

Humanidades decoloniales y *Weltliteratur*

De Emerson a Steven Spielberg¹

Daniel Link*

Recibido: 13.03.2023 — Aceptado: 27.04.2023

Titre / Title / Titolo

L'humanité décoloniale et la littérature universelle. D'Emerson à Steven Spielberg

Decolonial Humanity a *Weltliteratur*. From Emerson to Steven Spielberg

Scienze umane decoloniale e *Weltliteratur*. Da Emerson a Steven Spielberg

Resumen / Résumé / Abstract / Riassunto

Desde 1837 hasta bien entrado el siglo XX, pasando por el gran estallido poético-político del modernismo, el continente americano propuso proyectos de independencia intelectual, decolonización del pensamiento y políticas de integración regional y lingüística (la Gramática de Andrés Bello, por ejemplo). La literatura y las artes jugaron un papel estratégico en el diseño de una estrategia para alcanzar la soberanía cultural o, por el contrario, para subsumirla en nuevas formas de imperialismo (Carmen Miranda como herramienta del proyecto panamericanista propuesto por los Estados Unidos, por ejemplo). Se examinarán en particular las tensiones entre modelos de integración muchas veces irreconciliables en la obra de Rubén Darío.

De 1837 à la fin du XXe siècle, en passant par la grande explosion poético-politique du modernisme, le continent américain a proposé des projets d'indépendance intellectuelle, de décolonisation de la pensée et des politiques d'intégration régionale et linguistique (la Grammaire d'Andrés Bello,

¹ Una versión previa de este trabajo fue leída en el marco del Congreso Internacional LASA «Polarización socioambiental y rivalidad entre grandes potencias» (San Francisco: 2022). La presente intervención se enmarca en el proyecto PICT «Archivo y diagrama de lo viviente» (financiado por el BID) y el proyecto internacional #872299 «Trans.Arch (Archives in transition. Collective memories and subaltern uses)», financiado por la Unión Europea en el marco de la programación Horizon 2020 bajo el esquema MSCA-RISE.

* Universidad de Buenos Aires, Argentina

par exemple). La littérature et les arts ont joué un rôle stratégique dans l'élaboration d'une stratégie visant à atteindre la souveraineté culturelle ou, au contraire, à la subsumer dans de nouvelles formes d'impérialisme (Carmen Miranda comme outil du projet panaméricain proposé par les États-Unis, par exemple). On examinera en particulier les tensions entre des modèles d'intégration souvent inconciliables dans l'œuvre de Rubén Darío.

From 1837 until well into the 20th century, passing through the great poetic-political outburst of modernism, the American continent proposed projects of intellectual independence, decolonization of thought and policies of regional and linguistic integration (Andrés Bello's Grammar, for example). Literature and the arts played a strategic role in the design of a strategy to achieve cultural sovereignty or, on the contrary, to subsume it into new forms of imperialism (Carmen Miranda as a tool of the Pan-Americanist project proposed by the United States, for example). In particular, the tensions between often irreconcilable models of integration in Rubén Darío's work will be examined.

Dal 1837 fino a tutto il XX secolo, passando per la grande esplosione poetico-politica del modernismo, il continente americano ha proposto progetti di indipendenza intellettuale, decolonizzazione del pensiero e politiche di integrazione regionale e linguistica (la Grammatica di Andrés Bello, ad esempio). La letteratura e le arti giocarono un ruolo strategico nel disegno di una strategia per raggiungere la sovranità culturale o, al contrario, per subsumirla in nuove forme di imperialismo (Carmen Miranda come strumento del progetto panamericanista proposto dagli Stati Uniti, ad esempio). In particolare, verranno esaminate le tensioni tra modelli di integrazione spesso inconciliabili nell'opera di Rubén Darío.

Palabras clave / Mots-clé / Keywords / Parole chiave

Filología, Literaturas del mundo, Humanidades decoloniales, Archivos.

Philologie, Littératures du monde, Humanités décoloniales, Archives.

Philology, World Literatures, Decolonial Humanities, Archives.

Filologia, Letterature del mondo, Scienze umane decoloniali, Archivi.

¿Quién no leyó con ironía la pasada convocatoria para el Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), puesta bajo el abstruso título de «Polarización socioambiental y rivalidad entre grandes potencias». El año pasado nos parecía que nuestra situación no era ésa pero a la vista está que hay que confiar en las autoridades de LASA, que fueron capaces de prever que este año estaríamos sumidos ya en una rivalidad que tal vez no sea entre grandes potencias, pero sí al menos entre estratos temporales bien diferentes, con potencias de destrucción inconmensurables: de un lado una nostalgia por la gran Patria Rusa, del otro la OTAN. Un frío no polar, pero con certeza polarizado, nos hieló la sangre. ¿Cómo sostener una perspectiva decolonial en este contexto?

*

Voy a partir de la misma hipótesis que, en su momento, propuso Ralph Waldo Emerson en la célebre conferencia «The American Scholar» (1837).² El libro que Emerson había publicado anónimamente un año antes de su conferencia, *Naturaleza*, se abrió con una pregunta: «¿Por qué no habríamos de disfrutar también nosotros de una relación original con el universo?» y se cerraba con una exhortación a «construir un mundo propio» (Emerson,

² Dejo «Scholar» en inglés porque en castellano tanto ha sido traducido como «escolar», «intelectual», «hombre de letras», «filólogo», «escritor» o «filósofo». Sigo, salvo indicación en contrario, la edición de «El hombre pensador» (1837) incluido en *Ensayo sobre la naturaleza seguido de varios discursos* de 1904. He contejado la traducción con *The American Scholar* de 1911.

