemento de conservación.”<sup>36</sup> La independencia había traído consigo no sólo una ruptura política con España, sino también un rechazo cultural, algo que Rodó consideró un grave error. La generación de los liberales de la independencia, “en su impaciente, generoso deseo de integrar el espíritu de esas sociedades en el movimiento progresista del mundo”, se había engañado al pensar que todo lo que tenía que hacer para emanciparse de la naturaleza y la historia era ignorarlas; equivalente a asumir que uno eludiría a un enemigo simplemente al darle la espalda.<sup>37</sup>

Rodó argumentó también que la causa de todos los grandes problemas de la construcción de la nación-estado en América Latina fue seguir los modelos de Francia, Inglaterra y Estados Unidos, en vez de las tradiciones colectivas elaboradas bajo el dominio colonial. Esa “radical escisión” entre la tradición colonial y los principios del desarrollo progresista liberal en realidad pudo haberse evitado al reconocer que no todo en el pasado era “una fuerza indomable de reacción o inercia” y al “tratar de adaptar, en la medida de lo posible... la innovación a la costumbre”. Insistía que América Latina no podría ser moderna, de manera propia y distinta, si seguía negando su pasado: “El anhelo del futuro, la empatía con lo nuevo, una expansiva y generosa hospitalidad, son condiciones naturales de nuestro desarrollo; pero para mantener una personalidad colectiva debemos reconocernos a nosotros mismos en nuestro pasado y mantenerlo constantemente en nuestra visión”.<sup>38</sup> Sugirió que la memoria jugaba un papel determinante en todo proceso de regeneración, y llegó a la conclusión de que la tradición no era inalterable, sino que, como cualquier otra cosa, podría modificarse a través de la razón y llegar

a jugar papeles distintos en diferentes contextos históricos y culturales. La tradición no necesariamente implicaba una ciega obediencia a la superstición, y tampoco tenía que ser conservadora o defensiva. De hecho, tal concepto de la tradición era, según él, opuesta a su idea de la tradición como una continuidad viviente que se sostiene de generación en generación gracias, precisamente, a su adaptabilidad.<sup>39</sup> Las tradiciones deben ser analizadas críticamente a la luz de la asimilación de lo nuevo, porque cuando se ignoran por completo surge el peligro de que la modernidad en América Latina sólo pudiera ser una superficial imitación de modelos extranjeros, lo que imposibilitaría cualquier mejoría real en sus condiciones de vida.

Una vez más, Alfonso Reyes extendió las ideas de Rodó en su más comprensiva exploración de la relación entre la historia y lo moderno. En una serie de ensayos sobre la filosofía de la historia, deconstruyó el concepto liberal del “progreso” para mostrar que no era otra cosa más que la versión más reciente de una larga línea de inadecuadas narrativas épicas de la experiencia humana; una que empezó con el concepto de *homónia*, de Alejandro (concordancia política) e incluía a *La ciudad de Dios* de San Agustín, el providencialismo de Bossuet, la ley natural de Buckle y Taine, el espíritu del mundo de Hegel, el determinismo económico de Marx, y las modernas teorías de geopolítica.<sup>40</sup> Reyes no negaba la posibilidad del progreso, pero tampoco lo veía como algo inevitable o predeterminado; es decir, las sociedades, al igual que los individuos, podrían perder el camino y retroceder.<sup>41</sup> Además, lo que para algunos representaba progreso, para otros no lo era necesariamente. En el México de la juventud de Reyes, el “Progreso” —el gran mito que sostuvo al Porfiriato— significaba ferrocarriles ingleses, bulevares parisinos, jabón americano, y la exclusión de casi toda la población a los mismos. En realidad, tanto la mayoría que vivía en condiciones de pobreza extrema como sectores sustanciales de la burguesía nacional fueron considerados “inelegibles” para participar en el modelo de desarrollo *porfiriano* que operaba a través de vínculos con el capital internacional; parte de la explicación de por qué la revolución llegó a México en fecha tan temprana.<sup>42</sup> Aunque spencerianos, los científicos “temían a la evolución, la transformación”, se mofaba Reyes; representaban a México como un país en que la historia se había terminado, habiendo ya alcanzado el estado de civilización.<sup>43</sup> Como testigo a todo aquello, Reyes

