

LO YANQUI, revés de lo latino: la madre de los estereotipos

Mirko Lauer

La actividad de aislar, presentar y comentar estereotipos de una cultura sobre otra invita, por muchas razones, a denunciar errores repetidos y acumulados, o a revelar unas verdades silenciadas. Pero si queremos mantenernos en el terreno del estereotipo debemos resistir ambas tentaciones. Es cierto que la palabra estereotipo, prima hermana de la expresión lugar común, evoca de inmediato la ausencia de una elaboración fresca, personal o creadora; pero no olvidemos que en la repetición del adocenado caben tanto lo cierto como lo falso. En esta primera aproximación al formato de la propuesta del Smithsonian Institution –“El estereotipo hispanoamericano sobre Norteamérica”¹– he elegido no discutir la relación de los estereotipos intercontinentales con la verdad. Aunque a la vez presentar tales ideas adocenadas es en sí mismo un paso en esa dirección.

El estereotipo hispano sobre Estados Unidos

Una parte de los estereotipos latinoamericanos sobre el pueblo y el gobierno de los EE.UU. son síntesis de la visión desarrollada al sur del río Bravo acerca de la técnica y los valores que la sustentan. Otra parte de los estereotipos son la reproducción; son, para parafrasear a Antonello Gerbi, versiones nuevas de una polémica filosófico-ideológica del viejo mundo. Finalmente están los estereotipos nacidos de la experiencia, con los que no hemos hecho sino reforzar con lo empírico aquello que ya veníamos creyendo desde antes. En la síntesis de nuestras visiones de la tecnología ha influido el carácter precapitalista de la sociedad latinoamericana del siglo pasado, sobre todo la ideología de los terratenientes y de los intelectuales vinculados a su mundo. En la reproducción de la polémica en estas tierras fue decisiva la tradición intelectual de las élites académicas de América Latina. Los estereotipos de la experiencia han sido acuñados por las mayorías en contacto con los medios de comunicación, en que los EE.UU. son tan influyentes, y en esa medida mucho son autoestereotipos: versiones de ideas –verdaderas o falsas– que los propios norteamericanos tienen sobre sí mismos. Nuestros estereotipos sobre los norteamericanos nacen de las limitaciones de la experiencia de conocer a ese pueblo diferente, pero también de la experiencia misma. Y no sólo de la experiencia de Latinoamérica, sino también de la del resto del mundo.

Quizá sorprenda que dedique esta intervención esencialmente a ideas de fines del siglo pasado y comienzos de éste. Pero creo que en el terreno de las ideas –y los estereotipos son ideas, y nada más– todavía estamos en una primera etapa de las

relaciones entre los dos pueblos. Una etapa más larga que un siglo, que los hechos y las evidencias tienen dificultades para modificar. Los recientes acontecimientos europeos nos muestran que las ideas que se imponen en el seno de los pueblos demoran largo tiempo en cambiar, si acaso alguna vez terminan de hacerlo. Creo que prácticamente todas las ideas que menciono en este texto mantienen, para bien o para mal, su vigencia.

La mayoría de los estereotipos desarrollados desde América Latina sobre el pueblo de los EE.UU. pueden resumirse en una única y, a su conflictiva manera, fecunda idea: los norteamericanos encarnan aquello que niega los valores de la cultura latinoamericana. De este estereotipo esencialmente negativo, que se terminó de consolidar en los primeros decenios del presente siglo y que constituye una reelaboración de las élites latinoamericanas hecha sobre la base de anteriores debates europeos entre lo latino y lo anglosajón, ha brotado buena parte de los demás estereotipos.

En un comentario sobre el peso de Europa en la percepción latinoamericana del pueblo de los EE.UU., Arthur P. Whitaker (1954:176) ha escrito que “a pesar de varios siglos de experiencia común en el desarrollo de un ambiente de Nuevo Mundo, hasta ahora la historia de las Américas ha resistido exitosamente los esfuerzos de los historiadores norteamericanos para integrarla de acuerdo con las ideas del Hemisferio Occidental”. El colombiano Luis Enrique Osorio confirma en 1932 (:288) esta visión antagónica: “El panamericanismo puede por lo tanto entenderse en dos sentidos: hegemonía continental en torno a la autoridad yanqui o en torno al alma latina”.