1904: 18). «El Scholar americano» ha sido considerada la Declaración de Independencia literaria, una escritura de enmienda o mejora de la Declaración de Independencia política y de la propia Constitución de los Estados Unidos de América. Nuestros días de dependencia, dice Emerson, han terminado:

Nuestra época de sujeción, nuestro largo aprendizaje en la instrucción de otros países, llega a su fin. Los millones de hombres que a nuestro alrededor se precipitan en la vida no pueden siempre alimentarse con los residuos secos de las cosechas extranjeras (...). A la luz de esta esperanza, acepto el tópico que no sólo el uso, sino la naturaleza de nuestra asociación parecen prescribir para este día: *el intelectual americano* (1837: 66).

Aceptar las opiniones establecidas por los libros previos es un error. «De aquí que, en vez del Hombre Pensador, tengamos el ratón de biblioteca» (71).³

de aquí que la clase instruida, que aprecia los libros, los aprecia como tales; no como relacionados con la Naturaleza y la constitución humana, sino como formando una especie de Tercer Estado con el mundo y el alma. De aquí vienen los restauradores de ediciones, los correctores, los bibliómanos de todas clases. Esto es malo; esto es peor de lo que parece (Emerson, 1904: 72).

Porque «Por mucho talento que tenga, si el hombre no crea, el efluvio puro de la Divinidad no es suyo. Puede haber cenizas y humo, pero no llamas» (Emerson, 1904: 72). Lo que Emerson propone es una nueva perspectiva para (de) el mundo, que es ya la perspectiva de-colonial. Si «El Scholar americano» de Emerson es, probablemente, el texto original de la descolonización (Weisbuch, 1999: 192-217), *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon es el texto final de la descolonización:

En «Sobrealma» Emerson había dicho que «no tenemos historia» y en «Inteligencia» dirá que «nuestro pensamiento es una piadosa recepción». En consecuencia, podríamos interpretar el círculo emersoniano como una figura de la escritura constitucional americana (Lastra, 2007: s/p).

³ En el original: «Hence, instead of Man Thinking, we have the bookworm» (Emerson, 1911: 27).

Todo lo demás será (se lo quiera o no, se lo sepa o no) poscolonial, sobre todo en el sentido de que la descolonización ha supuesto la caída en la insensatez de los estudios clásicos positivistas (de las humanidades y de su ideal de humanidad). La humanidad que la heterotopía de la descolonización descubre es, en efecto, mucho más difícil de entender: no tiene historia, ni inteligencia, ni pueblo (Hernández Solís). La «filología» que acompaña a esos procesos será necesariamente mundial y menor y se obligará a construir una historia y un pueblo.

Hacer el mundo (de) nuevo, ser novomundano, implica abandonar la posición de «papagayo del pensamiento de otros hombres» (Emerson, 1904: 67) y construir un círculo donde cupieran tanto los saberes adquiridos como las experiencias por venir porque, «¿Qué es la Naturaleza (...) sino siempre una fuerza circular que vuelve sobre sí misma? (Emerson, 1904: 68)».

El gesto de la descolonización borra una firma fundacional (estatal) previa (la firma paterna o materna, o incluso una firma hermafrodita, dado que se habla de Madre Patria) y plantea (Derrida se ha detenido en este asunto) el problema de quién firma la declaración de independencia.

La acción del *Scholar* americano es la fundación de lo ya fundado, pero ahora con otro nombre (con otra firma) y con otra *perspectiva*.

Si antes me detuve en Emerson es, por un lado, porque se sabe la importancia enorme que tuvo para Sarmiento, quien, cuando se enteró de su muerte, escribió: «*Emerson. ¡Los dioses se van!...*» (*El Nacional*, 26 de junio de 1882).⁴ Esa muerte o retirada de los Dioses había sido anunciada por el propio Emerson en 1838 en su «Discurso a la Facultad de Teología» (que le supondría el veto de las instituciones académicas durante treinta años), donde había adelantado tanto la crítica al cristianismo histórico y a la pérdida del culto (*the loss of worship*) como la «falsedad de nuestra teología» (*the falsehood of our theology*), en términos que acostumbramos a atribuir a Nietzsche:

⁴ Sarmiento se encontró con Emerson en Concord en dos ocasiones en 1865 y una tercera en Cambridge en 1868, en la reunión de despedida que le ofreció Mary Mann. Por supuesto, le regaló su *Facundo*. En sus cartas de Boston, de 1865 (Vol. XXIX, de sus *Obras*: «Ambas Américas»), Sarmiento refiere con admiración casi mística las impresiones de su permanencia en Concord.

«los hombres hablan de la revelación como algo que se dio y se hizo hace mucho tiempo, como si Dios estuviera muerto [*as if God were dead*]» (cfr. Lastra, 2009: 161-166).