cuestionó la supuesta conexión entre progreso, libertad y justicia, para llegar a la conclusión de que el progreso era únicamente una manifestación más de la necesidad de la humanidad —expresada durante toda la historia— de creer en una mejor sociedad, sea en el pasado o en el futuro.<sup>44</sup> El progreso, por lo tanto, no era una guía para la acción, sino sólo una llamativa ficción fundada en la ilusión y la decepción, aunque necesario para sostener los ideales.<sup>45</sup> Así, aun cuando la aspiración a lograr el progreso era una constante, su realización era “dispareja y jamás definitiva, aparece acá y allá, ayer o mañana, en forma de un inestable equilibrio”.<sup>46</sup> Percibió en los ritmos de la historia una oscilación pendular en que un extremo mostraba la tendencia de corregirse a través de la acción del otro. Desplazó el énfasis hacia los asuntos humanos: lo que se negaba en un periodo más tarde sería afirmado; algunos temas perdían importancia pero la recuperaban después: “Un ‘sí’ a menudo se vuelve ‘no’. Lo que parecía indispensable en un momento luego resulta sólo incidental y ornamental”.<sup>47</sup> Desde su perspectiva, la historia no era totalmente arbitraria, pero sí caprichosa.

A fin de deslegitimar la gran narrativa del progreso, que inevitablemente abandonaba a América Latina en los márgenes de la historia, Reyes enfatizaba el importante papel que jugaban los criterios culturales en determinar los momentos de transición histórica.<sup>48</sup> Revisar los criterios de la periodización era una condición necesaria, pero no suficiente, para acercarse al dilema de cómo escribir la historia de América Latina. Como ha sugerido Aníbal Quijano, la dificultad no residía en el hecho de que la concepción del tiempo en América Latina era simultánea y no secuencial, sino, más bien, en que el tiempo era percibido como simultáneo y secuencial al mismo tiempo.<sup>49</sup> Con la finalidad de enfrentar los retos que estas realidades representaban, Reyes comenzó a reflexionar sobre las condiciones que harían posible integrar el espacio y el tiempo en una nueva concepción de la experiencia moderna. Rechazó el esencialismo, pero sostuvo que las identidades se realizaban “en tiempo y espacio”, como resultado de procesos históricos.<sup>50</sup> Con esto, incursionó en un antiguo debate en el mundo moderno sobre la relación entre espacio y tiempo; diálogo resumido por Lefebvre.<sup>51</sup> Partió, como lo hace la concepción filosófica de la modernidad, desde Hegel, quien afirmaba que el espacio venía eclipsando el tiempo conforme el “espíritu mundial”

de la historia lograba su última realización en el estado. Pero muchos de los sucesores de Hegel no compartieron su concepción absolutista en el sentido de que la razón transcendía a la historia y, de hecho, Nietzsche fue el único que mantuvo su insistencia en colocar al espacio por encima del tiempo (aunque desde la perspectiva muy distinta de interpretar a la historia no en términos hegelianos, como la realización del destino humano, sino como la fuente de la tragedia debido a su eterna vuelta a la debilidad). Enseguida de Hegel, emergió en el pensamiento europeo un poderoso movimiento que pretendía restaurar el lugar del tiempo –del que dependía la ideología del progreso– en la conciencia moderna: Marx imaginaba al tiempo histórico como tiempo revolucionario, Bergson exploró lo inmediato de la conciencia, y Husserl examinó el flujo de los fenómenos. En el temprano siglo XX en América Latina todas estas figuras tenían seguidores. Pero para finales de la centuria, cuando los científicos sociales empezaron a argumentar a favor de una “reafirmación del espacio”, el supuesto prevaeciente decía que el mundo moderno había priorizado el tiempo por encima del espacio mediante sus ideologías de modernización, desarrollo y, más reciente, globalización, todas las cuales asumen que existe solo un camino, y que todas las sociedades lo seguirán, reduciendo así la “coexistencia simultánea” de distintos estilos de vida a la cuestión de su “lugar en la fila histórica”.<sup>52</sup>