Desde la Segunda Guerra Mundial Europa perdió mucho peso entre los intelectuales y en los medios que forman la opinión pública. Pero el

estereotipo original al que me he referido sobrevive, en el sentido de que no ha perdido su capacidad de influir en la evaluación de los nuevos datos que han venido apareciendo sobre los EE.UU., a medida que nuestro continente ha seguido acumulando experiencias concretas en la relación con un país del que nos separan diferencias sociales tan importantes como el idioma, la religiosidad, la cultura política, el sistema económico.

Sin embargo, este estereotipo generador —lanzado al paso por Simón Bolívar en su “Carta de Jamaica”, cuando dice que los EE.UU. parecen llamados a hacerle problemas a América Latina en su historia, y luego acuñado y divulgado con pasión propagandista por el uruguayo José Enrique Rodó y sus compañeros generacionales— ha tenido en la historia fuerza propia, capacidad para no ser desmentido². Nadie nunca ha considerado exterior a lo latinoamericano, a Brasil o a Haití por razones de idioma, a México por haber tenido una cultura política distinta de las demás, a Cuba por tener otro sistema económico. Aun luego de que el surgimiento de la multipolaridad geopolítica y la crisis del panamericanismo nos han revelado a los latinoamericanos las diferencias profundas que nos separan entre nosotros mismos, los EE.UU. han seguido siendo para nosotros el común denominador de lo diferente, lo exterior geográfico, cultural, y espiritual. En la imaginación (más de uno diría en la conciencia) de América Latina el río Bravo ha demostrado ser tan profundo y vasto como el Océano Atlántico, si bien menos fértil para el descubrimiento o, como se dice ahora, el encuentro.

Este estereotipo-madre no nace como una afirmación de lo latinoamericano propiamente dicho, sino del propósito de la intelectualidad de América Latina, y de todos aquellos que sin ser intelectuales se encuentran bajo su influencia, de seguir

definiéndose a partir de una tradición latina y en contra de una tradición anglosajona. Puesto en términos más gruesos, del deseo de enfrentar lo europeo a lo norteamericano. Como todo estereotipo, éste se funda con partes de realidad y partes de imaginación. En este caso la realidad fundante no ha sido social, sino un dato de la historia de las ideas: el predominio de la razón empirista en la tradición anglosajona (que en los EE.UU. evolucionará a través del pragmatismo de Dewey), frente a la razón cartesiana de la tradición mediterránea, asumida por los pensadores latinoamericanos como propia³. Síntoma de esto es que todavía a comienzos de siglo los arielistas⁴ entienden la lógica como contrapuesta al pragmatismo, y al espíritu como enfrentado a la técnica, algo que se va a modificar con el impacto del triunfo de la tecnología a partir de los años 30, cuando pragmatismo y lógica empiezan a equipararse.

De allí, de ese enfrentamiento de raíz europea, viene la identificación de la técnica, sobre todo de sus rasgos percibidos como deshumanizadores, con los EE.UU., es digno de nota que la técnica alemana no fue vista con los mismos ojos, a pesar de sus avances, comparables a los norteamericanos. El peruano César Vallejo escribe desde París en 1927: “los técnicos hablan siempre como técnicos y rara vez como hombres. ¡Es muy difícil ser hombre, señores norteamericanos!”. Una frase deliciosa del venezolano Rufino Blanco Fombona de 1934 (:85) dice: “No olvidemos que mil Edisons no valen un Platón, y que los más altos rascacielos desaparecen —viles motas de polvo— ante el Sermón de la Montaña”. En un divertido test para determinar la visión generacional de los mexicanos, Carlos Monsivais asocia la visión de los años 40 en México con la idea de que “Los EE.UU. tienen la ciencia, pero nosotros tenemos la cultura”.