Por su parte, con esa perspicacia tan suya, Rubén Darío escribió en el diario *La Nación* que «Somos más viejos que el yankee; pero nuestro Emerson no se ve por ninguna parte» (1895). En uno de sus artículos escritos en París en agosto de 1900, incluido el año siguiente en *Peregrinaciones* (1901) vuelve a quejarse: «Los hispanoamericanos todavía no podemos enseñar al mundo en nuestro cielo mental constelaciones en que brillen los Poe, Whitman y Emerson» (Rubén Darío, 1950: 426).

El «proyecto» dariano (más moderno que todos los modernos) se instala en el medio de los desgarros que produce la globalización, a la que *interrumpe* (*interrumpere*: romper algo y poner un espacio entre los pedazos), tal como se lee en su célebre «Sinfonía en gris mayor». Me detengo en la penúltima estrofa:

La siesta del trópico. El lobo se aduerme.
Ya todo lo envuelve la gama del gris.
Parece que un suave y enorme esfumino
del curvo horizonte borraría el confín.

Por un lado, se borra el confín que, como según el Diccionario, es tanto «el último término a que alcanza la vista» como el «término o raya que divide las poblaciones, provincias, territorios, etc., y señala los límites de cada uno». Se trata de una apertura y de una amplificación: la suspensión de todo veredicto retrógrado en relación con los lenguajes, los imperios y las naciones, una interrogación de los gestos (en suma: las formas y las imágenes de las que disponemos) no como si fueran interiores a la literatura, al arte, a la cultura sino como siendo *exteriores a toda garantía cultural y disciplinar*, participando de una exterioridad radical.

Algunos años después, José Ingenieros dedicó un curso a las ideas de Emerson, publicado luego como *Hacia una moral sin dogmas* (1917), cuyo sentido se mezcla inexorablemente con el de la Reforma del 18. Allí señala que la «filosofía social» fue una «nueva corriente ideológica» que

llegó casi simultáneamente a las dos Américas, engendrando en Boston un movimiento social famoso, cuyo centro fue el Club de los Trascendentales, y en Buenos Aires un germen similar que ahogó la restauración clerical de Rosas, la Asociación de Mayo; sabido es que en otros países del continente, poco después, nacieron sociedades de análogo inspiración. Emerson y Echeverría fueron el alma de esas agrupaciones, constituidas respectivamente en 1836 y 1837, ignorándose la una a la otra, pero alentadas por idénticos principios (Ingenieros, 32-33)

En la *perspectiva* de un Ingenieros que aparece ya como un archivista, Emerson es un miembro excéntrico de la Generación del 37.⁵

Hay que ir más allá, en busca de lo infundado (y tal vez infundable) sobre todo porque, como sabemos por Derrida

No se puede justificar la fundación de algo (de un principio, un Estado, una institución, una universidad, etc.) en nombre de lo que funda: la violencia fundacional consiste en que el gesto performativo de la fundación es siempre arbitrario, no depende de la lógica de lo fundado.⁶

Si, como quiere Derrida, el momento de fundación es violento, lo es independientemente del contenido de violencia que incorpore porque el momento institutor es anterior a la ley o a la legitimidad que él instaura, está *fuera de la ley* y, al mismo tiempo, disuelve los lazos de paternidad o maternidad colonial (así en Emerson como en Darío).

*

El arco de los proyectos de integración continental abarca desde la revolución hasta el Mercosur, pasando por la doctrina Monroe y, luego, la política de la buena vecindad. El impacto imaginario que esos trazos de unas geopolíticas que apuntan a veces a la desterritorialización

⁵ «Emerson, desafiando las pasiones de los extraviados, tomó la responsabilidad de defender a Alcott –como, entre nosotros, Echeverría defendió a Alberdi, cuando sus primeros enemigos lo difamaban–, adhiriéndose al fin y de lleno a la campaña contra la esclavitud, que será siempre el mayor timbre de gloria de aquella memorable generación norteamericana» (Ingenieros, 50-51)

⁶ Ver también *Otobiografías* (2009). Lo que Derrida hará allí será interrogar «¿Quién firma, y con qué nombre supuestamente propio, el acto declarativo que funda una institución?» (13).

(en relación con el lenguaje, las razas y los pueblos) y a veces a la reterritorialización, ha sido extremadamente complejo. El análisis de algunas de las figuras de discurso que involucran esos proyectos nos permitirían hoy situarnos no tanto respecto de un horizonte cultural, sino respecto de una «era imaginaria» (en el sentido de Lezama) en la que las guerras imperialistas no han dejado de sangrar a América.

La mayor contribución de América Latina para la cultura occidental, señala Silviano Santiago en *O entre-lugar do discurso latino-americano* (1978), viene de la destrucción sistemática de los conceptos de *unidad* y de *pureza*. Esos dos conceptos pierden el contorno exacto de su significado, pierden su peso abrumador, su señal de superioridad cultural, a medida que el trabajo de contaminación de los latinoamericanos se afirma y las oposiciones dilemáticas se disuelven y se transforman en otra cosa. Al ser un concepto eminentemente transitivo, el canibalismo (y el calibanismo que de él se deriva) funciona como una figura o una imagen relacional.⁷

En la perspectiva humanista, la imagen del Nuevo Mundo se superpone a la figura de la utopía. El caribe, caníbal, Caliban, cancela el dilema tópico, transformando la utopía en otra cosa: una *heterotopía*, un entre-lugar (propriamente martiano y dariano), que rehúye a la lógica de la soberanía por su misma naturaleza: el soberano, el Minotauro americano, es el Caníbal, todos y ninguno. Es el pasaje de una figura impolítica a una figura política.