El intento de Reyes de desplazar el énfasis en el tiempo lineal hacia una concepción más bien espacial de la modernidad ciertamente tuvo relación con su compromiso de ayudar a América Latina a escapar de la trampa del atraso. Concibió al tiempo de manera similar a los posmodernistas –no como un vacío a conquistar, una superficie para colocar objetos, o un montaje de momentos congelados en el tiempo–, es decir en las evocativas palabras de Doreen Massey, como una “simultaneidad de historias-hasta-ahora” (*simultaneity of stories-so-far*).<sup>53</sup> Aunque probablemente hubiera concordado con Massey en que pensar espacialmente es necesario para posibilitar la coexistencia de historias, también habría argumentado que el simple hecho de contraponer al énfasis en el tiempo un mayor énfasis en el espacio no era la solución, al menos no para América Latina. En la visión latinoamericana de Reyes, no bastaba aceptar que el tiempo histórico fuera plural, ya que incluso esa concepción del tiempo también dejaba rezagada a América Latina. Tampoco



habría servido abandonarse en lo sincrónico, gozando de su abundante creatividad pero aceptando, inevitablemente, que América Latina jamás sería capaz de realizar sus valores fundacionales de libertad, justicia y solidaridad; *i.e.*, nunca podría escapar de los cien años de soledad, citando las inolvidables palabras de García Márquez. Si los historiadores tienden a remarcar lo secuencial mientras que los críticos literarios enfatizan lo simultáneo, Reyes, un crítico literario vuelto historiador, y firmemente comprometido con “la disciplina de los documentos” pero también con el poder de la imaginación, luchó por integrar el espacio y el tiempo, en lugar de concebirlos como opuestos (el espacio conquistado por el tiempo), como decían los modelos tecnocráticos de la modernidad. En este intento, se inspiró en la síntesis de espacio y tiempo de Einstein, que consideraba un modelo “en que los objetos sólidos y los pensamientos parecen, aunque sea metafóricamente, empezar a amalgamarse, dando nuevos estímulos [...] al idealismo filosófico”.<sup>54</sup>

Para Reyes, entonces, la historia no carecía de significado, aunque era impredecible, diversa y múltiple en sus significados. Donde Benjamin veía a la historia como un ángel, Reyes evocó la imagen del ave azteca: “Niego aceptar que la historia sea las simples maquinaciones de destinos mudos. Hay una voz que surge de las profundidades de nuestras tristezas pasadas; una invisible ave adivina que aún canta; *tibuic, tibuic*, por encima de nuestro caos de resentimientos”.<sup>55</sup> Representó a la historia a la vez como proceso y evento, y defendió la importancia de un acercamiento hermenéutico y una diversidad de perspectivas. Sin embargo, como Rodó, insistía que era necesario acercarse a la cultura latinoamericana histórica y no filosóficamente. Sin un sentido histórico, escribió, el paisaje americano sería “como un teatro sin luces”.<sup>56</sup> Pero, dejando atrás la concepción de un espíritu distintivamente “latino” americano de Rodó, Reyes sostuvo que lo propio de la historia de América Latina residía en su infinita y auto-renovadora capacidad de ser hospitalaria frente a una amplia gama de historias, tradiciones y creencias. Sus ideas se acercan a las teorías de la transculturación e hibridad que aparecieron en los estudios culturales latinoamericanos a partir de los años 80.