El antiimperialismo

Antes de que el antiimperialismo cuajara en un conjunto de propuestas acerca de la incompatibilidad entre la presencia de los intereses norteamericanos en las economías de América Latina y el desarrollo de los países latinoamericanos, ya las élites intelectuales fueron antinorteamericanas, en la medida en que se consideraron "latinas", i.e. europeas continentales⁵. Blanco Fombona escribe que (:290): "Como los ideales latinoamericanos ocupan un nivel moral mucho más alto que el del monoísmo, la unidad yanqui sólo puede robustecerse fomentando la desunión latina y la democracia yanqui sólo se afianza explotando las debilidades del empirismo iberoamericano" (aquí empirismo entendido como improvisación).

Es importante advertir que este estereotipo-madre durante algunos decenios no tuvo más base empírica que las observaciones de los intelectuales, y operó como una noticia sobre un continente lejano (esta es la idea de "las entrañas del monstruo" de José Martí cronista; el monstruo es un monstruo desconocido). Salvo los países invadidos por los EE.UU en el curso del s. XIX tardío y comienzos del XX temprano⁶, ningún pueblo de América Latina tuvo una experiencia de contacto con los norteamericanos como colectividad hasta la llegada de los medios masivos, que muchos consideran una invasión más. Y aun en ese caso sería excesivo considerar esas invasiones militares contactos con el pueblo de los EE.UU. Sin embargo, las incursiones militares y económicas contra y en América Latina cumplen en el terreno práctico la profecía de Bolívar, y en el terreno emocional confirman el planteamiento antiyanqui de Rodó. Pero la confirmación realizada por el intervencionismo no era realmente necesaria, pues la mirada que observa lo norteamericano

desde el sur, y que lo tipifica como una forma de barbarie, está anclada en una realidad terrateniente cuya clase dominante percibe a los EE.UU. luego de la guerra de secesión como una amenaza, o cuando menos como un mal ejemplo.

Un buen ejemplo de lo anterior está en la reacción de tantos pensadores latinoamericanos contra la insistencia pragmatista en la educación universal y en lo que desde aquí se percibía como los efectos nocivos de ésta. Ya en 1900 Rodó en su Ariel (1988:50) es explícito sobre el tema: "El resultado de su porfiada guerra a la ignorancia, ha sido la semicultura universal y una profunda languidez de la alta cultura"⁷. No es difícil asociar esta idea de la semicultura con aquella otra, ya contemporánea nuestra, de que los norteamericanos son esencialmente ingenuos, en el sentido de fáciles de conocer, abiertos, campechanos, poco cultivados. Todavía se mencionan sus realesoplejidades ante lo latino, que en momentos fatales aún confundimos con una desventaja intelectual de su parte. Pero si la idea de una semicultura norteamericana propiciaba hace unos decenios la idea de barbarie como epíteto de lo norteamericano, hoy la idea del gringo ingenuo es más una incapacidad de ver, o acaso un deseo de no ver, la estructura de la nación, la idea de *teamwork*, no entender el taylorismo y el fordismo esenciales de la cultura norteamericana de este siglo.

Once años después de Rodó, Francisco García Calderón, un peruano francófilo *in extremis*, da una versión diferente de la idea de barbarie sajona, cuando cita a André Chevallón para decir que en los EE.UU. "hay un sistema político, mas no una organización social". Sin embargo reconoce una organización del igualitarismo, que identifica con la medianía: "Todo contribuye al triunfo de la mediocridad: a la multitud de escuelas primarias, los vicios del utilitarismo, el culto del *average*

citizen, la tiranía de la opinión estudiada por Tocqueville (...) esta vulgaridad sin tradiciones, sin aristocracia dirigente..." (:286).

