

NARRATIVAS FUNDACIONALES
DE AMÉRICA LATINA

MARTA C. BETANCUR, JACINTO CHOZA
Y GUSTAVO MUÑOZ

NARRATIVAS FUNDACIONALES DE AMÉRICA LATINA

THÉMATA • PLAZA Y VALDÉS
SEVILLA • 2010 • MADRID

Este libro se publica con la colaboración de las siguientes entidades:

Ediciones Aquelarre, Perú

Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Universidad Veracruzana, México

Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires, Argentina

University of Virginia at Wise, USA

Universidad de Santiago de Chile, Chile

Universidad de Sevilla, España

© Marta C. Betancur, Jacinto Choza y Gustavo Muñoz (edición y prólogo)

© Editorial Thémata: 2010

© Plaza y Valdés Editores: 2010

Editorial Thémata

C/ Italia, 10. Valencina de la Concepción. 41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: jacintochoza@gmail.com Web: www.themata.net

Plaza y Valdés, S.L.

C/ Murcia, 2

Colonia de los Ángeles

Pozuelo de Alarcón.

28223 Madrid, ESPAÑA

Tlf/Fax: (34) 918625289

E-mail: madrid@plazayvaldes.com

Web: www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S.A, de C.V.

Manuel María Contreras, 73.

Colonia San Rafael

06470 México, D.F., MÉXICO

Tlf.: (52) 55 5097 20 70

E-mail: editorial@plazayvaldes.com

Web: www.plazayvaldes.com.mx

ISBN: 978-84-XXXXX-XX-X • DL: S-xxx-2010

Impresión: Publidisa • Impreso en España

Derechos exclusivos de edición reservados para Editorial Thémata y Plaza y Valdés Editores. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

SEMINARIO DE IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA
(SICLA)

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
1. DE DIOSAS A BÁRBAROS. RELATOS INDÍGENAS SOBRE EL SOMETIMIENTO DE AMÉRICA	17
JUAN JOSÉ PADIAL (Universidad de Málaga, España)	
1.1 Los horizontes <i>factivos</i> y de interpretaciones del mundo.....	17
1.2 Relatos de autocomprensión.....	21
1.3 El interés y la modernidad europea.....	22
1.4 La comprensión de los vencidos.....	29
2. UTOPIÍA, HISTORIA Y FICCIÓN EN COMENTARIOS REALES DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA	37
ROSA NÚÑEZ PACHECO (Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, Perú)	
2.1 Introducción.....	37
2.2 De la utopía del Sol a la utopía del arcoíris.....	39
2.3 La poética de la historia en Garcilaso.....	45
3. EL LENGUAJE COMO MATRIZ FUNDACIONAL: HERDER Y EL INCA GARCILASO	53
ADRIANA RODRÍGUEZ BARRAZA (Universidad Veracruzana, México)	
3.1 Introducción.....	53
3.2 Civilización y cultura: modos de identidad.....	54
3.3 Hablo luego existo.....	59
3.4 Prusia y Perú: un horizonte cercano.....	67
4. NARRATIVAS FUNDACIONALES EN LA PRENSA Y OTROS DOCUMENTOS GENERACIONALES RIOPLATENSES: 1801-1827	81
JAIME PEIRE (Universidad Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina)	
4.1 Nueva patria.....	81
4.2 Buenos Aires la Reina del Plata.....	84
4.3 La patria ilustrada.....	90
4.4 La energía social es la patria.....	97
4.5 Civilización y libertad.....	100
4.6 Conclusión-epílogo.....	106

5. LOS ACTOS FUNDACIONALES DE CIUDADES.....	111
MARTA C. BETANCUR (Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)	
5.1 Intencionalidad expansionista y mentalidad etnocristiana.....	114
5.2 Economía de la extracción.....	116
5.3 Dualismo social.....	120
5.4 Desconocimiento de las culturas y segregación étnica.....	123
5.5 Desarraigo y ausencia de identidad.....	125
6. METÁFORAS FUNDACIONALES DE AMÉRICA LATINA.....	133
ADOLFO LEÓN GRISALES (Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)	
6.1 El Nuevo mundo.....	133
6.2 Latinoamérica.....	136
6.3 América mestiza.....	140
7. FICCIÓN EN TIERRA DE MITO. ESCRITURA Y FUNDACIÓN EN AMÉRICA LATINA.....	151
IVÁN DARÍO CARMONA (Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín Colombia)	
8. LA FUNDACIÓN SURREALISTA DE AMÉRICA LATINA.....	169
JACINTO CHOZA (Universidad de Sevilla, España)	
8.1 Destrucción y surrealismo.....	169
8.2 Formulaciones reflexivas del surrealismo en los años 20.....	171
8.3 El surrealismo de América Latina.....	173
8.4 Surrealismo y posmodernidad.....	181
8.5 La esencia surrealista y latinoamericana de la globalización...	185
9. CONSTRUCCIÓN DE ALTERIDAD E INTERCULTURALIDAD..	189
JUAN CORTEZ GÓMEZ (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia)	
9.1 ¿Qué y quién es América Latina?.....	189
9.2 La interculturalidad como proceso de refundación de narrativas emancipatorias/decoloniales.....	196
10. LO HEROICO EN TRADICIONES PERUANAS DE RICARDO PALMA Y LEYENDAS DEL TIEMPO HEROICO DE MANUEL J. CALLE.....	205
ESTEBAN PONCE ORTIZ (University of Virginia at Wise, USA)	

11. MANUELA, PERCEPCIÓN Y EDIFICACIÓN DE LA NACIONALIDAD COLOMBIANA.....	221
JORGE MARIO OCHOA (Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)	
12. LITERATURA Y PENSAMIENTO: RE-FUNDANDO LAS NARRATIVAS EN TORNO A LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD LATINOAMERICANA.....	233
PAULA A. DEJANON BONILLA (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)	
12.1 Al inicio: la palabra.....	234
12.2 Historia y literatura: dos discursos.....	237
12.3 La memoria: recuperar las huellas.....	239
12.4 Re-Conocer. Volver a ser.....	242
12.5 A manera de conclusión.....	244
13. INDEPENDENCIA FILOSÓFICA EN AMÉRICA LATINA. UNA TAREA AÚN PENDIENTE.....	247
JOSÉ SANTOS HERCEG (Universidad de Santiago de Chile, Chile)	
13.1 La copia y su justificación.....	252
13.2 De lo normal y su institucionalidad.....	255
13.3 De la enseñanza y su eurocentrismo.....	257
14. LA CIENCIA EN AMÉRICA LATINA: UNA AGENDA PENDIENTE.....	263
VICTOR HUGO GÓMEZ (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)	
14.1 Introducción.....	263
14.2 Las estructuras revolucionarias de la modernidad.....	265
14.3 Un ordenamiento distinto de los asuntos humanos.....	274
14.4 ¿Cómo está América Latina frente al nuevo desarrollo de la tecno-ciencia?.....	278
14.5 Conclusión: La ciencia: el pacto social de América Latina. Una visión de futuro.....	281
15. INFLUENCIA Y EXCLUSIÓN DE LA CULTURA AFRICANA EN EL NUEVO MUNDO.....	285
JOHMAN CARVAJAL GODOY (Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)	

PRÓLOGO

CLAUDIO MAGRIS diseña a uno de sus personajes como combatiente en la batalla de Austerlitz, y como interrogado años después sobre lo podría haber experimentado uno de los protagonistas de aquel momento. Su respuesta fue, «verá usted, es que en aquel momento, aquel momento todavía no era aquel momento».

En efecto, en el momento de la batalla ninguno de los que estaban allí podía sospechar la trascendencia histórica que podía llegar a tener, ni la que podían llegar a tener las batallas que se libraron a consecuencia de aquella. También en determinados periodos del despliegue de una cultura todas las comunidades que la integran aspiran unánimemente a un mismo objetivo, y el pasado se ve en función de esa única meta, y en otros periodos las distintas comunidades pueden tener trayectorias imposibles de unificar y mirar los tiempos de otra manera. Por eso también tiene razón Ray Bradbury cuando, a finales del siglo XX, dice «el futuro ya no es lo que era».

Una de las tesis que se difundieron a partir de la obra de Michel Foucault, especialmente a partir de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, fue la de que la historia es un saber que no tiene objeto, sino solamente método. En sus formulaciones más extremas se puede expresar diciendo que depende de la focalización y de la periodización, para que se obtenga un relato sobre un acontecimiento o bien otro relato muy diferente sobre el mismo acontecimiento. Miguel Morey lo expresa de una manera estridente en *El hombre como argumento*, «nos pasa lo que nos pasa porque lo contamos como lo contamos».

Es importante tener esto en cuenta a la hora de abordar un volumen como este de *Narrativas fundacionales de América Latina* porque América Latina no tiene una sola historia. La historia es la expresión escrita de la autoconciencia de un grupo humano, pero hay muchos grupos humanos, y el mismo acontecimiento no es «el mismo» relatado por unos grupos o por otros. Desde luego, no es la misma historia la que cuentan los ven-

cedores que la que cuentan los vencidos, los invasores y los invadidos, ni son las mismas cruzadas las que cuentan los musulmanes que las que cuentan los cristianos. Y hay ya suficiente literatura sobre todo ello.

Tampoco es la misma historia de América la que cuentan los hispanistas, los panamericanistas y los indigenistas, ni, en general, la que se encuentra en fuentes que utilizan las lenguas de la Europa occidental, alemán, francés, español, inglés, italiano o portugués. Y eso puede comprobarse con cierta comodidad recurriendo sencillamente a una herramienta tan accesible como Wikipedia en esas diferentes lenguas.

Estas observaciones podrían resultar incómodas y excesivas para quienes mantengan una adhesión demasiado incondicional a los valores de la objetividad y la verdad, es decir, a la racionalidad científica. Pero después de casi cincuenta años de debate sobre esos valores y esa racionalidad, parece que se va llegando a un punto de equilibrio en el que se acepta que la objetividad y la verdad no son valores incondicionados, y que la historia no pertenece más al ámbito de la racionalidad científica que al de la interpretación artística. Los saberes humanísticos no son, en su mayoría, ciencia, y sus cultivadores pueden ya confesarlo sin rubor y sin sentirse sin legitimidad ante la comunidad de los profesionales del saber.

Contarse para saberse. Contarse para comprenderse. Contarse para orientarse. Pedro Enríquez Ureña y Ángel Álvarez de Miranda hicieron reflexión y balance a mediados del siglo xx del modo en que América Latina había intentado todo eso a través de la literatura. Por su parte, la literatura del *boom*, a partir de los años 60, hace un nuevo intento de autointerpretación, haciendo tabla rasa de las aportaciones precedentes, y en 1993 Doris Sommer, en *Ficciones fundacionales*, (tr. esp. México: FCE, 1994), vuelve a realizar un balance de las aportaciones anteriores y posteriores al *boom*, para encontrar analogías y continuidades, además de las previsibles diferencias.

En la literatura española hay relatos de lo que han sido las gestas de los señores y los monarcas. Hay un *Poema de Mio Cid*, y hay unas aventuras de *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, que se propone llevar a cabo precisamente las tareas propias de los señores y caballeros, que es precisamente hacer justicia. A partir del momento en que la historia empieza a ser protagonizada cada vez más por gente corriente, hay una historia de la gente menos importante en los *Episodios Nacionales* de Pérez Galdós. Pero ni el autor del *Poema del Cid*, ni Cervantes, ni Galdós desempeñaron actividades políticas, ni su comprensión de su comunidad

humana la vieron como punto de referencia para actividades políticas propias ni ajenas.

En América Latina la gran literatura no es tan independiente de la política como en España, ni es tan desinteresada, con ese desinterés tan definitorio de la actitud estética. Como lo han señalado los autores mencionados, la gran literatura latino americana está hecha por escritores cuya vocación es también política. No se trata de una instrumentalización del arte porque sus autores son auténticos artistas. Lo que pasa es que también son auténticos políticos. Por eso los temas son la realidad del país y sus proyectos de construcción.

Los relatos fundacionales del siglo XIX integran unas veces los sueños de un visionario y otras las fantasías de un caudillo populista. Los del siglo XX más bien alternan los ideales de construcción de un país sobre ciertas bases reales con las lamentaciones ante la opresión y la explotación de unos pueblos condenados al subdesarrollo. En el siglo XXI no hay tantos relatos propiamente fundacionales, ni tanta relación entre la literatura y la política. Los temas son otros y en ellos aparece la globalización, el cosmopolitismo, la interculturalidad, la marginación de los africanos, el desarrollo industrial y otros.

Lo que aparece más destacable en los relatos fundacionales es, como señalara Sommer, la constante vinculación entre la pasión nacionalista y bélica con la pasión erótica heterosexual. En cierto modo, como si la tierra y la patria asumieran toda la atracción, el amparo y la fecundidad femenina, y como si el caudillo y el revolucionario asumieran todo el empuje y la audacia de la virilidad.

La acción política es una actividad más reflexiva y más superficialmente consciente que la actividad artística, en el sentido de que la dinámica cultural es más amplia y más honda que lo que abarca la acción consciente del político. Por eso en las expresiones artísticas y, en general, culturales de una comunidad humana, hay dimensiones de su afectividad, de sus creencias, de sus modos de expresión, de sus dinamismos y estancamientos históricos a los que la conciencia y la acción política no alcanzan. La política y la conciencia, y a veces también la ciencia, operan en horizontes más pequeños y abarcan periodos más cortos que los de la cultura y el arte.

Por eso la forma de obtener la visión más amplia posible de la constitución, organización y dinámica de una comunidad humana es conjugar la perspectiva del político con la del historiador, la del artista, la del antropólogo o sociólogo y la del filósofo. Eso es lo que se ha intentado en este volumen.

En él han colaborado filósofos, historiadores, literatos, críticos, filólogos, sociólogos y pedagogos, de siete países y nueve universidades iberoamericanas, de entre los que celebramos el II Seminario Identidad Cultural Latino Americana (II SICLA) en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, en agosto de 2009.

Juan José Padiál, de la Universidad de Málaga, España; Rosa Nuñez Pacheco, de la Universidad San Agustín de Arequipa, Perú; Adriana Rodríguez Barraza, de la Universidad Veracruzana, México; Jaime Peire, de la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires, Argentina; Marta Cecilia Betancur, Adolfo Leon Grisales y Jorge Mario Ochoa, de la Universidad de Caldas en Manizales, Colombia; Juan Cortez Gómez, de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, Colombia; Esteban Ponce, de la University of Virginia at Wise, USA; José Santos Herceg, de la Universidad de Santiago de Chile, Chile; y los profesores de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia: Iván Darío Carmona, Paula A. Dejanon Bonilla, Johman Carvajal Godoy y Victor Hugo Gómez.

Participaron otros profesores de otros centros colombianos y americanos, cuyas aportaciones no quedan recogidas en el volumen, pero que fueron parte importante de un diálogo que se desarrolló en un foro apacible y acogedor, la Facultad de Humanidades y Teología la Universidad Bolivariana de Medellín, cuyo decano, Diego Armando Marulanda, estuvo en todo momento pendiente del desarrollo de las jornadas.

Los organizadores del evento quedamos muy agradecidos al Decano y a la Universidad, por una parte, y, por otra, a todos los participantes que han hecho un considerable esfuerzo para congregarse en Medellín en las fechas precisas, y deseamos que las contribuciones aquí recogidas sean del interés de quienes realizan y estudian la vida latinoamericana en esta segunda década del siglo XXI que ahora comienza.

Marta C. BETANCUR, Jacinto CHOZA y Gustavo MUÑOZ
Medellín-Sevilla, 6 de diciembre de 2010

DE DIOSES A BÁRBAROS. RELATOS AZTECAS SOBRE EL SOMETIMIENTO

JUAN JOSÉ PADIAL
(Universidad de Málaga, España)

1.1 Los horizontes factivos y de interpretaciones del mundo

LA actitud ante las gentes y culturas descubiertas hacia el siglo XVI de nuestra era, difería notablemente según la orilla del Atlántico en que nos situásemos. No era el mismo ánimo, aquel que movió inmensos recursos de las coronas española, portuguesa o inglesa, que el talante que se expresó en las palabras y acciones de Moctecuzoma. Tampoco podía ser la misma, la postura de los cartógrafos, pilotos y exploradores europeos, que la disposición con que, al hilo de los acontecimientos, se fueron encontrando los embajadores y guerreros aztecas. En modo alguno podía ser idéntico el modo con que los artistas de la edad moderna contemplaron las obras venidas de las Indias Occidentales, y la actitud con que los *tlamatinime* y sabios mexicas, comprendieron lo que la cultura europea podía suponer para su vida, costumbres y desarrollo científico.

Queda con esto dicho, que quiero partir, en este análisis de uno de los relatos fundacionales de Latinoamérica, de descripciones vivenciales, desde lo que la fenomenología llama la actitud natural. No es la perspectiva objetiva, la de la esencia, la que interesa aquí, sino la de la interioridad subjetiva, la del modo de existir y la temporalidad propia a que da lugar en cada caso. Es por ello, que en lugar de la mismidad, se inquiera por las diferencias de actitud y comprensión. Por ello esta investigación procederá distinguiendo y separando los modos afectivos en que se en-

contraron —*Befindlichkeit*— con otros absolutamente insospechados. Tan por completo inédita fue aquella situación histórica, que:

«En la historia anterior no se da nada comparable en una u otra parte del universo: en ella los descubrimientos son progresivos y graduales; tampoco en su historia posterior: a partir de ese momento el mundo se hizo cerrado y finito (aunque sus dimensiones crecieron al doble). Este encuentro trastornó la existencia de los americanos, pero también, aunque de manera menos visible si no menos profunda, la de Europa»¹.

De estos modos de estar y encontrarse en el mundo y entre los otros, aflorarán las comprensiones de sí y del otro, las posibilidades que son abiertas o vedadas en el mundo en que se habita, lo que le cabe a unos u otros proponerse, porque la comprensión de estos otros es inseparable de ciertas averiguaciones sobre uno mismo.

Que la actitud se determine ante todo vital o existencialmente, permite englobar las actitudes y la comprensión que le es aneja, en el concepto más amplio de situación histórica. Y es que actitudes lo son tanto intereses como otros modos de habitar con sus subsiguientes modos de encontrarse emocionalmente en el mundo, que no son fácilmente subsumibles bajo la noción de interés.

El descubrimiento de América afectó a los científicos, exploradores e ingenieros del Viejo Mundo en su denuedo por lograr mejores cartografías y naves. Esta actitud difiere por completo de la medieval, y de su modo de habitar el mundo.

«Para Dante, la empresa que acomete Ulises de salir al mar libre pasando las Columnas de Hércules, es decir, el Estrecho de Gibraltar, es un sacrilegio que le ocasiona la ruina (*Div. Com.*, Inf., 26, 94-142). Para el hombre de los tiempos modernos lo inexplorable constituye algo seductor. Le agrada la exploración. Comienza a descubrir y conquistar nuevas zonas de la tierra. Se siente con posibilidades de aventurarse por el mundo ilimitado y de dominarlo»².

También en el ámbito político la actitud parte de la conciencia de la propia individualidad. Igual que se yergue la figura del descubridor, del almirante, o del conquistador, también la pretensión a la soberanía

[1] BAUDOT, G. y TODOROV, Tzv.: *Relatos aztecas de la conquista*. México: Grijalbo, México, 1990, p., 3.

[2] GUARDINI, R.: "El ocaso de la Edad Moderna" en *Obras*, vol. I. Madrid: Cristiandad, 1981, p. 57.

sobre un territorio configurará las modernas naciones, y la conciencia de la individualidad dará lugar a la necesidad de entendimiento entre hombres, ya no divididos entre fieles o infieles. Así, se pondrá de manifiesto, respecto a los indígenas americanos, en las leyes de Burgos y las Nuevas Leyes de Indias.

Pero ya políticos, ya hombres de saber, sus esfuerzos y actividades para hacer frente a las dificultades que tuvieron que vencer, no surgieron meramente de una elección reflexiva suya, sino que dicha acción fue hecha posible tan solo tras haber alcanzado cierto nivel de pericia técnica y de gobierno político. La conciencia reflexiva emerge de la vida, no se ejerce olímpicamente. Esto implica que estas acciones se hicieron posibles. Era un hacer que ni siquiera se avistaba como posibilidad en tiempos anteriores. No solo se hace posible algo, sino que este hacer-posible es reflexivo, se hace posible un plexo de acciones. Se hace posible el mismo hacer. Este haber alcanzado lo que era insospechado como horizonte siglos atrás, permitió no solo el descubrimiento de nuevas tierras y el encuentro con otras culturas, sino una nueva interpretación del mundo, que afectaría tanto a las culturas indígenas como a la cultura europea.

Así, el horizonte de acciones posibles que nos permitirían dominio sobre la naturaleza (la técnica), o el de posibilidades *factivas* para el entendimiento común, por ejemplo la institución del crédito, modificaron el horizonte mundano a ambos lados del océano. Desplazaron más allá el horizonte que parecía cerrar y enmarcar la vida de los hombres, como si limitaran su visión teórica y su praxis. Alcanzar inéditos horizontes *factivos*, de acciones posibles, es solidario con el desplazamiento del horizonte de interpretaciones del mundo, y por ello cabe investigar, como han hecho los profesores Choza y Marín, la génesis socio-histórica del individuo. Nuestras concepciones de lo humano y de sus límites, por ejemplo el bárbaro, se han ido desplazando a lo largo de la historia, y de considerar bárbaro al que no era griego o romano, lo inhumano se trasladó al infiel primero, y al iletrado y tosco salvaje después.

Estas visiones del mundo, de lo humano, y de lo inhumano, del individuo reconocido, y al que no se le reconoce como humano, se generan a partir de las exteriorizaciones de la subjetividad humana, esto es a partir de las acciones, con las que bien intentamos subvenir necesidades materiales o nos relacionamos libremente entre nosotros. Lo cual quiere decir que se da una relación de solidaridad entre el horizonte mundano, el horizonte de comprensión y de autoconciencia, y los ámbitos económicos, jurídicos y morales, en los que se sitúan históricamente los grupos culturales. Así, la distinción hegeliana entre espíritu objetivo y espíritu

absoluto, puede ser recuperada sin necesidad de absolutizar el arte, la religión y la cosmovisión. Por otra parte, la *Fenomenología del espíritu* se escribió como una investigación de las configuraciones de la conciencia. No hay conciencia sin configuración, que solo es en y mediante dichas configuraciones o figuras de la conciencia.

El mundo no es un espacio clauso, encerrado por la línea del horizonte. Sino que el horizonte de las interpretaciones del mundo se desplaza, cuando se alcanza —es hecho posible— un horizonte *factivo*, cultural, que justo por ello renace como conjunto de posibilidades *factivas* de una nueva época, un conjunto de acciones que solo serán posibles en tal época. Esta génesis lo es de libertad, lo que se hace posible son acciones. No se trata de que el horizonte mundano varíe en función de los modos de producción, como el marxismo sostiene, sino que ya la génesis del horizonte mundano es libre, y no una infraestructura, o un dinamismo psíquico necesitante. Hegel también utiliza profusamente esta idea de la transformación del horizonte mundano, y por lo tanto de la génesis de nuevos modos de pensar, comprenderse y actuar.

«El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga y complicada transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos»³.

Por ello «el mundo no es un lugar permanente sino formalmente transitorio, es decir, no totalizable en sí mismo, porque el hombre no se limita a estar en él sino que además opera»⁴. De aquí lo acertado de denominaciones como «Nuevo Mundo» o «Nuevos Tiempos» —*Neuzeit*—. Pero nuevos, ante todo, porque los viejos mundos, y los viejos tiempos murieron, y con ellos, sus visiones del mundo, sus modos de valorar y sus depósitos de símbolos sagrados. Tuvieron su tiempo, y éste nunca es permanente. Se comprende así que Hegel hablase también de la «mundanidad —*Weltlichkeit*— de la conciencia». Solo tal mundanidad permite comprender las experiencias que la conciencia realiza.

[3] HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, § 12, p. 16 (Hoffmeister).

[4] POLO, L.: *El hombre en la historia*. Pamplona: edición y presentación de Juan A. García, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, 2008, p. 16.

1.2 Relatos de autocomprensión

En estas páginas pretendo tratar del momento en que se transformó el horizonte mundano de una serie de culturas indígenas. Tal transformación implicó más que un desplomarse de su cultura, un desplazamiento de ella, un abandono de lo que antaño era sitio o morada en que se habitaba, y por lo tanto la necesidad de encontrar un nuevo puesto en el mundo interpretado. Para lograr este cometido, será necesario iluminar la comprensión que tuvieron sus protagonistas —los aztecas vencidos— de lo que estaba en juego, de las escasas oportunidades de comunicación intercultural que hubo, y del Nuevo Mundo que se inauguró tanto para europeos como americanos.

Dar cumplimiento a tal programa implica asistir a unos relatos, a las narraciones indígenas de la conquista, como dirían Baudot y Todorov⁵, o a la visión de los Vencidos, según el decir de Miguel León-Portilla⁶. Tenemos la suerte de contar con varios de estos valiosísimos relatos, que han sido convenientemente reunidos y editados por estos autores. Se trata de textos que fueron olvidados durante siglos para la historiografía de América, y que desde tan solo hace unas décadas vienen siendo investigados.

«Tenemos hoy al alcance, entre la rica documentación que se conserva de los pueblos de idioma náhuatl (aztecas, tlaxcaltecas...) y en menor grado, de los mayas, quichés, cakchiqueles, mixtecas y otros, un conjunto de códices y relaciones indígenas en que el tema central es el enfrentamiento con *los hombres de Castilla*. Tales fuentes nativas tocantes a la Conquista, en su conjunto más de quince, se deben en buena parte a testigos de vista, hombres que participaron en los hechos de que dan fe. El caudal de textos es lo suficientemente amplio como para encontrar en ellos lo que he llamado *visión de los Vencidos*»⁷.

Es así que estas narraciones permiten tomar contacto con la actitud, con el modo de encontrarse de los vencidos, y por lo tanto permite hacerse cargo de sus vivencias, y de la comprensión que de la conquista y de los conquistadores tuvieron los nativos.

En uno de esos textos, el conocido como *Códice Aubin*, compuesto por 1576 y conservado en la *Bibliothèque Nationale de France* encontramos una

[5] BAUDOT, G. Y TODOROV, Tsv.: *Relatos indígenas de la conquista...*

[6] LEÓN-PORTILLA, M. (ed.): *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16, 1985.

[7] *Ibidem*, p. 28.

serie de pictogramas que condensan en pocas páginas lo que supuso la muerte de Moctezuma. En una corta secuencia de pictogramas pasamos de una página en que aparece el presagio de la muerte de Moctezuma II, asociada al avistamiento de las naves españolas, y fechada mediante una tira calendárica azteca, a una página en la que el pictograma representa a un *Apanécatl* que lleva en sus hombros el bulto mortuario de Moctezuma. Pero lo realmente admirable, es que a partir de este momento, desaparece cualquier tira calendárica azteca, cualquier pictograma con valor semántico, y aparece la transcripción al alfabeto latino de la escritura indígena.

«La historia de la conquista continúa, pero se transforma en un texto escrito con caracteres latinos. Así, los hechos consignados en la última pictografía representarán el fin de la era mexicana, y el resto de la historia, el principio de la era cristiana, representada por la escritura con caracteres latinos»⁸.

Se podría llamar por tanto, a esta pictografía, el primer relato fundacional de la nueva cultura, que ya no es mexicana, sino mestiza, mexicana-latina o latino-americana. Cultura que en su visión del mundo, en su depósito de símbolos sagrados, y en su *ethos*, ha desplazado sus límites, y por lo tanto sus miembros no se autointerpretan del mismo modo que en los pictogramas de páginas anteriores. Saben de sí que el tiempo en que habitan es nuevo, que su cultura *náhuatl* ha de adquirir ineludiblemente la configuración de la latina. Pero la exposición de este relato fundacional de América Latina es un largo camino, cuyas estaciones permitirán dilucidar algunas cuestiones filosóficas importantes sobre la historia, su relación con los ámbitos culturales, y la comprensión humana.

1.3 El interés y la modernidad europea

Las vivencias de los vencidos contrastan con las de sus conquistadores. Resulta muy descriptivo del modo en que Cortés y sus hombres se encontraban en medio de sus afanes, lo que podríamos llamar el *interés*, esto es la inclinación subjetiva hacia los entes que hacen frente; el interés subraya la implicación de la subjetividad en el conocimiento —cualquier

[8] MAGALONI, D.: "Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico" en *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, n° 82, 2003, p. 25.

experiencia posible tiene su condición de posibilidad en la subjetividad, diría Kant—, y el énfasis en la relación para con los entes intramundanos, que vendría a ser definitoria, nuclear, del ser humano. Considerar como lo esencial el trato con, y por lo tanto el dominio sobre la naturaleza (intereses técnicos), el entendimiento entre los hombres (interés práctico), o la autoconstitución histórica del individuo (interés emancipativo). Como Habermas se encargaría de explicitar estos intereses son constitutivos del conocimiento. Explicitarlos significaría deconstruir la pretendida neutralidad valorativa de las ciencias empíricas, y la presunta distancia objetiva de la filosofía tradicional, porque los criterios de validez científicos se fundamentarían en intereses, que cabría desenmascarar. Por ello, para Habermas toda teoría «contiene un compromiso de transformación de la realidad»⁹; toda teoría está orientada a la acción (*Handlungsorientierend*).

A mi juicio, el interés caracteriza globalmente las actitudes modernas, y por lo tanto la autoconciencia que el hombre moderno tuvo —o tiene según el caso y la mirada— de sí. La primera forma de autoconciencia, y por lo tanto la primera aparición en la conciencia reflexiva de la vitalidad del existente, es para Hegel el deseo (*Begierde, cupiditas*). Esta forma de autoconciencia no es la del hombre autárquico, libre y consciente de su poder, que se destaca —como el espectador pitagórico— de aquello con lo que hace su vida, sino la del hombre en situación de penuria. La primera forma de autoconciencia, el deseo, es la del que sabe de sí como del que está en situación de necesidad, de falta, de miseria. Y por ello, esta primaria forma de saber de sí, no destaca al ser humano de los entes que le hacen frente en el mundo circundante, sino que lo hunde *entre* tales entes. El ser humano, así considerado, no es un peculiarísimo ente, como el *Dasein* del que hablará Heidegger en *Ser y tiempo* (quien con la redacción de esta obra se oponía a la definición del ser humano en términos de interés).

El hombre queda reducido a un *ente entre entes*, a un ente menesteroso, marcado por la *orexis*, caracterizado como *Begierde*, como ansía, según mostrarán Lacan (*desir*), o la filosofía feminista del siglo XXI (Judith Butler). Existe «de una peculiar manera, a saber, con dificultad que no permite descuido, sin otro remedio que comprometer a los entes en su estar entre ellos»¹⁰, buscando protección, alimento, descanso, placer,

[9] INNERARITY, D.: *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona: Eunsas, 1985, p. 115.

[10] POLO, L.: *Hegel y el posthegelianismo...*, p. 136.

riqueza, bienestar, incluso la gloria, la fama y la inmortalidad, o más aún, la libertad y la extensión de la autoconciencia humana. De aquí que si el deseo es la primera forma de autoconciencia, como señalaron Fichte, Hegel o Schopenhauer, el hombre queda remitido primariamente al horizonte de sus actividades económicas, jurídicas y normativas. Y desde allí tendrá conciencia de sí. A la postre, el ser humano vendrá a ser el resultado.

No es por casualidad que Kant señalase que el interés es aquello por lo cual la razón se hace práctica, y hablase de la necesidad¹¹ —*Bedurfniss*— que siente la propia razón, o de que la razón «quiere satisfacerse»¹². Pero junto con el interés teórico de la razón, Kant habla de un interés práctico. Una necesidad sentida que busca satisfacción en el respeto a la ley moral. Tal vivencia de la necesidad, del interés práctico de la razón, según Kant se experimenta cuando la moralidad es el móvil de las acciones¹³. Nótese que este interés por el que la razón se hace práctica no es la mera inclinación sensible, sino el interés por los puros principios de la moralidad. Y por lo tanto el interés por la autonomía del yo. Aquí cabe ver la idea de *humanitas* característica de la modernidad, que afirma:

«La comunidad universal de “la humanidad en el hecho de que todo individuo fuera un ser humano, [...] único vínculo considerado natural” (Agnes Heller). [...] Así se configura la idea humanista de *humanitas* como un estatuto moral cuyo alcance es programáticamente universal»¹⁴.

Las modernas antropologías centradas en la noción de interés, se diferencian por la identificación que realizan de lo interesante. Si consideran al ser humano como un ente entre *entes*, sin los cuales su existencia quedaría comprometida, solo aquello que centra la actividad pragmática, jurídico-económica, descifra el interés fundamental. Como Eróstrato en la Antigüedad, el hombre moderno incendia templos divinos.

El interés se centrará para gran parte del viejo Mundo a comienzos del Renacimiento en una idea moral que impregnará la idea de imperio, de monarquía universal, o de las artes. Y la carencia por la que se desea, es la vivencia del hombre alienado, separado de sí. «La idea de barbarie interiorizada no es ya una extranjería sociopolítica o étni-

[11] *KrV*, B 370.

[12] KANT, I.: *Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, Ak, VIII, p. 136.

[13] *KpV.*, Ak., V, p. 80.

[14] MARÍN, H.: *La invención de lo humano*. Madrid: Encuentro, 2007, p. 177.

ca, ni siquiera religiosa; es la extranjería del hombre respecto a sí mismo, respecto de su propia realidad según la forma de la *humanitas*»¹⁵. El hombre moderno, el conquistador, el monarca, el artista genial, el cartógrafo o el misionero, pueden tener certeza de sí, en cuanto menesterosos, en el mismo movimiento afectivo hacia lo deseado, hacia lo otro de que carecen y que define por lo tanto su propio estado como el no-yo en que me encuentro. Resulta que para la antropología de la Ilustración, de la que Hegel es uno de sus mayores exponentes, la acción es definitoria de lo humano. Pero la acción, el trabajo del negativo, la mediación, la superación de mi otredad actual, de la alienación en que yazgo, se contradistingue del primer estadio de la conciencia, de un encontrarse pasivo en el mundo, inmediatamente, pero no deseante, no moviéndose siquiera sea afectivamente hacia lo otro. Así es como según Hegel no hay conciencia de sí. La autoconciencia reside en tal acción. Y por lo tanto forma parte del ideal renacentista la idea de autorrealización. «El término *Humanitas* quería expresar la idea de que el hombre se hace a sí mismo, se realiza intelectual, moral, religiosa y también física y estéticamente»¹⁶. La existencia cognoscente, para Descartes o Hegel, lo es como existencia, como vida referida a. De aquí que la nada de autoconciencia equivalga al tedio, al aburrimiento, a la existencia inmediata de la conciencia en el mundo. En tal intermediación la autoconciencia se encuentra alienada, fuera de sí. Al margen del deseo, del trabajo del negativo, de la acción, la autoconciencia se encuentra en una situación contradictoria consigo misma. Con el Fausto de Goethe, Hegel también podría decir que «en el principio era la acción». Es principio para la autoconciencia, es principio del espíritu. Al margen de la acción, del interés, el hombre está ausente de sí mismo. Por lo tanto la subjetividad moderna tiene un fortísimo componente trágico, se encuentra marcada por el conflicto, por lo que aparece como fatal, pues en ese deseo la autoconciencia sabe afectivamente de sí misma. El interés media, consecuentemente, entre la necesidad y la libertad. Y el interés renacentista se centró en las letras «las disciplinas que nos hacen más humanos, aquellas que nos permiten alcanzar este modelo antropológico»¹⁷.

[15] MARÍN, H., op. cit., p. 178.

[16] VÁZQUEZ DE PRADA, V.: "Renacimiento, Reforma, Expansión europea", *Historia universal*, tomo VII. Pamplona. Eunsa, 1985, p. 80.

[17] *Ibidem*, p. 80.

Para una antropología del interés, el mundo es lo incitante, lo seductor, lo desafiante. Esa es su vivencia inmediata, vivencia que impregna inmediatamente la autoconciencia, y que la define a ella, a su empeño, a su tarea. Lo inexplorado seduce a marineros y cartógrafos; las artes y gentes indianas a los artistas de la naciente modernidad. En su Diario de un viaje a los Países Bajos, Alberto Durero expone claramente la actitud del artista moderno hacia el Nuevo Mundo recién descubierto.

«Y también vi allí [en Bruselas] las cosas que trajeron al rey desde la nueva tierra del oro [desde México]: un Sol todo de oro de una braza de ancho, igualmente una Luna toda de plata, también así de grande, asimismo dos como gabinetes con adornos semejantes, al igual que toda clase de armas que allá se usan, arneses, cerbatanas, armas maravillosas, vestidos extraños, cubiertas de cama y toda clase de cosas maravillosas hechas para el uso de la gente. Y eran tan hermosas que sería maravilla ver algo mejor. Estas cosas han sido estimadas en mucho, ya que se calcula su valor en 100.000 florines. Y nada he visto a todo lo largo de mi vida que haya alegrado tanto mi corazón como estas cosas. En ellas he encontrado objetos maravillosamente artísticos y me he admirado de los sutiles ingenios de los hombres de esas tierras extrañas»¹⁸.

El lujo, el ingenio y el arte con que fueron fabricadas estas obras maravilló a Durero. Quedó admirado por el modo en que los aztecas habitaban, es decir, por el modo en que su vida transcurría entre «toda clase de cosas maravillosas hechas para el uso de la gente», por el modo en que se conducían *entre* los útiles con que venían, no solo a socorrer sus necesidades, sino por el peculiar modo azteca de estar entre los entes. «En el tener que estar contando con, jugando a, tratando de, habiéndoselas con, preocupándose por lo que aparece»¹⁹, los hombres del Nuevo Mundo habían suscitado y promovido el orbe cultural que tanto asombrara a Durero. La necesidad y menesterosidad inicial llevaron a este tener que contar y habérselas con, tratar de, y preocuparse. Y es el ingenio con el que se llevó este trato con los entes que hacían frente en el mundo circundante, lo que maravilló propiamente a Durero. No solo el producto acabado, pues cerbatanas, armas, camas y adornos, también los había en Europa. Como diría Fray Luis de León en la *Oda a Salinas*, lo admirable

[18] DÜRER, A., "Tagebuch der Reise in die Niederlande, Anno 1520" en Albrecht Dürer in seiner Briefe und Tagebüchern, Zusammengestellt von Ulrich Peters. Frankfurt am Main: Moritz Diestwerb, 1925, pp. 24-25. Citado por LEÓN-POTILLA, M.: *Crónicas indígenas. Visión de los Vencidos...*, p. 15.

[19] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*. Pamplona: Eunsa, 1999, 2ª edición, p., 129.

radicaba no en lo producido, sino que tal obra no sería si no hubiera sido «por vuestra sabio mano gobernada». El reconocimiento del individuo genial, de su potencialidad —tan ilimitada como las dimensiones del mundo recién descubiertas—, es lo que está llenando de admiración a Durero.