⁷ Como sabemos, los taínos (parcialidad de la etnia arawak) pronuncian ante Colón el nombre *Cariba*, para designar a los habitantes (antropófagos) de lo que todavía no era el Caribe. Colón oye *caniba*, es decir la gente del Kan. Para los caribes, significaba «osado», «audaz»; para los arawak, «enemigo»; y para los europeos, «comedores de carne humana». Los caribes atacaban a los arawak para conseguir botines y de paso capturaban a los niños a los cuales castraban y criaban para comérselos.

El canibalismo ha sido comprendido como una relación de autofagia: el canibal se come al semejante. Se trata de un evidente error de presuposición semántica y categorial, puesto que en verdad se come al que previamente se ha declarado como no-semejante (enemigo, esclavo), y por eso el canibalismo constituye un programa biopolítico que habría que poner en consonancia con las relaciones de soberanía sobre lo viviente. Oswald de Andrade fundó una revista bajo el lema antropofágico y escribió un manifiesto en que se lee la consigna «*Lá vem a nossa comida pulando*». En su descripción del canibalismo Tupí, Métraux observaba que: «Si al acercarse a la aldea la tropa se encontraba con mujeres, obligaban al prisionero a gritarles: «Yo, su comida, estoy llegando». La relación canibal establece una separación tajante en lo vivo, una parte del cual aparece como pura materia viva sin forma, que garantiza la existencia del otro como sujeto soberano.

Así lo entiende Rubén Darío en «El triunfo de Calibán», un texto de 1898 que, en plena guerra hispano-estadounidense, rechaza al mismo tiempo a Caliban y a Ariel, lo que justifica que José Enrique Rodó (1811-1917) no recuerde ese texto ni *Los raros* cuando funda el arielismo en su intervención de 1900⁸. Al llegar a Nueva York en 1893, Darío reflexiona sobre una frase de Joséphin Péladan («esos feroces calibanes») aplicada a los habitantes de los Estados Unidos:

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 como Edison, hasta la apoteosis del cuerpo, 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 [se refiere a Ariel] 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 Sico-rax, y se le destierra o se la mata. Esto vio el mundo con Edgar Allan Poe, el cisne desdichado que mejor ha conocido el ensueño y la muerte... (1896, 180).

Y en «El triunfo de Calibán» insiste:

No, no puedo estar de parte de ellos, no puedo estar por el triunfo de Calibán.

Por eso mi alma se llenó de alegría la otra noche, cuando tres hombres representativos de nuestra raza fueron a protestar en una fiesta solemne y simpática, por la agresión del yankee contra la hidalga y hoy agobiada España.

El uno era Roque Saenz Peña, el argentino cuya voz en el Congreso panamericano opuso al slang fanfarrón de Monroe una alta fórmula de grandeza continental («América para la Humanidad»), y demostró en su propia casa al piel roja que hay quienes velan en nuestras repúblicas por la asechanza de la boca del bárbaro (Rubén Darío, 1898: 452).

El programa biopolítico caníbal se ha transformado en un programa geopolítico que, al mismo tiempo que rechaza el panamericanismo⁸ como lógica de integración la-

tinoamericana, advierte sobre su carácter imperial: «Sólo una alma ha sido tan previsora sobre este concepto, tan previsora y persistente como la de Saenz Peña: y esa fue –¡curiosa ironía del tiempo!– la del padre de Cuba libre, la de José Martí» (453), dice Darío y subraya: «cuando a la vista está la gula del Norte, no queda sino preparar la defensa» (454).

No es que Darío pensara a América del Norte como Calibán y a Latinoamérica como Ariel, porque ha rechazado ese dilema en favor de un trilema: el norte es Calibán, Europa es Ariel, y América es, además de la tensión entre los otros dos y el campo de batalla donde aquéllos se enfrentan, también la casa del piel roja, la semilla antigua y la selva propia, es decir: lo no categorizado de la autotomía y el espacio liso. El programa dariano es éste:

La raza nuestra debiera unirse, como se une en alma y corazón, en instantes atribulados; somos la raza sentimental, pero hemos sido también dueños de la fuerza. El sol no nos ha abandonado y el renacimiento es propio de nuestro árbol secular.

Desde Méjico hasta la Tierra del Fuego hay un inmenso continente en donde la antigua semilla se fecunda, y prepara en la savia vital, la futura grandeza de nuestra raza; de Europa, del universo, nos llega un vasto soplo cosmopolita que ayudará a vigorizar la selva propia. Mas he ahí que del Norte, parten tentáculos de ferrocarriles, brazos de hierro, bocas absorbentes (Rubén Darío, 1898: 454).

Si bien cita explícitamente la posición de Sáenz Peña de 1890 (quien sugirió que el proceso de integración operativa al capitalismo no debería reconocer fronteras), el latinoamericanismo de Darío se parece más al proyecto interamericano propuesto formalmente por Bolívar en el Congreso de Panamá de 1826, llamamiento que fracasó luego de sucesivas reuniones, la última de las cuales es prácticamente contemporánea del encuentro de Darío

Monroe, en verdad ideada por el oscuro John Quincy Adams, y su Corolario Roosevelt (1904), justificaron, a partir del lema «América, para los americanos» las sucesivas y cada vez menos elegantes intervenciones norteamericanas en su área de influencia y, al mismo tiempo, el vago ideario del «panamericanismo» que, aunque hoy ya no se pronuncie, sigue operando, como se verá más adelante, en diferentes niveles de la geopolítica continental.