Estas ideas de barbarie, semicultura y mediocritud apuntan a un estereotipo que se desprende del original: que los norteamericanos tienen una relación de indiferencia con la historia. Esta idea se mantiene hasta hoy, y a ella concurren las percepciones de la existencia de un culto norteamericano a la novedad, de una amnesia propiciada por el trauma de la migración, de una obsesión tecnológica por el futuro. Rodó dio a la idea un giro ético: "huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir" (:48). Héctor Velarde se burla de que "en EE.UU. hay un profundo respeto por cualquier cosa que tenga más de 25 años".

La noción de yanqui

Otro importante estereotipo que rodea al central, y que en realidad es una de sus partes fundantes, es la noción de yanqui. Hoy diluida en el insulto, sin embargo, la palabra ha sido capital en la definición de lo norteamericano, en cuanto resumía todo aquello que el sur esclavista de las plantaciones norteamericanas y origen francés pensaba del norte de las fábricas. Michael Kammen cita una carta de Thomas Jefferson que en 1875 ya da cuenta de una temprana e intensa presencia del recurso al estereotipo en el nuevo mundo. Para Jefferson la gente del norte es fría, sobria, laboriosa, perseverante, celosa de sus libertades y justa frente a las de las demás, interesada, regateadora, supersticiosa e hipócrita en su religiosidad. En cambio ve a la gente del sur de lo que pronto sería su país

como fogosa, voluptuosa, indolente, inestable, celosa de sus libertades pero desconsiderada con las de los demás, generosa, cándida, sin ataduras o pretensiones respecto de cualquier religión que no sea la del corazón. Vemos, pues, que no siempre fue el río Bravo la línea con que se quiso separar razón y sentimiento. Sólo 36 años más tarde García Calderón (:288-289) escribe que "Diferencias esenciales separan a las dos Américas. Diferencias de lenguaje y, por eso mismo, de espíritu; oposición entre el catolicismo español y el protestantismo multiforme de los anglosajones; entre el individualismo yanqui y la omnipotencia del Estado en las naciones del sur. En su origen mismo, en la raza, se encuentran antagonismos fundamentales: la evolución del norte es lenta, dócil a las enseñanzas del tiempo, a las influencias de la costumbre; la historia de los pueblos meridionales está llena de revoluciones, es rica en sueños de una perfección irrealizable". Un poco en la línea de esta última idea de García Calderón, el norteamericano Richard Morse (1982:185) advierte que "No hace falta más que comparar la extravagante variedad de 'soluciones' políticas iberoamericanas del último medio siglo con la moderada gama de salidas de los territorios británicos de ultramar -EE.UU., Canadá, Australia, Nueva Zelanda (Angloáfrica y anglocaribe son cosa muy distinta)- para comprender que en Iberoamérica la mente disidente nunca ha dejado de alimentar visiones alternativas".

La visión latinoamericana del pragmatismo norteamericano, pasada por el tamiz del rechazo a lo yanqui, termina considerándolo más un oportunismo sin escrúpulos ni principios que una postura filosófica. García Calderón cita a un profesor de derecho de Harvard afirmando que "Si, por sus principios, el norteamericano se ve llevado a conclusiones que no le gustan, por lo general (regimbe), deja sus promesas de lado, y salta a

conclusiones que le convienen más" (:279-280). La conclusión que saca el peruano de esto hoy resulta algo sorprendente: "A la lógica de los latinos, los norteamericanos y los ingleses oponen la utilidad, el sentido común, el instinto". Pero no olvidemos que, como se ha sugerido más arriba, a comienzos de siglo todavía la lógica tenía que ver más con la coherencia de los principios filosóficos que con la coherencia con las leyes científicas y tecnológicas. Algo de esto ya lo había esbozado Martí en 1900 al preguntarse: ¿Realiza aquella sociedad, o tiende a cumplir, por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la dignidad intelectual y moral de nuestra civilización" (:47).