Ni siquiera Mariátegui, el más destacado pensador marxista de América Latina, concebía al progreso como irreversible o inevitable. La conquista

española, afirmó, impuso una economía feudal sobre las ruinas de lo que él caracterizaba como las relaciones económicas fundamentalmente socialistas de los incas.<sup>57</sup> Una vez más, contrario a las expectativas ortodoxas, ese espíritu feudal –“antítesis y negación del espíritu burgués”– logró crear una economía capitalista que a la larga resultó aún peor para los pueblos indígenas, porque una nueva clase gobernante tomó el control de sus territorios comunales e intentó transformar a los individuos en pequeños propietarios autónomos.<sup>58</sup> Según Mariátegui, el progreso, como cualquier otra cosa, podría ser una ficción.<sup>59</sup> Tampoco siguió a los marxistas ortodoxos hasta sus conclusiones teleológicas, al sostener que no existía en la historia humana ninguna meta última, y que dicha idea era simplemente una ilusión que se requería para motivar a la gente a luchar por un mejor futuro: “La humanidad tiene una necesidad perenne de sentirse más cerca a una meta. La meta de hoy ciertamente no será la de mañana; pero para la teoría de una humanidad en marcha, es la meta final. [E]l milenio mesiánico jamás llegará. La gente llega a un lugar sólo para volverse a salir. No puede, sin embargo, seguir adelante sin la creencia de que el viaje del nuevo día será el definitivo”.<sup>60</sup>

Como Rodó y Reyes, Mariátegui también se negó a aceptar el axioma de la Ilustración europea que decía que la tradición debía erradicarse con la finalidad de crear un mundo moderno; y trazó una distinción similar entre ésta como “una combinación de restos inertes y símbolos extintos” y la concebida como una fuerza viviente, precisamente porque la tradición, heredada a través de la historia –siguiendo el argumento de Mariátegui–, había sufrido sucesivas transformaciones que la habían dejado “heterogénea y contradictoria, de manera que reducirla a una sola idea implicaba ver únicamente sus elementos centrales y no sus ‘diversas cristalizaciones’”.<sup>61</sup> La división significativa, entonces, no era la que existía entre lo tradicional y lo moderno, sino la que separaba el ver a la tradición como estática (el tradicionalismo que según Mariátegui es “el gran enemigo de la tradición [viviente]”) y concebirla como un proceso vital (modernismo revolucionario). Al entender la fluidez de la tradición, los revolucionarios se protegerían de la peligrosa ilusión de pensar que todo empezaba con ellos. Efectuar cambios duraderos implicaba ser algo más que iconoclastas: necesitarían aprovechar las tradiciones que eran vibrantes y descartar las que no lo eran.<sup>62</sup> En el contexto

específico de Perú, Mariátegui sostuvo que una perspectiva verdaderamente revolucionaria debería reconocer que la tradición de la nación no era ni colonial —como insistían los conservadores— ni tampoco indígena, como solían aducir los revolucionarios. En su lugar, Perú había evolucionado con una “triple” tradición: indígena, española y republicana. Las guerras de independencia introdujeron un elemento “foráneo” en el corazón de la tradición nacional, y la única manera de zafarse de ello implicaba una paradoja: dejar de negarlo.<sup>63</sup> Sostuvo que la manera en que un pueblo piensa en su historia determina su capacidad de hacer historia: los revolucionarios corrían el riesgo de ser demasiado “subjetivos”, pero al menos preservaban una imagen de un pasado vivo en toda su ansiedad y complejidad, mientras que los tradicionalistas sólo veían un mundo muerto de “momias y museos”.<sup>64</sup> De lo que se precisaba era de “una teoría revolucionaria de la tradición”.<sup>65</sup>