⁸ En la Conferencia de Berlín de 1884, las potencias europeas decidieron repartirse sus áreas de expansión en el continente africano y asiático, con el fin de evitar la guerra. EEUU no participó pero consideró natural expandirse a América Latina. La doctrina

con el Calibán del norte⁹ y de la declaración globalizante de Sáenz Peña.¹⁰

En «Salutación al Águila» (1906) Darío, que escribe el poema mientras asiste a la Conferencia Panamericana de Río de Janeiro, vincula la figura del águila a la potencia de los Estados Unidos. A ella le pide:

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 y el carácter.

Este poema provocó la carta recriminatoria de su amigo el literato venezolano Rufino Blanco Bombona (1874-1949), que pide su lapidación pública. Darío le contesta desde Brest (Francia, el 18 de agosto de 1907) justificando que su salutación «no es sino la pieza ocasional, surgida dentro del clima armónico de la Conferencia Panamericana de Río de Janeiro, a la que asistía. Saludar nosotros al Águila ¡sobre todo cuando hacemos cosas diplomáticas!... No tiene nada de particular. Lo cortés no quita lo Cándor...»

Y añade: «Los versos fueron escritos después de conocer a Mr. Root y otros yanquis grandes y gentiles, y publicados juntos con los de un poeta del Brasil». El «poeta de Brasil» era Antônio Vicente da Fontoura Xavier (Cachoeira do Sul, 7 de junio de 1856- Lisboa, 1922), quien, como diplomático, había asimilado las declaraciones de Elius Root, Secretario de Estado norteamericano:

1. Consideramos la independencia e igualdad de derechos de los pueblos débiles, miembros de la familia de naciones, con tanto respeto como a los de los grandes imperios
2. que la meta de los Estados Unidos no era el de arruinar a las demás naciones y enriquecerse con sus despojos, sino al contrario, ayudar a todos nuestros amigos a alcanzar una prosperidad común (citado de Arellano, 2010: 125).

Darío se burla en su respuesta epistolar a Blanco Bombona: «Por fin acepto un alón de águila, y lo comeré gustoso —el día que podamos cazarla—. Y allí, fíjese bien,

⁹ Las siguientes conferencias se realizaron en Lima (1848), Santiago (1856), Lima (1864 y 1877-79), Caracas (1883) y Montevideo (1888), «Sea la América para la humanidad», propuso Roque Sáenz Peña en la Conferencia Internacional Americana de 1890.

¹⁰ Cfr. también «Oda a Roosevelt» (1905) incluida en *Cantos de vida y esperanza*.

anuncio la guerra entre ellos y nosotros», refiriéndose a los versos 12 y 13:

Si tus alas abiertas la visión de la paz perpetúan, /
en tu pico y tus uñas está la necesaria guerra.¹¹

La última referencia de Rubén Darío al águila se localiza en su ensayo sobre Paraguay de 1912: «El águila yankee mira hacia el Sur, como orientándose para su vuelo de rapacidad conquistadora». Ése es nuestro punto de partida para leer una geopolítica continental ejecutada a través de la cultura de masas.



Un momento particularmente privilegiado de la «rapacidad conquistadora» es el que usa la máquina de la industria cultural audiovisual (lo que se llama Hollywood), como herramienta del proyecto panamericanista propuesto por los Estados Unidos. Piénsese, por un lado, en el caso de Carmen Miranda (Bishop-Sánchez, 2016).

Herederero de la doctrina del «Destino manifiesto», el proyecto panamericanista se realizó también en la «política de la buena vecindad», que pretendía obtener por la vía de la persuasión¹² aquello que de otro modo habría requerido la intervención de las armas de fuego (cfr. Link).

La expresión «destino manifiesto» aparece por primera vez en el artículo «Anexión» de John L. O'Sullivan,

¹¹ Asimismo, en la «Epístola a la señora de Lugones» del mismo año de 1907, aclara que en la «Salutación al Águila»: «panamericanicé / con un vago temor y con muy poca fe».

¹² «A multimilionária família dos Rockefeller, proprietária da Standard Oil Company, empresa presente em vários países latino-americanos, além do Chase National Bank e da Rockefeller Foundation, teve um papel crucial no direcionamento dessa nova estratégia de dominação através de um intenso trabalho de persuasão ideológica, com o intuito de transformar o sentimento anti-americanista vigente nessas populações ao sul do continente, o que atingia seus lucrativos negócios. Afinal, “combater o nacionalismo e o socialismo, com a inserção da periferia no mercado, implicava desenvolver essa periferia. A preocupação manifestada por Nelson Rockefeller, pelo vice-presidente Henry Wallace e por outros influentes americanos em relação à Política da Boa Vizinhaça indicava que o projeto não era só retórica”. Para ver concretizada a nova estratégia de dominação, foi criado, em 1940, o Office of Coordinator of Inter-American Affairs, agência que atuaria em quatro divisões: comunicações, relações culturais, saúde e comercial/ financeira, sob a direção do próprio Nelson Aldrich Rockefeller» (De Sá Pedreira, 415).

publicado en la *Democratic Review* (Nueva York, julio-agosto de 1845). Allí se lee:

El cumplimiento de nuestro destino manifiesto es extendernos por todo el continente que nos ha sido asignado por la Providencia, para el desarrollo del gran experimento de libertad y autogobierno. Es un derecho como el que tiene un árbol de obtener el aire y la tierra necesarios para el desarrollo pleno de sus capacidades y el crecimiento que tiene como destino.