Espiritualismo vs. materialismo

El resultado percibido de esta actividad termina siendo la vulgaridad, que los latinoamericanos de comienzos de siglo no entienden como rasgo de estilo, sino como dato esencial del espíritu. Así, Rodó dice que "en el ambiente de la democracia de América, el espíritu de vulgaridad no halla ante sí relieves inaccesibles para su fuerza de ascensión y se extiende y se propaga como sobre la llaneza de una pampa infinita" (:49). Y también, hablando del hombre de la frontera viva norteamericana "el utilitarismo vacío de todo contenido ideal, la vaguedad cosmopolita, y la nivelación de la democracia bastarda, alcanzarán, con él, su último triunfo" (:53). Esto lo advierte a su manera García Caderón en 1911, cuando señala que "el centro de la vida norteamericana pasa de Boston a Chicago: la ciudadela del idealismo cede el paso al progreso material de la gran ciudad porcina" (:278). Es difícil no asociar este rechazo con un rechazo del espíritu práctico, que muchos recono-

cen a los norteamericanos. En un texto peruano sobre colonias extranjeras de 1924, insospechable de intelectualismo, hay una visión más benévola de este genio práctico: "Hemos llegado, al fin, a comprender que los EE.UU. no constituyen un pueblo de comerciantes únicamente, sino uno de pragmáticos, de filósofos de la vida, que tienen sentimientos nobles y que de esa misma nobleza derivan la fuerza ascensional para la acción" (:175).

La visión de los norteamericanos como materialistas se fortalece con la prédica de los espiritualistas latinoamericanos encabezados por Rodó, cuyo Próspero es el contrario de Ariel, al igual que Calibán. Fernández Retamar (1981:237) es el primero en replantear el mito que quiso forjar Rodó: "Nuestro símbolo no es pues Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿Qué otra cosa puede hacer Calibán si no utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la 'roja plaga'? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural, de nuestra realidad".

Debajo de esta contraposición de espiritualismo y materialismo quizás asoma también una visión del protestantismo desde el catolicismo. Martí escribe: "Herbert Spencer (...) señalaba el rasgo fundamental de la vida de los norteamericanos, en esa misma desbordada inquietud que se manifiesta por la pasión infinita del trabajo y la porfía de la expansión material en todas sus formas" (:47).

Al estereotipo de origen terrateniente que pinta a los norteamericanos como pragmatistas, vulga-

res y alejados de toda espiritualidad, el pronorteamericanismo de los sectores modernos desde los años 20 va enfrentando un estereotipo adicional, que decididamente sesga la imagen original: la idea de que el pueblo norteamericano es esencialmente democrático y fuertemente libertario. Esto es percibido a través de varios canales:

1. Una clase dominante norteamericana tradicional no es vista como ocupando el primer plano de la vida social norteamericana, si bien esta percepción tiene mucho que ver con un desconocimiento de la mecánica de gobierno norteamericano, que termina no comprendiendo el patriotismo, la politiquería, los tiempos, el *due procedure*; el *cash nexus* es visto como más importante que el prestigio social. Igualitarios. Mucho peso se atribuye a la ausencia del tratamiento usted en los EE.UU., i.e. un país que se tutea.

2. Los norteamericanos creen en su propio sistema. Su pragmatismo expresado en el silencio frente al *double talk* de su gobierno frente a la religión democrática en más de un tramo de su historia. Rodó: "un pueblo donde la confusión cosmopolita y el atomismo de una mal entendida democracia impiden la formación de una verdadera conciencia nacional" (:48).

Sin embargo, los EE.UU. son percibidos como más democráticos que Europa, pero a la vez Europa es vista como menos pragmática y menos imperialista. La razón de esto es el expansionismo implícito en la formación cultural norteamericana⁸.

Siempre nos hemos considerado más individualistas, por pensar que las virtudes de lo práctico, lo organizado, lo científico, lo comunitario, o lo pedagógico, atentan contra la libertad indivi-

dual sin ataduras, que es una aspiración de muchos latinoamericanos. Blanco Fombona (:85) menciona que "el individualismo (según el francés Georges Duhamel) repugna al espíritu gregario de la comunidad estadounidense; en considerar excesiva la acción que ejerce allí el Estado sobre la persona humana; en comprender abominable el imperio del mecanismo sobre las potencias, gracias y libertades del espíritu".