«Me he admirado de los sutiles ingenios de los hombres de estas tierras extrañas». Esto lo escribía Durero hacia 1520, unos años antes, el 27 de enero de 1512, Fernando el Católico promulgaba las «Leyes de Burgos», por las que se reconocía a los indígenas del Nuevo Mundo como sujetos de derechos, y se regulaba la conquista y colonización posterior, en una tierra bien alejada de España, donde, como había sido reiteradamente denunciado por misioneros franciscanos y dominicos, no se aplicaba el derecho común castellano.

Los tratados que el monarca encarga a Juan López de Palacio Rubios y a Matías de Paz, pueden considerarse como restos del horizonte medieval en un mundo que ya caminaba resueltamente hacia la modernidad. Tratan éstos de interpretar las donaciones de las tierras americanas y del derecho a gobierno de las mismas que había otorgado mediante sucesivas bulas el papa Alejandro VI. En tales bulas se concede al monarca un dominio ilimitado.

«La concesión de las tierras de infieles se hacía con sus señoríos, ciudades, castillos, lugares y villas y con todos sus derechos y jurisdicciones para que lo tuviesen “como señores con plena, libre y absoluta potestad, autoridad y jurisdicción” sin más condición que la de no perjudicar a otro príncipe cristiano que pudiera tener un derecho reconocido en ellos»²⁰.

El ordenamiento jurídico sigue siendo ético-religioso. La idea moderna de imperio, la que tendrá Carlos V, aún no impregna el espíritu de las Leyes de Burgos. Todo señorío y potestad, ya eclesiástico ya secular, procede del único señorío divino, y por eso el Papa lo otorga, o lo revoca, a quien cree conveniente. Lo que es más, la autoridad del Papa se extendería, según los partidarios de las teorías teocráticas extremas como el Hostiense o Egidio Romano, tanto a fieles como infieles. Pero esto suponía negar:

«A los infieles toda personalidad jurídica y política, considerándolos totalmente sometidos a la autoridad del Papa que podía disponer de

[20] CASTAÑEDA, P., “La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas” en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, nº 5, 1993, pp. 34–35.

ellos a su arbitrio, someterlos a su poder y transmitirlos a cualquier príncipe cristiano. Esta doctrina debió tener un eco amplísimo en el siglo xv a juzgar por la cantidad de reimpresiones que tuvo la *Summa del Hostiense*»²¹.

Pero como norma y reflexión van tras la vida, el dominico Bartolomé de las Casas, había publicado su *Apologética Historia Sumaria*, que influiría decisivamente en el espíritu de las reflexiones jurídicas de Francisco de Vitoria y en el estilo de gobierno de Carlos V.

Para Francisco de Vitoria ya no había dudas en la vacuidad del negar personalidad jurídica al infiel. El horizonte del mundo en que se mueve Vitoria ya no se vertebraba en torno a la distinción entre fieles e infieles, sino que atiende, ante todo, al carácter primordial de la libertad. Por ello responde afirmativamente a todas las cuestiones en que planteó el problema de los Vencidos:

«Si los nativos pueden ser capaces de dominio, sea público o privado, es decir, si eran verdaderos dueños o señores, tanto de bienes materiales como en el terreno del dominio político, o si tenían verdadera autoridad sus príncipes antes de llegar los españoles»²².

Por ello, las *Leyes Nuevas* de 1542, promulgadas —treinta años después que las de Burgos— por Carlos V respiran ya el aliento de la modernidad, de los intereses práctico y emancipativo, que buscan el entendimiento entre los hombres, y miran a su plena autoconstitución, que reclama la atención a sus tradiciones culturales, y que inquiere críticamente por la legitimación del poder. Desde aquí se comprende la obra de Las Casas o la producción etnográfica de misioneros como los dominicos Diego de Durán (*Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*), Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de Nueva España*), Fray Juan de Torquemada (*Monarquía Indiana*, 1615); los jesuitas Juan Tovar (*Historia de los indios mexicanos* (conocida como *Códice Ramírez*)), José de Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*, 1590), o el Cronista Real Antonio de Herrera y Tordesillas (*Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y Tierra Firme del Mar Océano*, 1601 y ss.).

La obra de estos misioneros se inscribe, con plena conciencia y derecho, entre las grandes obras modernas. Es así que Bernardino de

[21] *Ibidem*, p. 30.

[22] VITORIA, F. de: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1961, 1ª parte, nº 4.

Sahagún tenga plena conciencia de su individualidad genial, de su capacidad e iniciativa, al transcribir por primera vez el náhuatl.

«Por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Virgilio, y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina»²³.

La comparación con la Antigüedad clásica, es una asimilación al modo como debe ser la existencia humana, a lo que tiene validez universal. Sahagún no hace sino repetir la maniobra de Nebrija al escribir la primera gramática de la lengua castellana. También los hijos de ultramar son herederos de Roma.

1.4 La comprensión de los vencidos

No obstante, los primeros relatos en *náhuatl* de la conquista no nos presentan a los orgullosos legatarios de la cultura clásica. Tampoco nos muestran individualidades geniales, creadoras, que podrían decir de sí mismas con Goethe que «Quien posee ciencia y arte, también tiene religión»²⁴. La interpretación del horizonte mundano de Moctezuma es irreductible a la cosmovisión de Fernando el Católico; la ciencia de los *tlatatinime* en modo alguno podría dar a los mexicas la capacidad de hacerse dueños y poseedores de la naturaleza. La actitud azteca en los años de la conquista podría caracterizarse como dominada por el terror. Pero un terror que nace primariamente del plexo cultural, y solo ulteriormente repercute en la individualidad de cada quien. Si las emociones y los afectos son troquelados culturalmente, también lo son, en ocasiones, el terror, la consternación, el sobresalto, la turbación o la inquietud.

Ya habían llegado españoles a las costas mexicanas. En 1511 Jerónimo de Aguilar con otros náufragos, llegaron a las costas de Yucatán. Vivirán ocho años con los mayas. En 1517, Fernández de Córdoba dirigirá entre marzo y junio una expedición por la península del Yucatán. En 1518, Juan de Grijalva explorará el litoral mexicano. Pero será el 21 de abril de 1519 cuando arribe Cortés a las costas de Vera-

[23] SAHAGÚN, B.: *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 2006, p. 19.

[24] GOETHE, *Epigramas benignos*, IX.

cruz tras haber reclutado a Jerónimo de Aguilar y a Malintzin, quienes le servirán en sus expediciones como intérpretes del maya y del náhuatl. De aquí que los aztecas no tuvieran ninguna noticia de Cortes antes del año *Ce Ácatl* (1 Caña), y al frente de todos los aztecas, el noveno de sus soberanos, Motecuhzoma II Xocoyotzin, quien ascendió al trono en 1503.

Los calendarios primitivos surgieron no tanto para computar el tiempo, como para señalar los días festivos, religiosos, y distinguir lo profano de lo sagrado. Según la astronomía sagrada azteca «en *Ce Ácatl*, nació y murió el héroe *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl*. Su nacimiento y muerte, así como el comienzo y la caída del ciclo de Tollan, el imperio que precedió al México, están asociados con el cuadrante este del cosmograma y con la fecha *Ce Ácatl*. La historia refiere un final legendario al héroe *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl* y de Tollan. Después de haber sido engañado por Tezcatlipoca y de haber cometido una serie de transgresiones, Quetzalcóatl abandona Tollan para dirigirse a la costa este. Ahí, a la orilla del agua, se sacrificó al fuego para posteriormente resurgir como el planeta Venus. *Ce Ácatl*, como año del este, se asocia con el surgimiento del sol niño en el horizonte, llamado Xihpiltontli (Niño Turquesa)»²⁵. El calendario azteca de 365 días, diferenciaba cuatro cargadores de años: *Tochtli* (conejo), *Ácatl* (caña), *Técpatl* (pedernal) y *Calli* (casa). Los ciclos temporales del calendario duraban 13 años, y recorrían 3 veces los cargadores de años. Así al 4 *Calli* seguía el 5 *Tochtli*, y tras el 12 *Ácatl*, nacía, como el Sol, o como Quetzalcóatl, un nuevo ciclo. Estos ciclos temporales se repetían cuatro veces, como en un ciclo de ciclos, o gran ciclo, que duraba por tanto 52 años (4 cargadores x 13 ciclos temporales). En realidad este calendario es el correlato temporal de la tópica del universo azteca, cuyo ámbito de lo diurno, el ámbito donde transcurre la historia humana, está formado por trece niveles, como los trece años del ciclo. Los tiempos anteriores y siguientes a los grandes ciclos son de mundos diferentes, o al menos al final de un gran ciclo, el mundo en que se habita se vive como amenazado de ruina. «Año Uno-Caña. Aquí fue donde murió Motecuhzoma y fue cuando llegó el marqués. Fue cuando los cristianos sometieron a los mexicanos»²⁶.

Así que el año en que llegó Cortés, inauguraba en la conciencia colectiva de los aztecas un nuevo año, el nuevo nacimiento y la posible llegada de Quetzalcóatl. Por ello, los relatos aztecas de la conquista se inician con el relato de los presagios de la venida. Los agüeros, vaticinios

[25] MAGALONI, D.: "Imágenes de la conquista de México...", p. 18.

[26] Códice Aubin, ms. 35-36.

y auspicios intentaban orientar el existir atemorizado ante la posible disolución del mundo interpretado. De aquí la actitud atemorizada ante el marqués y sus soldados. No se trataba de un temor al conquistador, como el que podían tener ante la guerra con otras tribus conocidas. Se trataba de un terror que podría caracterizarse como cósmico.

«Se turbaron no por temor de perder sus tierras, reinos y señoríos, sino por entender que el mundo era acabado, que todas las generaciones de él habían de perecer y que era llegada la fin, pues los dioses habían bajado del cielo y no había que pensar en otra cosa, sino que era llegado el acabamiento y consumación del mundo, y que todo había de perecer y acabarse»²⁷.

Lo que originó el terror no fue esto o aquello, no fue el destacarse de ningún fenómeno. Más que a algo que apareciese como amenazante, lo que aterraba era la extinción, el cese completo de cualquier fenómeno. Lo espantoso era la posible destrucción del mundo, del fondo del que emergen los fenómenos, lo que aparece, y del que hablaban las antiguas teogonías y calendarios. En tales condiciones lo que desaparece es no solo «lo» seductor, o «lo» incitante, sino el cuidado mismo, el estar entre. Así es como se oscurecería el sentido de cualquier actividad económica, jurídica o normativa, cualquier interés técnico, práctico o emancipativo. Lo que aparece sigue siendo tan seductor o incitante como antes. Pero es el interés por ello lo que queda anulado.

«Los mexicanos [...] estaban muy asustados, tenían mucho miedo, estaban azorados de estupor. Un gran temor se había extendido, el temor se extendía; ya nadie se atrevía a hacer nada; como si hubiera allá una bestia feroz, como si la tierra estuviera muerta»²⁸.

«Era como si la Tierra estuviera muerta». Como si la naturaleza se redujese a mero mecanismo parado, carente de vida, apagada. Como si estuviese despojada de su fuente, del brotar en que lo que aparece consiste. La vivencia del terror no lo es ante el mundo, entre el que se está, como si el interés desapareciese porque el mundo fuese aburrido o tedioso. El terror no se vive ante el mundo, sino ante el fondo del mundo. Por eso esta vivencia es descrita como «estar azorado de estupor», como una desorientación, una confusión, una ofuscación que impide cualquier discurso mental, y se traduce en pasmo e indiferencia. Que «nadie se

[27] Muñoz Camargo, cap. I.

[28] Códice florentino, cap. XVIII.

atreviase a hacer nada» es la consecuencia; pero es algo derivado. Lo primario no es la ausencia de praxis, el desinterés. Lo esencial en esta vivencia es el estupor, la catatonía, la falta de recursos intelectuales porque lo amenazado es lo que se oculta en todo aparecer: la naturaleza, como había dicho Heráclito.

Y esta es la diferencia fundamental con la actitud moderna. Tanto conquistadores como vencidos son fatalistas. Pero el fatalismo de los primeros afecta a la génesis de sus acciones. Lo inmediato es la alienación, y mediante la acción, los intereses, el hombre se hace a sí mismo. Para los aztecas, el terror sobreviene a un estar entre los entes mundanos. El resultado no es la conquista de sí mismo por el hombre, sino la anulación de toda acción, de toda búsqueda de sí. Un azteca no podría decir de sí con Goethe que en el principio era la acción. El hombre no se conquista a sí mismo, y eso lo sabían bien los aztecas, porque el fundamento del mundo puede impedir cualquier trato económico, jurídico o emancipativo, con él o con los otros *entre* los que uno se encuentra.

Por ello, que los relatos comiencen con la descripción de los presagios, es decir por la aparición de señales, de anuncios, de enigmas; en modo alguno de visiones claras, sino siempre acompañadas de enigma. El protagonista de *Tres de cuatro Soles* de Miguel Ángel Asturias, declara orgulloso sobre la sapiencia de sus ascendencia: «Nueve generaciones de hechiceros, astrólogos y horoscopistas, ¡mis antepasados!»²⁹.

Por eso, la actitud consecuente de Moctezuma será ordenar su desciframiento, para lo que recurrirá a adivinos, viejos y brujos. Y por ello, la acción se concentra no en el mundo, sino en su fundamento, al que se pretende conjurar, apartar, o fascinar. Se trata de la magia azteca, que persuadida de sí, hace exclamar al cronista que los brujos enviados por Moctezuma: «declararon que eran dioses contra los cuales su poder se quebraba»³⁰.

Y es que la posible llegada de Quetzalcóatl —la serpiente emplumada— era terrible, pues este Dios fue el que formó al hombre de unos huesos divinos. Y el que sacrificándose a sí mismo le dio la vida³¹. El dios con el supremo poder, el que era capaz de vivificar los huesos, al que se debían las artes, el desciframiento de los códigos, era el que podía aparecer inminentemente.

[29] ASTURIAS, M. A.: *Tres de cuatro Soles*. México: FCE, México, 1977, p. 37.

[30] Códice Florentino, cap. VIII.

[31] Cfr.: BAUDOT, G.: *Pervivencia del mundo azteca en el México virreinal*, UNAM, 2004, cap. I.

No obstante, el enigma es descifrado con rapidez. Los españoles no aceptan los sacrificios que se les ofrecen. Se horrorizan con el hecho de beber sangre humana. Tras la masacre perpetrada por los conquistadores en el gran templo de México en la fiesta de Tóxcatl, los presuntos dioses son despojados de su rango y condición. Más aunque ahora se estimen bárbaros y codiciosos, y se les declare abiertamente la guerra, no obstante el fatalismo sigue imponiéndose. Del azteca no puede decirse lo mismo que de su contemporáneo, el moderno hombre fáustico. La tragedia ya no será la de Sísifo, la de la acción y la lucha por lo infinito. Ese será el reproche que se le hará a Moctecuzohoma. Haber intentado oponerse al destino, haber actuado. Por eso el *apanécatl* que lleva su bulto mortuario es rechazado por donde quiera que pretende entregar el cadáver del emperador azteca, que será incinerado sin ninguna ceremonia, sin que se le rinda ningún honor.

«Y todo esto nos sucedió.
Lo vimos,
lo admiramos.
Con esta lamentable, lastimosa suerte
soportamos la angustia.
En el camino yacen las flechas rotas,
los cabellos están desordenados y lacios.
[...]
El oro, el jade, las mantas de algodón,
las plumas de quetzal,
todo lo que es precioso
no valía para nada»³².

[32] Anales históricos de Tlatelolco, Quinta parte.

BIBLIOGRAFÍA:

ASTURIAS, M. A.: *Tres de cuatro Soles*. México: FCE, 1977.

BAUDOT, G. y TODOROV, Tzv.: *Relatos aztecas de la conquista*. México: Grijalbo, 1990.

CASTAÑEDA, P.: "La interpretación teocrática de las bulas alejandrinas" en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n° 5, 1993.

DÜRER, A.: "Tagebuch der Reise in die Niederlande, Anno 1520" en *Albrecht Dürer in seiner Briefe und Tagebüchern*, Zusammengestellt von Ulrich Peters. Frankfurt am Main: Moritz Diestwerb, 1925.

GUARDINI, R.: "El ocaso de la Edad Moderna" en *Obras*, vol. I. Madrid: Cristiandad, 1981.

HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede.

INNERARITY, D.: *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Pamplona: Eunsa, 1985.

KANT, Immanuel: *Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, Ak, VIII.

—KpV.

—KrV.

LEÓN-PORTILLA, M. (ed.): *Crónicas indígenas. Visión de los vencidos*. Madrid: Historia 16, 1985.

MAGALONI, D.: "Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico" en *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, n° 82, 2003.

MARÍN, H.: *La invención de lo humano*. Madrid: Encuentro 2007.

POLO, L.: "El hombre en la historia", *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 207. Pamplona: 2008.

—Hegel y el posthegelianismo. Pamplona: Eunsa 1999, 2ª edición.

SAHAGÚN, B.: *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa, 2006.

VÁZQUEZ DE PRADA, V.: *Renacimiento, Reforma, Expansión europea, Historia universal*, tomo VII. Pamplona: Eunsa, 1985.

VITORIA, F. de: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Madrid: BAC, 1961.

OTRAS FUENTES:

Anales históricos de Tlatelolco.

Códice Aubin.

Códice Florentino.

UTOPIÍA, HISTORIA Y FICCIÓN EN COMENTARIOS REALES DEL INCA GARCILASO DE LA VEGA

ROSA NÚÑEZ PACHECO

(Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, Perú)

2.1 Introducción

EL Inca Garcilaso de la Vega (1539–1616) ha sido objeto de múltiples estudios que abordan aspectos relativos tanto a su vida como a su obra. Probablemente los temas de la identidad y el mestizaje han sido los más recurrentes en dichos estudios, así como la difícil determinación del género al que pertenecen sus libros, debido a la presencia de elementos históricos y literarios. En relación al primer tema, la búsqueda de identidad, es preciso señalar que se revela desde el hecho mismo de que este insigne autor tuvo constantes cambios de nombre. En Cusco, su tierra natal, fue bautizado como Gómez Suárez de Figueroa; al irse a España, alrededor de sus veinte años, se cambia a Gómez Suárez de la Vega, y posteriormente a Garcilaso de la Vega, como su padre. En 1590, cuando publica la traducción de *Diálogos de amor* de León Hebreo, aparece como Garcilasso Inga de la Vega; y a partir de 1605, firma como Inca Garcilaso de la Vega en *La florida del Inca*, y más adelante en 1609 y 1617 en la primera y segunda parte de los *Comentarios reales*, respectivamente.

Por otro lado, el asunto del mestizaje también ha sido abordado desde múltiples perspectivas, dada su doble ascendencia: hispana e india. Su padre, el capitán Garcilaso de la Vega, provenía de una familia española perteneciente a la nobleza, emparentado directamente a célebres figuras de las letras hispanas como el Marqués de Santillana, don Iñigo López de Mendoza, Jorge Manrique y Garcilaso de la Vega, así como a destacados personajes de las armas de la corona española.

Su madre, la princesa incaica Chimu Ocllo, también pertenecía a la nobleza y estaba vinculada por sangre a los gobernantes del imperio incaico: fue nieta de Túpac Inca Yupanqui, sobrina de Huayna Cápac y prima de Huáscar y Atahuallpa.

Esta fusión ha sido considerada como un símbolo del mestizaje; sin embargo no todas las opiniones son compartidas, algunos ven la figura de Garcilaso como producto del feliz encuentro y diálogo de dos culturas, y de una naciente peruanidad; otros más bien lo consideran como el producto del choque cultural y del consecuente desencuentro que se manifestó en el mismo drama personal que vivió Garcilaso. Así el hecho de llamarse indistintamente él mismo como «indio», «indio Inca», «indio cristiano católico» y «mestizo»¹ o el hecho de recordar las pláticas de sus familiares maternos con el fin de recuperar la «memoria del bien perdido», que siempre acababan en lágrimas y llanto² revelan una existencia no exenta de conflictos.

En relación al género al que pertenecen los *Comentarios reales*, igualmente ha surgido un debate que se remonta a varios siglos atrás, pero sobre todo a fines del siglo XIX y comienzos del XX con el reconocido crítico literario español Marcelino Menéndez Pelayo quien consideró a dicha obra como una novela utópica y que provocó una respuesta por parte de los férreos defensores del carácter histórico de los *Comentarios* como el peruano José de la Riva-Agüero. Ese tipo de confrontaciones ha servido para establecer una serie de fructíferas relaciones entre las disciplinas literaria e histórica, y en general las ciencias humanas y sociales. En la actualidad, quizá interesa más reflexionar en torno al carácter interdisciplinario de los discursos porque nos permite comprender mejor la complejidad de nuestras propias existencias.

En ese sentido, esta ponencia lo que pretende es acercarnos al discurso garcilasista, específicamente a los *Comentarios reales*, para rescatar el espíritu reconciliatorio con que Garcilaso quiso enlazar a los dos mundos, lo cual a su vez le permitió, de alguna forma, reconstruir su identidad. Para ello contó su propia historia, que era a

[1] MIRÓ QUESADA, Aurelio: *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: ediciones cultura hispánica, 1971.

[2] GARCILASO DE LA VEGA, Inca: *Comentarios reales*, 1, XV, 40. Para este trabajo recurriremos a los dos tomos de la Primera Parte de la edición de ARANÍBAR, Carlos. México: FCE, 1995; y a *Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Buenos Aires: Emecé, 1944.

la vez la historia de sus antepasados incas, y la historia que él deseaba e imaginaba para el Nuevo Mundo. En la primera parte analizaremos la cuestión referente a la utopía en Garcilaso, y en la segunda pasearemos por el puente tendido por Garcilaso para vincular la historia con la literatura.

2.2 De la utopía del Sol a la utopía del arcoíris

Desde hace más de seis siglos se viene hablando de América y también del término «utopía». Ambas nacieron durante la época del Renacimiento, como una forma de imaginar un Nuevo Mundo. Fue Tomás Moro, quien empleó por primera vez la palabra utopía, cuya esencia radica en el deseo de vivir en un mundo que no puede ser pero que uno desea fervientemente que sea³. Por ello concibió el proyecto de escribir una obra sobre un Estado ideal, el cual fue concretado en *Utopía*, publicada en 1516. Si bien en esa fecha aún no se había llevado a cabo la conquista de las principales culturas americanas como la azteca (1519) o la inca (1532), la obra de Moro permitía vislumbrar la forma cómo los europeos imaginaban al Nuevo Mundo. América entonces se constituía como la oportunidad de poner en práctica los sueños de Europa.

Esos proyectos utópicos intentaron plasmarse de varias formas. Edmundo O’Gorman señala dos: un programa que adaptaba las nuevas circunstancias a la imagen del modelo, del arquetipo; y un programa que adaptaba el modelo a las nuevas circunstancias. En América se intentaron ambos caminos, lo cual originó que existieran dos Américas: la latina y la sajona. La América latina se constituyó, pues, a partir de la perspectiva de la península ibérica, de modo que se transplantó a aquélla las formas de vida europea⁴. Sin embargo, en las tierras americanas parecían existir sociedades muy cercanas a las descritas por Moro. Una de ellas fue la incaica, de la que se ocupó magistralmente un natural del Nuevo Mundo, el Inca Garcilaso de la Vega, quien fue testigo de su existencia y dio cuenta de ella en la *Primera Parte de los Comentarios Reales, que tratan del origen de los Incas, Reyes que fueron del Perú, de su idolatría, leyes, y gobierno en paz y en*

[3] ARRIETA DE GUZMÁN, Teresa: *Ética y utopía en el mundo occidental*, Arequipa: UNSA, 1996, p. 83.

[4] O’GORMAN, Edmundo: *La invención de América*. México: FCE, 2006, pp. 194-195.

*guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y su República, antes que los Españoles pasaran a él*⁵.

Varios autores contemporáneos plantean de alguna forma que en el Imperio de los Incas habían varios rasgos propios de una sociedad utópica. Así, Jean Servier dice que el Imperio de los Incas «tal como apareció a los conquistadores era, en efecto, como Utopía, un imperio racional, geométrico. [...] Encontramos en él las ciudades construidas siguiendo un proyecto riguroso, las reglas de trabajo obligatorio, del vestido, de las tiendas colectivas y del matrimonio; también las leyes suntuarias que prohibían los manjares raros, reglamentando de manera estricta el uso de vestidos de lana fina, ornamentos y joyas»⁶.

Asimismo, José Durand sostiene que:

«Garcilaso tiende irresistiblemente a ofrecer una utópica idea general del imperio, que penetra en el lector no solo por su continua insistencia en la bondad de los incas y la sabiduría de sus leyes, sino porque esta idea es la atmósfera entera del relato. Garcilaso convierte el Tahuantinsuyo, es innegable, en una verdadera *edad de oro*»⁷.

Afirma también que el afán de veracidad histórica no es inconsistente con una atmósfera creada por el Inca en sus *Comentarios* y que remite a concepciones neoplatónicas. Así, Durand rescata la intuición de Menéndez Pelayo que consideraba a los *Comentarios reales* no como un documento histórico, sino más bien una novela utópica como la de Tomás Moro, como *La ciudad del Sol* de Campanella; como la *Océana*, de Harrington⁸; y asimismo acepta los *Comentarios reales* como fuente renacentista para la historia.

Efraín Kristal refiere que hacia fines del siglo XIX el Inca Garcilaso de la Vega fue considerado el inventor de la utopía incaica. Al igual que Durand, hace alusión al juicio que Menéndez Pelayo hizo sobre los *Comentarios*. Además este autor hace un recuento de cómo los historiadores peruanos refutaron dicha tesis, tal es el caso de José de la

[5] Título completo de la edición príncipe de la Primera Parte publicada en 1609.

[6] SERVIER, Jean: *La utopía*, México: FCE, 1982, p. 49.

[7] DURAND, José: “Garcilaso el Inca, platónico”, en *El Inca Garcilaso de América*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1988, p. 28.

[8] MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino: *Historia de la Poesía Hispano-americana*, edición preparada por Enrique Sánchez Reyes en Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, volumen XXVII. Santander: Aldus, 1950, p. 55-56.

Riva Agüero y Raúl Porras Barrenechea, quienes defendían el valor histórico de dicha obra⁹. Otros autores como Carlos Manuel Cox si bien no consideraran propiamente a los *Comentarios* como una utopía, sin embargo ven en esa obra la descripción de «una sociedad perfecta, que parece demasiado armoniosa y equilibrada para ser real. Una sociedad que más que un hecho histórico, semeja quimera o alarde de la imaginación poética que Garcilaso poseía a no dudarlo, en grado sumo»¹⁰.

Según Max Hernández, en Garcilaso están presentes tres modalidades de la actividad imaginativa: la novela familiar, que data de la infancia; el mito individual, inferido a partir del trabajo interpretativo; y la utopía, no solo la utopía andina que busca restaurar el Tawantinsuyo, lo cual hace en la Primera Parte de los *Comentarios*, sino también, la utopía del Nuevo Mundo, presente en la Segunda Parte, en la que subraya los aspectos providenciales de la conquista. Citando a Alfonso Reyes, alude a una utopía retrospectiva y una utopía de anticipación, ya que:

«Desde su presente recuperó su pasado andino e inventó un futuro para el nuevo mundo que nació con él [...]. Situó su obra como puente entre el pretérito y el futuro. Un hombre atrapado en el pasado avizoraba un futuro esperanzado [...]. Garcilaso, historiador de su tiempo y observador participante de dos culturas, escribió oscilando entre la literatura, el mito, la historia y la utopía»¹¹.

Este tipo de lecturas que tratan sobre la utopía en los *Comentarios*, pueden ser consideradas como lecturas ideológicas. Ricardo Huamán plantea que éstas privilegian del texto todo aquello que pudiese apoyar convicciones ideológicas o políticas de restitución o creación de una utopía social o cultural debido al tono nostálgico e idealizante de la obra con respecto al mundo incaico o a sus intenciones de mestizaje armonizador

[9] KRISTAL, Efraín: "Fábulas clásicas y neoplatónicas en los *Comentarios reales* de los Incas", disponible en internet: http://books.google.com.pe/books?id=ol1CIICWIX0C&pg=PA47&lpg=PA47&dq=neoplatonismo+y+comentarios+reales&source=bl&ots=i8VyH0IAv&sig=p4ByLAjZLnuJgA3WuACwBNtykqE&hl=es&ei=MTxjStC-HJC7twfolvmiBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2

[10] COX, Carlos Manuel: *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965, pp. 37-38.

[11] HERNÁNDEZ, Max: *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP/ Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993, p. 172.

en el choque cultural entre Europa y el mundo autóctono americano¹². En esa línea están las lecturas que se hicieron, por ejemplo, en los tiempos de la emancipación, cuyo momento más resaltante se da en 1780 con la rebelión de Túpac Amaru II, quien leyó la obra de primera fuente.

Estas lecturas utopistas o ideológicas, según Ricardo Huamán, han originado a su vez dos tipos de lecturas más modernas: las historicistas, que desde una perspectiva de la nueva historia resalta la precisión antropológica de la descripción de la sociedad incaica; y las colonialistas, que evalúan la utopía del Inca pero no a nivel de los datos objetivos e históricos, sino a nivel del discurso y las representaciones imaginarias, y en su mayor parte, contribuyen a deconstruir lecturas previas y reivindicar el legado quechua del Inca, como un puente traductor y negociador entre dos culturas, y no como producto de un mestizaje armónico¹³.

Una lectura más actual corresponde a la del historiador Manuel Burga, quien alude que en los años 80 resurge el nuevo discurso garcilasista, pero ya convertido en utopía andina, es decir en un pensamiento de carácter político que tiene como centro a la cultura andina. Esta utopía andina está presente en el discurso de las distintas disciplinas y se constituye en una reinterpretación del proceso histórico peruano de los últimos cuatro siglos, del XVII al XX, ya no como un mensaje que idealiza a la sociedad incaica sino como un mensaje político de movilización de las poblaciones andinas a través de un discurso político y social de naturaleza etnicista e incluso excluyente¹⁴. Paul Ricoeur dice que la utopía expresa todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente¹⁵.

Como se ha visto la utopía parece constituirse como un elemento importante en los procesos históricos de una sociedad. Roa Bastos sostiene que la historia moderna de las ideologías debería tomar seriamente en cuenta el valor inmanente de los elementos utópicos como componentes de las ideologías y considerar la gama de sus transformaciones (o des-

[12] HUAMÁN ZÚÑIGA, Ricardo Fidel: "400 años de lecturas garcilasistas: apuntes sobre la recepción crítica de los *Comentarios reales* de los incas" en *Este gran laberinto. Estudios filológicos en el cuatricentenario de los Comentarios reales*. Piura: Universidad de Piura, 2009, p. 126.

[13] *Ibidem*, pp. 135-136.

[14] BURGA, Manuel: "Los *Comentarios reales* y la utopía andina" en *Libros&Artes. Revista de cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*. Lima: año VIII, n° 32-33, mayo 2009, p.9.

[15] RICOEUR, Paul: "Ideología, utopía y política" en *Del texto a la acción*. Buenos Aires: FCE, 2000, p. 357.

viaciones) posibles en un contexto histórico determinado. La utopía es un elemento esencial de la condición humana, de su universo mental y espiritual, en búsqueda de sus obsesiones centrales. Lo malo de los nombres solo adviene cuando se transforman en estereotipos¹⁶. Paul Ricoeur advierte que en el momento mismo en que la utopía engendra poderes, anuncia tiranías futuras que corren el riesgo de ser peores que las que quieren derribar. En el caso peruano, los *Comentarios* sin duda cumplieron un rol fundamental en la creación de un imaginario social utópico.

Para comprender mejor este tema de la utopía en esta obra podríamos que recurrir a los símbolos del Sol y del Arco Iris. En relación al primero Garcilaso refiere que la divinidad principal para los incas fue el Sol, y estos a su vez se consideraban «hijos del sol». En el libro Tercero, capítulo XX, de la primera parte, el autor describe bellamente el templo donde se adoraba al Sol, cuya:

«Figura estaba hecha con su rostro en redondo y llamas de fuego. [...] Era tan grande que tomaba todo el testero del templo de pared a pared. [...] A un lado y a otro de la imagen del sol estaban los cuerpos de los reyes muertos puestos por su antigüedad, como hijos de ese sol, embalsamados, que (no se sabe cómo) parecían estar vivos»¹⁷.

A lo largo de los *Comentarios*, Garcilaso insiste que el único dios al que adoraban los incas era el Sol, por ser visible y porque les daba luz, pero también refiere a Pachacámac a quien tuvieron en mayor veneración interior que al sol pero no podían verlo y por eso solo lo nombraban. En el Capítulo II del Libro Segundo de la Primera Parte, Garcilaso dice que los reyes incas y los amautas «rastrearón con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro»¹⁸, es decir se refería al culto del Dios cristiano, al «sol de justicia». Para José Antonio Mazzotti, el origen solar de los incas y su imperio es uno de los ejes semánticos sobre los que gira la argumentación de la obra acerca de la legítima autoridad de los gobernantes cuzqueños sobre el resto de la población inca. El «sol de justicia» equivaldría a la entidad superior que envía «la luz de sus divinos rayos» (evangelizadores y conquistadores iniciales)

[16] ROA BASTOS, Augusto: "Entre lo temporal y lo eterno" en *Tentación de la utopía*. Barcelona: Tusquets, 1991, p. 31.

[17] GARCILASO, p. 189-190.

[18] GARCILASO, p. 70.

para mejorar la vida de los pueblos indígenas, hasta entonces solo iluminados por el «lucero del alba» (los incas)¹⁹.

Por otro lado, en dicho templo también había una serie de aposentos dedicados a otras divinidades como la luna, las estrellas, el trueno, el relámpago y el arco iris, que él llama arco del cielo. En el Libro Tercero, capítulo XXI de la Primera Parte, Garcilaso se ocupa de este último:

«Otro aposento —que era el cuarto— dedicaron al arco del cielo, porque alcanzaron que procedía del Sol y, por ende, lo tomaron los reyes Incas por divisa y blasón porque se jactaban descender del Sol. Este aposento está todo guarnecido de oro. En un lienzo de él sobre las planchas de oro tenían pintado muy al natural el arco del cielo, tan grande que tomaba de una pared a otra, con todos sus colores al vivo»²⁰.

La importancia del Arco Iris radica en el hecho que se constituye en el símbolo de la estación productiva, ya que se superpone a un diluvio destructor, pero fecundador. Además el arco iris también está presente en el escudo del propio Garcilaso: un arco iris emergiendo de las bocas de dos serpientes entrelazadas en sus extremos inferiores. No olvidemos que el escudo forma parte del paratexto de los *Comentarios* y es además un símbolo de su identidad y mestizaje.

Ahora bien, ambos símbolos, el Sol y el arcoíris, de hecho tienen connotaciones distintas. El Sol por un lado representa la omnipotencia y poder absoluto. Su palabra era la palabra fundadora, la misma que los reyes Incas transmitían para humanizar a otros pueblos. Su figura divina servía, pues, para justificar el dominio de una cultura sobre otras, en este caso de la cusqueña primero, e hispana después ya con la figura del «sol de justicia». El arcoíris, en cambio, representa la posibilidad de ver un horizonte más esperanzador, más reconciliador, en la que no solo están presentes los colores andinos e hispanos, sino también otros provenientes de otras culturas, todas con voz propia. Garcilaso fue el portador no solo de una voz, sino de dos voces cuyos ecos han matizado un espectro que ilumina a una América que busca reconstituirse armónicamente. Su utopía dio paso al nacimiento de otra utopía.

[19] MAZZOTTI, pp. 189–201.

[20] GARCILASO, p. 192.

2.3 La poética de la historia en Garcilaso

Para dar cuenta de los hechos sucedidos en el Nuevo Mundo, en esa época se escribieron muchos textos pertenecientes a géneros como las crónicas, los anales, las memorias y los comentarios, siendo estos últimos los menos usuales. Los *Comentarios reales* fueron por mucho tiempo la fuente autorizada en relación al imperio incaico, y al parecer no fue fortuito el hecho que el Inca Garcilaso de la Vega titulara de esa manera a su magna obra. Christian Fernández al hacer una revisión sobre el título del libro, encuentra que el término «reales», posee una doble significación, por un lado se podría asumir que Garcilaso se refería a un discurso que narraba hechos verdaderos, y por otro, al significado realza²¹. Parece ser que sobre todo el segundo significado era el que el cronista quiso dar a su obra, más aún si se considera la dedicatoria a la Virgen María en la segunda parte de los *Comentarios reales*, titulada *Historia general del Perú*²².

En relación al término «comentarios», hay diferentes interpretaciones, y complica el asunto que los comentarios como género apenas han sido estudiados. Tradicionalmente se ha asociado los *Comentarios reales* a los *Comentarios de las guerras de las Galias* de Julio César; asimismo se ha considerado que Garcilaso solo se limitó «a glosar a los historiadores españoles que han escrito sobre su patria sirviéndoles únicamente de “comento y glosa”, corrigiendo o ampliando lo que ellos dijeron, aclarando lo que no supieron o no pudieron saber por su desconocimiento de la lengua y añadiendo donde hubiere falta», tal es el caso de Raúl Porras Barrenechea, citado por Christian Fernández²³. Otros estudiosos de la obra garcilasista, como José Durand, lo asocian con el comentario filológico. Esta tesis es refutada por Fernández, quien sostiene que los *Comentarios reales* es un discurso narrativo en el que Garcilaso usa recursos retóricos del comentario a la manera propuesta por San Jerónimo (340-320 d.C.), porque eran

[21] FERNÁNDEZ, Christian: *Inca Garcilaso: imaginación memoria, identidad*. Lima: UNMSM, fondo editorial, 2004, p. 28. Versión digital disponible en internet: http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/historia/Inca%20Garcilaso_imaginacion/contenido.htm

[22] Garcilaso escribe en la dedicatoria lo siguiente: «Así que por estos respetos y motivos, a Vuestra Sacra Majestad, joh agustísima Emperatriz de cielos y tierra!, ofrezco humildemente esta segunda parte de mis *Comentarios Reales*, ya más reales por dedicarse a la Reina de Ángeles y hombres que por tratar así del riquísimo reino del Perú y sus poderosos Reyes...» p. 8.

[23] FERNÁNDEZ, Christian: p. 28.

más apropiados para sus propósitos. Así, Garcilaso propone varias versiones de un mismo hecho y articula su relato de manera que al final deja que el «prudente lector» juzgue o evalúe la verdad o falsedad de su discurso narrativo.

Por otro lado, a pesar que el mismo Garcilaso considerara firmemente que lo que escribió pertenecía al discurso histórico y no al de la ficción, la peculiar estructura de los *Comentarios* ha provocado una polémica que ha servido para preguntarse si el Inca Garcilaso de la Vega es ¿historiador o literato?, sobre todo si se toma en cuenta que en la época cuando fue escrita la obra no había una clara delimitación entre ambas disciplinas. Carmen de Mora nos dice que «estas son las dos opciones con que buena parte de la crítica ha pretendido encasillar al Inca Garcilaso en la comodidad del estereotipo, sin que de ese modo se resolviera el dilema»²⁴.