Mariátegui comenzó a desarrollar esta teoría al deconstruir muchas de las divisiones binarias estándares de la historia liberal positivista, a fin de mostrar cómo esas representaciones de las relaciones sociales servían como una justificación ideológica de la continua dominación de las élites (aquí adoptando una estrategia comparable a la teoría crítica de la Escuela Frankfurt). Por ejemplo, el que los campesinos indígenas no había acogido la pequeña propiedad independiente como esperaban los legisladores liberales no era, según él, porque se oponían al progreso, como se aducía normalmente, sino porque en un escenario de carácter más bien feudal no tenían incentivo alguno para volverse individualistas. El trabajo y acción colectivos fueron los únicos medios reales que tenían para defenderse y, de hecho, los pueblos indígenas se habían adaptado a las embestidas del mundo “moderno” en formas altamente flexibles y efectivas. Por lo tanto, Mariátegui se negó a etiquetar a los pueblos indígenas como “tradicionales” y, de hecho, defendió su particular aptitud de contender con las dificultades de construir una moderna sociedad revolucionaria.<sup>66</sup> De manera análoga, destapó la supuesta oposición entre regionalismo y centralismo en Perú, argumentando que ambos, aunque de manera distinta, sirvieron para perpetuar estructuras y prácticas sociales feudales. Poner énfasis en uno de los dos equivalía a evadir la cuestión principal —la de la reforma económica— y aceptar que continuarán las desigualdades sociales que ni uno ni otro

podían resolver.<sup>67</sup> Según Mariátegui, el desafío consistía en juntar lo viejo y lo nuevo en una adaptiva y creativa síntesis, “al contracorriente de la historia”, para citar la memorable frase de Benjamin.<sup>68</sup>

Se ha señalado a menudo que los *Siete ensayos* dedicaron menos de un tercio de su extensión a los elementos supuestamente determinantes de la base material de la historia de Perú; es decir, al desarrollo económico, el “problema del indio” (incluido en esa sección porque Mariátegui lo concebía en términos económicos) y el tema de la tierra. El resto se enfoca en lo que los marxistas consideraban, convencionalmente, aspectos “superestructurales”: educación, religión, regionalismo y literatura. En apenas veinte páginas, el “esbozo” del desarrollo económico de Perú que presenta Mariátegui seguramente es uno de los resúmenes más concisos jamás escritos de un periodo histórico de cuatro siglos. Pero su brevedad impacta aún más cuando consideramos que su interpretación económica se oponía totalmente a otros recuentos estándares de la historia de ese país, la mayoría de los cuales simplemente hacían caso omiso de las fuerzas sociales para centrarse en las gloriosas hazañas de grandes hombres guiados por Dios.<sup>69</sup> Los primeros tres capítulos se enfocan en elementos estructurales, mientras que los últimos cuatro abundan con metáforas del espacio. Es como si el pasado se colapsara en el presente. A través de la estructura de *Siete ensayos*, la historia pierde su fuerza opresiva porque el tiempo autoritario se convierte en un espacio democrático donde es posible escapar del peso de la tradición y recrearse de nuevo. Así, el famoso tomo de Mariátegui muestra cómo una visión más espacializada de la historia abrió un nuevo horizonte donde ciertos elementos del pasado son reconfigurados con elementos seleccionados del presente para crear un mejor futuro. En el lugar que hasta entonces ocupó una visión normativa del progreso, se coagula la idea más incluyente de una renovación.

## Conclusión

Los debates públicos en los círculos progresistas de la América Latina del temprano siglo XX se centraban en la cuestión de cómo lograr una modernidad que trascendiera el instrumentalismo e individualismo que