Un nuevo estereotipo

Algo quiere decir que los comentaristas latinoamericanos de los EE.UU. en el siglo XIX y comienzos del XX no diferenciaron entre el pueblo norteamericano, el sistema norteamericano y el Estado norteamericano. En esta visión consolidada del fenómeno intervinieron mucho la visión organicista de lo social y el desconocimiento empírico del fenómeno. Morse (:108-109) hace notar el esencial organicismo de Sarmiento en su visión de los EE.UU. Sin embargo, a partir del triunfo de la idea del progreso como encarnación del avance tecnológico esto cambia radicalmente, y genera en el debate político latinoamericano un nuevo estereotipo: el poder de los EE.UU. y la persecución de sus intereses, expresada en una razón de Estado, es algo distinto del sentimiento y la voluntad del pueblo. Sobre todo a partir del movimiento contra la guerra de Vietnam, el intervencionismo de los EE.UU., no es visto como un impulso popular, sino como una conspiración en las alturas del capital y la política. Ha tenido mucho que ver con este cambio la entrada en contacto con el pueblo norteamericano mismo, mediante la imagen que se proyecta de éste a través de los medios.

Hay una unidad de estereotipo en la medida en que las mayorías recogen aquellos difundidos por

las élites, lo cual tuvo total vigencia bajo la hegemonía de los intelectuales, hasta el de los medios masivos bajo influencia norteamericana. A partir de allí el estereotipo recobra su unidad bajo la hegemonía de los medios en la opinión pública. Por este camino los EE.UU. en parte confirman lo que se había acuñado sobre ellos a fines del siglo pasado y comienzos de éste, y en una pequeña medida lo desmienten. Nace allí un nuevo estereotipo: el *American way of life*. La actividad estereotipadora precisa una mínima unidad de pensamiento y una base social común para el procesamiento de evidencias, que no siempre ha tenido América Latina. Lo tuvieron sus élites entre los 880 y los 920, y luego las capas medias a veces: con el populismo nacionalista de los 30, con el liberalismo hoy.

El primer contacto directo entre los dos pueblos lo han proporcionado los medios masivos, sobre todo el cine, que propone a las plateas una visión autoestereotipada de norteamericanos, que luego intensificará la TV desde los años 50. Esta nueva situación no ha desmentido, sino sólo reelaborado el estereotipo. La realidad en que se sustenta ahora ha cambiado, pero el imaginario sigue igual. Muchas ideas se mantienen, y entre ellas varias han pasado de un signo negativo a uno positivo entre las mayorías. Pues ahora los principales grupos dominantes de América Latina no proponen un camino distinto del norteamericano, aunque tengan problemas para representarlo.

Este primer estereotipo va a ser el tamiz a través del cual nos van a llegar a partir de allí los datos de la realidad norteamericana. Los primeros: la continuidad democrática, la industrialización, las relaciones sociales. Todos estos datos no son entendidos como resultado de procesos históricos diferenciados sino como producto de características

esenciales del país del norte. El estereotipo sirve como explicación.

The Ugly American —una historia de desencuentros con el Asia— es un buen ejemplo de cómo funcionan los autoestereotipos norteamericanos: cómo se ven vistos, y cómo sienten que algunos de ellos deforman la verdadera imagen y que otros la restablecen. Lo que se ve allí es una obsesión por influir en la manera como son vistos, que los europeos o los japoneses no parecen tener —una obsesión por las *public relations*—.

Pero los medios triunfantes no transforman mucho la imagen en América Latina, y más bien refuerzan la idea de que los EE.UU. son distintos a nosotros, allí donde la telenovela nos refuerza la idea de la identidad. En Lima el máximo rating son los programas cómicos locales y las telenovelas latinoamericanas. Los medios gringos terminan siendo simplemente una vitrina impúdica, y no tanto una conspiración. Son la autoimagen compartida de los norteamericanos, o de muchos de ellos. Esto termina en la percepción de que los norteamericanos son como aparecen en los medios: el público latinoamericano no diferencia a los de la pantalla de los de la vida real⁹. Quizás es un engaño autoinducido. Sin embargo, en los medios se ve a los norteamericanos como autocríticos.