Las relaciones entre la historia y la poética datan desde hace siglos atrás. Ya Aristóteles había reflexionado en torno a ello cuando afirma que «el historiador cuenta las cosas del modo en que sucedieron, y el poeta cuenta lo que podría haber sucedido. Por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular»²⁵. Asimismo, el mismo Menéndez Pelayo, citado por Jorge Lozano, establece relaciones entre la poesía y la historia: «El poeta no inventa ni el historiador tampoco; lo que hacen uno y otro es componer e interpretar los elementos dispersos de la realidad. En el modo de interpretación es en lo que difieren»²⁶.

En la actualidad, quizá interesa más reflexionar sobre la manera cómo se constituye el discurso garcilasista y cómo se entrecruza con otros de la época. Así, pues, desde esa perspectiva formal, se han realizado importantes trabajos como de los investigadores peruanos César Delgado y José Antonio Mazzotti²⁷, quienes sustentan buena parte de sus trabajos en los aportes de la teoría literaria actual pero

[24] MORA, Carmen de: "Historia y ficción en La Florida del Inca", disponible en internet: http://www.cervantes.virtual.com/servlet/SirveObras/p308/01363953211270509754891/p0000001.htm#I_0_

[25] ARISTÓTELES: *Poética*. Buenos Aires: Andrómeda ediciones, 2004, p.55.

[26] LOZANO, Jorge: *El discurso histórico*. Madrid: Alianza editorial, 1987, p.117.

[27] DELAGADO DÍAZ DEL OLMO, César: *El diálogo de los mundos. Ensayo sobre el Inca Garcilaso*. Arequipa: UNSA, 1991; MAZZOTTI, José Antonio: *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Lima: FCE, 1996.

con un carácter interdisciplinario. Estos autores de alguna forma entran en consonancia con los planteamientos en torno al discurso histórico que hace Hayden White y que perfectamente podemos aplicar al análisis de los *Comentarios*²⁸.

En 1973, Hayden White publicó su polémico libro *Metahistoria*, en el que incluye una interesante introducción titulada “La poética de la historia”. Desde una perspectiva estructuralista, el autor analiza los elementos formales del discurso histórico. Sostiene que la obra histórica es «una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de explicar lo que fueron representándolos»²⁹. Esta definición de obra histórica concuerda con la definición de obra literaria que dan teóricos literarios como Tzvetan Todorov que considera a la literatura como estructura verbal estética³⁰, o como Wolfgang Iser que la ve como una matriz generadora de significado³¹.

Los *Comentarios reales* al ser considerado como una narración histórica muy bien puede encajar en los niveles de conceptualización de la teoría de la obra histórica a los que se refiere White: 1) crónica; 2) relato (cuento); 3) modo de tramar; 4) modo de argumentación; 5) modo de implicación ideológica. A pesar que los dos primeros son vistos como elementos primitivos en la narración histórica, nos dice White, ambos representan procesos de selección y ordenación de datos de registro histórico en bruto con el fin de hacer ese registro más comprensible para un público de un tipo particular. Ahora bien, en la obra de Garcilaso al parecer están presentes todos estos niveles, lo cual permite delinear un peculiar estilo historiográfico que presenta

[28] Rolena Adorno advierte que el mundo historiográfico decimonónico analizado por White nada tiene que ver con las crónicas de Indias de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, consideramos que puede ser válida la recurrencia al historiador norteamericano dada la manera cómo ha llegado a enlazar a la teoría de la historia con el de la literatura. Cfr. “Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos” en *Revista de crítica literaria latinoamericana*. Año XIV, n° 28, 2° Semestre, 1988, p. 16.

[29] WHITE, Hayden: *Metahistoria*, México: FCE, 1992, MASTRANGELO, Stella (trad. de la edición en inglés de 1973), p. 14.

[30] TODOROV, Tzv.: *Los géneros del discurso*. Caracas: Monte Ávila, 1997.

[31] ISER, Wolfgang: “La ficcionalización: dimensión antropológica de las ficciones literarias” en GARRIDO, Antonio (comp.): *Teorías de la ficción literaria*. Madrid: Arco, 1997.

ciertos matices autoritarios y democráticos³² o monológicos y polifónicos, en términos bajtinianos, como veremos más adelante.

En relación a la crónica, White dice que los hechos se ordenan según el orden temporal en que ocurrieron; luego se organizan en un relato mediante la ulterior ordenación de los hechos como componente de un espectáculo o proceso de acontecimientos, que se supone tiene un comienzo, medio y fin discernibles³³. En el caso de los *Comentarios reales*, se puede decir que Garcilaso ordenó los datos provenientes del pasado incaico basándose principalmente en las siguientes fuentes: sus parientes maternos, su vivencia en el Cusco, las cartas que sus discípulos le enviaban a España, y los textos de otros historiadores y cronistas como el padre Acosta, Blas Valera, Pedro Cieza de León, Francisco López de Gómara, entre otros. Posteriormente, el Inca organizó su relato en base a momentos claramente delimitados tanto para la primera como la segunda parte de los *Comentarios*: la fundación del Cusco, el apogeo del gobierno de los Incas y el declive del imperio provocado sobre todo por la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa; el inicio de la conquista del Tawantinsuyo, las guerras civiles entre españoles y la decapitación de Manco Inca I, último soberano inca.

Como señalamos anteriormente, además de la crónica y el relato, White señala tres niveles más de conceptualización en la obra histórica. La primera, la explicación por la trama, se refiere a la manera en que una secuencia de sucesos organizada en un relato se revela de manera gradual como un relato de cierto tipo particular, que puede ser: el romance, la tragedia, la comedia y la sátira, y también la épica. Para el caso de los *Comentarios*, podemos decir que en general se trata de un relato épico en el que se da cuenta sobre todo de la grandeza del imperio incaico, en la primera parte, y la heroicidad de los conquistadores, en la segunda. Pero además los *Comentarios* se constituyen en una tragedia. Raquel Chang-Rodríguez dice que «como cada libro de la segunda parte de *Comentarios Reales* termina con una muerte, algunos críticos

[32] White emplea el término «estilo democrático» para referirse a aquel donde se silencia la voz del autor; se fragmenta la voz narrativa y no existe más una presencia autoritaria detrás del texto. Dice también que un estilo democrático sería aquel que mostrara, en su representación de las prácticas, sus propias dudas en torno de la certeza del saber científico, y que en su posición política conllevara alternativas, en lugar de adoptar una posición única y dogmática. Entrevista disponible en internet: <http://elnarrativista.blogspot.com/2007/01/hayden-white-la-igica-figurativa-en-el.html#anchor>

[33] WHITE, p. 16.

han concluido que el autor la concibió como tragedia y por eso cerró la narración con este hecho tan dramático como significativo»³⁴.

La segunda, explicación por argumentación formal, se basa en la explicación de los hechos del relato por medio de la construcción de una argumentación nomológica-deductiva, es decir leyes causales universales que gobiernan los hechos naturales. En los *Comentarios* se pueden encontrar cierto tipo de argumentos que intentan validar el discurso garcilasista. Mazzotti hace referencia a una premisa:

«Que ha sido poco considerada como pieza de una estrategia general de validación del discurso mestizo en general. Ella consiste en la unidad y unicidad del mundo como creación divina y como espacio humano, y en la diversidad solo relativa de las “cinco zonas” de la Tierra».

Esta premisa conlleva a «establecer un argumento que subyace a lo largo de toda la obra: el de la posibilidad de encontrar lo diverso dentro de lo uniforme, la contradicción dentro de la norma, lo particular dentro de lo general»³⁵. Esta premisa intenta comprender al «otro» americano, como fue el caso del discurso lascasiano.

La tercera, explicación por implicación ideológica, tiene que ver con la presencia del elemento ético en la asunción por el historiador de una posición particular sobre el problema de la naturaleza del conocimiento histórico. En Garcilaso es evidente esta situación pero a la vez complicada por el hecho de que Garcilaso tiene que dar cuenta de su doble origen y pertenencia. Ensalza a los incas pero también ensalza a los conquistadores; cuestiona a los malos gobernantes incaicos y también a sus abusivos pares hispanos. Raquel Chang-Rodríguez dice que:

«Siguiendo ideas de Cicerón que destacan la concepción ejemplar y ética de la historia, en el caso de Garcilaso reforzadas por el arte de contar el pasado que en el Incario suprimía de la lista oficial a los malos gobernantes, el autor opta por callar nombres y hechos cuando éstos pueden lesionar el honor individual y colectivo».

[34] CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel: “Sobre el discurso narrativo y sus referentes en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega”. Versión disponible en internet: <http://es.geocities.com/educalibre3/comentarios-reales.rtf>

[35] MAZZOTTI, pp. 53-54.

Este recurso otorga a la obra garcilasiana un aspecto moralizante a la vez que revela cuán consciente estaba el Inca de las obligaciones del historiador³⁶.

Finalmente, con respecto al estilo historiográfico que emplea Garcilaso podríamos hablar de un desplazamiento que va del estilo autoritario al estilo democrático, en el sentido que si bien hay una voz monológica de un narrador que domina todo el relato, dicha voz se transfiere a otras voces como la del propio personaje adolescente Garcilaso, o los discursos directos del Sol y los Incas. En la primera parte de los *Comentarios reales*, entonces hay una intención de conceder la voz solo a los miembros de la realeza, quizá con la finalidad de ofrecer una versión oficial del imperio. En la segunda parte, *Historia general del Perú*, también hay ese cambio de voces, pero la voz narrativa principal corresponde a un sujeto en camino a ser constituido, que se presenta al mismo tiempo como un producto bicultural en pugna y como un puente que se tiende sobre dos culturas en apariencia irreconciliables. Garcilaso es un pues como ese arco iris que trazó en su propio escudo de armas, un arco que une dos mundos y dos tiempos y como Alfonso Reyes decía era «un hombre atrapado en el pasado que avizoraba un futuro esperanzado». Para escribir esa utopía retrospectiva recurrió a su pluma que a su vez dibujó a la espada con la que se inició la utopía prospectiva.

[36] *Ibidem*.

BIBLIOGRAFÍA:

ARRIZABALAGA, Carlos y Manuel PAREDES (eds.): *Este gran laberinto. Estudios filológicos en el cuatricentenario de los "Comentarios reales"*. Piura: Universidad de Piura, 2009.

COX, Carlos Manuel: *Utopía y realidad en el Inca Garcilaso*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1965.

DELGADO DÍAZ DEL OLMO, César: *El diálogo de los mundos. Ensayo sobre el Inca Garcilaso*. Arequipa: UNSA, 1991.

DURAND, José: *El Inca Garcilaso de América*, Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1988.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca: *Comentarios Reales de los Incas* (Primera parte), tomos I y II. México: FCE, 1995. ARANÍBAR, Carlos (ed.).
—*Historia general del Perú (Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas)*. Buenos Aires: Emecé, 1944. ROSENBLAT, Ángel (ed.).

HERNÁNDEZ, Max: *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Lima: IEP/ Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993.

JITRIK, Noé: *Historia e imaginación literaria. Las posibilidades de un género*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

LOZANO, Jorge: *El discurso historic*. Madrid: Alianza editorial, 1987.

MAZZOTTI, José Antonio: *Coros mestizos del Inca Garcilaso*. Lima: FCE, 1996.
MIRÓ QUESADA, Aurelio: *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilasistas*. Madrid: ediciones cultura hispánica, 1971.

PEDROSO, Manuel (dir.): *Utopías del Renacimiento*. México: FCE, s.a.

SERVIER, Jean: *La utopía*. México: FCE, 1982.

TODOROV, Tzv.: *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI, 2000.

WHITE, Hayden: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.

WEB:

http://books.google.com.pe/books?id=ol1CIICWIX0C&pg=PA47&lp g=PA47&dq=neoplatonismo+y+comentarios+reales&source=bl&ots=i8VyH01Av&sig=p4ByLAjZLnuJgA3WuACwBNtykqE&hl=es&ei=MTxJStC-HJC7twfolvmiBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2

http://www.cervantes.virtual.com/servlet/SirveObras/p308/01363953211270509754891/p0000001.htm#I_0_

<http://elnarrativista.blogspot.com/2007/01/hayden-white-la-lgica-figurativa-en-el.html#anchor>

<http://es.geocities.com/educalibre3/comentarios-reales.rtf>

http://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/libros/historia/Inca%20Gar-cilaso_imaginacion/contenido.htm

CAPÍTULO 3

EL LENGUAJE COMO MATRIZ FUNDACIONAL: HERDER Y EL INCA GARCILASO

ADRIANA RODRÍGUEZ BARRAZA
(Universidad Veracruzana, México)

«Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina» .

A Elvira

3.1 Introducción

«Con la lengua recibe el alma entera, todo el modo de pensar, de sus progenitores; éstos los transmiten con gusto precisamente por que lo han pensado, sentido, descubierto ellos mismos»¹.

ESTA breve pero significativa cita de Johann Gottfried Herder (1744–1803) nos introduce al vasto tema del lenguaje; siendo desde su perspectiva un sistema transmitido oralmente de una generación a otra conformando una tradición que sustenta el alma del pueblo.

El texto pretende plantear, en primer lugar, la oposición entre civilización y cultura como principios inherentes a la conformación de los pueblos y que son compartidos por algunas narrativas fundacionales. En segundo, muestra de qué manera esto se puntualiza en algunas proposiciones de Herder respecto a su teoría del lenguaje como matriz fundacional y su consiguiente antagonismo con la Ilustración en tanto proyecto homogeneizador de las sociedades a través de la razón y la

[1] HERDER, J.G.: *Obra Selecta. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas*. Madrid: Alfaguara, 1982, p. 210.

«civilización». En tercero, el papel que desempeña lenguaje en el inca Garcilaso y su relación con la obra de Herder:

Civilización y cultura: modos de identidad.

Hablo luego existo.

Prusia y Perú: horizontes cercanos.

3.2 Civilización y cultura: modos de identidad

Para el profesor emérito de la Universidad de Nueva York, Manuel E. Frank² la importancia de J. G. Herder radica en que se le considera precursor de la Psicohistoria junto con algunos autores como Vico, Jules Michelet, Comte, Dilthey, Schopenhauer y Nietzsche entre otros; ahora bien, el planteamiento de estos elementos constituyentes de la estructura, o en sus términos, del «alma» (*geist*) de los pueblos, es también filosófico y social pues recordemos que la psicología en esos momentos no existe como una ciencia independiente, pero no obstante, estos se encuentran ya imbuidos de conceptos fuertemente referenciados en ideas de la ciencia psicológica. Respecto a Herder, a diferencia de Vico; la cuestión teórica predomina sobre la empírica. Para el alemán el concepto metapsicológico del *Volksgeist* o espíritu del pueblo es la fuente de donde brota toda cultura; de tal manera que de dicho espíritu emerge la vida colectiva. Su filosofía de la historia está cargada de especulaciones psicológicas acerca de la psique; del mismo modo encontramos la influencia de la lengua materna como elemento decisivo en la conformación de la identidad y la subjetividad de una comunidad. Diferentes lenguas dan como resultado diferentes identidades y culturas. De esta manera los individuos pertenecen al lenguaje y no como se venía creyendo: que el lenguaje pertenece a los individuos; este orden invertido es fundamental para cualquier psicología colectiva y para decirlo con Isaiah Berlin, ahí radica el verdadero sentido de pertenencia. Con la Ilustración y la Modernidad se poseen los conocimientos que alimentan la razón, se vive en y para la *Déesse de la Raison* y se es para la *polis*, el mundo «civilizado»; mientras que, por contrapartida, con Herder se pertenece a una cultura, a un pueblo, a una tierra, a un

[2] Cfr. FRANK, E. Manuel: *The use and Abuse of Psychology in History. Varieties of Psychohistory*. Nueva York: Springer Publishing, Company, 1985.

clima determinado y determinante. Cada colectividad se encuentra conformada por lenguas, mitos, cantos, tradiciones, prejuicios, memorias compartidas y comunicadas oralmente; y todo esto repercute en la propia identidad y, a su vez, en la cosmovisión que se tiene y en el particular modo de percibir al mundo.

La tesis central del libro de Norbert Elias *El proceso de civilización*³ es la oposición de los valores de la llamada civilización racionalista, científica, técnica y cosmopolita; es decir Ilustrada, a los valores definidos bajo el término alemán *Kultur*, en donde se manifiesta una clara (y en ocasiones enérgica) oposición a los méritos de la llamada civilización. Si tenemos en cuenta que para la *Kultur*, es más importante la identidad racial o étnica propias, únicas, y en cierto modo excluyentes unas de otras, entonces la obra de Herder que estamos analizando se convierte así en el punto de partida filosófico-teológico donde la identidad nacional ya no puede entenderse al margen del valor ontológico y cultural preeminente que se otorga a nuestra identidad desde el punto de vista lingüístico. La creación de la subjetividad moderna, la creación del yo, toma un giro lingüístico anticartesiano. Esta reacción al mecanicismo racionalista del siglo xvii, que permea prácticamente a toda Europa, tiene en Herder, así como antes que él en Vico, un contrapeso.

Otros autores, como el controvertido politólogo Huntington, indican de igual modo que en Alemania el concepto «civilización» hace referencia a la tecnología y los factores materiales y «cultura» a los valores e ideales artísticos y morales de la sociedad (de este modo el término cultura, abarca lengua, formas de vida, religión, etcétera, —*kultur*, asociado a *bildung*, en oposición con la cultura de la «etiqueta»—).

A pesar de ser vecinos fronterizos, el escenario de Francia y Alemania es diametralmente opuesto. Comparada con su vecina, Francia tuvo una expansión y política colonizadora prematura. Encontramos también la disposición de las cortes a asimilar elementos de otras clases sociales sin mayor problema. El absolutismo monárquico francés surge del enfrentamiento con los principales señores feudales. La burguesía juega un papel sustancial cuando suministra al rey los medios financieros para hacer frente a sus gastos, especialmente los militares. Ya en el siglo xviii el idioma francés se encuen-

[3] NORBERT, ELÍAS: *El Proceso de la civilización*. México: FCE. Primera reimpresión 1994, pp. 61-82.

tra consolidado como lengua de prestigio y en la plenitud de su uso político, científico y artístico⁴, este aspecto ayuda a ir consiguiendo cierta unidad nacional. La conversación es el primordial medio de comunicación. Para hacernos una idea más precisa, la preocupación de los franceses por su lengua es anterior al siglo XVIII, la Academia Francesa se funda tempranamente hacia 1635 y su objetivo es el de regular y perfeccionar el francés. Su primer diccionario de la Lengua data de 1694⁵. En sus estatutos explica que «la función principal de la Academia será la de trabajar con todo el cuidado y toda la diligencia posibles para dar unas reglas seguras a nuestra lengua y volverla pura, elocuente y capaz de tratar las artes y las ciencias»⁶. Tomemos en cuenta que elocuencia se refiere a la facultad de hablar o escribir de modo eficaz para deleitar y conmover, y especialmente para persuadir a oyentes o lectores, cuestiones que para Herder y otros autores alemanes del momento son únicamente fachada y frivolidad.

Dentro de la narrativa, encontramos que la literatura y la novela son de tipo realista, psicológico y a veces histórico o sociológico. Si la temática versa sobre el hombre lo que se pretende es comprenderlo en toda su complejidad y analizarlo. Los autores que se abocan a este tema procuran saber lo que el hombre piensa, siente o hace, pero no sobre lo que debe hacer. Los escritores humanistas y racionalistas se hallan ligados con su público, con la corte y también con la nación entera como en el caso de Diderot. Afirmaríamos que expresan con gran fidelidad lo que le sucede a su país y a su época, en sus obras podemos observar a todos los sectores cultos de la nación, de ahí que sus denuncias y ofensivas sean tan temibles.

Alemania padecía para ese momento un despoblamiento general y un agotamiento económico debido a los años de guerra y a las prolon-

[4] El francés hablado y la gramática empleada actualmente esencialmente son los mismos. La fundación de la Academia Francesa para institucionalizarlo fue una idea primordialmente política un para ayudar a que llegaran sin intermediario de otras lenguas las directrices a todos los rincones del imperio incluidas las colonias.

[5] La Real Academia Española se fundó en 1713. Su objetivo fue «fijar las voces y vocablos de la lengua castellana en su mayor propiedad, elegancia y pureza», tomando en cuenta la cumbre a la que se llegó en el siglo XVI. Los tiempos cambian y hoy en día, ha ido adaptando sus funciones y según lo establecido por el artículo primero de sus Estatutos «tiene como misión principal velar porque los cambios que experimente la Lengua Española en su constante adaptación a las necesidades de sus hablantes no quiebren la esencial unidad que mantiene en todo el ámbito hispánico».

[6] Artículo XXIV de sus estatutos.

gadas enfermedades⁷. Por su parte, la burguesía alemana fue pobre durante los siglos XVII y XVIII. Desde 1648 el país se encuentra fragmentado por innumerables y heterogéneos principados por lo que no puede constituirse como una sociedad cohesionada⁸. Existe una oposición social interna entre la nobleza y la burguesía, determinada básicamente por sus escasos recursos. La nobleza cortesana era fundamentalmente franco-parlante y «civilizada» según cánones franceses, donde el actuar distinguido (exterioridad) es medular tanto para su autoconciencia como para su auto justificación. Las pocas cortes que cuentan con bienes económicos procuran imitar exiguamente la vida parisina y consecuentemente hablan francés. Hallamos una capa intelectual de clase media germano parlante, excluida en general de toda participación política y que obtiene sus ingresos de la corte pero sin pertenecer a ella ni ser tomada en cuenta. Encontramos su legitimación en las esferas de lo espiritual, los libros, ciencia, religión, arte, filosofía, así como en la formación de la personalidad del individuo. Esa autoconciencia se expresa con los términos de educación o cultura. Las figuras tanto del profesor como del párroco son las que han tenido la participación más decisiva en la conformación de su lengua. El idioma alemán no existe como tal por lo que se dificulta la comunicación entre ellos mismos.

En Alemania, a diferencia de otros estados occidentales en proceso de expansión, es más fuerte la tendencia a diferenciarse y a excluirse mutuamente. El término cultura tiene la función de diferenciación primero al interior del país con la nobleza y posteriormente con su vecina Francia y los demás países.

Ingredientes como el lento desarrollo social y económico y la escasa y débil presencia de una burguesía comercial e industrial habían retrasado por más de dos siglos el advenimiento de afluentes de pensamiento humanistas y racionalistas, Alemania era fuertemente atraída hacia el misticismo y los desbordes del sentimiento y la intuición.

Podríamos decir que la polémica responsable de la antítesis terminológica entre civilización y cultura, es la polémica entre ese sector intelectual alemán de clase media y la clase cortesana dominante.

[7] Consideremos que la mayor expansión del imperio Alemán se da durante la Edad Media, posteriormente su extensión se ve menguada, este hecho facilita que en su seno se desarrollen continuas disputas entre los diversos estratos sociales para tratar de mantener su menguado estatus o alcanzar las pocas oportunidades que quedaron, así como autoafirmarse.

[8] Hasta 1871 pudo crearse un Estado nacional y se formó a través del despotismo ilustrado, hasta cierto punto en contra de la burguesía pero nunca en contra de la nobleza.

A lo largo de la historia, en repetidas ocasiones, los más fuertes con su lengua, la transmutan en la lengua del Estado, de la legislación, de la educación oficial, de la ciudad, y se convierte en la de los usurpadores, mientras que la lengua nativa, aunque se le confina, sigue siendo la lengua del pueblo, de los originarios. Evidentemente con escasa influencia en los asuntos públicos, tanto políticos como económicos. Asimismo la lengua deja de ser únicamente un sistema de signos, símbolos o señales para comprender mensajes, pensamientos o sentimientos y adquiere dimensiones sociopolíticas y étnicas de alcances inimaginados. Esto se explicará con mayor amplitud en la tercera parte con Garcilaso de la Vega.

Encontramos que la civilización marcada en este desarrollo histórico, acentúa lo que es común y atenúa hasta cierto punto las diferencias nacionales. En otro sentido, la cultura adquiere un carácter diferenciador puesto que valora las desigualdades nacionales y enfatiza las peculiaridades de los pueblos⁹.

En la propia vida de Herder este antagonismo se puede ver nítidamente como ya apuntaba Gadamer al escribir que:

«Cuando contaba con veintiséis años [Herder] abandonó el círculo de Riga y se embarcó en una larga travesía a Nantes y luego a París y fue ahí donde se encontró con una rara fuerza simbólica. En el siglo donde Francia va a la vanguardia de la cultura más ilustrada de Europa, en la madurez de su historia, se acercó un joven genial desde la Alemania oriental [...]. El encuentro del joven Herder con la cultura francesa de su época fue desafortunado, regresó con la misma imagen crítica de Francia con la que llegó. Esto es un hilo que atraviesa toda su obra. Es uno de los elementos de la auto-consciencia histórica, y se ha convertido en un elemento de la conciencia histórica de la cultura alemana en sí. Solamente a través del rompimiento con la imagen de la historia y el ideal de cultura del siglo francés pudo obtener Herder el significado secreto de pueblo y estado de los alemanes tal como se lo atribuimos hoy en día»¹⁰.

Es interesante notar como Gadamer proyecta a Herder hasta nuestros días al identificar su autoconsciencia histórica ni más ni menos que con la conciencia histórica actual de Alemania. Herder al ser hijo de su tiempo, ayuda a reforzar el concepto de cultura típicamente alemán y al distanciarse del pensamiento ilustrado, adquiere otra perspectiva

[9] Cfr. NORBERT, Elías: *El Proceso de la civilización*. México: FCE, primera reimpresión 1994, p. 57-87.

[10] GADAMER, H. G.: *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1942, pp. 5-6. Agregamos los corchetes. Traducción nuestra.

comenzando con la revalorización de lo individual concreto frente a lo universal abstracto.

Hemos expuesto el conflicto que se produce por dos puntos de vista contrapuestos entre Alemania y Francia.

3.3 Hablo luego existo

Abordaremos a continuación algunos principios herderianos que dan forma a la contraposición cultura/civilización y cómo el lenguaje es su matriz fundacional.

En el pensamiento de Herder, uno de los principales inspiradores de las ideas que preñan los nacionalismos¹¹ y movimientos independentistas a ambos lados del Atlántico, hallamos conceptos que se encuentran entrelazados desde el principio de su obra, iniciada en 1767 a la temprana edad de veintitrés años, y que para él representan el origen y cimiento del discurso fundacional de un pueblo. Enfatiza las subjetividades culturales así como la propia identidad histórica que se forma con las individualidades. Es así como su idea de iden-

¹¹ Quisiera comentar dos observaciones que me hizo el Dr. Jaime Peire de la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires en el segundo seminario SICLA. La primera a propósito del concepto e idea de nacionalismo. Argumentaba que no se puede mencionar a Herder ni a Garcilaso como nacionalistas puesto que en su época no existían naciones como se entienden hoy en día. Tiene razón en cuanto a que no corresponden a lo que actualmente conocemos y es un error atribuir a autores consecuencias de sus ideas. Simplemente quisiera anotar que Herder sí concibe la nación y sí tiene una precisa y clara idea de lo que es una nación y emplea reiteradamente el término nación (*die nation*) donde supervalora lo greco-germánico en detrimento de las otras naciones —para asombro de más de un herderiano—. La Real Academia de la lengua nos da tres definiciones respecto al término nacionalismo: 1 Apego de los naturales de una nación a ella y a cuanto le pertenece. 2. Ideología que atribuye entidad propia y diferenciada a un territorio y a sus ciudadanos, y en la que se fundan aspiraciones políticas muy diversas. 3. Aspiración o tendencia de un pueblo o raza a tener una cierta independencia en sus órganos rectores. En Herder encontramos coincidencia con las tres y la constante lucha argumentativa en la mayoría de sus escritos, a cuento o no, por diferenciarse de los demás. En Fichte, más próximo a Herder en el tiempo, y sus *Discursos a la nación alemana* de igual modo lo vemos y, es más, en el propio Lutero ya encontramos a la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estado cristiano escrito en el siglo XVI. La segunda a que no se pueden identificar nación o con pueblo. En Herder si se da esta identificación como algo natural y dado por destino, en contraposición con el Estado de origen artificial y fruto de un consenso o pacto y dado por decisión.

tividad nacional toma como ejes rectores: la lengua, la etnia, la cultura y la historia.

Para el longevo H. G. Gadamer, Herder es uno de los grandes autores que Alemania ha producido, «en todo alemán, aunque no lo sepa o no quiera saberlo, vive algo del alma de Herder»¹².

Este pensador alemán del siglo XVIII, enfrenta a los conceptos generales y abstractos que se han formado de la humanidad autores como Voltaire, Montesquieu, Bossuet o su profesor Kant, quienes al definir la humanidad y la educación, no tendrían en cuenta las circunstancias vitales que nos hacen diferenciarnos unos de otros.

Voltaire hace una defensa del ciudadano de la rebeldía contra la tiranía ideológica y sus formas de expresión como son la intolerancia, el dogmatismo y sus terribles prácticas de represión (tortura, fanatismo, hoguera), y critica duramente las formas de gobierno que las fomentan (teocracia, tiranía y despotismo). Para Herder los conceptos abstractos se alejan de los seres humanos y de los pueblos reales.

En contraposición a los ilustrados franceses y su afán por disolver las diferencias, Herder combate con todos sus recursos el cosmopolitismo del siglo XVIII, así como el uso de criterios culturales absolutos: no se puede legislar para un mundo entero. Cada pueblo es peculiar. El intento de crear una cultura universal desde las cortes ilustradas de Europa es visto por él con escepticismo y ridiculizado como juego de niños y pérdida de tiempo¹³.

Al comparar a la nación con una esfera o con una planta, señala una idea de identidad basada no en la constitución política democrática ilustrada a la manera de Voltaire, Rousseau o Kant, sino en la homogeneización interna del pueblo que sustancialmente tiene el centro de gravedad en sí mismo.

[12] Esta idea no la dijo sin más, puesto que con ella termina su conferencia "Volk und geschichte im denken herders" dada en 1941 durante la ocupación nazi en París a petición del gobierno en turno. Publicada en Frankfurt por Klostermann.

[13] HERDER, J. G.: "Otra Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad" ("Auch eine Philosophieder Geschichte zur Bildung der Menschheit"). En *Obra Selecta*. Prólogo, traducción y notas de RIBAS, Pedro. Madrid: Alfaguara, 1982, p. XXIII. Existe una interesante Antología bilingüe editada en México por VELÁZQUEZ MEJÍA, Manuel (comp.): *Johann Gottfried Herder, 1744-1803. Antología bilingüe*. Centro de investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, 2000. Del mismo autor mexicano puede verse *Mythos, utopía, ideología: estructura de la historia Johann Gottfried Herder*. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca, 2000. p. XXXV.

«Al igual que cada esfera posee su centro de gravedad, cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma; esta felicidad no reside ni en la corona de laureles, ni en el abundante rebaño, ni en el barco mercante, ni en las banderas capturadas, sino en el alma que ha adquirido esas cosas, que aspiraba a ellas, que las ha conseguido y no quería sino conseguir las»¹⁴.

Con Herder se da entrada a una idea de pueblo y de nación anti-ilustrada, su identidad tiene que ver única y exclusivamente con la homogeneidad de su propia naturaleza. Cada pueblo o individuo estarían sujetos a su propia raza, lengua origen y tradición, como si se tratara de una planta que solo pudiera florecer en un determinado suelo.

Nos quiere decir frente a la filosofía de la historia de Voltaire o a la posterior *Respuesta a la pregunta, ¿Qué es la Ilustración?* de Kant, que no es la novedad lo importante ni el presente, sino el pasado o la tradición que hace posible la identificación de la nación-pueblo a través de sus lazos de raza. Esto se encuentra claramente en contra de la idea de pueblo o nación construida a la luz de la Revolución Francesa, así como de la Ilustración cosmopolita kantiana o de la constitución americana.

La tesis central va dirigida contra la teoría de la cultura ilustrada como mimesis de la cultura francesa. Lo que aquí está en juego es que la cultura (*Kultur*) no puede ser un manual o guía de imitación de otras culturas; la idea alemana de *Bildung* como formación personal que desarrolla las peculiaridades propias acepta de la «mimesis» única y exclusivamente la tradición de su propio pueblo-raíz, y no la idea de que el clasicismo francés deba ser el modelo uniformador de la cultura universal¹⁵.

Herder pone por ejemplo y de manera irónica a Irlanda y Córcega que gracias al imperio europeo del orden basado en la expansión de la cultura moderna y del filantrópico sistema comercial, se despoja a estos pueblos de su estrechez nacional, de sus necesidades individuales.

«Si esto marcha en los otros continentes, ¿Cómo no va a marchar en Europa? Vergüenza para Inglaterra que Irlanda haya permanecido tanto tiempo salvaje y bárbara: ahora está organizada y es dichosa. Vergüenza para Inglaterra que los escoceses del norte hayan ido tanto tiempo sin pantalones: ahora los llevan al menos consigo en una percha y son dichosos. [...] Pero he ahí lo que la magnánima Francia, por sí sola, ha hecho de la salvaje Córcega; la tarea fue realizada por

[14] HERDER: op. cit.: p. 301.

[15] *Ibidem*, pp. 325-326.

tres bigotes: convertirlos en hombres como nosotros, buenos, fuertes, felices»¹⁶.

Reacciona contra la clave fundamental del monopolio francés de la cultura europea: la lengua francesa. Es de suma importancia puesto que la unidad de pensamiento y habla nos lleva a comprender que la lengua es una manera de ver el mundo¹⁷. Herder, frente a la mimesis hueca que produce el francés, reivindica las lenguas nacionales como una determinada forma de estar en el mundo y como funcionan verdaderamente como matrices fundacionales¹⁸.

Hace un balance médico de la cultura en relación a la Ilustración, menciona la figura de Federico II como representante del despotismo ilustrado, a diferencia de Diderot, D'Alambert, Voltaire y Kant; incluso este último le dedica el artículo *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?* y menciona que la época de la Ilustración también se le puede considerar como el siglo de Federico y como un ejemplo brillante al que ningún monarca se ha anticipado¹⁹.

En Herder aparece lo que podría considerarse como el incipiente fundamento teórico del multicomunitarismo en pleno siglo XVIII²⁰. Al fin y al cabo lo que critica son las razones del monopolio de la cultura, la justicia, la libertad, o la felicidad de los pueblos que, como vemos, estarían condenados como en el caso de Irlanda y Córcega a ser meras colonias imitativas del gran imperio británico o francés.

Uno de los hilos conductores de la obra de Herder es la crítica de una forma de pensar, de sentir y de vivir mecanicista y el intento, en contraposición, de reintegrar a la vida, a la naturaleza y, sobre todo, a los hombres, pueblos y naciones, su heterogénea e inconmensurable riqueza de formas de ser y de hablar.

[16] *Ibidem*, p. 332.

[17] GADAMER, H.G.: *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, trad. de la 5ª ed. de 1975 por AGUD y AGAPIO, de; 1999, pp. 483 y 586.

[18] HERDER, op. cit.: p. 336.

[19] KANT, Immanuel: *En defensa de la Ilustración*. Madrid: Ed. Alba, 1999. pp. 70-71.

[20] Nos referimos exclusivamente a la idea o al concepto de perspectivas que hay en el pensamiento de Herder en relación a las distintas formas de ser que tienen los seres humanos manifestadas a través de pueblos, razas y culturas diferentes; y a la defensa clara y reiterada de la pluralidad que hace.

En el *Ensayo sobre el origen del lenguaje* Herder nos ofrece con una claridad pedagógica, rara en él²¹, lo que acabamos de decir:

«Es posible que nuestro lenguaje artificial haya desplazado el natural, que nuestro modo de vida cívico y nuestra conducta social hayan refrenado, desecado y desviado cuanto se quiera el oleaje del mar de nuestras pasiones, pero el más violento instante de la sensación, donde quiera que se halle y por muy infrecuente que sea, sigue tomándose su derecho y haciendo resonar sus acentos de forma inmediata en el lenguaje materno. Cuando la furiosa tormenta de una pasión, la repentina irrupción de gozo o alegría, de dolor o aflicción, cavan profundos surcos en el alma, al igual que el avasallador sentimiento de venganza, desesperación, ira, miedo, horror, etcétera, todos se manifiestan, cada uno según su índole propia».

En esta atmósfera romántica, cuyos ideales se oponen a los valores educativos de una humanidad, pensada a imagen y semejanza de un eje de coordenadas cartesiano, o bien, de un universo mecánico, cuyas leyes contrastan a la fuerza, ira, deseo, violencia, amor y demás colores y matices de nuestros sentimientos que, por tratarse de expresiones propias o individuales, no podrían quedar, como en el caso de la mecánica newtoniana, sintetizadas, abstraídas o subyugadas bajo una fórmula universal para todos los seres y pueblos de la tierra.

Es de vital importancia para Herder, señalar que la diversidad y variedad dinámica que late en la humanidad, se encamina a un origen sagrado que los prejuicios de la Ilustración (se estaba refiriendo a Voltaire y su cosmopolitismo de la *Filosofía de la Historia*)²², había dejado fuera. Existe una relación que se estaba llevando a cabo entre el siglo XVII y el XVIII respecto a una identidad cultural europea, cuyas señas civilizatorias, tenían que ver fundamentalmente con las matemáticas, la geometría y la prosa.

Esta razón y forma de pensar mecanicista debía explicar toda la realidad física a través de la mecánica. En esta ámbito, Herder indica, la importancia de la lengua materna: no solo se trata de un canto

[21] Mayos expone: «Se trata de una cuestión difícil, pues la totalidad de los estudiosos, en un momento u otro, enfatizan el complejo entrecruzamiento de ideas típicas del pensamiento herderiano que acaba convirtiéndolo en un verdadero laberinto». En: MAYOS, G: *Ilustración y Romanticismo. La polémica Kant-Herder*. Barcelona: Editorial Herder, 2004, p. 81.

[22] VOLTAIRE: *Filosofía de la Historia. Estudio preliminar: traducción y notas de CAPARRÓS, Martín*. Madrid: Tecnos 1990 p. 268.

nacionalista hacia ella, lo que hay detrás, es precisamente lo que toda razón mecánica suprimirá: nuestra sensibilidad para poder diferenciar la inmensa variedad de tonos que hay en el lenguaje y en el habla de cada individuo. En una palabra, nos dice que la naturaleza es una fuente inagotable de diversidad, o sea, que el auténtico modelo es el de la propia naturaleza viva, dinámica, y, por qué no decirlo, caótica y violenta.

Luis Felipe Segura señala que para Herder el lenguaje:

«Constituye la perspectiva esencial de una cultura, es decir, representa su ordenación y concepción particulares del mundo, el horizonte necesario en el que tiene lugar no solo su actividad como comunidad sino en el que se enmarca, y en general, transcurre y cobra sentido, la vida misma de los individuos»²³.

Para entender las ideas fundacionales herderianas que estamos tratando, es esencial conocer que la nación-mónada leibniziana es la estructura ontológica en la que consideramos que se basa su teoría de la cultura. Podemos ver cómo de una u otra forma, a veces más pronunciada y otras más sutil, siguiéndolo o apartándose de él, se da una íntima relación teórica entre Leibniz y Herder²⁴.