A partir de este supuesto, los Estados Unidos anexaron los territorios de Texas (1845), California (1848) e invadieron México (1846), apropiándose de Colorado, Arizona, Nuevo México, Nevada, Utah y partes de Wyoming, Kansas y Oklahoma (2 millones 100 mil kilómetros cuadrados, el 55 % del territorio mexicano de entonces). Luego, Estados Unidos intervino militarmente en Nicaragua en 1860 y en Cuba en 1898, después de haber vencido a las tropas ibéricas.¹³

Particularmente interesante es el episodio de la «tajada de sandía» (cuya intensidad semiótica no puede disimularse).

El 15 de abril de 1856 desembarcó en Panamá de un buque procedente de California el estadounidense Jack Oliver (McGuinness, 2014). Acompañado de unos amigos, se detuvo en el puesto de frutas de José Manuel Luna en el barrio de La Ciénaga, tomó una tajada de sandía, se la comió y quiso irse sin pagarla (valía un real, equivalente a cinco centavos de dólar de entonces). Reclamado el pago, Oliver insultó y amenazó al puestero a punta de pistola. El vendedor respondió con su puñal. Miguel Abraham (de nacionalidad peruana) arrebató la pistola a Oliver y salió corriendo, perseguido por la muchachada californiana, a los tiros.

Los residentes de la ciudad se armaron con machetes y respondieron al tiroteo. Los estadounidenses, superados en número, se atrincheraron en la estación del ferrocarril,

¹³ En Nicaragua, Estados Unidos intervino militarmente en 1912. En Honduras, Estados Unidos interviene en 1903, 1905, 1919 y 1924 para «restablecer el orden». En República de Haití, tras su desembarco al frente de una fuerza expedicionaria en Puerto Príncipe, el almirante William B. Caperton impuso al gobierno una convención cuyas cláusulas ponían la administración civil y militar, las finanzas, las aduanas y el banco estatal (reemplazado por el National City Bank) en manos de los estadounidenses. Impone la ley marcial en todo el territorio en 1907 y la impone también en República Dominicana.

donde ya había cerca de 1.000 norteamericanos que venían de Colón con destino a California atraídos por la llamada «Fiebre del Oro». El resultado de la batalla entre arrabaleros panameños apoyados por la gendarmería y aventureros norteamericanos fue de 14 norteamericanos y un francés muertos, en un bando, y 2 muertos y media docena de heridos en el otro, y la destrucción de las instalaciones de la Panama Railroad Company.

El 18 de julio de 1856, el comisionado estadounidense Amos Corwine recomendó «la ocupación inmediata del istmo de océano a océano por Estados Unidos a menos que Nueva Granada nos convenza de su competencia e inclinación para suministrar adecuada protección y una rápida indemnización» (García). En septiembre de 1856 las tropas estadounidenses desembarcaron en el istmo y tomaron la estación del ferrocarril. La ocupación duró apenas tres días. El 10 de septiembre de 1857 el gobierno de Nueva Granada (Colombia) firmó el tratado Herrán-Cass y pagó la suma de 412.394 dólares en oro a los damnificados.¹⁴

El incidente de la tajada de sandía, sumado a las expediciones filibusteras en Centroamérica y a la intervención estadounidense en México llevaron a varios intelectuales hispanoamericanos bien lejos de la «utopía americana» entendida como una mancomunidad pacífica de intereses y destinos. La tajada de sandía es el gajo del que se desprende la invención de América latina¹⁵.

En 1857, José María Torres Caicedo (Bogotá, 30 de marzo de 1830-París, 27 de septiembre de 1889) publica en el periódico parisino *El Correo de Ultramar*¹⁶ el poema «Las Dos Américas», uno de los primeros registros (sino el primero) del nombre América latina como designante de un espacio trilemático:

¹⁴ El presidente William Taft declaró en 1912: «El hemisferio todo nos pertenecerá, como de hecho, ya nos pertenece moralmente, por la virtud de la superioridad de nuestra raza». Yo con el canal como proyecto geopolítico, a cambio de 10 millones de dólares, el tratado Hay Bunau-Varilla le concede a Estados Unidos el uso a perpetuidad del canal de Panamá y de una zona de ocho kilómetros en cada una de sus orillas, así como la total soberanía sobre este conjunto. Su artículo 6 confiere derechos especiales a Washington en tiempos de guerra, que convierten virtualmente a Panamá, desde el punto de vista militar, en un nuevo Estado de la Unión.

¹⁵ Para un uso similar del nombre «invención» ver, por supuesto, O'Gorman, Edmundo (1958).

¹⁶ *El Correo de Ultramar* se publicó en París entre 1842 y 1886, dirigido por Xavier de Lasalle.