Para el nuevo estereotipo en formación, el *American way of life* permite roles definidos:

1. Los EE.UU. son un país de roles (por ejemplo: *cowboy*, *rambo*, *millionario*, *negro*, *latino*, *ciudadano*, *drop out*), cuando la idea de rol parece desdibujarse o no cuajar en nuestros países. La mayoría de estos roles son vistos como intercambios

biables, i.e. en principio cualquiera puede hacerse o deshacerse de uno de ellos.

2. La idea anterior está vinculada con la de que existe un *mainstream* que mantiene a raya las expresiones sociales marginales.

3. Sin embargo, los EE.UU. no son vistos como desviadores de identidad, sino como reforzadores de una identidad presente u oculta.

¿Cuántos de los estereotipos actuales son realmente nuevos? Es decir, ¿se ha vuelto a pensar el tema desde la raíz? El gran cambio ha sido que los EE.UU. se han vuelto deseables para las élites y, sólo en esa medida, posibles como imagen en el espejo alcanzable. Pero no creo que esa idea haya llegado a encarnar en las mayorías; los hechos la desmienten y tienden a reforzar muchos de los antiguos estereotipos a que me he referido.

NOTAS

¹ Ponencia leída en el Simposio de las Américas, convocado por el Smithsonian Institution y la Asociación de Agregados Culturales Iberoamericanos de Washington. Washington, septiembre de 1991.

² Sin embargo, no todos, y no siempre, se manejaron exclusivamente por el cauce de este estereotipo. Por ejemplo José Martí, conocedor de primera mano de la experiencia norteamericana, escribe en 1887 que "Tal parece que en los EE.UU. han de plantearse y resolverse todos los problemas que interesan y confunden al linaje humano".

³ Para una revisión de debates vinculados a formas de la razón y modernidad en América Latina, véase: Aníbal Quijano (1988). "Desde sus propios inicios la Ilustración europea contiene una división que pronto se revelará insalvable entre las tendencias para las cuales la racionalidad es una genuina promesa de liberación de la humanidad de sus propios fantasmas, de la sociedad, de las prisiones del poder. Y, del otro lado, las tendencias para las cuales la racionalidad es un dispositivo instrumental del poder, de la dominación". También Morse toca el tema de la relación de América Latina con la racionalidad occidental (:173).

⁴ Sánchez (1973) dice de los arielistas, que entre ellos "ganaron los literatos, perdieron los pensadores".

⁵ Richard Morse establece el origen de la expresión América Latina en un francés del siglo XX; Aníbal Quijano ha encontrado antecedentes anteriores, pero que van en el mismo sentido de un origen francés. Es interesante por otra parte advertir los parecidos entre los planteamientos de la burguesía alemana, con su relación entre la tierra y la

identidad nacional con algunos de los planteamientos indigenistas/indianistas de América Latina.

⁶ Para una relación de intervenciones norteamericanas en la historia de América Latina, ver: Gregorio Selzer, Los Marines. Buenos Aires, Cuadernos de Crisis, 1974.

⁷ Sin embargo, 34 años antes, Domingo Faustino Sarmiento (1866) había hecho un fundado elogio del sistema educativo norteamericano, al que consideró la base de la prosperidad de ese país, y ejemplo para los países de América Latina. Más de un siglo después el mexicano Ramón Pridá (:55) opina que "En lo general el norteamericano es educado, no en el sentido de que sea cortés, sino en el de que tiene desarrolladas metódicamente sus facultades físicas e intelectuales; pero poco instruido. Tan poco instruidos, que la gran mayoría de la clase media no sabe más que leer, escribir y contar. Y es precisamente esa educación la que ha hecho grande al pueblo de los EE.UU. Los directores del ramo en los EE.UU., de buena hora comprendieron que es inútil pretender que todos los ciudadanos sean pozos de ciencia, que lo esencial es formarles el carácter, educarlos en forma de que cuanto antes sean útiles a ellos mismos, a su patria y a su familia".