Nos preguntamos si cada lengua materna tiene un origen tan propio. Herder, como parte de su profundo anticosmopolitismo, critica la posibilidad de comprender en todo su sentido una lengua ajena. La razón que expone para ello es que cada lengua tendría, y aquí ratificamos la influencia de Leibniz, un «núcleo inaccesible», es decir, imposible de alcanzar para el extranjero, al menos en lo que se refiere al —íntimo tono vital—; hasta el punto de que el sonido-raíz del habla, pudiera de alguna manera expulsar de forma natural a todo aquel que no pertenezca a la lengua materna. Notemos que la frase de Herder «las lenguas en todos los pueblos antiguos y primitivos sean eternamente impronunciables para los extraños, en lo que se refiere a ese íntimo tono vital». Emplea los términos «eternamente impronunciables» por lo que no deja duda a que con el paso del tiempo no se podría tampoco llegar a comprenderse del todo. Queremos enfatizar

[23] SEGURA, L.F.: *Ilustración, Historia y lenguaje en la primera filosofía de Herder*. Signos Históricos. Universidad Autónoma Metropolitana III, p. 5.

[24] RENAULT, Alain: *Herder Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*. Flammarion: 2000, pp. 25-39.

que eternamente alude a que se prolonga sin fin, e impronunciable a que no se pueden emitir ni articular sonidos de una lengua al hablar²⁵.

Consideramos que lo anterior no es inocuo como algunos autores señalan²⁶. La construcción del yo²⁷, la subjetividad del pueblo o de la nación, basado en una identidad lingüística cuya esencia es impronunciable, inescuchable, inentendible, como decíamos respecto a ese íntimo tono vital, para cualquier otro yo, nación o pueblo, es una forma más que tiene la contrailustración —para decirlo con Luis Dumont²⁸— de poder definir la pluralidad de lenguas, naciones y pueblos a partir de una insuperable y abismal diferencia, desde ese núcleo íntimo de cada lengua materna a través de la cual expresamos el amor, el odio, la esperanza y todos los demás sentimientos que caben en la naturaleza humana, de forma tan singular y única, que rompe el espacio político que surge, gracias a la pluralidad de esas culturas, naciones, pueblos, individuos y lenguajes.

Llegados a este punto, nos encontramos con una posible tensión: las mónadas carecen de ventanas, eso lo sabemos ¿pero en la práctica son verdaderamente herméticas, impermeables?, ¿se encuentran perfectamente selladas, de modo que no permiten la salida ni entrada de oxígeno, agua o cualquier elemento vital? En el caso de las culturas ¿es un hecho que es imposible llegar a conocerlas, entenderlas o descifrarlas si no se tiene ese íntimo tono vital? Nos topamos con una teoría pero, ¿qué hay de la *Einfühlung*, qué del concepto de *Humanität* que posibilitan, permiten o facilitan al menos parcialmente el conocimiento del «otro», la convivencia, el intercambio? Al menos en algunas obras consideramos que es difícil que pueda llegar a ocurrir por lo contundente de sus declaraciones.

[25] RIBAS, Pedro: *Herder: Obra selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982, p. 137. «De ahí que las lenguas en todos los pueblos antiguos y primitivos sean eternamente impronunciables para los extraños, en lo que se refiere a ese íntimo tono vital». «Und die Sprachen aller alten und wilden Völker sind daher in diesem innern, lebendigen Tone für Fremde ewig unaussprechlich!».

[26] Heinz Krumpel y Manuel Velázquez Mejía, entre otros.

[27] TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, traducción de UTRILLA DE NEIRA, Mónica. Comentarios de GUTMANN, Amy; ROCKEFELLER, Steven C.; WALZER, Michael y WOLF, Susan, 2000. p. 52.

[28] Dumont afirma: «Frente al universalismo reinante, en suma, Herder afirma apasionadamente, en 1774, la diversidad de culturas, a las que exalta sucesivamente». DUMONT, L.: *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza editorial, versión española TUSÓN CALATAYUD, Rafael; 1987, p. 128.

Herder vuelve a las lenguas primitivas y elogia su inmensa variedad así como las diversas naciones de las que proceden. Así, por ejemplo, en el ya aludido parágrafo, leemos lo siguiente:

«Pues bien, cuanto más viva es una lengua, tanto menos se ha pensado abarcarla en letras; cuánto más se remonta al sonido natural pleno, no seleccionado, tanto menos escribible es, tanto menos escribible con veinte letras; es más, suele ser eternamente impronunciable para el extranjero»²⁹.

Para no dejar lugar a dudas, por segunda ocasión menciona «eternamente impronunciable» casi como una condición para el extranjero.

Este tipo de nacionalismo no tiene su meta en el futuro que hay que construir entre todos, ni tampoco en el presente moderno globalizado y mestizo, sino en el pasado³⁰.

El «nosotros» se construye en torno al árbol sagrado del lenguaje cuyas raíces no pueden estar ni crecer en otro sitio más que en el suelo paterno y materno. En este sentido, la revolución anti-mecánica, antiuniversalista y antiuniformadora llevada a cabo por Herder y su legado romántico y nacionalista, aunque no necesariamente excluyente hasta aquí, sí implica un oscuro horizonte para un «yo» lingüístico, cuya pluralidad y variedad de tonos internos se convierte, para la *Kultur*, en una gramática de guerra en donde el sonido del origen se transformará drásticamente, como veremos, en puro odio entre las naciones.

Como estudioso de las lenguas orientales, queda fascinado tanto por el espíritu vocal como por el ejercicio lingüístico-divino de la aspiración; esto querría decir que el lenguaje oriental sería todo espíritu. La tradición oral, representaría la savia vivificadora que circula llevando nutrientes para un lenguaje convertido en cadáver ejemplificado por la tradición escrita. Llegamos a un punto espinoso ya que Herder, en diversas ocasiones nos ha hablado de que las culturas son inconmensurables, pero consideramos que se contradice como vemos en *Otra Filosofía de la historia de 1774*, donde

[29] RIBAS, op.cit., p. 138.

[30] SAVATER, F.: "El origen como meta y como mito" en *El mito nacionalista*. Madrid: Alianza Cien, 1996, pp. 7-13. En esta misma línea pueden verse los estudios de AZURMENDI, M.: *Todos somos nosotros*. Madrid: Taurus. 2003. FUSTI, J. P.: *La patria lejana. El nacionalismo en el siglo XX*. Madrid: Taurus 2003, p. 29-47.

da un preponderante papel a la fuerza y vitalidad de los bárbaros. Para Max Rouché:

«La rehabilitación de la Edad Media por Herder en 1773, es un mito anti racionalista y una glorificación de los germanos de antaño, esta rehabilitación está destinada a alentar a los alemanes de la actualidad (siglo XVIII) en su lucha contra la hegemonía cultural de la Francia que propaga la “filosofía de los iluminados”»³¹.

También la contradicción continúa al tratar el tema *Kultur vs Civilization* y, más adelante, al hablar de la cuestión de la traducción, la distinción que hace del otro así como una justificación de la guerra solo basada en el hecho de ser diferente. Charles Taylor expone este problema de la siguiente forma:

«El nacimiento de una sociedad democrática no anula por sí mismo este fenómeno, pues las personas aún pueden definirse por el papel social que desempeñan. En cambio, lo que sí socava decisivamente esta identificación derivada de la sociedad es el propio ideal de autenticidad. Al surgir éste, por ejemplo, con Herder, me pide que descubra mi propio y original modo de ser. Por definición, este modo de ser no puede derivarse de la sociedad, sino que debe generarse internamente»³².

Hasta aquí tratamos de desarrollar de qué manera la contraposición *kultur-civilization* se encarna en algunos postulados de Herder respecto a su teoría del lenguaje como matriz fundacional y como al ser un hijo de su tiempo no puede escapar de ello.

3.4 Prusia y Perú: un horizonte cercano

Ahora trataremos la relación de Herder con Garcilaso y como ambos señalan el lenguaje como un elemento básico en sus discursos fundacionales y que articula la identidad nacional.

Antes de entrar de lleno a este punto, quisiéramos mencionar sin detenernos demasiado, puesto que no es el tema, la influencia

[31] ROUCHÉ, Max, en: *Otra Filosofía de la historia, Herder*. J. G. Traducción nuestra. Francia: Aubier 1964, p. 29.

[32] TAYLOR, Ch., op. cit., p. 52.

herderiana en América Latina y aprovecharemos para apuntar que sus ideas inspiraron algunas narrativas fundacionales americanas.

Los hispanoamericanos que se hallaban en Europa en la primera mitad del siglo XVIII hasta mediados del XIX se hallaron con el surgimiento del movimiento romántico en Alemania primero y que de allí irradiaba a otros países. Tenemos los ejemplos de Andrés Bello, Esteban Echeverría, Fray Servando Teresa de Mier, Lastiarra, etcétera. Varias ideas filosóficas del romanticismo europeo se concretaron posteriormente en corrientes de pensamiento literarias y políticas de este lado del Atlántico.

Precisamos que la obra de Herder llega inicialmente a América gracias a la traducción que hace Edgar Quinet en 1827 de *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*. Para Krumpel:

«Las ideas de Herder están ligadas inseparablemente con los esfuerzos latinoamericanos por cambios liberales. Una importancia particular tiene su concepción de que las ideas de la humanidad deben fundirse con la nacionalidad. Su comprensión intuitiva de lo individual, lo particular, lo vivo en la historia y en las lenguas de los pueblos, era de importancia no solo para el desarrollo de un nacionalismo en Europa, sino también en los pueblos de América Latina»³³.

El influjo herderiano en los argentinos al inicio del siglo XIX se da principalmente a través de Victor Cousin, estas ideas proceden y se alimentan también de las concepciones que de Herder se tenían en Francia³⁴.

Respecto al inca Garcilaso, David Brading en su libro *Los orígenes del nacionalismo mexicano*³⁵ apunta el papel fundamental que desarrolló Garcilaso y su obra al tratar el tema de los valores precolombinos y cómo puso las incipientes bases del nacionalismo en América Latina,

[33] KRUMPEL, Heinz: "Ilustración romanticismo y utopía en el siglo XIX. Recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica". México: *Revista Signos históricos*, nº 6, UAM Iztapalapa, p. 25-91.

[34] ORGAZ, Raúl A.: "Herder y el pensamiento argentino" en *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1948, p. 390.

[35] BRADING, David A.: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública, LOAEZA GRAVE, Soledad (trad.), 1973, p. 224, (SepSetentas, 82).

concretamente en Perú. Repercutió de tal modo que Carlos III llegó a prohibir su lectura a raíz del alzamiento de Túpac Amaru, en 1782³⁶.

Como sabemos Garcilaso era hijo del conquistador Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas perteneciente a la nobleza extremeña y de una princesa inca bautizada como Isabel³⁷, nieta del Inca Yupanqui. Recibió en Cuzco una esmerada educación junto a Francisco y Gonzalo Pizarro, mestizos y nacidos fuera del matrimonio como él. A los veintiún años se trasladó a España. Participó como capitán en la represión de los moriscos de las Alpujarras en Granada, y más tarde combatió también en Italia, donde conoció al filósofo neoplatónico León Hebreo del que traduce su obra *Diálogos de amor*³⁸. En 1590, probablemente por la poca consideración en que se le tenía en el ejército por su condición de mestizo, dejó las armas y tomó los hábitos. Frequentó los círculos de Sevilla, Montilla y Córdoba y se abocó al estudio de la historia y a la lectura de los poetas clásicos y renacentistas³⁹.

El título más célebre de Garcilaso fue los *Comentarios reales*, la primera parte de los cuales apareció en 1609 escrito a partir de sus propios recuerdos de infancia y juventud, escuchado directamente de sus parientes, de contactos epistolares y visitas a personajes destacados del Virreinato, el relato constituye, pese a los problemas de sus fuentes y a los errores de fechas, una obra para preservar del olvido las tradiciones de la civilización andina. Se considera su obra maestra y se la ha reconocido como el inicio de la literatura latinoamericana.

[36] A través de una cédula Real ordena a los virreyes de Lima y de Buenos Aires recoger todos los ejemplares porque «aprendían en ellos los naturales muchas cosas inconvenientes» Fue una obra juzgada peligrosa por el régimen colonial y era lógico que mereciera todas las simpatías de los gobiernos independientes. El libertador San Martín proyectó en 1814 una edición que debía imprimirse en Londres y en encontró en la obra de Garcilaso una fuente para asentar la nacionalidad peruana.

[37] Su padre se vio obligado a abandonar a la princesa inca puesto que los nobles españoles se debían casar con damas nobles españolas, se casó con Luisa Martel de los Ríos; no sin antes dar una generosa dote a la princesa quien se casa con el soldado peninsular Juan del Pedroche y procrean dos hijas. Al morir el padre de Garcilaso le deja una suma considerable.

[38] En Montilla coincidió con Miguel de Cervantes quien conocía sus obras puesto que había leído la traducción por Garcilaso de los Diálogos de amor de León Hebreo.

[39] Fruto de esas lecturas fue la traducción del italiano que el Inca Garcilaso hizo de los Diálogos de amor, de León Hebreo, que dio a conocer en Madrid el mismo año de su retiro.

Respecto a Herder, el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616)⁴⁰ es mencionado en su obra en varios textos, nos referimos al *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de 1771, al *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* de 1773 y finalmente a las *Cartas sobre el fomento de la humanidad* de 1796.

Ahora nos centraremos en el *Extracto de un intercambio de cartas sobre Ossian y las canciones de los pueblos antiguos* donde el inca juega un valioso papel, fue escrita cuando contaba con 29 años⁴¹. Estas cartas contienen la correspondencia que sostiene con algún interlocutor anónimo⁴².

Herder dirige atentamente su mirada hacia a América un poco más al sur y se refiere a la obra de Garcilaso⁴³. Recordemos que la lengua materna para nuestro americano es el quechua, lengua vencida, y la paterna el castellano, lengua vencedora, ante esas circunstancias nos preguntamos ¿con cuál de las dos lenguas conformaría su percepción del mundo? Garcilaso es un traductor bilingüe, bicultural, nacido y criado en el propio seno de su mestiza familia, enraizado en su originaria tierra; lleva dentro de sí dos culturas enfrentadas irremediablemente. Su padre estaba a las órdenes de Pizarro, el sanguinario y cruel conquistador, y su madre, indígena de origen noble, era prima de Atahualpa.

Garcilaso conoce en carne viva las verdades secretas de dos mundos, vencedores y vencidos, de dos historias por su propia experiencia. Advierte perfectamente los recursos, los mecanismos de ambas lenguas, ha vivido en América y en Europa. Posee la gramática, la experiencia y el contacto directo con dos realidades distintas y opuestas.

Nuestro americano al traducirse y traducir se enfrenta con el problema de que hay un sin número de palabras que no tienen equivalencia; de igual manera a la imposibilidad de la traducción exacta.

[40] Recordemos que hay dos autores con el mismo nombre: Garcilaso de la Vega (1503 Toledo-1536 Niza), fue un soldado y poeta español. Aquí nos referimos al Garcilaso americano por lo cual se agrega lo de Inca. Era sobrino del Garcilaso español por vía paterna.

[41] Ese mismo año contrae nupcias con Caroline Flachsland, 7 años menor, quien le sostuvo y acompañó toda su vida. Ella muere en 1809, seis años después de Herder; se conocieron en Darmstadt y con ella procreó ocho hijos.

[42] Cfr. BRADING, David: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: SEP, 1973.

[43] RIBAS: op. cit., p. 224-246

Es consciente del palpable abismo que existe entre las culturas; que la lengua en ciertos términos ya no da más de sí, por lo que es necesario que la traducción se convierta, a su vez, en un acto de iniciación a ese nuevo mundo desconocido, inimaginado, y lograr llegar así, de este modo, a un acercamiento con el «otro», el «distinto» que a su vez es para su desgracia el vencedor cuya sangre corre de igual forma por sus venas.

Es un hombre fraguado golpe a golpe por dos lenguas y aún así logra establecer un vínculo, un puente entre el occidente y el mundo andino. Vive en la agreste frontera y a pesar de ello, llega a traspasarla gracias a la naturaleza universal de la traducción y la comunicación.

Desde el punto de vista herderiano esto no sería posible puesto que como vimos en el segundo punto para quien no ha nacido en ese suelo determinado la lengua es eternamente impronunciable, construyendo así un muro infranqueable.

Para hacernos una somera idea de su pensamiento relacionado con el lenguaje, transcribimos a continuación una parte del Proemio al lector de sus *Comentarios reales*:

«Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del Nuevo Mundo, como la de México y la del Perú [...]. Verdad es que tocan muchas cosas de las muy grandes que aquella república tuvo, pero escribenlas tan cortamente que aún las muy notorias para mí (de la manera que las dicen) las entiendo mal. Por lo cual, forzado del amor natural de la patria, me ofrecí al trabajo de escribir estos Comentarios, donde clara y distintamente se verán las cosas que en aquella república había antes de los españoles, [...] que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa y de intérprete en muchos vocablos indios, que, como extranjeros en aquella lengua, interpretaron fuera de la propiedad de ella, según que largamente se verá en el discurso de la historia, la cual ofrezco a la piedad del que la leyere [...].»⁴⁴

[44] VEGA, Garcilaso Inca de la: *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: FCE, edición, índice analítico y glosario ARANÍBAR, Carlos; 1991, p. 3.

Podemos darnos cuenta que llevado del «*amor natural a su patria*» se encuentra con la necesidad de dar a conocer su propia experiencia pegada a la verdad pues el desconocimiento lleva indudablemente al error⁴⁵.

Debemos tomar en cuenta que Garcilaso intenta dar a conocer la lengua de Cuzco lo más general posible para lograr una aproximación. Ni siquiera entra en la enorme tarea de introducirse en las diferencias de las innumerables provincias que existían hasta entonces. También queremos apuntar que pretende rescatar la pureza de los nombres origina-

[45] Transcribiremos, así mismo, una parte de las Advertencias acerca de la lengua general de los indios del Perú para comprobar con el texto porqué en ocasiones no hay correspondencia entre ambas lenguas: «Para que se entienda mejor lo que, (con) el favor divino, hubiéramos de escribir en esta Historia (porque en ella hemos de decir muchos nombres de la lengua general de los indios del Perú) será bien dar algunas advertencias acerca de ella. La primera sea que tiene tres maneras diversas para pronunciar algunas sílabas, muy diferentes de como la pronunciaba la lengua española, [...]. Para acentuar las dicciones, se advierte que tienen sus acentos casi siempre en la sílaba penúltima, y pocas veces en la antepenúltima, y nunca jamás en la última, esto es, contradiciendo a los que dicen que las dicciones bárbaras se han de acentuar en la última, lo que dicen por no saber el lenguaje. También es de advertir que en aquella lengua general de Cuzco (de quien es mi intención hablar, y no de las particularidades de cada provincia, que son innumerables) faltan las letras siguientes: b, d, f, g, j, l sencilla, que no la hay, sino ll duplicada; y al contrario no hay pronunciación de rr duplicada en principio de parte, ni en medio de la dicción, sino que siempre se ha de pronunciar sencilla. Tampoco hay x; de manera que del todo faltan seis letras del a, b, c, español o castellano; y podremos decir que faltan ocho con la l sencilla y con la rr duplicada: los españoles añaden estas letras en perjuicio y corrupción del lenguaje, y como los indios no las tienen, comúnmente pronuncian mal las dicciones españolas que las tienen. Para atajar esta corrupción me sea lícito, pues soy indio, que en esta Historia yo escriba como indio, con las mismas letras que aquellas tales dicciones se deben escribir; y no se les haga de mal a los que las leyeron ver la novedad presente en contra del mal uso introducido, que antes debe dar gusto leer aquellos nombres en su propiedad y pureza, y porque me conviene alegrar muchas cosas de las que dicen los historiadores españoles para comprobar las que yo fuere diciendo, y porque las he de sacar a la letra con su corrupción como ellos las escriben[...]. También se debe advertir que no hay número plural en este general lenguaje; aunque hay partículas que significan pluralidad [...]. Otras muchas cosas tiene aquella lengua, diferentísimas de la castellana, italiana y latina, las cuales notarán los mestizos y criollos curiosos, pues son las de su lenguaje, que yo haré enseñarles con el dedo desde España los principios de su lengua, para que la sustenten en su pureza, que cierto es lástima que se pierda o se corrompa, siendo una lengua tan galana, en la cual han trabajado mucho los padres de la Santa Compañía de Jesús (como las demás religiones) para saberla bien hablar, y con su buen ejemplo (que es lo que más importa) han aprovechado mucho en la doctrina de los indios. También se advierte que este nombre vecino se entendía en el Perú por los españoles que tenían repartimiento de indios; y en este sentido lo pondremos siempre que se ofrezca. [...]». VEGA, Garcilaso Inca, de la: *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: FCE, edición, índice analítico y glosario ARANÍBAR, Carlos; 1991, p. 3.

les y procurar preservarlos de la corrupción, esto es de la alteración de su originaria forma y aquí encontramos un paralelismo con Herder que trata reiteradamente de ir al manantial puro y cristalino del lenguaje materno. Llegados a este punto nos preguntamos ¿qué pasa entonces con el mestizaje ya sea lingüístico, cultural o étnico?, ¿es el fatídico futuro de la lengua de Cuzco, tornarse impura, y corromperse?

Con relación a la poesía y a los problemas que se derivan de las diferencias entre el castellano y el quechua, haremos las siguientes consideraciones. Garcilaso, en el capítulo XXVII titulado «La poesía de los Incas *amautas* (que son filósofos) y *harahuicus* (que son poetas)», nos relata que en el caso de las tragedias los filósofos incas las creaban y en fiestas importantes se representaban a los reyes por los nobles y gente llana. La temática se basaba en actividades militares, actos heroicos y hechos relevantes de antiguos reyes, todo ello para dar a conocer el mítico pasado y reforzar los rasgos identitarios de su cultura mediante actos públicos.

Las comedias, por su parte, expresaban asuntos relacionados con la vida cotidiana, las actividades comunes como la agricultura, celebraciones de festividades, etcétera. Respecto a la poesía componían versos con temas amorosos y heroicos que se transmitían por tradición oral para que perduraran y sirvieran de modelo. Algunos se acompañaban de la música de una flauta.

En el caso del lenguaje se usaban tres sílabas, la persona se incluye en el verbo como el caso de *ve-ni-ré*, en lugar de *yo vendré*. Los poetas eran llamados «inventadores». Garcilaso hace el símil de esta poesía con las redondillas en España consistentes en cuatro versos sencillos y rústicos.

Podemos notar cómo el lenguaje andino con sus peculiaridades llega a ser toda una perspectiva del cosmos distinta a la europea que, a su vez, aumenta al tener ramificaciones o al incluir otras lenguas que se hablan en la región.

Herder, al traducir una parte de la literatura de Garcilaso concretamente algunas canciones peruanas, trata de demostrar al destinatario anónimo de sus cartas que en comparación con el original, su traducción resulta ser «pálida y débil» a pesar de que hace un esfuerzo tomando en cuenta sus palabras, su sonido y su ritmo. Lo que interesa principalmente a Herder son: «la simetría del ritmo, de lo cantable». Tómese en cuenta que el «original» no era tal porque a su vez Garcilaso lo tradujo previamente del quechua, su lengua materna, al castellano, su lengua paterna que dominaba dado su origen mestizo y, además al latín que conocía por su preparación eclesiástica.

Herder, en el *Extracto*, le quiere continuar mostrando a su interlocutor la radicalidad de la belleza del poema «original» de Garcilaso, al resaltar las inestimables cualidades que tienen que ver con ese nostálgico mundo primitivo en donde forma y contenido vienen a vincularse estrechamente en el poema.

Queremos indicar que nuestro americano conocía algunos estudios rescatados de los papeles de su compatriota, el jesuita Blas Valera (1618-1545)⁴⁶ y que coincidían con su interés por que se divulgaran también aspectos positivos de la cultura peruana. En la citada obra de los *Comentarios*⁴⁷ Garcilaso tiene, entre otros, el propósito de mantener en la memoria su idealizada historia y así preservar del olvido y la muerte las tradiciones andinas.

Garcilaso, a propósito de la lengua y la traducción, nos dice:

[46] Valera fue un jesuita cronista, de origen mestizo y bilingüe lo que facilitó en gran medida la comprensión de la cultura inca, así como la traducción de catecismos al quechua. Redactó una breve gramática para descifrar los «quipus» que son nudos hechos con cordones que servían de registros puesto que aún no se ha encontrado el uso de alguna escritura en las culturas precolombinas de Perú. Respecto a su vida y obra existen varias contradicciones ya que al parecer trató de dar a conocer al Papa los homicidios y atrocidades perpetrados por Pizarro en tierras andinas, lo que le generó innumerables problemas, así como su origen mestizo y su simpatía por la cultura inca que despertó suspicacias entre los demás jesuitas. En parte de los escritos de Valera se basó Garcilaso para escribir sus *Comentarios*, que tenía en gran estima y los consideraba «perlas y piedras preciosas». Cuatro años después se publicó la obra maestra y fundamental de Garcilaso: la Primera parte de los *Comentarios Reales*, que tratan de los Yncas, Reyes que fueron del Perú (Lisboa 1609). Obra de reconstrucción del Imperio de los Incas, homenaje a su tierra nativa y a su sangre indígena materna, los *Comentarios* alternan la narración de las conquistas con la presentación de leyes, instituciones y costumbres y la descripción de los productos de los tres reinos naturales. Llegado tarde al campo de las crónicas de Indias, el I. G. utiliza las historias escritas antes que él (inclusive los papeles trunco de su compatriota el jesuita chachapoyano, Blas Valera), pero las acompaña de «comento y de glosa», precisa la cronología, rectifica la ubicación de los lugares, aclara el significado de muchos vocablos mal interpretados por quienes no conocían como él la lengua quechua o runa simi. En un estilo limpio y terso, envueltos en la doble nostalgia de la lejanía en el tiempo y el espacio, los *Comentarios Reales* constituyen el cuadro más completo e idealizador del Imperio de los Incas, y en sus páginas empieza a perfilarse la fisonomía espiritual del Perú. Prohibidos a fines del siglo XVIII por su capacidad de exaltación de los valores autóctonos de América, su difusión actual es inmensa y se les considera, con Menéndez Pelayo, «el libro más genuinamente americano que en tiempo alguno se ha escrito».

[47] VEGA, Garcilaso, de la: *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: FCE, edición, índice analítico y glosario ARANÍBAR, Carlos; 1991. La edición príncipe está dedicada a la princesa Catalina de Portugal.

«Para los que no entienden indio ni latín me atreví a traducir los versos en castellano, arrimándome más a la significación de la lengua que mamé en la leche, que no a la ajena latina. Porque lo poco que de ella sé lo aprendí en el mayor fuego de las guerras de mi tierra entre armas y caballos, pólvora y arcabuces, de que supe más que de letras»⁴⁸.

En el Inca encontramos la recuperación que hace de la cultura peruana y reivindica ciertos elementos altamente valorados por Herder como son: tradición, sencillez, rusticidad, oralidad sobre la gramática, lengua materna sobre la ajena.

Consideramos que Herder sí conocía *los comentarios* pero no tenemos la certeza ya que no cita la obra expresamente pero sí al autor al que se remite reiteradas veces. Además *Los comentarios* se tradujeron rápidamente a varias lenguas, Montesquieu lo emplea en distintas ocasiones en su obra *El espíritu de las leyes* que Herder conocía muy bien⁴⁹.

Hay un gran paralelismo entre las ideas de Garcilaso y Herder acerca de la relación entre la lengua materna y la tierra-raíz y constatamos al menos tres cosas:

—Primera. El preponderante papel de la lengua materna, que cual leche se transmite sin intermediario ni contaminación alguna, y nutre al nuevo miembro de su linaje como lo hace el calostro con sus proteínas y sales minerales indispensables para su sano desarrollo.

—Segunda. Lo que aprendió verdaderamente el americano no fue a través de la gramática, letras, palabras muertas tendidas en papel⁵⁰, sino del sonido puro, del tono silbante de la voz, así como de la propia vida experimentada paso a paso en la tierra que lo vio nacer.

—Tercera. Conoce y comprende perfectamente otras lenguas pero aún así las sigue considerando ajenas a él.

Continúan las semejanzas entre Herder y Garcilaso en otros ámbitos. Ambos han nacido en un mundo que se encuentra avasallado por los otros. Los más fuertes, en el caso de Herder, son los franceses y su ilustración y, en el de Garcilaso, los españoles y su conquista. Ambos tratan de incluir al otro pero terminan haciendo valoraciones excluyentes. Por un lado Herder, como vimos en el segundo apartado, acaba por evaluar a las culturas; y por el suyo Garcilaso también, pese a que nos dice:

[48] VEGA, Garcilaso, de la, op. cit., p. 132.

[49] Lo comentan Montesquieu en el libro XV, capítulo IV, Libro XVI, Capítulo XXII; Diderot, D'Alambert, Francis Bacon por citar algunos.

[50] Al menos hasta ese momento no habían podido encontrar algo que demostrara que poseían escritura, todo era palabra.

«A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él».

Aparentemente los dos procuran dar un tratamiento igual a las diversas culturas, pero al leer ciertos párrafos nos damos cuenta de que en varias ocasiones queda solo en un buen propósito —no obstante meritorio dada la época— y descubrimos citas cargadas de tensiones que difícilmente pueden conciliarlo.

Garcilaso finaliza inclinando la balanza hacia su tierra natal. Consideramos esto así porque su nombre cristiano de bautismo fue Gómez Suárez de Figueroa y en su exilio autoimpuesto en España lo cambió años más tarde por el de Inca Garcilaso de la Vega, nombre con el que muere y es allí donde escribió los *Comentarios reales*, específicamente la segunda parte dedicada significativamente a los «indios, mestizos y criollos» del Perú⁵¹.

Podríamos hacer un balance y decir que el Inca en esta obra resalta más los aspectos positivos que los negativos de la cultura del nuevo continente. Hay que tomar en cuenta que pretende establecer la legitimidad de sus antepasados incas pues su madre era noble, pero no olvidemos que es hijo ilegítimo de un español. Así mismo al presentar una visión ordenada, metódica y armónica del imperio de los incas recompone la idea que se tenía de América bárbara en Europa.

Pensamos que Herder y Garcilaso con sus ideas sientan las bases del nacionalismo, aunque cabe mencionar que no considerado en su totalidad como se pudiera entender actualmente, pero si queremos señalar que da lugar a un nacionalismo aunque algunos autores busquen atenuarlo agregando el término cultural.

[51] *La segunda parte de los Comentarios Reales* se publicó después de la muerte del Inca (Córdoba 1617), con el título (modificado por los impresores) de *Historia General del Perú*. Si la primera parte fue el relato elogioso de los incas, en la segunda, Garcilaso rindió tributo a la sangre de su padre, a las hazañas españolas en el descubrimiento y la conquista, y a la incorporación del mundo indígena a la cultura cristiana occidental. G. vuelve a aprovechar la fuente escrita de las crónicas de Indias; pero por la cercanía de los sucesos, y por su propia reacción personal, el comentario cede el paso a menudo a la rectificación y la polémica. Menos valiosa, con un criterio estrictamente histórico, la relación se complementa con lo que G. vio y oyó en el Perú, con los episodios en que pudo participar en su niñez, con sus evocaciones expresivas y confidencias llenas de calor y vida. La obra termina con la muerte dada al Inca Túpac Amaru, durante el gobierno del virrey Toledo; y está dedicada significativamente a los «indios, mestizos y criollos» del Perú.

Los dos escriben por razones patrióticas; Garcilaso *los Comentarios* por solidaridad con los suyos como lo deja claramente escrito: «para dar a conocer al mundo nuestra patria, gente y nación» y Herder para resaltar los aportes nórdicos.

También nos muestran una parte de la historia llevada acorde a sus fines, Garcilaso no menciona los sacrificios humanos, una práctica ancestral más antigua que el imperio inca, pero que también se dieron en el tiempo de los Incas. No hay manera de saber si su omisión de las crónicas fue intencional para favorecer la imagen de sus ancestros, o si fue mera ignorancia, lo cual es más difícil de creer dada su vasta preparación. Ha recibido críticas por no haber reconocido los logros de las culturas nativas además de la Inca, y por no admitir la influencia que pudieron tener en la cultura indígena de la zona, excluyendo esas culturas.

La valoración que se hace de Garcilaso a pesar de las distintas opiniones la podemos ver como mencionó recientemente Vargas Llosa⁵² a propósito de celebrar los 400 años de los *Comentarios reales*:

«Logró ser muchas cosas sin traicionar ninguna de ellas: indio, mestizo, blanco, hispanohablante, quechuahablante, italianohablante, un hombre de Cuzco y de Montilla, indio y español, americano y europeo, un hombre universal».

Así mismo Vargas Llosa aprovechó para reivindicar su figura histórica y literaria como el punto de partida de la universalización de la lengua castellana y como el referente hispano-americano de un «humanismo sin fronteras». Posiblemente Vargas Llosa se sintió identificado por compartir dos nacionalidades, la peruana y la española, pese al peligro de perder la primera por sus ideas por parte de las autoridades políticas y militares de su país natal.

Pensamos que la perspectiva tanto de Herder como de Garcilaso se da únicamente en una dirección, pero no por eso logran limitar el impenso torrente de la múltiple realidad; tratan de buscar el origen como mito, llegando a trastocarlo en el mito del origen.

Queremos traer a cuento un ejemplo antagónico de estas posturas y nos referimos al caso de Cervantes (1547-1616), Como Américo Castro (1885-1972) ha señalado en *La realidad histórica de España*, la circunstancia histórica de Cervantes tiene que ver con tres culturas que viven y

[52] Vargas Llosa pronunció una conferencia en la British Library de Londres, en un acto organizado por la embajada peruana y el Centro Cultural Británico-Peruano con motivo del 400 aniversario de la publicación de “Los Comentarios Reales de los Incas”.

conviven con todos los problemas que de ello se derivan, en un mismo tiempo: las culturas cristiana, judía y árabe. Sin este hecho no se hubiera podido escribir *El Quijote*, porque uno de los fundamentos de lo que acontece en la vida de Cervantes consiste en la continua traducción de una cultura a otra y en la no menos continua traducción de un lenguaje a otro. Así pues, podemos afirmar, que el Quijote es impensable sin ese mestizaje cultural que, lejos de ser una ficción, constituía la realidad de la propia vida. Lo que estaba aconteciendo era lo que a Herder no le parecía: las bases histórico sociales del mestizaje cultural o, mejor, las bases de lo que derrumbaría la metafísica sustancialista del sujeto creado así mismo y por sí mismo, como mónada aislada de cualquier interferencia lingüística especialmente la que viniera del exterior. Pero al contrario, en el mundo de Cervantes donde vemos pasar ante nuestros ojos las figuras de don Quijote y Sancho y más de doscientos personajes de diversos orígenes, lenguas y creencias: la de Alfonsa Lorenzo, Dulcinea; el licenciado Pedro Pérez, el cura; Maese Nicolás, el barbero; labradores, mercaderes, estudiantes, danzantes, músicos.

Nos presenta un mundo en el que el interculturalismo no es una ficción, sino que forma parte de la propia vida. Creemos que en las narrativas fundacionales y en la misma idea de ella como tal, hay algo sublimemente humano como son la pluralidad y las diferencias de perspectivas. No olvidemos que en ellas, sin quererlo o no, hay una mentira, un olvido, un vacío que se relaciona con la no inclusión del otro.

Por estas razones seguimos creyendo que en los orígenes de la novela moderna y en su creador Miguel de Cervantes, con el Quijote se funda heteorológica y heterofónicamente la narrativa de esta odisea humana en la que cabemos todos.

BIBLIOGRAFÍA:

AZURMENDI, M.: *Todos somos nosotros*. Madrid: Taurus. 2003.

BRADING, David A.: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Secretaría de Educación Pública, 1973.

DUMONT, L.: *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza editorial. 1987.

FRANK, E.: *The use and Abuse of Psychology in History. Varieties of Psychohistory*. Nueva York: Springer Publishing Company, 1985. FUSI, J. P.: *La patria lejana. El nacionalismo en el siglo XX*. Madrid: Taurus 2003.

GADAMER, H.G.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1999.

— *Volk und Geschichte im Denken Herders*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1942.

HERDER, J.G.: *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.

KANT, Immanuel: *En defensa de la Ilustración*. Madrid: editorial Alba, 1999.

KRUMPEL, Heinz: "Ilustración romaticismo y utopía en el siglo XIX. Recepción de la filosofía clásica alemana en el contexto intercultural de Latinoamérica". México: *Revista Signos históricos*, n° 6, UAM Iztapalapa.

MAYOS, G.: *Ilustración y Romanticismo. La polémica Kant-Herder*. Barcelona: editorial Herder, 2004.

NORBERT, Elías: *El Proceso de la civilización*. México: FCE, 1994.

ORGAZ, Raúl A.: "Herder y el pensamiento argentino" en *Vico y Herder. Homenaje en el segundo centenario. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y letras, 1948.

RENAUT, Alain: *Herder Historie et cultures. Une autre philosophie de l'histoire*. Flammarion: 2000.

RIBAS, Pedro: *Herder: Obra selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.

ROUCHÉ, Max: *Otra Filosofía de la historia, J. G. Herder*. Francia: Aubier, 1964.

SAVATER, F.: "El origen como meta y como mito" en *El mito nacionalista*. Madrid: Alianza Cien, 1996.

SEGURA, L.F.: "*Ilustración, Historia y lenguaje en la primera filosofía de Herder*". Signos Históricas. Universidad Autónoma Metropolitana III. TAYLOR, Ch.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE, 2000.

VEGA, Garcilaso, de la: *Comentarios Reales de los Incas*. Lima: FCE, 1991.

VOLTAIRE: *Filosofía de la Historia*. Madrid: Tecnos, 1990.

NARRATIVAS FUNDACIONALES EN LA PRENSA Y OTROS DOCUMENTOS GENERACIONALES RIOPLATENSES: 1801-1827

JAIME PEIRE

(Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires, Argentina)

4.1 Una nueva patria

ENTENDEREMOS en este trabajo por narración fundacional, todo relato que revele la fundación de una patria en proceso, o —lo que es lo mismo— cómo debería ser la patria naciente, cómo debería desarrollarse. Es decir, el relato con pretensiones de fundar una patria nueva o distinta. Un relato fundacional según lo entendemos, es también algo que circula en el nuevo espacio público que se fundó a partir del espacio privado en el siglo XVIII. Para el caso del Río de la Plata, el caso más paradigmático —aunque no el único, como se verá— serían los discursos aparecidos en la prensa. No es sorprendente que en 1801 apareciera el primer periódico destinado a tener cierta regularidad de aparición: el *Telégrafo Mercantil, rural, político económico e historiográfico*, fundado por el español Francisco Antonio Cabello y Mesa, aunque hay otros como veremos¹.