aquellos estudiosos asociaban con Estados Unidos. Intentaban elaborar una manera de vivir moderna que fuera “plena y totalmente humana”.<sup>70</sup> Todos vieron en el optimismo una imperativa moral y buscaban llevar las ideas de la Ilustración más adelante al enfocarse menos en lo que se debía destruir y más en lo que era preciso crear para lograr que las sociedades modernas funcionaran bien. Sus visiones de un futuro moderno reafirmaban el potencial libertador de la vida moderna, la capacidad de individuos y sociedades de desarrollar estrategias de comunicación y solidaridad para resistir la alienación, y la importancia de la cultura como un medio para integrar pasado, presente y futuro. Opuestos a la taxonomía y fijeza, escépticos respecto de toda afirmación que aducía ser una verdad absoluta, y férreos enemigos del dogma en cualquier de sus formas, se esforzaban por reconceptualizar a la crítica para abrir en ella un campo para la empatía; para abrir el universalismo al relativismo; equilibrar al individualismo con la solidaridad social; y crear condiciones de la autenticidad en la autonomía. Los intelectuales latinoamericanos anunciaban sus dudas respecto de los dualismos jerárquicos del pensamiento occidental –moderno/tradicional, racional/espiritual, universal/local, entre otros– mucho antes de que lo hicieran los posestructuralistas franceses. Rechazar las ideas externas sin reflexionar significaba caer en la trampa de la dependencia, al igual que adoptarlas acríticamente. La mejor manera de esquivar el dilema poscolonial, sostuvieron, consistía en la apropiación, la síntesis y el diálogo creativos. Los tipos de metáforas que hacen eco a través de los escritos de esos intelectuales latinoamericanos –de índole arquitectónica, musical y espacial– son características de su acercamiento incorregiblemente plural. Si Bauman tiene razón al decir que la “práctica típicamente moderna [...] consiste en el esfuerzo por exterminar la ambivalencia”,<sup>71</sup> entonces también es cierto que por mucho tiempo los intelectuales latinoamericanos han intentado sugerir maneras de vivir con ella. La especificidad de las experiencias latinoamericanas en el mundo moderno los llevó a emprender tempranas exploraciones de la problemática de la heterogeneidad y resultó en su llamado por un modo distinto de pensar acerca de la diferencia, uno que surgía de los valores de empatía, solidaridad y hospitalidad. Al hacerlo, desarrollaron las bases para repensar los papeles de la razón y el progreso en el mundo moderno.

## Notas

<sup>1</sup> Traducción del inglés de Paul Kersey.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Luis Recabarren, “Ricos y pobres”, 3 septiembre 1910, en *Obras*, Casa de las Américas, La Habana, 1976, pp. 57-99.

<sup>3</sup> Modernidad es un término complejo que aparecía poco en los debates en América Latina hasta los años 80, cuando surgió en relación al concepto de *posmodernidad*. Sin embargo, *moderno* y *lo moderno* sí aparecen a menudo en los periódicos, diarios y otros materiales escritos latinoamericanos, sin mencionar los discursos políticos, durante el periodo cubierto por este artículo. Para los propósitos de este ensayo, asumo que la modernidad connota la promesa genérica de que la transformación histórica es posible mediante la conquista del espacio y el tiempo por la racional agencia humana que utiliza el conocimiento científico para crear una sociedad más justa, soberana y libre. Lo que alguno de estos términos (racionalidad, libertad, etc.) pudiera significar en un contexto histórico y geográfico particular lo dejo a los análisis de los historiadores.

<sup>4</sup> Nicola Miller, *Reinventing Modernity in Latin America: Intellectuals Imagine the Future, 1900-1930*, Palgrave, Nueva York y Londres, 2008.

<sup>5</sup> José Carlos Mariátegui, *El alma matinal, Obras completas* (de aquí en adelante, *OC*), vol. 3, Editorial Amauta, Lima, 1950, p. 18.

<sup>6</sup> Alfonso Reyes, “Un propósito”, en *Universidad, política y pueblo*, ed. José Emilio Pacheco, UNAM, México, 1967, p. 21.

<sup>7</sup> José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1955, p. 196.

<sup>8</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 143.

<sup>9</sup> José Enrique Rodó, “Liberalismo y jacobinismo”, en *Obras completas*, ed. Emir Rodríguez Monegal, Editorial Aguilar, Madrid, 1957 [de aquí en adelante, *OC*], pp. 250-51.

<sup>10</sup> Rodó, “Liberalismo y jacobinismo”, p. 282.