Mas aislados se encuentran, desunidos,
 Esos pueblos nacidos para aliarse:
 La unión es su deber, su ley amarse:
 Igual origen tienen y misión;
 La raza de la América latina,
 Al frente tiene la sajona raza,
 Enemiga mortal que ya amenaza
 Su libertad destruir y su pendón.

La América del Sur está llamada
 A defender la libertad genuina,
 La nueva idea, la moral divina,
 La santa ley de amor y caridad.
 El mundo yace entre tinieblas hondas:
 En Europa domina el despotismo,
 De América en el Norte, el egoísmo,
 Sed de oro e hipócrita piedad.

Tanto los versos de Torres Caicedo como, diez años después, los archivos de Carlos Calvo sitúan el nombre de lo novomundano en un espacio de conflictos geopolíticos pero también simbólicos (se trata de separar las historias americanas por lenguas y por razas).

Ni las conferencias panamericanas, que fueron parte de la política exterior estadounidense derivada de la Doctrina del «Destino Manifiesto», y su capítulo Monroe así como, más adelante, la política de la buena vecindad patrocinada a partir de 1934 por Franklin D. Roosevelt, consiguieron limar las asperezas. Incluso entonces, la tajada de sandía supuraba irónicamente sus jugos desde la cabeza de Carmen Miranda, incorporada a Hollywood para promover el consumo de frutas tropicales.

En 1939, Lee Shubert, empresario de Broadway, llegó al Casino de Urca –prestigioso lugar de encuentro entre las élites cariocas–. Shubert vio una presentación de Carmen Miranda y encontró en ella el ritmo, el sonido y el color de algo que, siendo exótico, no resultaba amenazador. La invitó a participar en *World's Fair*, espectáculo de Broadway en el que tuvo gran éxito cantando *South American Way*.

A partir de allí, Carmen Miranda desarrolló una carrera cinematográfica trabajando en las películas del ciclo suramericano de la 20th Century Fox (toda una maquinaria de integración geopolítica).

Lo que tal vez por entonces se les escapaba a los ejecutivos de la Fox fue que junto con Carmen Miranda esta-

ban diseminando por el mundo una forma de camp latino particularmente apto para poner en crisis los estereotipos de género: una queerificación de la buena vecindad que, por medio de la exageración, la parodia y el doble sentido, desata un deseo imprevisto en términos diplomáticos (Orozco-Espinel).

Por supuesto, nada de esto alcanza para borrar el carácter completamente colonial e imperialista de los marcos ideológicos de los que este tipo de cine participa, pero sí para complicar sus efectos sobre las audiencias.

Carmen Miranda es la contracara amable de la siniestra figura que fue la United Fruit Company, responsable de la contaminación del suelo, el agua y la atmósfera, de la destrucción de la selva centroamericana y, sobre todo, de brutales matanzas de trabajadores. Pablo Neruda, Miguel Ángel Asturias, Gabriel García Márquez, por citar sólo unos nombres de una larga lista, han escrito sobre esa forma de extractivismo criminal.

Carmen ha sido sucesivamente reinventada por Bugs Bunny, Jerry (el compañero de Tom) y Madonna. La propia United Fruit impuso su propio dibujo animado, la «Señorita Chiquita Banana», creada a imagen y semejanza de Carmen Miranda.

En todos los casos, el personaje se sitúa en un terreno de irrealidad, exageración e hibridismo que se pretende hacer coincidir con el lugar «latinoamericano».



Antes de *Los Simpsons*, sólo *The Flintstones* consiguió sostener entre 1960 y 1966 un suceso semejante. En esa versión paleolítica del *american way of life* no hacía falta, desde ya, ningún rigor histórico: la mascota de la familia (Dino) y los animales domésticos que cumplían las tareas más pesadas del hogar pertenecían todos al período jurásico. Y la convivencia entre especies diferentes era tan armónica como la época que servía de contexto a *Los Pica-piedras* –la década del 60– podía o quería sostener como utopía: en una sociedad sin fracturas (y en la que, todavía, no se había producido la crisis del petróleo, ese extracto destilado de vida jurásica), los norteamericanos podían

y necesitaban convivir alegremente con los dinosaurios, que les prestaban su fuerza y su docilidad: su combustible.

Después, Pebbles y Bam-Bam crecieron y se dieron cuenta de que el mundo era mucho más hostil de lo que podía suponerse: estaba lleno de árabes fundamentalistas, de narcotraficantes, de rusos y de chinos: en fin, de enemigos del sueño americano. Las películas de Steven Spielberg (desde *Tiburón* hasta *West Side Story*) encarnan a la perfección el imaginario norteamericano: por algo gustan tan masivamente. Si en la «obra» de Spielberg se deja leer la ideología es precisamente por el olímpico desdén que manifiesta hacia el punto de vista del otro y por la subordinación de las ideas a la pirotecnia vacua de efectos afectivos (sonoros y visuales). Si en sus películas es pertinente leer la ideología es precisamente porque coinciden con la mentalidad de las masas del imperio, a las cuales adula con la misma intensidad con que un vendedor de autos usados (ese arquetipo norteamericano) es capaz de adular a su cliente. Y porque, entonces, nos dicen cómo hay que leer la realidad americana desde el punto de vista de los Estados Unidos, más allá de los archivos del panamericanismo, las políticas de buena vecindad y los demás proyectos de integración continental.