⁸ Charles Olson presenta a Herman Melville como el profeta del siguiente expansionismo norteamericano, más allá del *far west*, hacia el Asia, como un pueblo sediento de espacio vacío (*wide open spaces*).

⁹ Es interesante la visión latinoamericana de Pridá (:41) sobre la familia norteamericana en los años 30: Donde encontramos una distancia mayor entre el norteamericano y el hispanoamericano, es en la manera como entiende

aquél la familia. Tienen los norteamericanos ideas completamente diferentes, casi podría decir contrarias a las nuestras en la materia. La base de ellos es una total independencia entre los miembros de la familia. Pueden tenerse entre sí el mismo cariño que se ve en la familia hispanoamericana,

pero lo expresan en forma distinta, y siempre dentro de una independencia que lleva a ser absoluta. Esa independencia abarca a todos los miembros de la familia. Desde muy temprana edad se procura que el niño cuanto antes no sea una carga para nadie.

BIBLIOGRAFIA

- BLANCO-FOMBONA, Rufino. 1937. *El espejo de tres fases*. Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 377 p.
- CENTURION HERRERA, C. 1924. *El Perú actual y las colonias extranjeras*. Bergamo, Istituto Italiano D. Arti Grafiche, 492 p.
- FERNANDEZ RETAMAR, Roberto. 1981. *Para el perfil definitivo del hombre*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 538 p.
- GARCIA CALDERON, Francisco. 1914. *Les democraties latines de l'Amérique*. París, Flammarion.
- KEMMEN, Michael. 1980. *People of Paradox, An Inquiry Concerning the Origins of American Civilization*. Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 316 p.
- LAUER, Mirko. 1990. "Máquinas y palabras: La sonrisa internacional hacia 1927", en: *Modernidade, vanguardas artísticas na América Latina*. Sao Paulo, Universidade de Sao Paulo, 45-66.
- LEDERER, William J. y BURDICK, Eugene. 1958. *The Ugly American*. Nueva York, W. W. Norton & Co. 85 p.
- MARTI, José. 1887. "El cisma de los católicos de Nueva York", carta al Director de El Partido Liberal, en: *Flor y Lava, discursos, juicios, correspondencias*, etc. París. Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas, 1910, 37 p.
- MORSE, Richard. 1982. *El espejo de Próspero*. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo. México, siglo XXI, 220 p.
- OSORIO, Luis Enrique. 1932. *Los destinos del trópico*. Bogotá, Editorial Cromos, 34 p.
- PRIDA, Ramón. 1922. *Datos y observaciones sobre Estados Unidos de América*. México, Librería de Mauricio Guillot, 333 p.
- QUIJANO, Aníbal. 1988. *Modernidad y utopía en América Latina*. Ediciones Sociedad y Política. Lima, 1989, 72 p.
- RODO, José Enrique. 1988. *Ariel y otros ensayos*. Lima, Biblioteca Visión Peruana, 126 p.
- SANCHEZ, Luis Alberto. 1973. *Balance y liquidación del novecientos*. Editorial Universo, Lima. Primera ed. 1939, 206 p.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. 1851. *Viajes en Europa, Africa y América*. Santiago de Chile, Imprenta de Julio Berliñ y Co., 486 p.
1866. *Las escuelas, base de la prosperidad y de la república en los Estados Unidos*. Informe al Ministro de Instrucción Pública de la República Argentina, Nueva York, 37 p.
- VELARDE, Héctor. 1965. *¡Oh los gringos!* Lima, Francisco Moncloa Editores.
- 1965a. *Kikiff*, Lima. Francisco Moncloa Editores, 396 pp.
- WHITAKER, Arthur P. 1954. *The Western Hemisphere Idea: Its Rise and Decline*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press.