<sup>11</sup> Rodó, “Ariel”, *OC*, p. 208. Alfonso Reyes también citó esta frase de Guyau en “Homilía por la cultura”, en *Universidad, política y pueblo*, p. 100.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>13</sup> José Enrique Rodó, Carta a Francisco García Calderón, 2 agosto 1904, *OC*, p. 1354 (énfasis del original).

<sup>14</sup> Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, Londres, 1985, p. 18.

<sup>15</sup> Rodó, “La vida nueva”, *OC*, p. 145 (énfasis del original).

<sup>16</sup> Rodó, “Lema”, *OC*, p. 145.

<sup>17</sup> Rodó, “De mi cartera” [1907], *OC*, p. 1411.

<sup>18</sup> Rodó, “Obra póstuma-Proteo”, *OC*, p. 947.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 944.

<sup>20</sup> Darío, “El hierro” [1893], en *Obras completas*, vol. 4, Afrodísio Aguado, Madrid, 1955, p. 613. Véase Julio Ramos, *Divergent Modernities*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001, p. 165.

<sup>21</sup> Alfonso Reyes, “México en una nuez”, en *Vocación de América (Antología)*, ed. Víctor Díaz Arciniega, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 156.

<sup>22</sup> Alfonso Reyes, “Atenea política” [1932], en *Universidad*, pp. 70-98.

<sup>23</sup> Alfonso Reyes, “El criticón”, en *El suicida, Obras completas*, 26 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1956-1993 [de aquí en adelante, *OC*], vol. III, p. 289.

<sup>24</sup> Adolfo Castañón, *Alfonso Reyes: Caballero de la voz errante*, Editores Joan Boldó i Climent, México, 1988, p. 18.

<sup>25</sup> Alfonso Reyes, *El plano oblicuo (Cuentos y diálogos)*, Tipográfica Europa, Madrid, 1920.

<sup>26</sup> Alfonso Reyes, “La estrategia del ‘gaucho’ Aquiles” [1943], en *Junta de sombras. Estudios helénicos*, Edición de El Colegio Nacional, 1949, pp. 39-44, p. 39.

<sup>27</sup> Pedro Henríquez Ureña, “Alfonso Reyes”, en Universidad de Nueva León, *Páginas sobre Alfonso Reyes (1911-1945): Edición de Homenaje*, Monterrey, 1955, p. 154.

<sup>28</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 16.

<sup>29</sup> Véase Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Editorial Revolución, Madrid, 1991, p. 222.

<sup>30</sup> Véase sus reproches a André Breton por anunciar que se debía descifrar la vida como si fuera un criptograma, en *Signos y obras, OC*, VII, pp. 181-2.

<sup>31</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 262.

<sup>32</sup> Mikhail Bakhtin, “Epic and Novel”, en *The Dialogic Imagination*, ed. Michael Holquist, trad. Caryl Emerson y Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1981, pp. 3-40.

<sup>33</sup> Rodó enfatizó la frase “los cuatro vientos del espíritu” en “Lema” [1896], *OC*, p. 145. La misma frase aparece, junto con “plenamente humano”, en el clásico ensayo americanista de Pedro Henríquez Ureña, “La Utopía de América” [1925], en *Plenitud de América: Ensayos escogidos*, Peña Del Giudice Editores, Buenos Aires, 1952, pp. 11-19.

<sup>34</sup> Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Editorial El Conejo, Quita, 1990, p. 62.

<sup>35</sup> Rodó, “La tradición”, *OC*, p. 1150.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Rodó, “Rumbos nuevos”, *OC*, p. 499.

<sup>38</sup> Rodó, “La tradición”, pp. 1149-52, citas en las pp. 1150-51. El importante hecho de que Rodó omitiera las contribuciones indígenas al “pasado” no disminuye la fuerza de su argumento de que se debía repensar la relación entre lo tradicional y lo moderno en América Latina.

<sup>39</sup> Rodó, “Rumbos nuevos”, p. 499.