Resulta interesante en tal sentido plantear el problema a partir no solo del texto del periódico, sino comenzando por la propuesta del Editor, que él llama *Análisis*, tanto como de la ponderación que el gobierno monárquico hizo de ella, en la figura de un famoso Regente de la Audiencia, Benito Mata de Linares, que parecen reflejar tanto del lado de la censura, como del editor (y como se verá después parte

[1] Usaremos la edición facsimilar de la editorial Docencia, Buenos Aires, 2003.

del público) un espíritu común de que ser un buen patriota era algo importante, algo que casi no aparece en la documentación de la época, y que por tanto era nuevo. Más interesante aún, es comprobar que este patriotismo era propuesto por el Censor y el *Análisis*, como algo que había que imitar².

Cabello y Mesa intentará formar una sociedad patriótico-literaria que no llegará nunca a cristalizar ya fuera porque él nunca pudo terminar de escribir sus estatutos, o ya porque el gobierno monárquico no vio con buenos ojos el proyecto. Tal vez la ambición de que esta Sociedad manejara en realidad la política frustró el intento. La propuesta por ejemplo de establecer un asiento de esclavos virtualmente manejado por la Sociedad patriótica —que sería el «modelo de las futuras Americanas—»³ nunca fue atendida. Pero dado que esta propuesta venía pensada con un conjunto de medidas, tal vez desató la desconfianza del gobierno colonial. Lo cierto es que esta Sociedad nunca se organizó formalmente ni tuvo una influencia decisiva en la política del momento tal como se lo proponía. Pero sí, en cambio, influyó en el cambio de las prácticas de sociabilidad.

La circulación del *Telégrafo* era esencial para que esa «Patria-Sociedad» —cimiento del proyecto— promoviera el patriotismo cívico que permitiera una metamorfosis y llevara a las «Provincias Argentinas», encabezadas por Buenos Aires —«Capital de la Argentina»— «primer puerto de la América Meridional» a un estado de «Sistema político» ilustrado. Este «adelanto» será promovido por la «Sociedad argentina» que Cabello y Mesa impulsaba⁴. No era el único en creer que fundando una Sociedad se arreglarían las cosas. Pantaleón Rivarola en su libro *Religión y fidelidad argentinas* proponía algo parecido, pero más bien en clave de patriotismo barroco que más adelante estudiamos.

Pero mientras que Rivarola ponía el acento en la diáda que formarían el Rey y la orden copiada de la recientemente creada de Carlos III, que proponía crear para soldar y *consolidar* definitivamente la fidelidad argentina demostrada en las Invasiones inglesas, el sujeto de la acción que Cabello y Mesa expresaba era el Patriota argentino,

[2] El *Semanario de Agricultura Industria y Comercio*, también se hace eco de este patriotismo que se debía imitar, en 1º de Septiembre de 1802. Buenos Aires: editorial Docencia, TI, p. 3.

[3] *Telégrafo*, 2-9-1801, TII, p. 64.

[4] *Ibidem*, TII, p. 64. Ib, 11-4-1801, TI, p. 28. Todo el TI del *Telégrafo* está salpicado de esta idea.

así, con mayúscula. Es obvio que se trataba de un patriota que, al tratar de desarrollar las potencialidades del país, comenzando por conocerlas, favorecía a toda la Nación española. El buen patriota era el que se preocupaba por el aumento de la riqueza del país y por la difusión de las luces, al tiempo que le dolían el abandono y el desperdicio de las potencialidades de él⁵. «Argentina» era una parte de la Nación española. Sorprende las pocas veces que el Editor y sus lectores —pero también sus críticos— utilizaron la palabra Corona o a veces Monarquía, o Monarquía Católica, de quien se suponían que dependían los dominios americanos. No lo consideraron pertinente, y eligieron más bien el término nación, que usaron con frecuencia, especialmente el editor⁶.

La sociedad que pretendía fundar se llamaba —sugestivamente— «Sociedad argentina». Pero este nuevo patriotismo no se proponía consolidar nada, sino desarrollar las potencialidades del suelo donde había nacido o vivía. Es decir, no se trataba de volver sobre algo que ya estaba hecho, sino avanzar sobre algo que apenas lo estaba, poniendo en juego el amor a la patria. Y —como veremos— lo que se proponía hacer no estaba incluido prioritariamente en el orden sobrenatural, sino en el material: para esta vida.

El espacio que estaba pensando Cabello y Mesa, eran las provincias del Río de la Plata que constituían el Virreinato de creación muy reciente, en 1778. Más específicamente Buenos Aires y «sus» provincias. El patriotismo que intentaba fomentar, estaba pensado como una circulación de ideas en ese espacio que el llama «costanero»⁷. Para ello uno de los proyectos importantes en que se involucraba, era el Proyecto Geográfico, Y se preocupaba de presentar el primer mapa del Virreinato y de la Provincia de Buenos Aires, que no contuviera las «patrañas de los antiguos cronicones». Ellas provenían de la copia europea de los pueblos orientales «en que el amor nacional se divorció con la crítica y la sencillez»⁸. Se trataba de «presentar al mundo

[5] Cfr. *Telégrafo*, 11-10-1801, TII, p. 139.

[6] Las cartas a veces elogiosas a veces críticas de los lectores resultan un interesante contrapunto del cuasi monólogo entusiasta del editor en muchas materias.

[7] *Ibidem*, p. 12.

[8] Está claro entonces que ve y promueve la inauguración de un nuevo tiempo, una nueva era, a la que corresponde una nueva historia que supere la de los cronicones de estilo medieval. *Telégrafo*, 9-5-1802, TIV, p. 34. Cfr. También *Correo de Comercio* 14-4-1810, TI, p. 50.

el ajustado aspecto de este Reino, comprensivo de las Provincias del Virreinato del Río de la Plata; y con la evidencia de que aún sus propios moradores carecen de toda exactitud en cuanto al conocimiento de la tierra que pisan». Es el mapa de un «gran País»⁹. La Geografía es la base para que se «desplieguen las luces *retenidas*» en el interior de los eruditos y sea útiles a las gentes¹⁰.

4.2 Buenos Aires la Reina del Plata

Pero la sociabilidad, el cosmopolitismo y el espíritu asociativo, tenían otra derivación, que también constituía una narrativa fundacional. Esta consistía en la fundación de una patria o república mercantil, con el giro que las reformas borbónicas habían provocado en el comercio con las colonias, dando un protagonismo decisivo al Atlántico, y con ellas a Buenos Aires, y a las pronto convertidas en «provincias interiores», cada vez más sujetas —al menos desde esta tribuna— a ese puerto atlántico¹¹.

Pero no solo Buenos Aires era importante, en la pluma de algunos.

«Puede sin hipérbole decirse, según el hermoso cuadro que nos representan la industria de estas Provincias, no haber en la redondez del Globo otras más ricas, más pingües en producciones, que más necesiten de una continua circulación, ni más proporcionadas a establecer un Comercio fuerte y poderoso».

La fuerza de la imagen del poderío económico es tal, que el texto deja flotando a continuación una pregunta cuyas consecuencias identitarias parecían incontestables: «¿Qué necesidad teníamos entonces de depender del Norte [de Sudamérica, de Lima] cuando aquí nos sobran estos preciosos ramos?»¹².

[9] *Ibidem*, TII, p. 66. Por si no quedara claro enumera las provincias, los gobiernos, las intendencias, y los gobiernos político-militares, en p. 65.

[10] *Ibidem*, 5-8-1801, TII, p. 12.

[11] Como muestra significativa de una tendencia muy clara del período puede tomarse la *Oda al comercio*, publicada en el *Telégrafo mercantil*, 8-4-1801, TI, pp. 19-22 donde se procuraba igualar al comerciante con el linaje noble, por su contribución a la riqueza de la patria, resaltando al mismo tiempo los defectos de los nobles. Este tipo de argumentación es bastante predominante en este periódico.

[12] *Telégrafo*, 11-4-1801, TI, pp. 25-26

Ya en otro trabajo estudiando las bibliotecas porteñas, hice notar que existía ya desde la década del ochenta o del noventa del siglo XIX el capital potencial bibliográfico necesario —en realidad a juzgar por los títulos y temas de los libros y el gran número de libros en francés e inglés, y de las traducciones de ellos, muchos más de los necesarios— para tener un alto grado de conceptualización de la «República mercantil». También en otro trabajo —junto con Roberto Di Stéfano— hemos señalado cómo un grupo de comerciantes que dominaba el cabildo y las principales órdenes terciarias alrededor de 1770, pugnan por una reforma religiosa que implicaría la caída del sistema de los préstamos hipotecarios de los religiosos, que tenían inmovilizado el flujo de capitales especialmente en el mercado inmobiliario (concedáseme el uso apresurado de la palabra «mercado» en este caso). Y con ello la principal columna de la integración vertical entre el sistema religioso, el social y el económico¹³.

Para cuando Bernardino Rivadavia, ministro impulsor de una amplia reforma a partir de 1821 (y más tarde primer presidente argentino) llevó a cabo esta Reforma, el capital de los religiosos ya había descendido estrepitosamente. Pero la inmovilización de los capitales, especialmente inmobiliarios —que no era otra cosa que la pesada rémora de la cultura barroca donde lo material y lo espiritual iban de la mano— no impediría el deseo, el sueño, y en cierto sentido la concreción de ese afán de hacer de Buenos Aires la cabeza de un gran espacio económico, que reemplazara al antiguo espacio económico altoperuano, donde Buenos Aires era solo una aldea satélite de Lima y Potosí, fruto de una ideología económica antigua y ahora declaradamente sin tapujos perjudicial.

Lo que está claro, es que —tal como sostenemos en ese trabajo— algo muy de fondo estaba cambiando. Agregaré algo más todavía: para la mentalidad barroca española, los bienes, y la misma identidad, eran una emanación de la Corona, que lo era de la divinidad. Todo lo que escapaba a ello o debía desaparecer, o debía volver al circuito divino. Esto lo vemos con claridad por ejemplo en el sermón pronunciado por el Deán Funes en las exequias de Carlos III. Pero

[13] PEIRE, Jaime: *Leer la revolución de mayo*. Bibliotecas tardocoloniales en el Río de la Plata, Eadem Utraque Europa, 6, 2008, pp. 109-155. PEIRE, Jaime y DI STÉFANO, Roberto: “De la sociedad barroca a la ilustrada: Aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata”, en *Andes*, n° 15, 2004, pp. 117-150.

también como veremos, este emancionismo estaría presente en la lírica del patriotismo monárquico de un Rivarola¹⁴.

«El patriotismo barroco está presente en el *Telégrafo*, por supuesto en algunos temas espinosos como el contrabando o algunos aspectos de la religión. Al hablar del tema del contrabando, se dice sin ambages que «la autoridad de los Príncipes y Soberanos para establecer Leyes, e imponer preceptos a sus Vasallos, tiene un origen sublime, y un fundamento respetable. El Supremo e independiente Legislador del Universo, la fijó sobre el trono y la sostiene. Así los Reyes reinan por Dios y a su nombre establecen sus leyes. [...]. El que resiste a la potestad —dice San Pablo— resiste a la orden de Dios. No hay potestad que no emane de Dios. El súbdito ha de obedecer a su Príncipe no solo por temor de la pena, sino también por los sentimientos de su conciencia»¹⁵.

Pero este texto, que en esencia exigía una identificación barroca con el Monarca, aunque se alinea con la exigencia de obedecerle «en conciencia» esta muy lejos del catecismo de Ribera, que afirmaba que se debía obedecer «no solo a los [Reyes] y a los que él comete su cargo] buenos y moderados si [no] también a los fastidiosos, molestos e injustos»¹⁶. En efecto, aquí es evidente que no hay «sentimientos» en la conciencia, o quizás mejor, éstos debían ser amputados. No es casual encontrar la palabra sentimientos, que se desliza en el discurso del *Telégrafo*. El emancionismo no parece dar lugar a muchos «sentimientos». Era mucho más vertical. Pero esto que hemos dado en llamar «emancionismo» que era la legitimación barroca de la existencia del

[14] «¿Quién no ve descender del Trono estas dos esenciales obligaciones, defender al Estado con la fuerza de las armas, y gobernarlo con la fuerza de la razón? Si, señores, el Príncipe es como una *roca en forma de Texado* por servirme del sublime emblema de Isaías, donde el Vasallo está a cubierto de tempestades, y huracanes: es la voz misma y el alma pública que anima y dirige a la multitud». Citado por HALPERÍN DONGHI, Tulio: *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985, p. 73. En el Catecismo escrito por el intendente del Paraguay, en la contestación a la pregunta por el significado de la Majestad del Rey: «No es otra cosa que una derivación o emanación de la primera, esto es de la divina, que por el bien de las cosas humanas ha querido hacer centellear alguna parte de su esplendor en los Reyes». RIBERA, Lázaro de: *Breve cartilla Real para los niños de las Provincias del Paraguayes instruyan en las primeras obligaciones de un buen vasallo dispuestas por su Gobernador Intendente Don Lázaro de Ribera, 17 de mayo de 1796*, AGN, BN 286.

[15] *Telégrafo cit.* 27-5-1801, II, p. 132.

[16] *Ibidem*, respuesta a la pregunta: «¿Y cuando no satisfacen [los Reyes] a esta su obligación?»

universo en general, y de los reinos en particular, estaba siendo contrariada ahora por una concepción específicamente económica, que contradecía tácitamente ese emanacionismo, como bien lo había advertido Halperín¹⁷.

También estaba presente el barroco en la descripción histórica o más bien crónica, sobre la fundación y conquista de los pueblos y ciudades que habían ido apareciendo, al estilo de viejo cronicón, cosa que el mismo *Telégrafo* censuraba en otra parte. El argumento —por demás conocido— es que la conquista y «pacificación» de los indios, y su repartimiento en encomiendas era para gloria de Dios, bien de la Monarquía, utilidad de los que habían hecho el esfuerzo y por lo tanto eran meritorios —los patricios o beneméritos— y por supuesto, por el bien de las almas de los conquistados, convertidos automáticamente. Los que persistieron en la guerra, habían sido combatidos en distintas expediciones en una guerra justa.

En la *Disertación académica. Sobre si será útil a los Estados de América el trabajo de las minas o la agricultura*, se veía con claridad esa ideología en donde la riqueza no manaba de la gracia de la Corona, sino de la estrategia humana, ya en 1786, que no será la de la extracción de los metales, sino el dominio de la naturaleza para su utilidad¹⁸. Es, prácticamente, la misma «ideología» que predominará en el ciclo revolucionario. Pero también terminará teniendo, como veremos, una semántica identitaria. Buenos Aires:

«A quien le debe su fundamento, aumento y opulencia, que aún su Río de la Plata y plantaciones que se han establecido desde su boca por ambas costas hasta su surgidero [...]. Los campos de la pampa albergan una riqueza potencial inmensa. Y lo mismo sucede en la Patagonia Magallanes y la costa Austral, donde está la tierra de los Césares, Pueblo que sigue el rito romano existente allí según tradición verificada auténticamente»¹⁹.

[17] Así, por ejemplo, lo dice el apoderado del comercio Francisco Crespo y Llano al pedir la exención para los comerciantes y sus ayudantes de las milicias urbanas: «Los privilegios de cualquiera clase que sean son emanaciones del trono, son una regalías inherentes a la Corona» Francisco Llano y Manuel Crespo Apoderados de los Comerciantes de Buenos Aires, Bs.As. a la Junta de Gobierno del Consulado, 19 de septiembre de 99, 9-14-75.

[18] AGN, BN, 366, 1786. «La política, la razón y la experiencia le demostraron que el interés universal de la Nación está tan estrechamente entrelazado y dependiente del interés particular del comercio que la decadencia o prosperidad de éste debe necesariamente ocasionar la ruina o engrandecimiento de aquella [la nación]». *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

Hasta lo aborígenes del chaco debían dejar la indolencia, ferocidad, cobardía y antropofagia, para gustar de la comodidad que les ofrece su suelo por medio de la benignidad de las leyes, sociedad, vestido, religión y agricultura, de que infelizmente carecen, según el mismo escrito.

El *Telégrafo* se hacía eco de esta visión cuando proponía insistentemente poner la atención en la agricultura, reformando los viejos métodos y erradicando los tabúes de los labradores ignorantes. Incluso —decían algunos ensayistas del diario— es en el campo donde se disfruta una felicidad que el Ciudadano desconoce. Pero que las mieses realizarán la felicidad:

«Cuando el hombre ilustrado se le acerque [al tímido campestre] y le ponga a la vista las mejoras que ignoraba, entonces conocerá en la práctica el Aldeano, el bien que le reporta desprenderse de su bárbara costumbre: abandonará rápidamente su inacción, emprenderá con empeño su trabajo, y no temerá ver en su vecino un enemigo poderoso que le haya venido a absorber su patrimonio».

De aquí partía un relato fundante de la patria, enganchado en el fomento de la industria popular que Campomanes —famoso en las bibliotecas rioplatenses— que ponía en marcha las manufacturas y que aseguraba mediante el comercio ultramarino, al Río de la Plata un lugar de privilegio en el concierto de las naciones²⁰. El fomento de la población —del que incluso formaba importante parte la hermosura de las mujeres locales, esenciales en el incremento de la población— con los adelantos de la medicina, como la vacuna antivariólica, formaban parte esencial del proyecto fundante aplaudido²¹.

Quedaba delimitado con bastante claridad un espacio geográfico diferente al antiguo Río de la Plata como espacio de arrastre altoperuano. Ahora el Río de la Plata era el Centro, con la figura dominante de Buenos Aires, enfocando al comercio a través de los ríos. Es un primer hito identitario que es posible tener en cuenta. Hasta los indios del Chaco podía conjeturarse, participarían de ese proyecto. Hay en las fuentes un esfuerzo constante por desmarcarse del antiguo espacio del Virreinato del Perú.

[20] 30 de mayo de 1801, TI, p. 143.

[21] “La salud del pueblo sea la primera Ley. Cic[erón]”, *Telégrafo*, 6 de mayo de 1801, TI, p. 83. También, 17-1-1802, pp. 29-35.

El proyecto que se puede «conjeturar» —de alguna manera fantasear— no se detenía allí, por supuesto.

«Nuestra Península de España podemos justamente tomarla como una parte de nuestro continente, y consiguientemente haciendo un cuerpo con él, visto que la frecuente arribada de embarcaciones al Río de la Plata, y a otras colonias²² suyas por el libre comercio concedido últimamente, después de más de dos siglos restringido, la hace casi contigua. Ya se palpan las ventajas que trae la frecuente comunicación de nuestra Metrópoli»²³.

¿Hace falta remarcar la centralidad del Río de la Plata en este proyecto cuando todo lo demás es denotado como «otras colonias»? España es «nuestra» Península, y se pretendía un cuerpo —palabra por demás significativa en el lenguaje identitario de la época— porque el libre comercio la hace «contigua». La óptica del texto parece insinuar lo que Montesquieu decía refiriéndose a la relación entre España y sus colonias en *Espíritu de las leyes*: «Las Indias y España son dos poderes sujetos al mismo soberano pero las Indias es el principal y España no pasa de ser un mero accesorio»²⁴. Si movemos la rueda del tiempo unos treinta años, otro discurso académico proclamaba prácticamente lo mismo, pero pretendiendo ya instaurarlo. Habían pasado las invasiones inglesas y la Revolución. Pero ahora el horizonte semántico identitario era inequívoco.

«Los negocios de comprar por cuatro y vender por ocho, favorecen la reunión de las pequeñas cantidades, determinadas en la superficie inmensa de nuestras campañas reuniendo los productos parciales en esta gran capital, que ha de ser el mercado principal de estas provincias y el punto central de los grandes negocios: los podremos caracterizar así cuando proyectemos expediciones ultramarinas por cuenta de los particulares».

Un comercio activo —agregaba— no puede sostenerse sin agricultura y el desarrollo de la mecánica, hidráulica, arquitectura civil y militar para aprovechar el viento y el agua para mover las máquinas

[22] Nótese que dice «colonias» ya en la década del ochenta del siglo XIX, lo que no era común. Se sentía «colonia», es decir, cumpliendo una función dentro de un cuerpo global, pero a continuación, invierte la óptica.

[23] AGN, BN 366.

[24] PAGDEN, Anthony: *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997, p. 197.

y liberar mano de obra que «concurrirán a engrosar la suma de la riqueza nacional». Dibujo, matemática, la química y el comercio eran los cimientos que habían de afirmar «la libertad por la que suspiramos»²⁵.

La ideología era la misma, pero ahora Buenos Aires era desembosadamente la «gran capital», y, desaparecida la Península como punto de referencia, la gran capital sería el eje de «expediciones ultramarinas», que ya habían aparecido en el *Telégrafo*. Y todo saldrá no de «unas» inmensas campañas —expresión neutral que «Nuestra Península», nuestra con mayúscula, desmentía— ahora son «la superficie inmensa de nuestras campañas»: esto ya no es un proyecto donde intervienen los «Césares», sino la inauguración de lo que será un pilar del nuevo sistema, el nuestro, en un discurso que pretende en cierta medida ser preformativo: pretendía causar lo que significaba²⁶.

El autor, al comprobar que se habían exportado en los años sin guerra unos 800.000 cueros, proponía una Compañía que tuviera el manejo exclusivo de esta materia prima, para evitar su pérdida por la falta de capital y de inversión de los particulares. De esta manera se fomentaría la producción, se construirían barcos para exportar los productos a todo el mundo, se construirían saladeros, y se emplearía mucha mano de obra ociosa, lo que resultaría en bien de toda la nación española.

4.3 La patria ilustrada

Buenos Aires tiene:

«Un temperamento tan benigno que, sin competencia, es el mejor de cuantos tiene toda la América Austral [...] en su propio recinto y cercanías, produce los más nobles mantenimientos para la conservación, y aumento de la especie humana, porque los ganados se cuentan a millones, y respectivamente los demás frutos son en abun-

[25] Preclusión académica. Discurso sobre la utlidad de las ciencias Mathermáticas en la apertura de la Academia que estableció en Buenos Aires el Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata en (falta) de Enero de 1812 , (por Pedro Cerviño) , AGN, BN 370, p. 10.

[26] El mismo éxtasis se desprende del *Telégrafo mercantil* 11-10-1801, p 183.: Nadie duda, que pueden progresar excesivamente en estas Provincia las cinco Artes fundamentales, como son la Metalurgia, la Caza, la Pesca, la Agricultura, y la Pastoril, de la que en ninguna parte del mundo se pueden sacar mayores ventajas que en esta Provincia por medio de un Comercio activo, que trasciende a toda la Europa.

dancia; posee (sin exageración) un crecidísimo número de mujeres, que son generalmente hermosas con recato, y afables con señorío»²⁷.

Hay una tensión constante en estos relatos fundacionales entre el «Buenos Aires» a secas o en la inclusión de «sus provincias», aunque puede decirse que prevalecía esto último²⁸. «¿Quién duda que podemos llegar al colmo de la felicidad?», se preguntaba un Patriota, todavía asombrado de su propio descubrimiento en el *Manifiesto de la Metalurgia, Caza, Pesca, Agricultura y Pastoreo de la Provincias de Buenos Aires*²⁹.

Esta situación privilegiada, que el Facundo pondría de relieve mucho más tarde, pero que ya estaba explícitamente pensada y ensayada por escrito en el *Telégrafo*, permitía pensar que la Patria era una nueva Patria, para una nueva era. Dice Annino, que en México se había constituido una Patria criolla en el que éstos se pudieran sentir como ciudadanos libres de una República cristiana, a la vez que súbditos fieles del Rey, por contraposición al modelo renacentista basado en la conquista. En el siglo XVIII, continúa, Clavijero introdujo la ilustración «liberándolo del peso del universalismo barroco» junto con la «intolerable carga de la condenación agustiniana y del triunfalismo Joaquinita»³⁰.

[27] Elogio a las porteñas. *Ibidem*, 18-10-1801, TII, pp. 161-164. El nuevo «tiempo» se sabe muy bien que desde la reciente época del Comercio libre (hasta 1778 el puerto de Buenos Aires no era ruta admitida de comercio para no dejar escapar al plata de Potosí por allí, lo que en realidad provocaba un intenso contrabando) fue, únicamente, cuando Montevideo empezó a florecer. Entonces se conoció el tesoro que contenían sus Campos, y entonces cuando empezó la Población, y la repartición de sus tierras en Estancias. Otro tanto podría decirse de lo que se pensaba de Buenos Aires, desde que cayó «el edificio Gótico del antiguo sistema» *Telégrafo*, 25-4-1801, TI, p. 58.

[28] En el *Telégrafo* de 5-9-1801 se usaba la expresión «La Argentina» refiriéndose a todo el espacio virreinal, en TII, p. 76 y diferenciando dentro de ella a Buenos Aires como una parte de ella. En TI p. 246 habla de «Físicos argentinos» incluyendo dentro de esta denominación a la Banda Oriental. En general puede entenderse «oficialmente» que La Argentina era una «porción más preciosa de los católicos dominios cuyos ventajosos progresos se pueden pronosticar casi hasta con punto de vista casi infalible, que impulse desde ahora las ideas e intereses del Gobierno». Aunque el perímetro geográfico estaba claro, importa en la definición la euforia sobre las posibilidades económicas. *Telégrafo*, 16 de mayo de 1802. TIV, p. 36. El lector Enio Tulio Grope utiliza la expresión «el gran territorio de la Argentina o País de Buenos Aires», en el *Telégrafo* del 3-9-1802, TIV, p.5.

[29] *Telégrafo cit*, 11-10-1801, TII, pp. 123-143.

[30] ANNINO, Antonio y ROJAS, Rafael: *La independencia. Los libros de la patria*. México: FCE, 2008, pp. 18-19.

Este parece ser el tono coral del *Telégrafo*, no sin voces disidentes. El mismo Clavijero, el Abate Andrés, Feijóo, Wolff, Montesquieu, Marmontel, Campomanes, Cabarrus, Genovesi (vulgarizador de Quesnay), Robertson, Voltaire, aparecían citados juntos con abundantes periódicos europeos en un tono de autoridades indiscutibles, y algunos innombrables como Adam Smith, en muchas propuestas —sobre todo económicas— directamente plagiados o en adaptaciones o vulgarizaciones piadosamente cristianas que salvaban la censura a veces con llamativa facilidad³¹.

Más aún, a veces Clavijero aparecía asociado a una suerte de criollismo ilustrado, siempre en relación con la Disputa del Nuevo Mundo: A los que denostaban a América, se los llamaba «escépticos».

«Aún en contra de las más notorias brillantes glorias de los Americanos, disputándoles la superioridad de talentos, que les confiesan los circunspectos Señores Palafox, Feijóo, Lafiteau y otros muchos; y el estado de muy preferente cultura en que los primeros *extranjeros* Conquistadores encontraron a los Peruanos, y Mexicanos más civilizados que las demás naciones Europeas [...], como se explican los Señores Guillermo Robertson, y el abate D. Francisco Xavier Clavijero, sin que esto admita la más leve controversia. De ellos, es notable que citara las obras de Lafiteau, el padre de la etnología comparada»³².

Esta contradicción es mucho más llamativa, cuanto que la labor agrícola y pastoril es puesta como la condición *sine qua non* para la generación de una sociedad de una manera aplastante en casi todos los números en los que se habla de ella, tanto en el *Telégrafo* como en el *Semanario*. Se comprende que, a pesar de que como dijimos, en general el discurso del *Telégrafo* es coral, hay en ella voces disidentes. Y el tema de la ciudad y el campo es uno de los que las convoca.

[31] Por ejemplo un lector defendía la ley de la oferta y la demanda, y se declaraba en contra de todos los monopolios y las prohibiciones, pariendo de las «leyes» de la «economía política». «Principios de economía política de N.F. Canard: premiado por el Instituto nacional», *Telégrafo*, 30 de mayo de 1802, TIV, pp. 79-80. El semanario de Industria, agricultura y comercio, se hacía eco: «Es indudable, á no negarse enteramente á la razón, que el conocimiento y la inteligencia, ayudados de una prudente economía, son los dos ejes principales sobre los que debe estribar constantemente la felicidad de todo Pueblo». *Semanario* cit. 9 de Febrero de 1803, TI, p. 161.

[32] *Telégrafo*, 16 de mayo de 1802, TIV, p. 35. Para un panorama de Joseph François Lafiteau, véase, PADGEN, Anthony: *La caída del hombre natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Es precisamente en torno a la educación, donde el discurso se imbricaba con un tema que para Annino era constitutivo de la Patria ilustrada en México: la refutación del mito que sostenían algunos europeos de su superioridad, y de la incapacidad inmanente de los americanos.

«Bastará [...] que en nuestra América haya buena educación pública, para que merezcamos el mismo lugar y grado entre los más cultos europeos. Con buenas casas de educación pública llegaremos a persuadir al Señor de Paw, y a otros como él, que somos tan hombres como los del antiguo continente. Sin más armas que la reforma de nuestra educación pública, quedarán combatidos cuantos pretenden degradarnos hasta de la racionalidad»³³.

La educación pública en fin, sería el gran templo de la felicidad de la Patria³⁴. La inscripción del *Telégrafo* en esta contienda es clara, cuando el mismo Hipólito Unanue, conocido publicista peruano, le escribía una carta a Cabello y Mesa, expresando que la publicación de los periódicos —incluido el que nos ocupa— «borrará entre los sabios de Europa la mal concebida idea de la barbarie de sus habitantes» (de América)³⁵. La *Idea general del Perú*, escrita en el conocido *Mercurio* peruano por este autor, es otra narrativa fundacional, que se cruzaba ahora con las del Río de la Plata.

La polémica se desató también en torno a la Historia del Virreinato que se pretendía escribir. De acuerdo con representaciones distintas, la Historia era —lógicamente— distinta. Y no hablamos de cualquier Historia, sino de la Historia de la evangelización. Claro que «evangelización» era usado por unos con una semántica barroca, mientras que para otros «evangelización» equivalía a civilización. Los primeros defendían la irrefutable verdad de la conversión masiva de los indios, una suerte de «conquista espiritual», como lo había escrito el Padre Montoya acerca de los Guaraníes en el Paraguay, ya fuere por la inagotable virtud y esfuerzo de los pastores o por la «bella disposición de los

[33] *Ibidem*, 23-5-1801, pp. 122-123. Aunque dice América, cuando va a los hechos ella funge en la Patria y lo patriotas que —dice— si sin una educación publica cumplen algunos cargos con honor de la patria, con ella podrán realizare hazañas mucho mayores. La disputa sobre el Nuevo Mundo fue famosa en el siglo xvii y xviii. Cfr. *Correo de comercio*, 21-7-1810, TI, pp. 175-76.

[34] *Telégrafo*, 23 de mayo de 1801, p. 121.

[35] *Telégrafo*, 13-6-1802, TIV, p. 98

indios». Los evangelizadores habían convertido leguas por decenas y no tenían tiempo ni para comer³⁶.

Para el «Infausto Pastor» —seudónimo de un lector que pensaba que la religión/civilización no avanzaba— lo que reinaba es una «absoluta ignorancia». La mayoría de las gentes no conocen ni siquiera el nombre de la religión católica, y además las enormes distancias «imposibilitan la reunión de gentes». Quizás se podría ayudar a la causa —porque la Campaña está bajo la dominación de una Nación sabia y Católica— recogiendo los innumerables vagos que hay para los trabajos públicos y construyendo parroquias, y ayudando los estancieros (hacendados) construyendo capillas en sus estancias, ayudados a su vez por el Gobierno³⁷.

Con un contenido ilustrado, pero con algo de barroco también, el «Infausto Pastor» se quejaba:

«Muera la pereza, la holgazanería, y aquel espíritu destructor que aniquila tus hermosas producciones. Muera aquella numerosísima turba de hombres perjudiciales, sin domicilio, sin ocupación, sin Religión, sin sentimientos de racionalidad. Muera... ¿Pero qué digo? Muera el vicio, y viva la virtud, la Religión, el orden, la industria, el trabajo, la justa observancia de las Leyes, el amor a la Patria, y finalmente el cúmulo de obligaciones Sociales que jamás se han conocido».

Podríamos traducir al autor diciendo ¡Viva la ciudadanía y la religión! Y a continuación se congratulaba de que una sociedad sabia iluminaría y disiparía «las tenebrosas sombras que por tantos centenares de años han oscurecido la Divina luz» que tanto se necesitaba³⁸. Uno queda perplejo: centenares de años pero de dominación de una «Nación sabia y católica». Pero lo más importante es que la perspectiva ha hecho cambiar todo. Han pasado tres siglos y no se ha avanzado nada. Pero ahora se hará: para ver el período colonial como tres siglos de atraso, no hará falta la llegada de la Revolución.

[36] *Telégrafo cit*, 28-9-1801, TII, p. 69. Estas dos distintas Patrias eran patentes entre los que cultivan el arte poético del parnaso local y publicaban en el *Telégrafo*, y los que impugnaban esa poética —especialmente su iconografía grecorromana— basados en Platón, arrojando a los poetas fundadores de corte neoclásico toda la parafernalia del catolicismo barroco: las poesías era inútiles, locas, arbitrarias, poco religiosas ponzoñosas las sátiras, escandalosas, malsonantes y ofensivas de oídos piadosos. Cfr. *Telégrafo* 9-5-1801, TI, p. 89-95.

[37] *Telégrafo*, 1-8-1801, TII, pp. 4-5.

[38] *Telégrafo*, 1-7-1801, TI, p. 214.

La religión era concebida en estas narrativas fundantes, como un modo de establecer una moral que sirviera para el control y disciplinamiento social, especialmente en la campaña, donde el Gobierno no llegaba de hecho. Por ejemplo, era fundamental, decía un lector, fundar capillas en la campaña de la Banda Oriental, porque entonces:

«Sería fácil empadronar los habitantes conocerlos y comunicarles las órdenes superiores, citarlos a este punto, reunirlos y disciplinarlos: escoger y separar a los hombres sospechosos de los que no lo son: contar con fuerzas efectivas y no imaginarias, coordinarlas y dirigir las a donde pudiesen unos celar y defender lo interior, mientras otros se empleaban y rechazar Al enemigo exterior. Entonces sería fácil sin confusión repartir esta masa de hombres al pastoreo, al cultivo, y a las armas: podría hacerse un detalle cierto, y no contingente y expuesto a malograrse los mejores designios: se adquirirían noticias ciertas de la clase de gente que infestan nuestra campaña, y podrían auxiliarse mutuamente los partidos bien reglados y Jueces comisionados en la persecución de los malvados», concretamente los indeseados portugueses y los indios guaraníes³⁹.

Era preciso construir al ciudadano principalmente por medio de la educación. Aquí se abandonaba un poco el tono de la utopía rural para situar el espacio de la nueva era en las ciudades, donde ésta era impartida:

«Procuremos ocupar útilmente el tiempo en desterrar de nuestros escritos y de nuestra Patria las opiniones, las preocupaciones y aquellas frivolidades que solo producen viento de fama hinchada en el vulgo imbécil. Tratemos de levantar la educación pública al más sublime de perfección»⁴⁰.

La médula del mensaje era que el secreto de una Patria grande y relevante para la Nación toda era el de construir una sociedad, lo que luego devendría en una sociabilidad, ilustrada. No es posible sin embargo ignorar que había en estas páginas otro relato no necesariamente disyuntivo, pero distinto de aquel: el que privilegiaba la vida campestre, en un especie de elogio teocrito o virgiliano e ilustrado de la vida rural, lejos de la corrupción de las costumbres en las ciudades y de sus obligadas usuras, de la falsa política, el desmesurado orgullo que degrada a la razón.

[39] *Telégrafo*, 27-6-1802, TIV, p. 167.

[40] *Telégrafo cit*, 30-5-1801, II, p. 138. La opinión es tomada aquí como negativa.

«Por el contrario en la Campaña, en esta morada feliz y deliciosa donde solo vive el hombre entregado a la laudable ocupación, aquí es donde se ve desde luego compensado este desorden moral por otras generaciones (de donde se infiere que debe haber una suerte de compensación cósmica, entre el desorden citadino y el orden rural) tanto más virtuosas cuanto son más ignoradas, y que están más lejos de los riesgos del aplauso. No teme no, el Labrador, el infame usurero, ni al avaro acreedor, y mientras que el ostentoso es arruinado en la agitación de sus vigiliás, el dichoso habitador de la Campaña reposa tranquilamente sobre la almohada del sosiego»⁴¹.

De aquí la jerarquía que se le debía dar al labrador, pues la agricultura era la «creadora de la ciencia y de los estados» y primera constructora «del magnífico edificio que labraron reunidas las Naciones»⁴².

Pero los discursos de tendencia igualitaria —sin embargo de algunos envites elitistas del telégrafo en sus inicios— estaban en marcha: y eran fundantes —o si se quiere con una semántica más sutil, preformativos— de una sociedad donde a diferencia de otras partes de Latinoamérica colonial, no había nobles. Una verdadera República no puede tratar de manera vergonzosa a personas que luego serán útiles a ella. Era el tema de una disertación en el que se proponía conceder honor a las castas por ser lo contrario pernicioso a la Religión y al Estado⁴³.

« ¿Será posible —se preguntaba el autor— esperar que personas tratadas con este desprecio, piensen, y obren con rectitud y honor en sus acciones? ¿Podrá acaso la República prometerse en gente de esta clase, unos ciudadanos virtuosos e instruidos, capaces de honrar a su patria con el esplendor de la virtud y de las Letras?»

Y no solo habrá que preguntárselo de los hombres sino también de las mujeres: aunque raramente se escucha que las mujeres de castas se abandonen «a los vicios más vergonzosos», ¿cómo conservarían la virtud quienes no se les conceda ninguna honra? Se priva de brazos además, a la Iglesia de Ministros, el Reino de soldados y la Patria de ciudadanos útiles. Y concluía triunfal: «Quizás llegaría el tiempo, en

[41] *Telégrafo*, 30-1-801, TI, p. 142.

[42] *Ibidem*, 27-5-1801, TI, p. 133.

[43] Obsérvese e el discurso la cuasi fusión de religión y estado.

que viésemos regentar las Cátedras, y mandar un Ataque a aquellos mismos cuyos Abuelos fueron nuestros Esclavos»⁴⁴.

4.4 La energía social es la patria

Es claro que el *Telégrafo* estaba narrando algo que no aparecía en las fuentes anteriores, que revelaba la circulación de una energía social nueva, constituyente de una sociedad. Esta circulación produjo un *impacto*⁴⁵ en las representaciones que movió los sentimientos identitarios. No pensemos en algo morfológicamente definido, sino en determinados sentimientos de identificación con una forma de relacionarse

[44] «Memoria sobre que conviene limitar la infamia anexa a varias castas de gentes que hay en nuestra América» en *Telégrafo*, 27-6-1801, TI, pp. 204-207. Por su parte los esclavos eran defendidos también desde el ángulo cristiano-filosófico: El Rímac y el Támesis alimentaban su caudal por el torrente de lágrimas que habían vertido los filósofos por los africanos, pero «también la religión vierte las suyas» por los negros esclavos. Hay muchos «Señores que solo atienden al lucro que de sus negros reciben», y no los cristianizan. *Telégrafo*, 13 de junio de 1802, TIV, pp. 106-107. Cfr. También, “Reflexiones cristianas sobre los negros esclavos”, *Ibidem*, 11-7-1802, TIV, p. 191 y ss. El *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* publicaba un artículo parecido. « ¡Qué desgracia no persuadirse íntimamente de que cuando a su ocupación honesta y necesaria, no se le haga aquella acogida que le hermane con el buen trato que merece un Ciudadano honrado; será consiguiente el desaliento, y el dejar caer de las manos el precioso instrumento que hace toda la felicidad de un Pueblo entretenido; por aquel principio incontestable, de que todo hombre apetece naturalmente un grado de consideración en la sociedad Buenos-Ayres es seguramente la población en que hay menos preocupación en esta parte; y en donde el Artesano se confunde comúnmente, y alterna con sus clases medianas, y goza por lo mismo de una distinción, que no se le concede en parte alguna de las poblaciones de esta America. Esta laudable costumbre, que nivela al industrioso Artista, con el Mercader honrado, ha producido el incomparable bien, de que no se desdeñe el Zapatero aun que esté lleno de comodidades, de trabajar a la par de sus Esclavos», p. 13-10-1802, TI, p. 29.