Jurassic Park III (2001) es la tercera parte de una zaga jurásica que funciona como fantasía imperial y, así leída, nos permite pronosticar algo sobre nuestro futuro, digamos: nuestro destino sudamericano. Su idea es sencilla y prístina: los norteamericanos, para divertirse (o para ahorrar impuestos, o gastos de mano de obra) han realizado experimentos en los «mercados emergentes» de América latina. Los experimentos se les escaparon de las manos y entonces abandonaron apresuradamente el terreno, a la espera de que la ONU y los gobiernos locales (en este caso, el de Costa Rica) arreglen el asunto. Años después, el experimento –que ni la ONU ni los gobiernos locales consiguieron resolver– amenaza la seguridad de los ciudadanos estadounidenses. Entonces los marines desembarcan en América latina para acabar con el monstruo desbocado.

Un clásico como *Para leer al pato Donald* de Ariel Dorfmann y Armand Mattelart insistía en la década del 70 en el modo en que los dibujos de Walt Disney colonizaban la imaginación latinoamericana. Si el análisis ideo-

lógico tiene hoy todavía algún sentido (además de ilustrar a las nuevas generaciones en los problemas de siempre) no habría que situarlo tanto en relación con un sistema de prohibiciones y cancelaciones sino más bien como diagnóstico del presente y como pronóstico del futuro.

Que agradezcan nuestros hijos, en estos tiempos de globalización, polarización socioambiental y rivalidad entre grandes potencias o, si se prefiere, entre guerras seniles entre fracciones del supremacismo blanco, estas sencillas explicaciones a base de dinosaurios que los guionistas y directores de Spielberg hacen de los monstruos fuera de control que azotan el presente y, sobre todo, el presente latinoamericano.

Bibliografía

- Arellano, Jorge Eduardo. «Dos poemas políticos de Rubén Darío», *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 40, 2011, pp. 117-130, http://dx.doi.org/10.5209/rev_ALHI.2011.v40.37351
- Bishop-Sanchez, Kathryn. *Creating Carmen Miranda. Race, Camp, and Transnational Stardom*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2016.
- Darío, Rubén. «Almafuerte», *La Nación*, 1985.
- . *Los raros*. Buenos Aires: Talleres de La Vasconia, 1896.
- . «El triunfo de Calibán». *Revista Iberoamericana*, LXIV, 184/185, 1998 [1898], pp. 451–455.
- . *Obras completas*. Tomo II. Madrid: Afrodísio-Agüado, 1950.
- . *Prosas profanas y otros poemas*. Buenos Aires: Embajada de Nicaragua y Revista de Diplomático, 1996.
- De Sá Pedreira, Flávia. «Panamericanismo e diferenças identitárias: revisitando Orson Welles Carmen Miranda». *Projeto História*, 36, 2008, pp. 413-420.
- Derrida, Jacques. «Una filosofía deconstructiva» (Conversación pública), *Revista de crítica cultural*, 1996. Disponible en: https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/filosofia_deconstructiva.htm
- . *Otobiografías*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Emerson, Ralph Waldo. «El hombre pensador». *Ensayo sobre la naturaleza seguido de varios discursos*. Madrid: La España Moderna, 1904 [1837].

- . *The American Scholar / Self-Reliance / Compensation*. Edición de Orren Henry Smith. New York, Cincinnati y Chicago: American Book Company, 1911.
- García, Pantaleón. «El incidente de la tajada de sandía: sus causas y sus repercusiones en Panamá, 1856». *Actas del 9º Congreso Centroamericano de Historia*. Costa Rica: Universidad de Costa Rica, 2008.
- Hernández Solís, Aldo Fabián. «Clase pueblo. Subjetivación política y grupos subalternos», *Analéctica*, 0: 2, 2014. DOI: 10.5281/zenodo.3831399
- Ingenieros, José. *Hacia una moral sin dogmas*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de L. J. Roteo y Cía, 1917.
- Lastra, Antonio. «De Emerson a Fanon. Una heterotopía». *Seminario del Grupo de Estudios Peirceanos*. Universidad de Navarra, 13 de diciembre del 2007, <https://www.unav.es/gep/SeminarioLastra.html>
- . «Prometeo vencido. Una nota sobre Emerson y Nietzsche», *Estudios Nietzsche*, 9, 2009, pp. 161-166.
- McGuinness, Aims. «Those Bygone Days of California: The Panama Railroad and the Gold Rush». *Historia General de Panamá*. Ed. Alfredo Castellero Calvo. Panamá: Editora Novo Art, 2004, pp.141-159.
- Link, Daniel. «La tajada de sandía y la invención de América latina». *Coloquio Internacional «La utopía de América»*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires – Cátedra Libre «Pedro Henríquez Ureña», 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=VDJsiNzz4AQ>.
- O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995 [1958].
- Orozco-Espinel, P. «Carmen Miranda en Hollywood (1939-1945): en el centro de la pantalla, al borde de la historia», *Palabra Clave*, 22-4, 2019, doi.org/10.5294/pacla.2019.22.4.8
- Weisbuch, Robert. «Post-Colonial Emerson and the Erasure of Europe». *The Cambridge Companion to Ralph Waldo Emerson*. Ed. Joel Porte y Sandra Morris. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 192-217.