<sup>40</sup> Alfonso Reyes, *La historia y la mente*, p. 240; *El héroe y la historia* [1943], en *OC*, IX, pp. 349-55.

<sup>41</sup> Alfonso Reyes, "Prólogo", en Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, pp. 7-39, p. 28.

<sup>42</sup> Margarita Vera Cuspinera, "Los ateneístas, críticos de su tiempo", en M.V. Cuspinera, ed., *Alfonso Reyes: Homenaje de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, México, 1981, pp. 11-26.

<sup>43</sup> Alfonso Reyes, *Pasado inmediato y otros ensayos*, El Colegio de México, México, 1941, p. 6.

<sup>44</sup> Alfonso Reyes, *No hay tal lugar*, en *OC*, XI, pp. 335-89.

<sup>45</sup> Alfonso Reyes, *Marginalia, tercera serie (1940-1959)*, El Cerro de la Silla, México, 1959, p. 57.

<sup>46</sup> Reyes, "Prologo" a Burckhardt, p. 28.

<sup>47</sup> Alfonso Reyes, "En torno a la epopeya de Jerusalén" [?1919], en *OC*, IV, 1956, pp. 143-146.

<sup>48</sup> Alfonso Reyes, "La pasión de Servia" [1919], en *OC*, IV, pp. 127-38, p. 131.

<sup>49</sup> Quijano, *Modernidad*, p. 62.

<sup>50</sup> Alfonso Reyes, "Entrevista en torno a lo mexicano" [1953], *Marginalia, segunda serie (1909-1954)*, Tezontle, México, 1954, pp. 44-45.

<sup>51</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trad. Donald Nicholson-Smith, Blackwell Publishing, Oxford, 1991, esp. pp. 21-4.

<sup>52</sup> Michel Foucault, "Questions on Geography", en *Power/Knowledge*; Ed Soja, *Post-modern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres, 1989; Doreen Massey, *For Space*, Sage, Londres, 2005, cita p. 5.

<sup>53</sup> Massey, *For Space*, pp. 7, 9.

<sup>54</sup> Alfonso Reyes, "Una mirada a San Cristobalón" [1943], en *OC*, IX, pp. 321-3, pp. 321-2. Véase asimismo su "Einstein en Madrid" (s.f., 1918?), *OC*, IV, p. 296.

<sup>55</sup> Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History" [1940], en *Illuminations*; Reyes, "La voz solidaria" [1922], en *Universidad*, p. 23.

<sup>56</sup> Reyes, "Visión de Anáhuac", *Vocación*, p. 98.

<sup>57</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 6.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 21, 24-5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>60</sup> Mariátegui, *El alma matinal*, p. 24.

<sup>61</sup> Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, p. 118.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 118, 155.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 117.



<sup>66</sup> Mariátegui, *Siete ensayos*, p. 60.

<sup>67</sup> Mariátegui, "Regionalismo y Centralismo", en *Siete ensayos*, pp. 144-69.

<sup>68</sup> Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", p. 259. No hay evidencia de que alguna de estas figuras haya leído la obra del otro, aunque observaron mundos europeos muy similares en los años 20, y sus visiones de la historia son notablemente parecidas. Aníbal Quijano también ha identificado una actitud similar hacia la razón en estos dos escritores, ya que ambos rechazaron el racionalismo reduccionista. Véase el "Prólogo" a Mariátegui de Quijano, *Textos básicos*, ed. Aníbal Quijano, Fondo de Cultura Económica, Lima y México, 1991, pp. vii-xvi, p. x.

<sup>69</sup> Las obras de José de la Riva Agüero fueron típicas y fueron usadas como libros de texto en las escuelas en Perú por varias décadas. Véase, por ejemplo, *La historia en el Perú*, Imprenta Nacional de Federico Barrionueva, Lima, 1910.

<sup>70</sup> Reyes, "Discurso por Virgilio", p. 212.

<sup>71</sup> Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Polity, Cambridge, 1991, p. 7.

Traducción del inglés: Paul C. Kersey