[45] Así define Greenblatt el concepto de energía social, coincidiendo con LaCapra quien llama a la energía catexis, es decir un determinado impacto emocional o «quantum de afecto» asignado a una representación o grupo de representaciones. Cfr. GREENBLATT, Stephen: “La circulación de la energía social”; en GODOY, Cristina y LABORANTI, María Inés: *Historia y ficción*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario, 2005, pp. 139-173 y LACAPRA, Dominq: *Historia en tránsito, Experiencia, identidad teoría crítica*. Buenos Aires: FCE, 2006, pp. 22 y 111. El autor lo toma de Freud. Cfr. *Catexis*, en LAPLANCHE, Jean y BERTRAND PONTALIS, Jean, bajo la dirección de LAGACHE, Daniel: *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 49-53.

más acorde a los tiempos ilustrados. En esto, hasta la urbanidad era importante⁴⁶.

Y en este aspecto era esencial la educación de la mujer. Donde hay mujeres educadas, hay hombres que se comportan «políticamente», hay sociedad. «Ellas son el placer de la vida, y el lazo de la sociedad. Ellas inspiran el deseo de agradar, y esta obligación es un resorte que nos hace probar una dulce restricción, que apacigua el tumulto nuestras pasiones, corrige nuestras extravagancias, compone nuestro exterior, y lo cubre con un velo de decencia. Ellas quitan del peligro, si se puede hablar así, las diferencias de nuestros caracteres, por el tono de la política, y de la urbanidad. Nuestras costumbres más bien las han formado las mujeres que los hombres; así pues donde las mujeres sean ignorantes, y frívolas, se verán pocos hombres ilustrados, y sólidos⁴⁷.

«Los hombres —escribía una lectora— serán siempre lo que las mujeres quieran que sean. Si se apetece, pues que estos se hagan grandes y virtuosos, enséñese a las mujeres lo que es grandeza de alma y virtud»⁴⁸.

Se conforma por primera vez un círculo de gentes «Amantes de la Patria» que discutían los temas atinentes al adelanto de ella y convocaban a los que se sintieran identificados con ella a discutirlos, y hacer circular su erudición y las luces que antes quedaban «retenidas» sin dar lugar a la utilidad pública. Es llamativo cómo los lectores que escriben hablaban de consuno de las «Provincias Argentinas», que sería el nombre de ésa nueva Patria, aunque es claro que ése no era «el» nombre.

Es interesante comprobar que Cabello y Mesa hace un uso en paralelismo entre la metáfora de la llama de la civilización que se contagia —llama transportada por los periódicos que se encendió un Europa y al colisionar había hecho saltar una chispa que la llevó a México y de allí a Lima y al Río de la Plata— y la metáfora de que el patriotismo es un calor, un ardor que debe emularse también. Calor y trasmisión, son dos elementos fundamentales en la acción que pretende inaugurar, porque —a no dudarlo— su impulso pretende ser fundacional. El periódico pretendía ni más ni menos que impulsar a los «sabios argentinos» a canalizar su

[46] «No se pierda de vista la urbanidad que al paso que caracteriza al hombre, le da energía y tono a su opinión en la común de la Sociedad, así como el orgullo, la impolítica, e inhumanidad se atraen su execración» *Telégrafo*, 6-5-1801, TI, p. 82.

[47] *Telégrafo*, 4-3-1802, TIII, p. 204.

[48] «La Amante de la Patria», *Telégrafo* 13-6-1802, TIV, pp. 103-14.

sabiduría y luces para «reducir a política un sistema completo». Es decir, para ponerlo en nuestros términos, convertir al «cuerpo» todavía inculto de la sociedad civil, en una sociedad política completa que marchara hacia el progreso que el nuevo siglo y su ilustración le imponía⁴⁹. Ese calor provendría del intercambio de ideas: de «hacer públicas, y útiles sus (de los eruditos) tareas literarias»⁵⁰. Esa es la «Patria-Sociedad» que se intentaba.

El objeto de esta Sociedad que se pretendía erigir, aunque tenía por objeto «las Provincias Argentinas» era evacuado por Buenos Aires principalmente, después por Montevideo, aunque los patriotas de la Banda Oriental no siempre ni todos se mostraron a gusto con esta identificación que el diario les proponía. El *Telégrafo* circulaba por los andariveles de una sociedad que él mismo se proponía generar y acentuar: los cafés, la casa de los amigos, las tertulias, y las pulperías⁵¹. El diario proponía lo que habrían instaurado otros diarios en Europa: la comunicación de ideas para la utilidad pública. Esto generaba la colisión de ideas y de su circulación, y a partir de una identificación con el modelo social de la civilización, la emulación de los individuos. Ese salir del «egoísmo» que ponía a una verdadera sociedad civil en camino de su perfección moral y política, con toda la profundidad que estos términos tuvieron en su semántica ilustrada.

Principalmente, esa semántica consistía en poner en movimiento una gran masa de energía o «calor» patriótico —en el sentido de los que hacían eran los patricios— que pusiera al territorio del nuevo Virreinato en el decurso de la civilización, dentro de una historia disponible cuyo vector era el progreso⁵². No había nada mejor en la ruta del progreso que Buenos

[49] Cabello y Mesa se presenta como el «primero dicho o instrumento, y móvil, que, (calificando su pronóstico) hoy impulsa en Buenos Aires sus Argentinos Superiores Genios. Por ellos influidos, y de un Superior Numen inspirado, intento (si es posible) reducir, a política, un Sistema completo». *Análisis, Telégrafo, Análisis, TI*, p. 11.

[50] *Ibidem.* *TI*, p. 11.

[51] *Telégrafo, Análisis, TI*, p. 17.

[52] Historia disponible en el sentido de KOSELLECK, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos modernos*. Buenos Aires: Paidós, 1993, p. 251 y ss. Patricios se usaba en estrecha relación con los más destacados veladores de la patria: «se empeñaron algunos Patricios en la prosecución de la empresa, y no pudiendo continuarse por motivos poderosos proyectaron un nuevo papel, prestándose á trabajar gratuitamente, para llenarlo, como los primeros que se ocupan de la patria, avergonzados de que la gran Capital de América Meridional, digna hoy de todas las atenciones del mundo civilizado, no tuviese un Periódico en que auténticamente se diese cuenta de los hechos que la harán eternamente memorable, é igualmente sirviese de ilustración en unos países donde la escasez de libros no proporciona el adelantamiento de las ideas á beneficio del particular y general de sus habitantes». *Correo de Comercio*, 24-1-1810, *TI*, pp. 3-4.

Aires, la capital de la Argentina, ella era la mejor garantía de que esta ruta estaba esculpida en el destino de las Provincias argentinas, y con él la posibilidad de identificarse con esa civilización.

4.5 Civilización y libertad

Pareciera que la prensa de los períodos subsiguientes cumpliera y desarrollara lo dicho anteriormente, ejecutando cada uno de sus partes principales como un programa —no exento de graves tropiezos— adaptándolo a las circunstancias que se vivían. En este punto, habría que confirmar que «la ilustración [...] es la fuente principal del pensamiento en la primera mitad del siglo XIX», y por consiguiente —como expresa Dieter Janik— la etapa neoclásica es tributaria de él⁵³.

En la etapa de las guerras por las independencias, se trataba no ya de crear e instalar mediante la discusión de pareceres en la sociedad, la energía que involucraba la civilización, sino de luchar lisa y llanamente por desalojar a quien durante tres siglos se había dedicado a boicotearla fomentando la barbarie. Esto tiene en la prensa dos derivaciones fundamentales: narrar el curso de la guerra, y los hechos heroicos de las armas patriotas, y narrar la barbarie de los ejércitos de la madre patria.

Pero si nos limitáramos a ello, se nos escaparía precisamente la sustantividad fundacional de esta narrativa. La lucha por la instauración de la civilización se había transformado en o había fungido por, la lucha por la libertad, ideologema que ocupaba el centro del discurso. La Historia disponible para los patriotas rioplatenses —que no es lo mismo que el discurso criollista—⁵⁴ era que lo que estaba sucediendo era la lógica continuación de la Disputa por el Nuevo Mundo, esta vez no para demostrar su igualdad —o superioridad— sobre los europeos, sino para conseguir su autogobierno.

Podría aducirse —y todos los estudios sobre poscoloniales suelen enfatizarlo— que resultaba paradójico combatir al viejo mundo para construir naciones cuya civilización era la base de aquel. Es precisamente lo que Lasarte Valcárcel ha llamado el nacionalismo paradójico. Esto

[53] Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX, en SCHMIDT-WELLE, Friedhelm: *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid: Iberoamericana, 2003, p. 283.

[54] Cfr. PRIETO, Adolfo: *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

quiere decir, que específicamente en este período, que se expresa en la literatura neoclásica y que el historiador no puede desconocer, se reclamaba la libertad a España, pero ello no implicaba la convalidación de la civilización europea junto con la condena de España sin más. La civilización propuesta no podía ser idéntica a la europea, pues en el medio mediaba una diferencia que las élites latinoamericanas —y las rioplatenses no fueron una excepción— no podían ignorar: Esto quiere decir que no se adoptaba el modelo de la civilización europea sin una cierta crítica y un cierto recelo.

Como dice Mary Louise Pratt:

«En las Américas del Norte y del Sur esta primera ola de descolonización significó en realidad embarcarse en un futuro que trascendía la experiencia de las sociedades europeas [...]. Después de todo, no fue en Europa donde las instituciones “europeas”, como el colonialismo, la esclavitud, el régimen de plantaciones, la *mita*, el tributo colonial, las misiones de corte feudal, fueron vividas como historia, lengua, cultura y vida cotidiana. En este sentido, Hispanoamérica en el momento de la Independencia era por cierto el Nuevo Mundo, porque había iniciado un camino de experimentación social para el cual la metrópoli europea brindaba escasos precedentes. Las élites autorizadas para construir nuevas hegemonías en América se veían forzadas a imaginar muchas cosas que no existían, incluyendo su propia existencia como ciudadanos—súbditos de la América republican»⁵⁵.

Estos proyectos fundacionales con pretensión de originales pueden verse con facilidad en las críticas que aparecen en la prensa a modelos importados, de quienes se adoptaban algunas cosas, pero se desechaban otras.

Sin embargo, no solo la opresión y la guerra eran un gran problema para la civilización que obligadamente «debía» triunfar. El modelo de Historia disponible señalaba que solo algunos pueblos podían obtener su libertad y autogobierno político.

«De manera que la revolución del imaginario, desencadenada por el siglo ilustrado y llevada a su cénit en el siglo XIX, proclamó la universalidad de sus valores pero no la de sus actores, puesto que no todos los pueblos tenían los requisitos necesarios para ser reconocidos como ciudadanos de la nueva *polis* de la historia-libertad»⁵⁶.

[55] LASARTE VALCÁRCEL, Javier: “El XIX estrecho: leer los proyectos fundacionales”, en SCHMIDT-WELLE, Friedhelm, op. cit, pp. 52-53.

[56] ANNINO, Antonio: “Historiografía de la Independencia (siglo XIX)”, en ANNINO y ROJAS, op. cit, p. 12.

En el Río de la Plata había una conciencia de que para participar de esa historia disponible, había que *eleva*r al hombre común para que fuera capaz de captar y reflejar el nuevo sistema. Así, el revolucionario Mariano Moreno urgía a Feliciano Chiclana —otro revolucionario que estaba en la primera línea de la guerra— a que «no se descuide en *eleva*r al *criollo*, y hacerlo tomar interés en esta obra. Que nadie mande sino los hijos del País, que conozcan estos sus ventajas y que formen un empeño igual al que nosotros tenemos»⁵⁷.

Esta «elevación» era fundamental en todo sentido, para cumplir con los requisitos de los pueblos que podían ser libres, en el esquema que llamaremos neoclásico, si se me permite la expresión. Así lo encontramos en La Gaceta:

« ¿Por qué medios conseguirá en congreso la felicidad, que hemos propuesto en su convocación? [...] Seremos respetables á las naciones extranjeras, no por riquezas, que excitarían su codicia; no por la opulencia del territorio, que provocaría su ambición; no por el número de tropas, que en muchos años no podrán igualar de las de Europa; lo seremos solamente cuando renazcan entre nosotros las virtudes de un pueblo sobrio y laborioso ; cuando el *amor á la patria* sea una virtud común, y *eleve* (énfasis nuestro) nuestras almas á ese grado de *energía*, que atropella las dificultades, y desprecia los peligros»⁵⁸.

La identificación del «pueblo» con la causa patriótica era, por tanto, una elevación de la que brotaría una energía que nada ni nadie podría vencer. He ahí una declaración de principios que ya había sido expresada en las invasiones inglesas, y que la Revolución de mayo no hizo sino engrandecer.

En consecuencia, los relatos que encontramos en la prensa —y por supuesto no menos relevantes, en la lírica— del período, no son otra cosa que un intento de mostrar la lucha épica por la libertad de un pueblo en pos de una civilización, cuya historia no hace más que confirmar sus méritos, aunque fueran inventados. En este caso eran las invasiones inglesas, pero también las victorias que anunciadas con bombos y platillos por la pren-

[57] MORENO, Mariano a CHICLANA, Feliciano, 17-8-1810. AGN, BN, 315. Por otro lado — *mutatis mutandi*— no era otro que el proyecto alemán cuyos hitos fundamentales fueron Herder y Hegel, de utilizar la religión para elevar el mundo simbólico del hombre común y constituir un colectivo superior o —lo que venía a ser algo parecido— restituir la unidad perdida al pueblo JAMME, Christoph: *Introducción a la filosofía del mito en la época contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 52 y ss.

[58] *Gaceta Extraordinaria de Buenos Aires*, 6-11-1810, TI, pp. 1 y 2.

sa y festejadas popularmente (y los festejos obligadamente reflejados en la prensa) iban construyendo ese pasado glorioso inexistente que hacía patente no solo el merecimiento del ascenso a la libertad, sino el evidente desmerecimiento de los españoles, viciosos, marcado a fuego por el destino.

A diferencia de México, por ejemplo, donde hubo —como vimos— un poderoso patriotismo criollo, la narrativa fundacional de la generación de la Independencia rioplatense no tenía un antecedente de patriotismo criollo cimentado, y por lo tanto casi no tenía alternativa al patriotismo de la civilización ilustrada en esta nueva etapa, salvo el caso del remanente anti-patriótico de los monárquicos militantes, o del patriotismo criollo expresado en los cielitos, composiciones populares que eran tocadas en la guitarra, génesis del género gauchesco, pero que expresaban un patriotismo criollo distinto al mexicano.

El imaginario que demuestran los periódicos expresaba un espacio, un escenario territorial que no había cambiado esencialmente con respecto a la etapa anterior. Pero hay algo que había cambiado sustancialmente: América. América ya no era la madre que alimentaba y amparaba a sus hijos, como antes lo había hecho la península, sino que era ahora la patria de la civilización, que era precisamente gestionada por ellos —sus hijos— ahora. Y esta gestión constituía precisamente la guerra por la libertad. América y no solo Latinoamérica, sino América atlántica, era el escenario de la guerra palmo a palmo por la libertad.

La acción guerrera, era la lucha de la virtud y de los hombres virtuosos para instalar la civilización. Una civilización que permitiera el desarrollo humano, sin la opresión de las monarquías que obligadamente habían mantenido a sus súbditos en la ignorancia para poder dominarlos sin oposición, dejándolos en la imbecilidad (sic), ni las guerras endémicas que impedían el desarrollo de la humanidad en las personas. América sería el reino de la libertad. Así, el sujeto que se pretendía construir, era el sujeto virtuoso, ya fuera en la ciudad, por medio de la virtud política al estilo roussoniano, la del comercio pacífico y progresista, pero también muchas veces la de un mundo agrario que albergaba la virtud del hombre rural, imaginado a partir de un país cuyas riquezas rurales eran presentadas como «inagotables».

Aparecía también muy claro que los escritores consideraban que estaban en una nueva época, una nueva era, después de tres siglos de dominación y de imposición de una ignorancia obligada, que la instauración de la Revolución había venido a terminar, algo que —como vimos— en realidad aparecía ya en el viejo *Telégrafo mercantil*: la consideración de que la ilustración impulsada por la Monarquía católica —especialmente la borbónica—

pretendía cambiar. La visión de «tres siglos» con un solo golpe visual no era nueva. Pero antes venía encubierta en el fracaso de la evangelización-civilización. Es interesante que el patriotismo ilustrado tardocolonial ya leyera los tres siglos pasados como un estancamiento, y que esta lectura fuera borrada por el patriotismo argentino y que los «tres siglos» fueran juzgados, «vistos» por «primera vez» en medio de la parafernalia de acusaciones de los patriotas independentistas a la madre patria.

No menos importante, era la aparición de una identificación —o mejor de un proceso de identificación— con estos «nuevos valores» del patriotismo ilustrado —único patriotismo en el Río de la Plata, pero que había aparecido ya antes de la Revolución, como dijimos— pero que luchaba por aparecer como creado *ex nihilo*. Ahora bien, si bien es verdad que la causa no era absolutamente nueva, las élites pusieron un esfuerzo notable en trata de hacer identificar a las capas más bajas —y no solo a ellas— con las fiestas patrias que identificaban patria con libertad en una semántica que —en definitiva— no dejaba mucho lugar al equívoco: en el caso rioplatense eran las fiestas «mayas» (de la Revolución de Mayo). La reforma del ceremonial para transformarlo en republicano fue otro escenario donde relatar la creación de un nuevo sujeto: el ciudadano, que si bien ya era mencionado y circulaba entre las élites letradas, aparecía ahora como fruto de la evolución por un lado, y como proceso de construcción, a través de la educación pública por el otro.

Finalmente, en este breve *racconto* un poco racionalista de la ideología de la prensa del período, todo lo antecedente fortalecería la sociedad civil. La Ilustración desembocaría inevitablemente en una sociedad con una sociabilidad o espíritu de asociación que sería precisamente lo que permitiría la difusión de las fuerzas de la civilización, por vía de la discusión: era el viejo proyecto del telégrafo, en su presentación a los lectores, aunque ahora de manera sistemática, y en realidad un poco distinta⁵⁹. El proyecto del

[59] JANIK, Dieter: “Ilustración y Romanticismo en la primera mitad del siglo XIX: ¿opciones contradictorias o complementarias?”, en SCHMIDT-WELLE, Friedhelm (ed.), *Op. cit.*, p. 273-284. Podría decirse que la definición de sociabilidad —término que el *Telégrafo* no utiliza— sería la «aptitud para vivir en sociedad», mientras que más tarde se definiría como los «lazos de identificación y diferenciación en los que la relación importa más que los términos vinculados y que obedecen las más de las veces a la copertenencia a grupos primarios (de parientes, amigos, vecinos, compañeros de trabajo), etcétera». GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar: *Civilidad y política en los orígenes de la nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. México: FCE, 2000, pp. 38 y 66. Cfr. También GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar: “La «sociabilidad» y la historia política”, en PEIRE, Jaime: *Actores, representaciones e imaginarios. Homenaje a François-Xavier Guerra*. Buenos Aires: Eduntref, 2007, pp. 65-110.

telégrafo de sacar a la gente de su aislamiento y conformar una sociedad por la energía que la «fricción» del intercambio de opiniones y de roce social —la cortesía, que es otra acepción de la palabra sociabilidad— se transformó con el tiempo en espíritu de asociación o sociedad. Algo que la generación romántica reprocharía a Juan Manuel de Rosas —algo así como un Santa Anna pampeano— por su ruralismo, ahora tomado como negativo por la falta de asociatividad, por su espíritu individualista.

Tal como lo toma el *Facundo* de Sarmiento, y la *Historia de Belgrano* de Bartolomé Mitre, que albergaba por primera vez una historia fundadora de una nación según los requisitos historicistas y herderianos de aquel momento, la sociabilidad o espíritu de asociación, era la base de la construcción de la nación. Precisamente por ello el gaucho y el mundo rural constituían el pasado y el mundo social y el espíritu asociativo que se desarrolla en las ciudades era el futuro: La nación. Cuando los románticos hablaban de la «sociabilidad», aludían a la nación. Lo que la fundamenta era la sociabilidad, aunque no todos estuvieran de acuerdo que esto debiera suceder en la ciudad. Aquí la retórica sarmientina discrepaba con Alberdi, para quien era un grosero error identificar civilización con ciudad y campo con barbarie⁶⁰.

La sociabilidad —especialmente porteña— unida a la construcción de un espacio público moderno, tiene toda una narrativa fundacional patriótica. Su primer lugar de desarrollo fueron las pulperías, donde además de alimentos se vendían libros, tradicionalmente los catecismos, pero al cambiar la razón política, el diálogo social y las virtudes públicas —es decir al cambiar la vida política y su ética— se discutían «libros» nuevos, en el ejercicio de la vecindad, por supuesto además de la venta de alcohol y el juego, que en general pertenecían más al ocio popular. «Vicioso» (juego y alcohol), que en el ocio burgués, por lo que era objeto de un perseverante control por parte de los sucesivos gobiernos coloniales y no coloniales⁶¹.

Donde sí se desarrollaba una tipo de sociabilidad que interesaba a una construcción colectiva, era en los cafés, cuya actividad fue recogida en la prensa como fundadora de una nueva sociabilidad patriótica. El primero el café de Marco, donde se reunían los que pretendían constituir la sociedad patriótica que apoyaba y colaboraba con el *Telégrafo*

[60] Cfr. WASSERMAN, Fabio: *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*. Buenos Aires: Teseo, 2008.

[61] GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar: op. cit., pp. 56-67.

mercantil, y otros que fueron apareciendo⁶². Este tipo de sociabilidad —una continuidad masculina de las tertulias más bien coloniales— se desarrolló en Buenos Aires, y en la primera década revolucionaria fue objeto de un severo control social, puesto que la militancia revolucionaria centraba allí sus reuniones —según la clientela del café, dependía a veces la facción que este albergara— hasta el punto de ser clausurados a veces por el gobierno. Muchas veces esta militancia que se reunía en los cafés —desde donde salieron algunos golpes de estado como el de fines de 1812 y la conformación del que le sucedió— aspiraba a quebrar desde allí y desde los espacios de opinión pública que generaba en la prensa, la identificación automática entre el ejército —donde se agolpaban las capas populares y a donde iban una masa de recursos para el triunfo bélico de la Revolución siempre en ascenso— y la nueva patria.

Lo que la narrativa fundacional del período de la libertad nos dice es por un lado, la legitimación de las aspiraciones de un «pueblo» a su autogobierno por medio de la construcción de un pasado épico de gloria en el campo militar. Por otro, los hitos fundamentales por los cuales la libertad debería instalarse para «elevar» al pueblo a disfrutar de esa libertad «tan suspirada»: principalmente la ilustración por medio de una educación cívica que lo colocase como agente promotor de la civilización. De una civilización occidental, pero corregida de sus errores, lo que implicaba una civilización que permitiera y fomentara la libertad y los derechos individuales, especialmente la libertad política, el derecho a la libre expresión sin censuras, cosa en la que —obviamente— no todos estaban de acuerdo.

4.6 Conclusión-epílogo

Dice Friedhelm Schmidt-Welle que son muy importantes:

«Las diferencias entre el romanticismo y la literatura hispanoamericana con respecto a la construcción de la *comunidad imaginada* de la nación. Un elemento característico del romanticismo europeo es la construcción de una larga tradición “nacional” que, aunque sea ficcional/ficticia y aunque entre en contradicción con la modernidad del mismo concepto de la nación (Anderson 1983), tiene eficacia en cuanto a la historiografía nacional (el nacimiento del historicismo que se vincula con las ideas románticas), la historia de las mentalidades y la inclusión de los textos de la literatura popular en la tradición oficial

[62] Pero ya desde 1779 estaba el Café de los catalanes. Cfr. *Ibidem*, p. 67.

o culta. La negación de la tradición y la historia cultural (tanto de la autóctona como de la colonial) en Hispanoamérica en cambio, impide construir una comunidad imaginada basada en tiempos remotos o en un epos “nacional”. Por eso, las ficciones fundacionales se convierten en ficciones de la contemporaneidad o incluso del futuro»⁶³.

Pudiera parecer puramente ensayístico postular que toda la génesis —más aún en un mundo que descrea de las génesis y enfatiza las discontinuidades— de lo que sucedería después estuviera contenida de alguna manera en el viejo y breve *Telégrafo mercantil*, impreso por un ilustrado español que ya lo había intentado con éxito relativo en Lima, y en los periódicos coloniales que lo sucedieron. Pero lo cierto es que si uno lee atentamente sus páginas allí parece estar todo lo que vendría después, o al menos sus fundamentos, si utilizamos una artillería conceptual elástica, atenta a los cambios contextuales.

Pero lo que hacía el *Telégrafo* era construir una patria donde no la había, intentar narrar una *comunidad imaginada* que nacería de la «colisión» de ideas. En primer lugar un imaginario patriótico que es propuesto para identificar sujetos. Es decir, donde se intenta que circule una «idea social» colectiva que era propuesta como una energía social de afecto a la patria. Una patria que ya era un espacio territorial perimetrado, distinta de la patria barroca tradicional, estática en la que solo importaba la fidelidad al mandato divino de la autoridad monárquica —reflejo o imagen viva de la divina— vertical, a la que se le tiene veneración, más que afecto. Y que por tanto promovía la difusión del conocimiento de su territorio.

Un afecto que era facilitado por la utopía agraria por un lado, —teocritea o virgiliana— y por la razón fisiocrática, lo que hacía de la feracidad de las pampas —en ese entonces tal como es postulada, utópica y ficticia porque las pampas eran solo un paisaje triste y desolado habitado por hombres «salvajes»— un escenario privilegiado mundialmente. Y una patria con la que era fácil identificarse, por otro, por la potencialidad del comercio que el puerto de Buenos Aires permitía. Es decir por las

[63] SCHMIDT-WELLE, Friedhelm: “El liberalismo sentimental hispanoamericano”, en *ibidem*, *op.cit.*, p. 330. Agregaríamos que en el caso rioplatense se dio un ejemplo atípico con Rosas, quien es el restaurador del orden —su título proclamado por todas partes— pero del orden colonial. Y precisamente su mérito, si acudimos a lo que el régimen rosista nos dice de sí mismo, era la paradoja —solo aparente según un reputado historiador argentino actual— de haber restaurado el orden colonial mediante una República moderna. Cfr. MYERS, Jorge: *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1995, pp. 106-107.

posibilidades de un progreso material indefinido para ese territorio ya «argentino», ya con una *catexis* ya desmesurada en su puerto.

En definitiva lo que narraba—postulaba el telégrafo era el proceso civilizatorio: tal su interés por todos los «adelantos», las nuevas técnicas de cultivo, la vacunación, las nuevas teorías económicas, el despuntar de una teoría igualitaria, la construcción de un puerto más eficaz⁶⁴, el conocimiento de las potencialidades de su territorio por medio de mapas cada vez más exactos, el cultivo de las letras, etcétera, que estarán en los periódicos venideros.

Las guerras por la independencia fueron una épica de la libertad para poder instaurar esa civilización en paz, y construir una verdadera sociedad con un hombre nuevo, finalmente cívico y civilizado, en un continente donde la libertad quedaría esculpida en el monte más alto de los Andes. La etapa rosista —en la que los cafés crecieron más que nunca— no pudieron eludir ese planteo: el enemigo unitario era designado ubicuamente como «salvaje» y Rosas como «el restaurador de las leyes». La generación romántica —finalmente— hizo de la sociabilidad casi un culto en orden a la construcción de la nación: de la comunidad imaginada.

Cuando los representantes «del pueblo» se reunieron a redactar la constitución comenzaron diciendo: «Nos los representantes del pueblo de la nación Argentina», inventándola de algún modo. No había habido tal Argentina entre 1820 y 1852 a causa de las guerras civiles en las cuales las provincias se habían declarado soberanas. Pero la Argentina, y las provincias argentinas ya habían existido como patria en aquel *Telégrafo*, y ya había tenido amantes que la imaginaran.

[64] Buenos Aires era realmente un mal puerto y los buques debían quedarse lejos si no querían sufrir el quedarse varados. Por eso una y otra vez se buscaba un puerto de aguas profundas, que repetidamente se señalaba en Ensenada, pero que solo fuer erigido a fines del siglo XIX. Cfr. *Correo de Comercio*, 21-7-1810, TI, p. 167.

BIBLIOGRAFÍA:

ANNINO, Antonio y Rojas, Rafael: *La independencia. Los libros de la patria*. México: FCE, 2008.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar: *Civilidad y política en los orígenes de la nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829–1862*. México: FCE, 2000.

—“La ‘sociabilidad’ y la historia política”. *Actores, representaciones e imaginarios. Homenaje a François–Xavier Guerra*. Buenos Aires: Eduntref, 2007.

HALPERÍN DONGHI, Tulio: *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1985.

JAMME, Christoph: *Introducción a la filosofía del mito en la época contemporánea*. Barcelona: Paidós, 1999.

PAGDEN, Anthony: *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.

PEIRE, Jaime y DI STÉFANO, Roberto: “De la sociedad barroca a la ilustrada: Aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata” en *Andes*, n° 15.

PRIETO, Adolfo: *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

SCHMIDT–WELLE, Friedhelm: *Ficciones y silencios fundacionales. Literaturas y culturas poscoloniales en América Latina (siglo XIX)*. Madrid: Iberoamericana, 2003.

WASSERMAN, Fabio: *Entre Clío y la Polis. Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830–1860)*. Buenos Aires: Teseo, 2008.

LOS ACTOS FUNDACIONALES DE CIUDADES: CIUDAD VERSUS CASA GRANDE

MARTA C. BETANCUR
(Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)

«Y Ursúa cumplió con el último ritual de las edades caballerescas: armado con lujo sobre su caballo de pelaje dorado, declaró que fundaba en esas tierras una ciudad en nombre del emperador Carlos V, y de su hijo el rey Felipe de España; desafió ritualmente a desenvainar la espada y enfrentarse con él a quien se opusiera, blandió la espada, dio cortes en el aire como castigando a un enemigo invisible, hizo cimbrar el acero en el viento cruzado por hilos de niebla, golpeó con el filo los árboles y las lianas, sumergió la hoja luminosa en las aguas cristalinas del río, y dio a la ciudad el nombre de Pamplona, en recuerdo de su amado país de Navarra, pensando por un instante, me dijo, en Tristán y en Leonor, sus viejos padres, en la legión de sus mayores de lengua vasca y franca y castellana, y en sus espadas bebedoras de sangre».

«Lo primero que alzaron en la plaza mayor fue, por supuesto, la picota: un madero grueso donde debía ejecutarse la ley contra los malhechores. El escribano Juan de Adilla anotaba y protocolizaba todos movimientos de Ursúa, los solemnes momentos de aquella fundación, y dejó inscritos los nombres de los ocho regidores»¹.

COMO se lee en el epígrafe, la fundación de ciudades en la América española se realizó a través de actos que tuvieron un carácter simbólico y formal de gran importancia dentro del proceso de la conquista y la colonia. Se trataba de un acto político: la asunción de una posesión, la delimitación de un territorio y la dirección de un poder social, económico y político. «Era un acto político que designaba el designio —apoyado en la fuerza— de ocupar la tierra y afirmar el derecho de los conquistadores». El valor cultural de este acto está en la importancia que las ciudades tuvieron en el proceso de la conquista y la colonia. La conformación

[1] OSPINA, William: *Ursúa*. Colombia: Aguilar, 2005, p. 324

física de ciudades fue un hecho decisivo para la ocupación del territorio americano, pues La América de los españoles estaba constituida como una red de ciudades unida por un gobierno centralizado en la metrópoli.

Mientras que el eje fundamental de los procesos de conquista y colonización de la América española fue la fundación de ciudades, la construcción de la sociedad en Brasil se llevó a cabo a través de la construcción de la Casa Grande y la Senzala. Muy posiblemente, algunas características que nacen allí y nos llegan hasta hoy se generan por diferencias claves entre esos dos procesos paralelos y simultáneos en el tiempo; uno, basado en la fundación de centros urbanos, desde cuya forma de concebir la sociedad se reguló y determinó toda la vida económica, social y política de la América española y el otro, basado en la organización de los focos rurales y las plantaciones de Brasil ordenadas alrededor de la casa grande, desde la cual se ordenó la vida de esa comunidad².

El acto fundacional consistía en una toma de posesión del lugar que, posteriormente, era delimitado y repartido por parte de la autoridad mayor —un conquistador o su representante—. Mediante un performativo se declaraba la intención de fundar una ciudad a la cual se le daba un nombre; el acto se realizaba en nombre del Rey con el fin de darle piso legal y legitimidad; con la espada, se realizaba la acción de remover la tierra o arrancarle sus hierbas, para dar a entender que aquel territorio, desde ese momento, tenía un nuevo dueño; el gesto de agitar o blandir la espada respaldaba, mediante la insinuación de la fuerza, la validez de aquella acción que había sido lograda a través de la lucha contra los nativos y las inclemencias del trópico; además, enviaba el mensaje de que serían enfrentados todos aquellos intentos de defensa y oposición. La introducción de la espada en el río cristalino cerraba el acto simbólico y protocolario, pues representaba el bautizo de la nueva ciudad con la asignación de un nombre.

Si se tiene en cuenta el valor cultural del acto de «poner un nombre» puede comprenderse el significado que éste tuvo en los procesos de fundación de ciudades. Poner un nombre es declarar el nacimiento de un nuevo ser, introducirlo en la vida social, asignarle algunos rasgos de intencionalidad y llamar a su reconocimiento. De ahí que la escogencia del nombre tenga connotaciones que lo caracterizan. En efecto, la mayoría de

[2] Especialmente cuatro importantes obras nos han de acompañar en esta búsqueda: ROMERO, José Luis: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México, Siglo XXI, 3ª edición, 1984. FREYRE, Gilberto: *Casa Grande y Senzala*. Buenos Aires: Emecé editores, tomo 1. *Ursúa* de OSPINA, William. Y *Literatura Latinoamericana* de HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro.

las ciudades fueron denominadas a través nombres de ciudades de España y algunos lugares fueron denominados con un nombre de España y el adjetivo «Nueva», que tenía gran carga de significado. La «Nueva España» se llamó a la región de México³. Con el adjetivo «Nueva» se daba a entender que se trataba de una nueva ciudad española construida aquí con los criterios, la ideología y las normas de allí. Era instalar aquí una parte del mundo europeo, como se ve con la denominación de «Pamplona», a través de la cual se quería recordar a la ciudad natal. De hecho, el nombre de «Nueva Granada» fue asignado por Gonzalo Jiménez de Quesada en homenaje a la ciudad española de «Granada». Y las ciudades que se construyeron sobre la destrucción de una indígena fueron bautizadas con un nuevo nombre español que hacía referencia a la novedad, para ellos, del mundo encontrado, pero en el que pretendían asentar su tradición.

El acto fundacional se realizaba siempre en compañía de un jerarca de la Iglesia y un representante de la ley. El primero cumplía la función de sellar la fundación y legitimar el bautizo. Generalmente era culminado con una misa. El representante legal de la institucionalidad le daba el marco legal. Todo esto se sentenciaba a través de un documento escrito, que servía de testimonio fiel de lo establecido. La primera zona que se delimitada era la plaza mayor, en la que se asignaba, en primer lugar, un espacio para la iglesia, una de las primeras construcciones y la más sobresaliente, que generalmente tenía una cúpula como símbolo para demostrar su grandeza y la autoridad que allí tendría la iglesia católica. Igualmente, en la Plaza Mayor tenían asiento las construcciones del poder ejecutivo, como el palacio para la Alcaldía o el cabildo y de los representantes del orden jurídico. Todo esto significaba la instauración de un nuevo poder, el poder de la institucionalidad española, representada o encarnada en el conquistador con su grupo de autoridad. Y no podía faltar «la picota», el instrumento del escarmiento o el símbolo de la disposición a castigar a quienes osaran revelarse. Y con la fundación de ciudades «quedó planteado un problema nuevo, puesto que en el te-

[3] El Virreinato de Nueva España fue una entidad territorial, integrante del Imperio español, establecida por la Corona de España durante su periodo de dominio americano. Fue creado tras la conquista sobre los mexicas y otros pueblos de Mesoamérica, realizada entre 1519 y 1521 por las tropas de Hernán Cortés, por Real cédula de Carlos I, el 1 de enero de 1535, aunque la instauración oficial se realizó el 8 de marzo del mismo año. Su primer virrey fue Antonio de Mendoza y la capital del virreinato fue la Ciudad de México. Fuente: www.wikipedia.com

territorio ocupado se instalaba una nueva sociedad y un nuevo proyecto económico»⁴.

El acto fundacional de ciudades es expresión de la mentalidad conquistadora de la América de España, que estaba orientada por un interés básico: la consecución de una riqueza fácil para ser llevada a España y que les daría a los conquistadores el estatus económico y social que no tenían, pero que anhelaban tener; ese imaginario social al que aspiraban puede sintetizarse mediante el concepto de hidalguía. A través de esa característica axial como fue la fundación de ciudades⁵ se orientó toda una mentalidad y visión de conquista que giró alrededor de tres aspectos: el dominio, la expansión y el sometimiento. Esta es la intencionalidad que dirige todo el proceso. Por ello la fundación de ciudades en la América española da cuenta de los aspectos culturales de tal aventura histórica, que se pueden reunir en los siguientes rasgos: primero, se hizo desde una mentalidad de expansión y sometimiento, que propició la ambición por el oro y la riqueza de la región y bajo la legitimación de una mentalidad feudoburguesa y etnocristiana; segundo, no tuvo como fin la producción sino la extracción; tercero, promovió una gran polaridad de grupos sociales; cuarto, partió de la negación al reconocimiento del otro y fue segregacionista; y quinto, no participó en la idea de construcción de una identidad porque fue una cultura del desarraigo. A su vez, este proceso fue el paso previo a la construcción de nación, propia del siglo XIX.

5.1 Intencionalidad expansionista y mentalidad etnocristiana

Dado que la conquista se dio en el marco de la expansión de España, la ciudad cumplió un papel protagónico en cuanto sirvió de instrumento de dominio. Desde el siglo XI al XV se realizaron en España los primeros procesos de actividad expansiva. En la conquista y la fundación de regiones se unieron los nobles y los burgueses. Ya en el siglo XV se vivía en

[4] ROMERO: Las ciudades y las ideas. p. 58.

[5] La siguiente descripción de la fundación de Santa Fe es también un interesante testimonio del valor de esos actos: «En el extenso valle andino que servía de asiento al reino muisca, fundó Jiménez de Quesada la ciudad de Santa Fe de Bogotá, en recuerdo de la establecida por los Reyes Católicos para la conquista de Granada; y denominó a todo el territorio Nuevo Reino de Granada, en homenaje a la ciudad de su nacimiento. El 6 de agosto de 1538 se realizó la fundación de la capital. Construyeron doce chozas de paja, en honor de los apóstoles, y una pequeña iglesia; el capellán del ejército, Fray Domingo de las Casas, ofició la misa, y de esta manera se establecieron en los territorios de la que es hoy República de Colombia, el poder español y la religión católica».

España —especialmente en Castilla— un retroceso hacia la recuperación del poder de la aristocracia feudal frente a una disminución del poder de la burguesía y un aumento de su control. Los hidalgos —pequeña nobleza— constituyeron la alianza feudoburguesa que se involucró en la exploración del Atlántico. Andalucía se incorporó a Castilla después de una ofensiva contra los musulmanes y de la asunción de la religión católica. La aristocracia noble imponía su poder hasta en los vasallos más humildes por lo que los hidalgos vieron en la expansión y la conquista un medio de salir al paso a los problemas económicos y sociales que se vivían en una región aislada por esos problemas y por la rigidez social de los nobles.

La mentalidad feudoburguesa y de «etnocentrismo cristiano», como la denomina José Luis Romero, se caracterizó por tener la aventura de la conquista como medio fundamental para la consecución de riquezas. La ambición aventurera y caballeresca era un mecanismo legítimo de expansión. Y el conservadurismo ideológico, político y religioso era parte esencial de la mentalidad desde la cual se manejaba el poder. Estos rasgos se cruzaron con las ideas mercantilistas de la burguesía y con su contribución técnica, que fueron apoyadas en el etnocentrismo cristiano, es decir, en la creencia ciega en la verdad de la fe cristiana y en la seguridad de poder someter a los otros mediante la religión. El adoctrinamiento religioso fue criterio importante para la legitimación de la usurpación y el sometimiento, pues se asumía que quienes eran despojados de sus riquezas eran herejes, que debían ser castigados. William Ospina da testimonio de esa mentalidad:

«Ursúa está autorizado por la religión en carne del prelado para que asesine, domine y esclavice a los indígenas. La posesión se logra por la fuerza, primero de las armas y luego del poder del sometimiento religioso. El mundo americano representa para los conquistadores españoles un medio o un instrumento para realizar sus propios fines»⁶.

Cabe recordar que esa mentalidad feudo burguesa y etnocristiana era la ideología de la cultura española y parte esencial de la visión cultural de la época, así como la convicción de que los otros, los indígenas y la masa de esclavos, llevados para el trabajo pesado, eran razas inferiores, que debían ser civilizadas y evangelizadas. Por lo que casi todo estaba permitido si se tenían en cuenta los fines. El dominio, el sometimiento y

[6] OSPINA. *Ursúa*. *Ibíd.*, p. 301.

la expansión se justificaban moralmente mediante el adoctrinamiento en la religión verdadera.

Por ello, la primera actitud del conquistador español fue de apoderamiento de los territorios y las cosas. «La toma de posesión del territorio fue total. Se le dio una fundamentación jurídica y teológica. Las ciudades fueron formas jurídicas y físicas»⁷. Los centros urbanos se fundaron con el fin de que cumplieran ciertas funciones preestablecidas, que oscilaban entre ser un fuerte militar, puerto de enlace, punto intermedio o en sustitución de una indígena. Sin embargo, las cosas fueron variando y las ciudades fueron sufriendo cambios que establecieron diferencias entre ellas⁸.

5.2 Economía de la extracción

Dado el interés y la ambición de riqueza fácil, la actividad fundamental fue de saqueo y de extracción, mas no de producción. Para los españoles conquistadores el oro y la esmeralda tenían un valor y un significado muy distinto al que tenían para los indígenas. Para los primeros representaban el dinero y las riquezas que España y ellos necesitaban; España, para mejorar su situación económica; los aventureros y conquistadores venidos, para mejorar su estatus social.

Y la ambición por la riqueza los encegueció. Para los nativos el oro tenía un significado religioso y cultural peculiar, pues era un medio de relación con los dioses que simbolizaba compañía, protección y agradecimiento. El número de vueltas del collar hacía alusión al nivel de jerarquía de un anciano jefe. El color y el brillo del oro hacían referencia a la luz del sol, la luz del conocimiento y del bienestar. Esto hacía que los nativos fueran incapaces de entender el valor meramente comercial que le daban los peninsulares. En Ursúa se describe ese fenómeno:

«Lo que más extrañaba a los nativos es que los españoles nunca estuvieran satisfechos de ofrendas. Y —afirma William Ospina— me veo

[7] ROMERO. *Ibidem*, p. 47

[8] En Colombia, por ejemplo, Santa Fe fue centro de recursos económicos —de almacenamiento de la riqueza extraída de las minas— y centro de poder político; Cartagena fue una ciudad fuerte; Honda fue puerto de paso entre el mar y el interior, a través del río Magdalena; Santa Marta fue ciudad puerto y Tunja ciudad cultural; la mayoría de las ciudades tuvieron importantes fortificaciones para defenderse de las luchas de los nativos por sus territorios y de la pugna entre los españoles por el poder y las riquezas conquistadas.

tentado a sonreír con indulgencia al pensar cuán incomprensible era para ellos la avidez por el oro que muestran estos hombres. “Son incapaces” decía el testimonio de un cacique, “de ver el poder de los brazaletes, la virtud de los cascotes, la compañía que brindan los poporos, el modo como actúan las narigueras, los pectorales y las pezonearas que las hermanas llevaban en sus pechos. Todo lo amontonan sin considerarlo o lo derriten para acumularlo en panes inútiles en sus bodegas»⁹.

Para los nativos de Colombia y, en general de la América Española, el conocimiento de los extranjeros de las riquezas en oro, aquí resguardadas, fue la causa de profundos sufrimientos. Buena parte de la aventura de la conquista estuvo impregnada del delirio desesperado por la búsqueda del oro, que lleva a decir a William Ospina en un momento de la obra:

«Una vida entera buscando fortuna y ese era el resultado —la enfermedad, la persecución y la muerte— porque al final, lo único que los mantuvo vivos fue la rabia, y en ella siguió viva la obsesión que cruza por todas partes, de un extremo a otro, este relato: la inextinguible sed de riquezas».

Y ese singular efecto que produjo el deseo del oro en los conquistadores es relatado así por este escritor:

«Porque precisamente ese es el efecto que obra el oro en esas conciencias. Cuando su fulgor empieza a irradiar sobre los ojos y los deseos de los conquistadores, parece borrar en ellos todas las cosas, y hace palidecer la ley y adormece la voluntad»¹⁰.

Debido a ese interés, las ciudades no fueron, en principio, centro de producción, sino de comercio, de almacenamiento, de administración política y de preparación para nuevas hazañas.

En gran parte este fenómeno puede explicarse por el hecho de que la conquista española fue realizada por aventureros o personas que habían caído en desgracia.

Pues «si la ciudad fue la protagonista de la ocupación del territorio, el grupo urbano originario fue el protagonista de la vida de la ciudad y de cuanto ella operó sobre su contorno»¹¹. El grupo que se asentaba en

[9] OSPINA, William: *Ursúa*, p. 180.

[10] OSPINA, William: *Ibidem*, p. 228.

[11] ROMERO. *Ibidem*, p. 68.

la ciudad era muy heterogéneo, pues estaba conformado por individuos convocados por el fundador, venidos de la península y por algunos indígenas ya sometidos. Los peninsulares venidos a estas tierras fueron hombres con pocas ansias de trabajar, aventureros, codiciosos, de muy baja educación, de poco linaje, sin méritos y que perdían poco o nada al dejar su país natal.

«Predominaba en ellos la gente de condición humilde pero aventurera, codiciosa y dispuesta a prosperar. América fue, en efecto, una oportunidad para los que buscaban el ascenso económico y social. Gentes sin tierras y sin nobleza buscaban ambas cosas en el nuevo mundo. Tal actitud era contraria a la radicación definitiva y al trabajo metódico y continuado. El éxito en tierra americana consistía, para el nuevo poblador, en alcanzar una posición social análoga a la de los hidalgos peninsulares, posición a la que debía servir de fundamento la riqueza fácilmente adquirida y la numerosa población indígena sometida»¹².

Esos hombres con los representantes del clero y de la corona para gobernar, constituyeron una clase privilegiada que aspiraba a todos los beneficios y a la condición de la clase privilegiada de España. Muy pocos hidalgos españoles llegaron a América, pues, en su mayoría, fueron personas que «tenían motivos sociales e individuales para desarraigarse de su país de origen»¹³. El documento de José Luis Romero es esclarecedor: mediante el sometimiento y la extracción se aspiraba a adquirir las riquezas y los títulos que no se poseían.

Los procesos de conquista y colonización se realizaron de manera distinta en Brasil. La siguiente cita de la obra de Gilberto Freyre indica los aspectos centrales en los que se distinguieron los procesos de conquista y colonización brasilera, en relación con los de la América española:

«Tal desplazamiento, aun cuando imperfectamente realizado, significó una nueva faz y un nuevo tipo de colonización: “la colonia de plantación”, caracterizada por la base agrícola y por la permanencia del colono en la tierra, en vez de su imprevisto contacto con el medio y con los nativos. En el Brasil, los portugueses iniciaron en amplia escala la colonización de los trópicos, por medio de una técnica económica y una política social completamente nuevas, esbozadas tan solamente en las islas subtropicales del Atlántico; aquélla consistente en la utilización y el desenvolvimiento de la riqueza vegetal por el capital y por

[12] *Ibidem*, p. 59.

[13] *Ibidem*, p. 60.

el esfuerzo particular: la agricultura, el sexmo, la gran sementera esclavista, y ésta, en el aprovechamiento del nativo, principalmente de la mujer, no solo como instrumento de trabajo, sino como elemento de la formación de la familia. Semejante política, como se ve, bien diversa de la de exterminio o segregación seguida durante largo tiempo en México y en Perú por los españoles, explotadores de minas y siempre y desmedidamente, en la América del Norte por los ingleses»¹⁴.

Mientras en la América de España la vida se organizó en torno a la ciudad, en Brasil se ordenó alrededor de una casa grande construida de adobes, de cal o de piedra. Era la casa del colono que había puesto a producir la tierra e instalado una gran plantación y que había llegado a América cargado con semillas, ganado, animales de tracción, plantas alimenticias, implementos agrícolas y esclavos africanos para el trabajo pesado de la plantación, más bien que de armamento y utensilios para el exterminio y el saqueo los colonos llegaron a Brasil y se instalaron con su familia y con sus enseres.

Alrededor de la Casa grande, la plantación y la Senzala se organizó una sociedad patriarcal y aristocrática que establecía las normas sociales, donde los colonos tuvieron cierta independencia en el ejercicio del gobierno de acuerdo con las necesidades que las dificultades del trópico trazaban, por lo que no hubo un sistema de normas rígidas y complicadas. El sistema que lideró la colonización fue el emprendimiento de los particulares, reunidos alrededor de la familia, más que el ordenamiento oficial, lo cual fomentó el cruzamiento de razas. En la Casa Grande y las plantaciones se organizó una agricultura latifundista y esclavista en cuya base se asentó una estable colonización agrícola y «se caracteriza por el dominio casi exclusivo de la comunidad rural o semi rural»¹⁵. Pues fue especialmente la familia y no los particulares o el estado el factor decisivo en ella. Y la producción se centró, especialmente, en el cultivo de grandes plantaciones de café, azúcar y tabaco.

La diferencia en el sistema de colonización en Brasil se explica en gran parte por la categoría de los seres humanos que hicieron el proceso. En lo fundamental, no fueron aventureros despatriados, bárbaros e ignorantes, sino familias con la intención de organizar una forma productiva. Aunque los aventureros no faltaron, éstos no dejaron una huella profunda en el sistema, ejerciendo, por otro lado, una gran influencia en la generación de una gran heterogeneidad en las razas, pues los aventure-

[14] FREYRE, Gilberto: *Casa Grande y Senzala*. Buenos Aires: Emecé.

[15] *Ibidem*, p. 33.

ros y presidiarios que vinieron fueron hombres de vida libertina y lujuriosa que se relacionaron sin prejuicios con mujeres nativas.

La religión que se practicaba en la América del Brasil era, en comparación con la católica española, mucho más libre y alegre. No fue un mecanismo de dogmatización ni de sometimiento, ni de aculturización ni de unificación.

«Tampoco la religión era entre ellos —afirma Freyre— el mismo duro y rígido sistema de los pueblos del norte reformado y de la misma Castilla, dramáticamente católica, sino una liturgia más bien social que religiosa, un suave cristianismo lírico con muchas reminiscencias fálicas y animista de las religiones paganas»¹⁶.

Era un cristianismo de culto más bien familiar y de lirismo social que de iglesia y catedral, muy distinto al de la ideología etnocristiana de España. En Brasil a los inmigrantes se les exigía que profesaran la fe cristiana, pero esa exigencia no pasaba del conocimiento de una que otra oración. Se toleraba a los extranjeros; y a los nativos y esclavos se les pedía convertirse al catolicismo, pero eran acogidos en el seno de su vida social y política. De modo que la cultura religiosa fue alimentada por creencias negras, paganas, como el animismo.

5.3 Dualismo social

En la conquista la sociedad se polarizó entre conquistadores privilegiados y conquistados sometidos. Los pobladores originarios quedaron desposeídos de todas sus posesiones, especialmente, a partir de la expropiación de la tierra y las minas. Y a medida que avanzaba el proceso de colonización, los conquistadores y colonizadores implantaron en América española los gustos, el sistema administrativo, la ideología, la religión y las ceremonias civiles, buscando «que la nueva ciudad comenzara cuanto antes a funcionar como si fuera una ciudad europea, ignorante de su contorno, indiferente al oscuro mundo subordinado al que se superponía»¹⁷.

Durante el siglo XVII la mayoría de las ciudades sufrieron un gran proceso de transformación, caracterizado por el crecimiento de la actividad económica, la diversificación de las actividades, el surgimiento de

[16] *Ibidem*, p. 38.

[17] ROMERO. *Ibidem*, p. 67.

otras formas de productividad —como las artesanías y el comercio con el interior y el exterior— el nacimiento de centros educativos, la catequización de los indígenas y la consolidación de grupos humanos; logró cierto desarrollo, aunque moderado, el capital usurero y comercial. La ciudad vivió la confrontación entre el surgimiento y el desarrollo del mercantilismo y el pensamiento burgués, frente a la conservación del esquema feudocristiano, de donde salió una forma de vida hidalga, «porque hidalgos quisieron ser los grupos dominantes que se formaron en ellas, Y lo fueron mientras pudieron, aunque disimulando que estaban dispuestos a ceder a la tentación de la burguesía»¹⁸.

A través de esta época la ciudad hidalga se caracterizó por dos rasgos que conviene subrayar: la persistencia de la dualidad social y una ideología ficticia e hipócrita. Hubo dos grandes grupos sociales: el grupo de los conquistadores cedió su lugar a los colonizadores, que se hicieron funcionarios; con derechos, que aspiraban a la riqueza y al poder, dueños de una ideología que debían imponer para mantener cierta unidad y homogeneidad; eran los señores, que querían y simulaban ser nobles con todo el rigor, pero que no lo eran porque le coqueteaban a la forma de vida burgués. Vivían en los centros urbanos y tenían propiedades en el campo, concebían la ciudad como una corte para conservar las costumbres y la forma de vida noble, construyeron casas ostentosas, mantenían a la moda, importaban los lujos de España, hacían fiestas suntuosas y programaban matrimonios por conveniencia. Por el otro lado estaba el conjunto de las clases no privilegiadas, de indígenas, negros, mulatos y mestizos, de nuevo, carentes de derechos y que realizaban todo el trabajo material de la sociedad; sometidos económica e ideológicamente a perpetuar su diferencia social. Un «rasgo vigoroso de la nueva mentalidad (de los hidalgos) fue la ideología del ascenso social. Era, sin duda, una ideología, puesto que entrañaba una imagen de la sociedad y del papel y las posibilidades que el individuo tenía en ella. La sociedad debía servir para que el colonizador se enriqueciera y alcanzara una posición social expectable, para que lograra que fuera reconocida su condición de señor»¹⁹. Desde ese momento la escisión de nuestra sociedad en clases polarizadas aún no ha sido superada.

La ciudad se consolidó como centro de gobierno, con un creciente dominio frente al campo. Mientras que en la ciudad se observaba la forma de vida hidalga, con su mentalidad de señorío y el estilo cortesano,

[18] FREYRE. *Ibídem*, p. 72.

[19] ROMERO. *Ibídem*, p. 113.

en el campo se conservaba un estilo de vida más bien feudal y caballeresca. La ciudad se convirtió en símbolo de gobierno frente a la imagen de barbarie que aún predominaba en el campo. Por otra parte, el poder estaba centralizado desde la metrópoli, frente al cual la hidalguía mantuvo unas relaciones de obediencia y sumisión, pues era la única manera de mantener el orden de la vida social; desde la conquista se había ido imponiendo la cultura de «acatar pero no cumplir» las leyes de la corona, porque eran consideradas demasiado rígidas.

La ideología de los hidalgos fue, además, de ficción porque vivían en la ostentación de una clase privilegiada española, imitando la vida de la corte y exagerando sus actitudes de clase²⁰. Había un ambiente refinado y elegante, el gusto estético estaba al orden del día, se leía poesía y se respetaban las actividades dedicadas al espíritu. Había una concepción frívola de la vida, en la que se aparentaba el ocio de la nobleza. Sin embargo, en su condición real, los hidalgos recurrían en secreto a los oficios del mercado y el comercio para mantener sus riquezas y nivel de vida. Por otra parte, sus privilegios contrastaban con la pobreza de las calles y en general de las obras públicas, con la situación de la inmensa mayoría de la población sumida en una gran pobreza, sin oportunidades y con un fuerte sentimiento de inferioridad.

También en Brasil se constituyó una sociedad dual, aunque menos polarizada, porque dadas las posibilidades del mestizaje, la clase privilegiada fue objeto de múltiple movilidad. Las clases humildes estaban constituidas por los nativos hallados y por los negros traídos del África en calidad de esclavos. Los nativos encontrados no tenían el desarrollo cultural de los aztecas, los mayas, los incas o los chibchas; no habían domesticado animales, la agricultura era precaria y no tenían, para el trabajo pesado del trópico, las capacidades de los negros esclavos, razón por la que aprovechan la mano de obra esclava para el trabajo. Los nativos y esclavos quedaron sometidos como clase desposeída y que dependía de las leyes de los colonos. No obstante la diferencia económica y social haber sido grande, ni los esclavos ni los nativos fueron sometidos al exterminio ni al adoctrinamiento cultural.

La vida de los colonos y latifundistas no tuvo las características de suntuosidad y ostentación en que vivieron los hidalgos españoles.

[20] «En todo se advertía ese deseo de ostentación y de lujo: en las casonas que querían ser palacios, en el mobiliario y la vajilla, traídos de la península, en las pinturas que adornaban las capillas privadas y aún los techos o los muros de las casas, en las tallas, en los libros, en las joyas. Pero, además de lo que se tenía, era necesario que su uso fuera elegante como cumple a gente de alta condición» (ROMERO. *Ibidem*, p. 88).

El latifundio tuvo como consecuencia el monocultivo que obstaculizó un crecimiento económico más holgado e impidió llevar una vida de grandes excesos. La comida era sencilla, la nutrición, pobre, el vestuario, humilde; las casas sin suntuosidades y el trato entre ellos, muy sencillo. Esto contrastaba con la alimentación de los negros que era esmerada por la expectativa de los resultados de su trabajo e influenciada por la tradición negra. Los esclavos y nativos habitaban la senzala o casa de los esclavos, situada frente a la casa grande como núcleo de organización de la familia y, con ella, del gobierno, la dirección económica y la administración social.

5.4 Desconocimiento de las culturas y segregación étnica

El esquema de ciudad española fue construido sobre el desconocimiento de las culturas nativas. Asumieron como si América estuviera vacía, dudaron de que quienes la habitaban fueran seres humanos, lo que significó un desconocimiento total de los otros y de sus culturas. El nivel de civilización, sus creencias y sus mitos fueron para los peninsulares insignificantes. Esto hace afirmar a Romero que:

«El ciclo de las fundaciones es, precisamente, el del dibujo del nuevo mapa del nuevo mundo, un mundo urbano e intercomunicado, como no lo había sido. Es, también, el de la primera ideología creada por ese mundo urbano: la que negaba la realidad de un mundo sociocultural inequívocamente existente, para proponer la creación de otro nuevo según el modelo de la metrópolis»²¹.

La dominación no fue solo económica, pues también hubo una fuerte segregación étnica; la distinción social se apoyó en la diferencia étnica; los blancos eran considerados como ciudadanos, mientras que las demás se veían como razas inferiores, de ahí que los blancos hicieran lo posible por no mezclarse, pues el mestizaje con los blancos no era muy bien aceptado y especialmente que se tuvieran hijos con nativos o negros. La relación con las razas inferiores eran relaciones no convencionales. Por ello, el mestizaje se dio especialmente entre los grupos conquistados. Sin embargo, como suele suceder con la realidad, esta desbordó normas y prohibiciones. El mestizaje, aunque en menor escala que en Brasil, se dio y condujo a cierta movilidad social que propició el surgimiento de los

[21] ROMERO. *Ibidem*, p. 68.

criollos, quienes, más tarde, en el siglo XVIII, conformarían el grupo social abanderado de las ideas de independencia.

Por tanto, los grupos segregados estaban marcados por una fuerte mentalidad de inferioridad. Con la pérdida de los territorios, las minas y el manejo del mundo habían perdido la posibilidad de trazar su propio futuro. «El rasgo predominante de su mentalidad fue la desesperanza, la actitud de una sociedad vencida que no es dueña de su destino»²². Hubo un cambio radical en la forma de concebir su relación con el mundo y con los otros, especialmente por parte de los indígenas, cuando se estrellaron con una forma de vida determinada por la dominación, la pobreza, la obediencia ciega, el trabajo pesado, los golpes, y los castigos. Por ello, la mentalidad conquistada adquirió, en la representación de una consciencia de sí, los rasgos del resentimiento, la desesperanza y la comprensión de sí como seres inferiores. Rasgo este último que marcará la comprensión de sí de los habitantes del nuevo mundo nacidos aquí.

Las características sociales mismas de la colonización brasilera no permitieron que estuviera constituida sobre una segregación social tan fuerte como la que se dio en Colombia, Perú, México y los demás países de la conquista española. La sociedad aristocrático/feudal se conformó, en primer lugar, a partir de las familias venidas de Portugal y, posteriormente, de las familias instituidas por los colonos unidos con mujeres caboclas, con huérfanas y hasta libertinas traídas de Portugal. Pues:

«Activo y absorbente órgano de la formación social brasileña, la familia colonial abarcó sobre la base económica de la riqueza y del trabajo de esclavo, una diversidad de funciones sociales y económicas. Incluso, como ya lo insinuamos, la del mando político»²³.

Estas familias encontraron en la producción agrícola estable la mejor forma de producción de riqueza.

«El Brasil se formó al amparo de la despreocupación de sus colonizadores por la unidad o pureza de la raza»²⁴. Los negros no fueron utilizados solo para el trabajo, sino para el crecimiento de la población. Y se mezclaron blancos, negros e indios. Freyre afirma que las primeras capas de mestizos surgieron del contacto de los primeros europeos con la población india, a partir de cuya mestización se facilitó la penetración de una segunda ola de europeos, de los cuales unos pocos fueron pa-

[22] *Ibidem*, p. 109.

[23] FREYRE. *Ibidem*, p. 39.

[24] *Ibidem*, p. 48

triarcas blancos, mientras la mayoría se integró con la población negra e india. Creció la población de mestizos y mulatos. Surgieron caboclos, con fuerte sangre india; y los cafusos y caborés, con mayor incidencia de la raza negra. Para Freyre en muy escasas zonas se encontraron huellas de raza blanca pura, pues la mayor parte de la población libre se formó como «mulata clara, o mejor dicho, mestiza de blanco con indio, y en menor proporción, mezcla de las tres razas»²⁵. Además, la mujer cumplió un importante papel para la fundación y el desarrollo de la sociedad colonial. La mujer indígena contribuyó al crecimiento de la población y como elemento cultural, porque gracias a ella se enriqueció la vida con alimentos, medicinas, el cuidado de los niños, enseres de cocina, procesos de higiene, uso del coco, el maíz y otros aspectos culturales. La posición menos prejuiciosa en cuanto la mezcla racial permitió estos aportes entre las culturas

No obstante el antagonismo social entre señores y esclavos hubo condiciones de confraternización y de movilidad vertical que limaron y suavizaron esa dualidad.

«La mestización, la dispersión de la herencia, la fácil y frecuente mudanza de profesión y residencia, la accesibilidad a cargos y a elevadas posiciones políticas y sociales de mestizos y de hijos naturales, el cristianismo lírico a la manera portuguesa, la tolerancia moral, la hospitalidad para los extranjeros, la intercomunicación entre las diferentes zonas del país»²⁶.

Todos estos factores inciden en la construcción de una nación sin segregación y con relaciones sociales menos antagonicas.

5.5 Desarraigo y ausencia de identidad

Otro elemento que cabe resaltar en el pensamiento dominante es la idea de desarraigo. Los peninsulares que participaron en la conquista y la colonización tenían la mira puesta en España, en su madre patria. No tenían a América como su tierra y no crearon arraigo; muchos de ellos murieron aspirando a regresar a su tierra natal con las riquezas conse-

[25] La concepción más amplia del Brasil en relación con esta hibridación se debe a las características de la sociedad portuguesa, más acostumbrada a los contactos entre las razas. Las relaciones con los negros del África, con los moros y con la cultura hindú habían facilitado la existencia en Portugal de culturas que ya eran fruto de esas mezclas.

[26] FREYRE. *Ibidem*, p. 49.

guidas. De hecho, la fundación de ciudades se llevó a cabo, como vimos, con la intención de traer aquí y recrear el mundo de allá. Su visión no era la de crear un mundo, partiendo de las condiciones encontradas, sino adaptándolo a su mundo. Su producción de riqueza, en principio, era la extracción y no la producción por lo que en los primeros doscientos años contribuyeron muy poco a la construcción de identidad. Por el contrario, los nativos y los negros se instalaron y fueron creando un arraigo, asumiendo las directrices de los extranjeros, pero sin renunciar en los asuntos de la vida cotidiana, a las costumbres propias. Ligaron la religión, el arte, el vestido, los utensilios, la cura de enfermedades y la forma de cultivar a su manera familiar de practicarlos.

El desarraigo en América, la intencionalidad expansionista y la mentalidad de extracción de riqueza, ligados a los otros factores que hemos visto, inciden en la ausencia de una propensión de los españoles hacia la construcción de unidad. Las relaciones entre gobernadores y conquistadores fueron de codicia, envidia y competencia por riquezas y poder. Por eso mismo la construcción de América fue realizada mediante la más atroz violencia; fue una cultura de la barbarie de los conquistadores entre sí y con los nativos.

En Brasil las cosas fueron a otro precio. A diferencia del resto de la cultura de América, que se esforzó por la europeización, negando y sobredeterminando los valores culturales de América, los brasileños no fueron amigos de ese afán. Por el contrario, gracias a la mediación de la raza negra, que cumplió un papel de intermediario entre las dos culturas opuestas, la indígena y la europea, estos últimos se instalaron y conjugaron las diversas costumbres.

«En vez de dura y seca, crujiendo en el esfuerzo por adaptarse a condiciones completamente extrañas, la cultura europea se puso en contacto con la indígena, suavizada por el óleo cálido de la mediación africana»²⁷.

Los portugueses en Brasil se asentaron, se instalaron, echaron raíces, formaron familia y crearon arraigo en el territorio. Los colonos portugueses, a pesar de haber vivido momentos de expansión, se ocuparon de trazar la unidad de la región; no sufrieron fuertes luchas entre gobernadores y jefes regionales; no fueron víctimas de su propia rivalidad, de la envidia y de fuertes confrontaciones. No trajeron separatismos re-

[27] FREYRE. *Ibidem*, p. 94.

ligiosos, ni étnicos ni políticos; por el contrario, velaron por la unidad nacional.

No obstante, como es regular en la vida social, estos rasgos adversos tienen su contraparte. La preeminencia de la vida urbana en la conquista y la colonia de la América española también ha tenido una influencia positiva en el desarrollo de nuestra cultura. En la misma medida en que la ciudad se articuló como núcleo del dominio de los blancos, de la organización administrativa y del poder de la metrópoli, se constituyó como centro de creación de una cultura. Durante el siglo XVI, de manera prematura en La Nueva España (México) y más adelante, en El nuevo Reino de Granada, existió un amplio desarrollo del discurso narrativo; posteriormente, a través del siglo XVII, se fundaron ciudades como Tunja que tuvieron una clara vocación cultural. Las primeras narraciones fueron escritas por españoles venidos a América que tenían la intención de impresionar a los europeos con las maravillas del nuevo mundo. Pero no tardó en gestarse una tradición narrativa criolla fruto del mestizaje.

En Tunja, a mediados del siglo XVI, en torno a la figura de Juan de Castellanos, se formó el primer círculo literario del Nuevo Reino y se inició una incipiente actividad literaria. La obra de este español, *Las elegías de varones ilustres de Indias*, una narración escrita en verso, con claras intenciones poéticas y con la intención de informar sobre la vida en América, es un importante testimonio del nacimiento de la cultura americana, expresada también mediante otras manifestaciones artísticas como la pintura, el arte religioso, el teatro misionero y la construcción de iglesias y catedrales. Entre los siglos XVI y XVII hubo proliferación de crónicas, primero escritas por españoles venidos²⁸ y luego por criollos y nativos. Se destacó como obra temprana escrita por un americano, la del Inca Garcilaso de la Vega.

También en la Conquista, Alonso de Ercilla escribió *La Araucana* y le siguieron, a mediados del siglo XVII, durante la colonia, *El Carnero* de Juan Rodríguez Freyle, narración histórica y picaresca de la vida, las costumbres y las pasiones de la conquista y la colonia, y muchas otras obras. Tirso de Molina vino a Santo Domingo donde fue profesor, y Mateo Alemán vino a México, donde publicó dos obras. «El mismo Cervantes solicitó algún puesto oficial en las colonias», afirma Henríquez Ureña. La tradición narrativa que, incluso llegó a ser perseguida mediante la prohibición de importar y publicar libros de ese género, alcanzó una gran generalización en el medio, por lo que tal prohibición no logró con-

[28] Cfr. HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. p. 50-51.

vertirse en verdadero obstáculo para el desarrollo de dicha tradición que nos llega hasta hoy.

Y no solo le siguieron el desarrollo del arte, la literatura y la arquitectura, sino la utilización de la imprenta y la creación de universidades. En el siglo XVI, como bien lo muestra Pedro Henríquez Ureña, se formaron escuelas y colegios en México, Lima, Bogotá y otras ciudades; en 1533 se introdujo la imprenta en México y en Perú en 1584. En estas mismas ciudades el teatro apareció muy temprano, como fruto evidente de la fusión de culturas. En Santo Domingo se desarrolló una cultura muy urbana con centros escolares y dos universidades; la ciudad fue llamada la «Atenas de América», por el valor que en ella representaba el saber. En los núcleos urbanos, por influencia de la cultura de la ilustración europea en la que se educaron buena parte de los criollos más prestantes, se gestaron, también, las ideas de independencia y libertad.

La religión católica misma, que, como se vio, incidió en la mentalidad de dominio mediante la culturización religiosa, también cumplió un papel importante en las luchas por la defensa de los derechos de los nativos indios y de los negros y en su educación. Los misioneros religiosos no solo fueron quienes con mayor decisión denunciaron ante la corona los desmanes de conquistadores y encomenderos, sino quienes con mayor ahínco trabajaron en la formación de escuelas y colegios para la educación de indios y criollos²⁹.

En estos campos las cosas suceden de manera distinta en Brasil. La insuficiencia en el desarrollo de una vida urbana fuerte durante los siglos XVI y XVII marca también la ausencia de un desarrollo de la vida cultural y de la creación narrativa. En Brasil las ciudades tardaron más en formarse, consecuencia normal del desarrollo más rural de la cultura. Y la formación tardía de sus ciudades va emparejada con un inicio y desarrollo más tardío de la tradición narrativa, del arte, de la arquitectura, de universidades y de otras tradiciones culturales. En 1534 el Rey Juan III organizó el territorio de Brasil por Capitanías con el fin de estimular el viaje de familias nobles de Portugal, prestigiosas y de confianza del rey de Portugal. Se buscaba el incremento de la población y de las capacidades de defensa. La Capitanías eran hereditarias pero no podían venderse; allí, el nuevo propietario adquiría derechos de capitán y gobernador y tenía la potestad de explotar y explorar la región. De este modo se fundaron como primeras villas, Sao Vicente en 1532 y más tarde Salvador

[29] Cfr. HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. México: FCE, 1969, p. 36.

como primera capital, ciudades que no tuvieron gran desarrollo como centros urbanos, pues su vida giraba alrededor del cultivo de la caña de azúcar y estaba supeditada a la vida rural. El desarrollo de las ciudades en Brasil es del siglo XVIII. La imprenta llegó tarde y la circulación generalizada de libros fue también tardía. «Su primera imprenta data de principios del siglo XIX (si bien anteriormente existió una clandestina suprimida en 1707)»³⁰.

Esta comparación con los procesos de conquista y colonización en Brasil, sin perder de vista los rasgos que compartimos, nos permiten centrar las características de tales procesos en la América española. Nos asemejan el hecho de que somos resultado de la conquista y la colonización por parte de naciones europeas a un mundo que ellos consideraron nuevo, y que como tal fue asumido por los americanos. Una vez desposeídos y desarraigados de su mundo, los nativos americanos y los nacidos del mestizaje se comprendieron como una nueva sociedad; eran un *nuevo mundo*, en el que todo había cambiado; ni ellos ni su mundo eran los mismos desde su encuentro con los españoles; la comprensión de la naturaleza era distinta; las cosmogonías para abordar el mundo habían cambiado, como también la relación con la naturaleza y con «el otro». También, para los recién llegados, el mundo era nuevo, uno de cuyos elementos más novedosos era la naturaleza del trópico, su inestabilidad, la diversidad en el relieve, los grandes contrastes y la dificultad para su conocimiento y control. Lo asumieron desde sus mitos y sus creencias como también desde una concepción moderna del mundo, recién influida por el nuevo desarrollo de la ciencia. Pero también se convirtieron en hombres nuevos tan pronto como se establecieron en el nuevo mundo³¹; muy a su pesar, se dejaron influir por el paisaje, por las nuevas costumbres, las lenguas, el conocimiento y las industrias de los nativos.

Nos diferencian de la conquista brasileña, una intención de expansión y sometimiento, la actividad económica de extracción y saqueo, mas no de producción; el antagonismo social, el segregacionismo étnico, la ausencia de una idea de arraigo en el nuevo mundo, una mentalidad hidalga europeizante que quiso negar y desconocer la existencia de las culturas nativas, un sometimiento al poder centralizado de la metrópoli para mantener el orden social y la unidad obstaculizados por sus pugnas y codicias internas, y una mentalidad laxa en el cumplimiento de las leyes.

[30] *Ibidem*, p. 48.

[31] *Ibidem*, p. 42.

Algunas de esas características han dejado una honda huella en la forma de ser de los colombianos, especialmente del interior; son rasgos que hay que pensar hoy sin resentimientos, pero de manera autocrítica. Ellos son, una propensión a la riqueza fácil y rápidamente adquirida, que se expresa aún en el boom de la droga, de las pirámides, o de algunos casos de minería; el antagonismo social al que no quieren renunciar las clases más poderosas del país y que es aceptado por buena parte de la sociedad; el predominio de los intereses particulares de los hidalgos, o de los grupos en el poder, frente a los colectivos; la laxitud en el respeto de las leyes y la actitud, todavía racista y segregacionista, de buena parte de la población.

No obstante, a pesar de que el encuentro con la antigua cultura occidental fue un encuentro de choque y de dominación es preciso reconocer el gran aporte que ello ha implicado para el desarrollo de la cultura. A través suyo adquirimos el discurso escrito, la imprenta, los libros, las universidades y los avances de la ciencia y la técnica; adquirimos ideas como las de «escuela» «educación formal», «filosofía», «democracia», «derechos humanos», «igualdad», «derechos de la mujer», «mayoría de edad», «autonomía», «libertad» e incluso, «independencia», por destacar unas pocas. Trajeron una sociedad de dominio pero también hicieron posible que comprendiéramos la posibilidad de la independencia. A través suyo nos hicimos ciudadanos de la cultura humana. Además, en otro sentido ejercieron una fuerza intelectual invaluable: se trata de la tradición narrativa que gestaron y que nuestros pensadores han desarrollado en un claro mestizaje que lleva a cabo una imbricación de la tradición cultural de occidente con la tradición americana. Tradición que hoy es reconocida como un aporte de América para la cultura.

BIBLIOGRAFÍA:

FREYRE, Gilberto: *Casa Grande y Senzala*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1943.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: *Las corrientes literarias en La América Hispánica*. México: FCE, 1969.

OSPINA, William: *Ursúa*. Colombia: Aguilar, 2005.

ROMERO, José Luis: *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI, 3ª edición, 1984.

CAPÍTULO 6

METÁFORAS FUNDACIONALES DE AMÉRICA LATINA

ADOLFO LEÓN GRISALES
(Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)

POR «metáforas fundacionales» me refiero a expresiones que, sin ser propiamente metáforas, no se agotan en un único sentido y se las malentiende si se las toma en forma literal, porque siempre dicen lo que dicen pero también otra cosa. Propongo interpretar en clave metafórica algunas expresiones que usualmente no han sido tomadas como tales, y que, en un sentido ontológico, son «fundacionales», originarias, respecto de la interpretación que hacemos como latinoamericanos, en la tarea inagotable de comprender y construir lo que somos. Tales expresiones son: «Nuevo Mundo», América, Latinoamérica, y una más difícil de recoger en un único vocablo, que hace alusión al modo como asumimos nuestra condición mestiza.

6.1 El Nuevo mundo

El nombre de América apareció escrito por primera vez en el mapa mural de Martin Waldseemüller en 1507. Pero ¿por qué América?, ¿por qué no llamar estas tierras con el nombre del primer europeo que las pisó?, ¿cuál es la importancia de Amerigo Vespucci? Tal vez sea debido a que Vespucci fue el primero en interpretar el hecho como el «descu-

brimiento» de un *Mundus Novus*, como la llama en su famosa carta a los Medici en 1503, y al interpretarlo así, convierte la que pudo haber sido apenas otra empresa de saqueo por parte de un imperio europeo, en la más extraordinaria aventura del espíritu occidental.

Desde la antigüedad, occidente no ha sido ajeno al encuentro con otras culturas —Alejandro Magno, Marco Polo, la expansión de Imperio romano—, pero ahora en cambio se trataba de algo radicalmente distinto que se resume y concreta en una metáfora: el descubrimiento de un Nuevo Mundo. La expresión, por supuesto, no puede comprenderse en un sentido literal, y debe además encuadrarse en el contexto histórico del Renacimiento, el mismo de las utopías de Moro, Campanella y Bacon, el que se autocomprendía como la salida por fin de una época oscura y que perseguía el ideal del renacimiento de los valores clásicos. Y la novedad de ese Mundo no consistía tanto en lo inesperado de su ubicación geográfica, ya acuciosos historiadores como Armando Cortesao, Guillermo Furlong y Enrique de Gandía, han mostrado que por lo menos 100 años antes de 1492 ya había bosquejos en algunos mapas de lo que luego se llamaría América. La novedad pues consistió más bien en el hecho de que se trataba de un mundo que parecía por fuera de la historia, no en balde Francisco López de Gomarra dijo en 1545: «la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y la muerte del que lo creó»¹; y el propio Amerigo termina su carta diciendo: «desde tanto tiempo que el mundo ha comenzado no se ha descubierto la grandeza de la tierra y lo que en ella se contiene»². En otra época, esta tierra no habría sido denominada con asombro Nuevo Mundo porque, ¿qué tiene de novedoso constatar lo sabido desde siempre, a saber, que hay tierras que no hemos explorado y que hay otros pueblos con los que nunca hemos intercambiado? Por muy cerrada sobre sí misma que sea una cultura, es inconcebible que no crea que haya otras tierras y otros pueblos. De modo que el asombro de Europa por este encuentro tiene que tener otro significado más profundo y, tal vez, entonces, la expresión de Amerigo antes que describir un hecho escueto, el de un inesperado descubrimiento, le está proponiendo a Europa un nuevo sueño, una utopía.

Nuestra tierra tiene pues no el nombre del europeo que la pisó por primera vez, sino el de quien la incorporó a los sueños, a la imaginación y al espíritu de Europa. Y si antes de Colón hubo muchos otros que pisaron tierras americanas, entonces el mismo Colón se convierte en el

[1] *Gran Enciclopedia de Colombia*. Bogotá: Círculo de lectores, 2007. Tomo I, p. 101.

[2] *Ibidem*, p. 98.

«primero» solo con relación a Vespucci, porque es solo en tanto que se asume el sueño de crear un nuevo mundo que Colón se convierte en el primer profeta de ese mundo.

También «descubrimiento» es otra expresión que no se comprende adecuadamente en términos literales, y menos aun sacada de su contexto histórico, el Renacimiento. Hablar de fundación, creación o encuentro de dos mundos, resulta histórica y fenomenológicamente incorrecto. No fue un encuentro, como lo fueron los de Marco Polo; ni fue una «creación», tal concepto no era aplicable al obrar humano en esa época., este no era un concepto del que se dispusiera en la tarea de pensar y de nombrar el mundo.

Que América haya sido «descubierta» y no fundada, creada o simplemente encontrada, tiene además otro significado crucial: que América había estado ahí desde siempre, esperando ser encontrada; y esto no puede tomarse literalmente, quiere decir que América, a despecho de Hegel, estaba inscrita en el destino de Europa, es más, su descubrimiento venía a ser la realización plena de su destino: Europa deviene propiamente ella misma desde América, se convierte así en el Viejo Mundo y, además, en la aventura americana, se cristaliza su vocación patriarcal por lo extraordinario. La de occidente ha sido una cultura en la que, para decirlo con Max Scheler, se ha roto la tensión entre lo matriarcal y lo patriarcal, en beneficio de este último. Se ha privilegiado a Odiseo, a la aventura, al arte, el arrojo a la historia, a la ilustración, a la idea, en fin, a lo masculino, en desmedro de Penélope, del cuidado, de la artesanía, de la cotidianidad, de la conciencia mítica, de la vida, de lo femenino.

Por lo mismo, muchos han interpretado la Modernidad antes que como una ruptura como la consumación de un destino, del olvido del ser, dirá Heidegger o de la plena realización de la metafísica, dirá Vattimo. Y el inicio de la Modernidad está indudablemente vinculado al «descubrimiento» de América. Antes del invento de la subjetividad, antes del invento de una diferencia abrupta entre pueblos modernos y pueblos tradicionales, o del arte como una forma pura de la creatividad, o de una ciencia cuyo objetivo era el sometimiento de la naturaleza, antes de una técnica entendida como continua creación de lo extraordinario y como estrategia para su control y aprovechamiento. Antes de todo esto, encontramos la audaz decisión de aventurarse en un afuera absoluto en contra de lo que podía aconsejar toda prudencia. Inicia así nuestra propia versión de la Odisea, así inicia la historia, entendida restringidamente como ruptura y narración de lo extraordinario. Con el encuentro de América se realizó y ganó un sentido concreto la vieja vocación europea por lo

extraordinario que, por lo general, había estado limitada a las esferas de la religión y la filosofía.

Ahora bien, ¿cómo entender fenomenológicamente la idea de que se trataba de un «descubrimiento» y de un «Nuevo Mundo»? Solo se puede «descubrir» un nuevo mundo si de alguna manera se lo espera, si de alguna manera la conciencia ha agotado sus límites y el mundo propio se lo concibe como viejo, desgastado, sin salida, sin esperanza, sin posibilidad de redención, como si el mundo se hubiera cerrado sobre sí mismo, como si ya no hubiera puertas ni ventanas y la vida transcurriera como en una mazmorra. Y de pronto se abre una luz, una ventana, el afuera todavía está ahí, una esperanza. No es tanto pues América la que es descubierta, sino que son las paredes del propio mundo europeo las que comienzan a derrumbarse, es la misma Europa la que va quedando al descubierto, a la intemperie. Por la misma época, con Giordano Bruno, la totalidad del cosmos se abría al infinito. Y hasta cabría decir que el «Nuevo Mundo» no es propiamente América, sino que más bien se trata de la denominación de la nueva conciencia de sí que gana Europa.

En suma, para comprender cómo fue posible que algo relativamente rutinario en la existencia de los pueblos, como es el encuentro y choque con otras culturas, tuviera el carácter inicial de un acontecimiento extraordinario, resulta insuficiente la inmediatez de los datos históricos, e incluso la propia conciencia de los protagonistas. Europa hizo lo que hizo porque desde siempre América había estado ahí, no simplemente al otro lado del Atlántico sino en su propia imaginación y mitología, con otros nombres y otros rostros quizá, con el de Polifemo, el de Circe, el de la Atlántida platónica, el de la tierra prometida, el del Mesías, el de la ciudad de Dios, el de la Utopía del Renacimiento; pero la metáfora, el mito del Nuevo Mundo, estaba ahí, y no fue Colón, sino Vespucci, quien lo entendió así.

6.2 Latinoamérica

En octubre de 1992, 500 años después del «descubrimiento de América», los académicos de la lengua española recomendaron:

«A las autoridades gubernamentales españolas, respetuosa y entusiastamente, la reinstalación de la nomenclatura oficial de Hispanoamérica e hispanoamericano para referirse al mundo americano que habla, piensa y siente en español, o el de Iberoamérica e iberoamericanos, siempre que se quiera aludir también a los hermanos brasileños.

Recomendamos que para tales designaciones se abandonen las voces ajenas y equívocas de Latinoamérica y latinoamericano»³.

Algunos han dicho que se trata de un mal nombre, en la Enciclopedia Británica, por ejemplo, dice: «[...] por carecer de un mejor nombre, se usa el de Latinoamérica»; también en el siglo XIX Justo Arosema (1856), José María Samper (1861) y Eugenio María de Hostos abogaron, sin éxito, por el nombre de «Colombia», con lo que querían recoger una propuesta de Bolívar, pero al final el mismo Hostos declinó y acogió el nombre de América Latina.

Se presume, y por ello se lo cuestiona equivocadamente, que nuestro nombre designa una cierta unidad lingüística, pero esto es como controvertir el nombre de Canadá porque allí no se habla canadiense o, peor aún, suponer, como lo hizo algún presidente gringo, que el latín es la lengua oficial en estas tierras. Sin embargo, la mayoría de los diccionarios definen Latinoamérica como un conjunto de países de América en el que se hablan lenguas derivadas del latín. Esto, en efecto, induce a equívocos, porque obligaría a incluir países como Canadá, pero oculta algo más: que aquí son también oficiales lenguas como el quechua, el guaraní, las lenguas mayenses, Aymara, el Náhuatl y las lenguas caribes, entre otras. Maliciosamente se olvida que tal nombre fue propuesto como un gesto político de resistencia en 1856 por el filósofo chileno Francisco Bilbao y el poeta colombiano José María Torres Caicedo. No es una acuñación francesa, se pronunció por primera vez en París, es cierto, pero por un latinoamericano, y como reacción a las pretensiones expansionistas de los gringos, tras la invasión a Nicaragua. El poema de Torres Caicedo parece escrito por un cubano en los años 60, denomina a la «sajona raza» como enemiga mortal de América Latina «que ya amenaza/su libertad destruir y su pendón»⁴.

Así pues, como han venido sosteniendo muchos —Paul Estrade, Miguel Rojas Mix y Diego Ríos, entre otros— nuestro nombre no designa una unidad lingüística, se refiere sobre todo a una unidad histórica y cultural.

Todavía en el diccionario Salvat de 1971 se define latino como:

[3] Citado por: ESTRADE, Paul: "Concepto de América Latina. Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto *América Latina*". *Revista Rábala*, n° 13, 1994 (79-82) s.d.e.

[4] *Ibidem*, p. 80

«Natural de Lacio o de cualquiera de los pueblos italianos de que era metrópoli la antigua Roma. También se aplica a los naturales de pueblos de Europa en que se hablan lenguas derivadas del latín».

Y aunque no vivimos en el Lacio y no hablamos únicamente lenguas derivadas del latín, en cualquier parte del mundo nos llaman «latinos»: se habla del sabor, del baile, de la mujer latina. Pero, ¿cómo es que nosotros hemos llegado a ser los «latinos» y no los italianos o los franceses? ¿Por qué somos los herederos del nombre del imperio más grande de la Antigüedad?

Si preguntamos por nuestro nombre, encontramos de nuevo a Grecia, otra vez Odiseo. Somos latinos. Creo que esta expresión solo pudo imponerse por su rica carga significativa, por su dimensión metafórica.

Somos latinos, pero, ¿qué dice la palabra, qué arrastra?, ¿acaso hay que vaciarla de todo su pasado y tomarla como un simple sonido, una etiqueta? Hay que escuchar a las palabras, ellas no son etiquetas cuya carga conceptual y significativa es ajena, no aparecen de pronto, en ellas cristaliza un saber, una historia, una tradición, una intuición, son interpretación del mundo, en ellas se condensa y efectúa eso que Gadamer llama fusión de horizontes, el pasado y el presente, ellos y nosotros. Y la palabra es, originariamente, sagrada, nombre del dios. Los latinos eran los hijos de Latino, rey de los Aborígenes, el pueblo más antiguo de Italia.

Existen varias versiones de este mito que pueden rastrearse en toda la Antigüedad, desde la Teogonía de Hesíodo, o las Argonáuticas de Apolonio, en Plutarco, en la Eneida de Virgilio y hasta en la Ciudad de Dios de San Agustín. Según la versión helenizada del mito, se relaciona a Latino con el ciclo troyano y se lo presenta, en unos casos como hijo de Ulises y de Circe, en otros como hijo de Telémaco y Circe. En la versión latina de Virgilio se conserva el carácter Aborigen de Latino. En otras versiones se lo presenta como hijo o nieto de Hércules, cuya madre es Palanto, joven Aborigen hija del rey Fauno. En cuanto a sus aventuras, una de las versiones cuenta que, cito a Pierre Grimal:

«Latino acoge hospitalariamente a Eneas cuando este desembarca en la costa del Lacio [...]. Además, le había ofrecido la mano de su hija Lavinia. Pero los troyanos, al parecer, efectuaron incursiones de pillaje en los territorios circundantes, hasta el extremo de que Latino hubo de combatirlos [...]»⁵.

[5] GRIMAL, Pierre: *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981, p. 308.

Decirnos latinos es reconocernos como hijos o nietos de Odiseo o de Hércules, nuestra madre es o bien una bruja o una Aborigen; también nuestra historia ha sido de hospitalidad, traición y violencia.

Lo que propongo entonces es pensar nuestra denominación en el horizonte de las versiones del mito de Latino, y para ello me apoyo en la teoría de Blumenberg sobre el mito, que considera que «no existe ningún privilegio a favor de determinadas versiones (del mito), presuntamente más originarias o definitivas»⁶. El mito es «una historia que encierra ya en sí misma su significación»⁷; «no puede ser simplemente inventado»⁸. Pero su sentido no es un núcleo que se oscurece o se desgasta con el paso del tiempo, por el contrario, cada nueva interpretación es la revelación de un nuevo aspecto del verdadero sentido; en la historia se despliega la significación del mito, se hace patente su significatividad⁹. Cada interpretación se refiere a un sentido original, pero a la vez cada interpretación constituye una «creación» legítima de ese sentido. Referirse al mito es entonces referirse al modo como interpretamos la realidad y se constituye histórica y narrativamente nuestra conciencia. Nuestra nombre es una nueva versión del mito de Latino en la que se revela un nuevo aspecto de su verdadero sentido, es más, deja de ser romano y recupera su condición de Aborigen y nosotros, a la vez, dejamos de ser el Nuevo Mundo, el Otro Mundo, para ser el pueblo Originario, tenemos la ambigua condición de ser el «país del futuro» y a la vez el pueblo Originario.

Casi con seguridad nuestro nombre no fue acuñado expresamente vinculado al mito de Latino, pero es nuestro nombre y, como todo nombre verdadero, siempre dice mucho más que una nomenclatura, que un número, que unas coordenadas; nuestra conciencia como latinoamericanos no puede disociarse de la carga significativa y conceptual del mito,

[6] BLUMENBERG, Hans: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003. Traducción de MADRIGAL, Pedro, p. 295.

[7] *Ibidem*, p. 165.

[8] *Ibidem*.

[9] Para Blumenberg, «[...] la debilidad de los tratados tradicionales de los mitos —en cuanto discurso sobre las mitologías como sistemas de mitos— me parece a mí que está en haber cercenado la conexión entre la historia documentable de los mitologemas y su carácter de algo originario anterior a toda historia, asignando al mito, por razones de índole histórica-filosófica, de una forma tan definitiva a una época que todo lo que viene detrás no puede ser sino una especialidad de la historia de la literatura y del arte. La identificación del mito con su época primigenia pone el acento de la teoría sobre la cuestión del origen, que nos es inaccesible y está, por ello, a merced de la especulación». *Ibidem*, p. 77.

de la palabra en que se funda. Somos, con toda legitimidad, partícipes del mito de Latino.

6.3 América mestiza

Comprendernos como mestizos ha marcado nuestra conciencia. Hemos oscilado entre el desprecio por nuestro origen y la reivindicación furiosa de nuestro mestizaje. Pero lo curioso es que tal condición no puede entenderse solo a partir de la inmediatez de los datos. Sí, somos el resultado de una mezcla, pero ¿y qué cultura no lo ha sido? ¿Por qué para nosotros eso se convierte en algo decisivo?

Fernando González, filósofo antioqueño, habla ya desde 1936 de «El Gran Mulato», y lo describe de un modo cercano al Superhombre nietzscheano. Dice el filósofo de Otraparte:

«Bolívar fue una muestra de lo que puede ser la raza suramericana, mezcla de todas las razas, puede tener la conciencia de todos los instintos humanos, la conciencia universal. El suramericano será el hombre completo. Suramérica será la cuna del Gran Mulato»¹⁰.

Pero lo pone en futuro, porque considera que todavía la conciencia del hombre suramericano está afectada por un profundo y perverso complejo de ilegitimidad, complejo de «hijo de puta», lo llama, porque en cuanto negros, fuimos esclavos, propiedad de europeos; en cuanto indios fuimos descubiertos, convertidos, prostituidos, y en cuanto españoles fuimos criollos que no podían probar su pureza de sangre. Somos pues una mezcla, pero ocultamos como un pecado a nuestros ascendientes negros e indios, somos seres que se avergüenzan de su madre, una raza impura. De ahí que nuestra gran virtud haya sido la simulación, siempre querer ser otros, ser lo que no somos, y mientras ello sea así el suramericano será inferior. Dice también González que:

«La grandeza nuestra llegará el día en que aceptemos con inocencia (orgullo) nuestro propio ser. El día en que el grancolombiano manifieste su individualidad mulata desfachatadamente; ese día habrá algo nuevo en la tierra, habrá un aporte nuevo al haber humano»¹¹.

[10] GONZÁLEZ, Fernando: *Los negroides*. Medellín: Editorial Bedout, 1973. p. 24

[11] *Ibidem*, p. 110.

Octavio Paz, por su parte, lejos de la idealización del gran mulato, considera en cambio que la insistencia en esa pregunta por la identidad latinoamericana nos ha extraviado en el laberinto de la soledad y ha bloqueado nuestra posibilidad de sentirnos contemporáneos de todos los hombres. Por ello propone indagar por nuestro ser desde categorías universales, relativas a la condición humana, que nos permitan abrirnos, salir del laberinto y entrar en diálogo con las demás culturas.

Pese a todo, en el fondo le da vueltas a la misma idea de González, solo que busca eludir toda posible idealización. Para Octavio Paz sigue siendo clave para la comprensión de nuestro ser, la fusión de culturas que se dio en este suelo. México, dice:

«Tiene vergüenza de ser y solo en las grandes ocasiones arroja la careta [...]. Durante años hemos sentido hacia España un amor encarnizado, que nuestro orgullo encontraba culpable y que nos ha llevado a negarnos, negándola; y hemos hecho algo parecido con nuestro pasado indígena»¹².

El mexicano, dice Paz en otro texto, «no quiere ser ni indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo»¹³. Aquí es clara la tensión con la idea de González. Para Octavio Paz no es simplemente un rasgo negativo que debe superarse, sino más bien la cifra de nuestro ser; detrás de la negación de nuestro origen está, más que apenas vergüenza, la reivindicación a secas de nuestra condición humana. Como si en esa negación del origen se dijera que América Latina no está conformada por indios, negros, criollos, mestizos y mulatos, sino simple y llanamente por seres humanos.

Ahora bien, Octavio Paz coincide en un punto muy importante con Fernando González. También alude a algo similar al complejo de ilegitimidad, visible en una expresión coloquial propia de México: Hijos de la Chingada. La Chingada, dice:

«Es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del rapto, de la burla. Si se compara esta expresión con la española, “hijo de puta”, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en

[12] PAZ, Octavio: “Poesía mexicana moderna”, en *Las peras del olmo*. Bogotá: Planeta, 1985. p. 48.

[13] PAZ, Octavio: “Los hijos de la Malinche”, en *El laberinto de la soledad*. México: FCE, p. 79.

ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación»¹⁴.

Lo llamativo es que tanto González como Paz acuden a expresiones que son, en cada contexto, los mayores insultos, las palabras más «feas». Y este es un fenómeno bien interesante del habla latinoamericana. Es cierto que al lado de los españoles, somos bastante pulcros en el hablar, pero nuestras palabrotas tienen una dimensión existencial y metafórica profunda, son palabra sagrada que revela lo más hondo de lo que somos. Dice Paz:

«Lenguaje sagrado, como el de los niños, los poetas y las sectas. Cada letra y cada sílaba están animadas de una vida doble, al mismo tiempo luminosa y oscura, que nos revela y nos oculta. Palabras que no dicen nada y dicen todo [...]. Pues estas palabras son definitivas, categóricas, a pesar de su ambigüedad y de la facilidad con que varía su significado. Son las malas palabras, único lenguaje vivo en un mundo de vocablos anémicos. La poesía al alcance de todos»¹⁵.

Analicemos ahora algunos de los significados de estas expresiones. Primero, en ambas se hace alusión al origen de lo que somos, pero en un sentido que desborda por mucho la literalidad, no se refiere a la profesión de la madre, ni únicamente al hecho de que el padre sea un desconocido. Es más, en este último sentido todo latinoamericano es un «hijueputa». El valor de la expresión como insulto solo se comprende en relación con la devoción de los latinoamericanos por la madre. El padre puede ser cualquiera, un aventurero, un irresponsable, por ello la madre viene a ser nuestro verdadero punto de arraigo al cosmos pero, además, en esa devoción se expresa un sentimiento ambiguo de fascinación y desprecio por el padre.

La expresión entonces es un insulto porque ofende la dignidad de la madre, y no porque diga que ella se acostaba con cualquiera y que nuestro padre es un desconocido, sino porque afirma que ella es una «cualquiera»; de ahí que «mentar la madre» no sea llamarla por su nombre, sino precisamente poner en duda que ella sea «alguien», con lo que de paso se pone en duda mi propia identidad, valga decir, mi dignidad, yo también entonces soy «cualquiera». El problema de nuestra identidad, de quienes somos, nos obsesiona desde la colonia. No es casual que buena parte de nuestras «palabrotas» hagan alusión a nuestro origen.

[14] *Ibidem*, p. 72.

[15] *Ibidem*, p. 67.

Segundo, tal expresión no funciona solo como insulto. Al menos en Colombia, funciona también como un elogio. Decimos por ejemplo «el Gran Putas» o tenemos al mítico «Putas de Aguadas»; y con ello hacemos alusión a la fortaleza de carácter, a la virilidad, a la creatividad, al arrojo, al emprendimiento. Aquí la expresión sufre un giro semántico en tanto que con la palabra más baja se nombra lo más alto, la misma que constituye la peor ofensa se trueca en el mayor elogio, pero toda su carga significativa, su fuerza expresiva, sigue anclada en la modalidad del insulto; puede ser un elogio precisamente porque es el peor insulto.

Hay una cuestión enigmática adicional en la expresión «el Putas de Aguadas». Aunque como toda expresión popular resulta muy difícil rastrear su origen, al parecer está vinculada al proceso de colonización antioqueña, que tendrá en Aguadas uno de sus puntos clave de referencia. Fernando González veía la colonización antioqueña como una continuación de la europea y como una empresa mesiánica llamada a unificar el país; decía que en Medellín «habita una gente rara, única que tiene personalidad en Suramérica»¹⁶, y que «Colombia debería prohibir en absoluto la inmigración, hasta ver si el pueblo antioqueño necesita ayuda en su misión de unificar el país»¹⁷. El Putas de Aguadas es entonces el arriesgado colonizador antioqueño, pero también es el Conquistador español, y es como sí, otra vez de manera ambigua, al mismo tiempo que se lo odia se lo admira. Nos agobia el complejo de ilegitimidad, pero a la vez hemos elevado a la categoría de héroe mitológico al Putas. Ser Hijueputas también quiere decir que somos Hijos del Putas, somos hijos legítimos, hijos del Conquistador, herederos de su carácter. Pero, también con frecuencia la expresión se usa en un sentido irónico, se le dice a alguien que cree ser más de lo que es, de modo que el Putas de Aguadas se mantiene como un referente inalcanzable, mitológico, nadie puede serlo realmente, y creer lo contrario no puede ser sino ingenuidad o arrogancia.

Tercero, hay otro uso sumamente acomodaticio y elástico. Decimos «hijueputa» porque nos dimos un golpe, o si algo nos parece sorprendente, o muy grande, si estamos contentos o furiosos; como si fuese un comodín que no quiere decir nada. Pero hay algo más: todos los usos de esta variable tienen en común algo así como una invocación al azar, al destino, y al mismo tiempo hacen alusión a algo que desborda la racionalidad, como lo sublime kantiano; nosotros no simplemente nos que-

[16] GONZÁLEZ, Fernando: *Los negroides*. Op. cit., p. 112.

[17] *Ibidem*, p. 49.

damos boquiabiertos ante un mar embravecido, ante la infinitud de la bóveda celeste, ante una tormenta, sino que la llamamos por su nombre. Se trata pues de una expresión que tiene a la vez implicaciones morales y ontológicas: de un lado, fija nuestra posición, precaria, ante la voluntad ciega del destino o ante la inmensidad del cosmos; y, de otro lado, designa lo más verdadero, lo que es, aquello en lo que se manifiesta el verdadero ser de las cosas (no es lo mismo un aguacero, que un aguacero el hijueputa).

Se trata pues de una palabra sagrada, que nos quema la boca, su mera pronunciación es herejía, y no porque reniegue de lo divino, sino porque toma su lugar, lo nombra, es una «palabrota», una «mala» palabra, y así nos percatamos de que hay palabras pequeñas y grandes, malas y buenas, o, para decirlo con Gadamer, falsas y verdaderas, y nuestro «hijueputa» es, por supuesto, una palabra verdadera, su significado no puede disociarse de su pronunciación y su contexto, siempre quiere decir otra cosa, intraducible; en nuestras «malas» palabras se ha condensado nuestra historia, nuestro carácter, nuestra vergüenza, nuestra esperanza.

Pasemos, por último, a otra concepción de nuestro mestizaje, menos desgarradora y más esperanzadora. El poeta William Ospina propone un nuevo nombre alterno al de América Latina, habla de una «América Mestiza» y la quiere pensar como «el país del futuro». El mundo, dice, «no avanza hacia las razas y las culturas puras sino hacia los mestizajes»¹⁸, y nuestra América Mestiza «lleva cinco siglos aprendiendo esa difícil integración»¹⁹, que además de ser una integración física ha sido un auténtico diálogo de culturas, algunos de cuyos frutos han sido la salsa, la cumbia, el tango, etcétera. Y es que, sostiene Ospina en contra de Bilbao que habla de los Estados Desunidos de América, la diversidad y la pluralidad son justamente lo que nos hace una misma cultura; la América Mestiza, «que no existe como una unidad política y que por siglos ha sido negada como unidad económica, es, culturalmente, una nación»²⁰.

De otro lado, Ospina considera que, a diferencia de lo que ocurrió en el norte, donde los pueblos aborígenes fueron aniquilados, nuestro medio se vio favorecido por el mestizaje, en nuestro caso se trató fundamentalmente de:

[18] OSPINA, William: *América Mestiza. El país del futuro*. Bogotá: Santillana, 2006, p. 255.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*, p. 247.

«Hombres solos lanzados a la aventura, que no traían a sus familias porque no venían a arraigarse sino a buscar fortuna rápida para reintegrarse a su mundo. Pero el mestizaje era favorecido por el orden social de las civilizaciones indígenas que se rindieron o hicieron alianza con los invasores, por la conciencia humanitaria de un sector de la cultura ibérica, y por la política de protección de los nativos que se abrió camino en España...»²¹.

Mucho se ha dicho sobre la diferencia en los procesos de conquista y colonización entre el norte y el sur, se la ha atribuido a la diferencia de religión, al atraso de España respecto del resto de Europa, a la singular mezcla cultural que se da en España entre judíos, moros y cristianos. Sin embargo, creo que estas explicaciones no resultan del todo suficientes. Es cierto que los conquistadores españoles eran aventureros, pero ¿no es precisamente uno de ellos el que ordena «quemar las naves» y hacer así imposible el regreso? Esta anécdota de Cortés tiene un profundo significado. Porque es como si el conquistador español, y luego el colono, fuese un eterno desarraigado, sabe de entrada que es imposible el regreso, pero toda su vida y su sueños giran alrededor de la idea de regresar; son pues nostálgicos incurables, y es un rasgo que sigue siendo muy propio de nuestro carácter, piensen en todos los latinoamericanos que han emigrado a otras partes en busca de fortuna y nunca rompen sus lazos afectivos con su tierra, ni abandonan, aunque lo saben imposible, el sueño de pasar la vejez en su tierra natal.

Y hay otra cuestión que no suele destacarse bastante: en el norte sufrían discriminación los que tenían otro color de piel, en el sur, en cambio, se discriminaba a todos los que no habían nacido en España, independientemente de su color, y esto, si bien en un sentido significa que era mucho más amplia la discriminación, también significa que se permitía generar un lazo de identidad entre todos los discriminados. La identidad de los del norte era algo definido en abstracto, mientras que para los del sur resultaba inseparable de la tierra y de un destino compartido; así, en el sur, los «suyos», los que reconoce y respeta como iguales no son definidos por una pura idea, por un prejuicio, como la sangre o la pureza de la raza, sino que son los que habitan su casa, su tierra, son su familia, sus amigos y sus vecinos. Por eso es tan compleja nuestra relación con la Modernidad, y parecemos atrapados en la tradición. Para nosotros la tradición tiene un significado concreto, encarnado, se define en relación con la familia y los amigos. La Modernidad, en cambio, pen-

[21] *Ibidem*, p. 123.

sará la tradición en abstracto, como idea, como prejuicio, desligada de todo vínculo afectivo, porque a su vez lo afectivo es denunciado como irracional. Los pueblos que se consideran premodernos, son justamente aquellos en los que no solo hay un apego a la tradición sino que también en ellos la amistad y la familia juegan un papel social definitivo. Entrar y salir de la Modernidad, como dice Canclini, quiere decir también que en Latinoamérica somos capaces de tener a la vez amigos y socios.

Tal vez la desvalorización de la amistad fue definitiva para que se diera el impresionante desarrollo técnico, social y político de la Modernidad; puede ser incluso que el valor que se le sigue dando a la amistad en nuestros países explique en parte su «atraso» y prácticas tan funestas como la corrupción; pero tal vez hemos llegado a un punto en el que pensamos que es posible, y necesario, reconciliar las condiciones que impone una sociedad de masas, plural y democrática, con la revaloración de la amistad. Es innegable que un orden social basado en principios afectivos, como la religión, o el amor o la patria, es insostenible o conduce a todo tipo de discriminaciones y exclusiones, pero el malentendido se generó por la distorsión a la que nos condujeron las concepciones románticas que desconectaron estos principios afectivos de la forma concreta de la amistad, de esa manera se olvidó lo más elemental: lo que hace de un conglomerado de personas una comunidad no es algo abstracto como la patria, ni es solo una ideología, una tradición, una lengua, una religión o un espíritu común, sino el hecho más básico de que son amigos. Y entonces, en nuestro afán de ver por todas partes fantasmas e ideales, supusimos que como compartían una lengua, una religión y una tradición, entonces eran amigos, eran un pueblo, cuando más bien es a la inversa, porque eran amigos fue posible que tuvieran una lengua común, una religión común y una tradición. Los idealismos nos han hecho olvidar que el sentido de la existencia humana no es otro que la posibilidad de estar acompañados. Ni los dioses ni los animales pueden tener amigos.

Por todo eso, más que patrióticos somos regionalistas. Y si bien es cierto que los regionalismos son hoy una perversión, sobre todo porque lo hemos venido a entender como un amor enfermizo por una entidad abstracta como la patria, también lo es que detrás de ellos se oculta la idea de una visión de mundo para la que todavía tiene una importancia decisiva la amistad. Lo que el regionalista quiere decir no es necesariamente que sienta un amor profundo por algo abstracto como Antioquia, sino que considera la relación con sus amigos como un valor imprescindible.

América ha sido el resultado de una tensión entre lo cotidiano y lo extraordinario, entre el hogar y el afuera, entre la tierra y la idea. Tensión resuelta en el norte por medio de la aniquilación definitiva de lo cotidiano; Norteamérica se hace así la tierra del futuro, la más pura expresión del sueño de lo extraordinario. El sur, en cambio, habita en medio de la tensión no resuelta del todo; y eso le da a Latinoamérica una posición especial en el conjunto de la cultura occidental, porque se trata de un mundo que hace parte de la cultura occidental, pero conserva la alta valoración del hogar, de la tierra, de la familia, de la amistad. Tal vez el colono inglés no tiene nostalgia de Inglaterra; pero el colono español no dejó de tenerla por España, y ante la imposibilidad física del regreso quiso hacer de esta tierra algo lo más parecido a su propio hogar. Más que la diferencia de religiones para explicar el desigual desarrollo económico entre los países del y los del sur de América, la nostalgia jugó un papel definitivo. Los ingleses quieren hacer un nuevo mundo, los españoles querían hacer aquí su viejo mundo. Equivocadamente se podría interpretar esto como que los ingleses estaban orientados por un interés práctico y los españoles por una especie de idealismo romántico, pero es exactamente a la inversa: los soñadores y utopistas eran los ingleses, los españoles eran prácticos, buscaban vivir una buena vida, no perseguían tanto la realización de algún ideal inalcanzable; por ello fue posible que su relación con los nativos fuera diferente de la de los ingleses, había por lo menos alguna mínima posibilidad de establecer algo en común con ellos.

En conclusión, frente al tema propuesto para este Seminario, he querido destacar lo que considero, en un sentido muy amplio, tres metáforas que han jugado un papel clave en la comprensión de nosotros mismos. Primero, he propuesto interpretar en clave metafórica, tanto la designación oficial que geográficamente nos identifica como un continente, América, como la denominación que hemos acuñado nosotros para reconocernos como una cultura, Latinoamérica; y segundo, siguiendo el hilo de las reflexiones que se han hecho en torno a nuestra condición mestiza, nos hemos topado con un par de expresiones que tienen una rica carga significativa y que, como toda metáfora, trastean un sentido, dicen siempre otra cosa.

Lo primero nos permitió mostrar de qué manera América está tejida a los sueños, a los mitos, al «inconsciente colectivo» de Europa, pero, aún más decisivo, de qué manera en nuestra tierra, y a despecho de Hegel, es como si el espíritu se hubiera por fin reconciliado consigo, se hubiera liberado por fin de las ligaduras y determinismos de la historia, y se

hubiera puesto a jugar, a aventurarse, a extraviarse, a tomar cuerpo, a zafarse del destino que inexorable lo conducía a la absoluta conciencia de sí mismo.

Y lo segundo, la toma de conciencia y la asunción de nuestro mestizaje, nos permitió mostrar de qué manera la comprensión de nosotros mismos ha estado cifrada por la desgarradura y la contradicción: fascinación y odio por el origen, lo sagrado y lo maldito fundidos en uno solo, la nostalgia y el exilio como un destino compartido impuesto por el azar, incluso para el conquistador, todos finalmente atrapados en el laberinto de la soledad, hijos de la estirpe de los condenados a cien años de soledad, todos hermanados en la añoranza de un regreso imposible y unidos a un mismo espíritu por la tierra.

BIBLIOGRAFÍA:

BLUMENBERG, Hans: *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.

ELLIOT, J. H.: *El viejo mundo y el nuevo*. Madrid: Alianza editorial, 1997.

ESTRADE, Paul: "Concepto de América Latina. Observaciones a don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto *América Latina*". *Revista Rábala*, n° 13, 1994 (79–82) s.d.e.

GONZÁLEZ, Fernando: *Los negroides*. Medellín: Editorial Bedout, 1973.

HALPERIN, D. Tulio: *Historia contemporánea de América Latina*. Bogotá: Círculo de lectores, 1981.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro: *Indianidad y descolonización*. México: Editorial Nueva Imagen, 1979.

OSPINA, William: *América Mestiza. El país del futuro*. Bogotá: Santillana, 2006.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: FCE, 1990.

—*Las peras del Olmo*. Bogotá: Planeta, 1985.

TZVETAN, Todorov. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI, 1987.

VVAA: *Gran Enciclopedia de Colombia*. Bogotá: Círculo de lectores, tomo 1, 2007. GRIMAL, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Paidós, 1981.

FICCIÓN EN TIERRA DE MITO. ESCRITURA Y FUNDACIÓN EN AMÉRICA LATINA

IVÁN DARÍO CARMONA
(Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia)

7.1

«Cuando la historia de un país no existe, excepto en documentos incompletos y desperdigados, en vagas tradiciones que deben ser compiladas y juzgadas, el método narrativo es obligatorio. Reto al incrédulo a que mencione una historia general o particular que no haya comenzado así».

Andrés Bello

NUESTRA vaga, fragmentada y rota historia ha sido una y cien veces reconstruida narrativamente, una y mil veces estructurada a través de la ficción, innumerables pasajes de la historia se recomponen como mitos, leyendas y cuentos; nuestra memoria histórica está plagada de imaginación. Lo narrativo funciona desde siempre entre nosotros como un método, es el modo como intentamos hacer creíble la inverosímil realidad que nos abriga. Entre narraciones y cuentos se hizo posible el acercamiento de los dos mundos, cada mundo desde sus referentes propios, configuro el rostro del otro, se asombro ante el espejo que le devolvía su propia imagen desfigurada por el horror o por la perplejidad, por la fascinación o por la deslumbrante aparición de otro que antes solo existía en la pesadilla nocturna a la que nos someten los dioses de vez en cuando. En medio de esa realidad nueva, de eso que aparece y para lo cual no hay paradigma, no hay medida porque todo en ello es lo soñado, lo fantasmal, lo irreal, lo otro, la crónica y el mito se mezclan, intentan una danza para magnificar su propia visión, el otro es la medida de mi

alucinación y por lo tanto los parámetros de la realidad, las coordenadas de lo real desaparecen y tanto seres como objetos se trasladan a otra dimensión; sirvan de ejemplo aquí crónicas, mitos y épicas, lo fantástico y la realidad se funden, solo es posible acceder a la mirada del Sol a través de su reflejo en el agua; crónicas y mitos son paradójicos escenarios agua-espejo donde las coordenadas del encuentro de los mundos puede ser legítimamente narrado. Si toda historia de ficción comienza con la ya conocida fórmula del «había una vez», es necesario también reconocer que la misma historia que desea dar cuenta de la realidad, al no tener memoria de esa primera vez, se enmascara en la ficción, alude a un mito, mira el Sol a través del agua.

Desde este punto de vista se comprende que en la lectura histórica que hacemos de nuestra realidad, volvamos imaginario lo que otros nos cuentan sobre nosotros mismos. Reto, parodiando a Don Andrés Bello, a que alguien me cuente la verdad y no le suene a mentira, a que alguien mienta sobre algo y no se transforme esto en una verdad generalizada. Luego es claro que nuestros más confiables historiadores son nuestros poetas y novelistas. De grandes historiadores y filósofos hemos aprendido la gramática a partir de la cual se perpetúa la infamia, la misma desde donde hemos falsificado nuestro *ethos* y desde la que creer en lo nuestro, en lo que somos no tiene sentido, de este complejo ha dado cuenta nuestro habitante de Otra parte, Fernando González. Somos lo que está afuera, una carencia, una falta, somos fragmento pero no unidad; en esa misma medida valoramos más el afuera que el adentro, nos vemos siempre incompletos, siempre en falta por no ser los de afuera, los otros, los que llegaron, los que arrojó el mar, esa es nuestra medida de la verdad. Vivimos una identidad prestada, aunque el rostro sea el nuestro, el espejo siempre es prestado y en ocasiones por un precio demasiado alto, más alto que el que pagaron nuestros indígenas cuando los intercambiaron por oro, a partir de allí el rostro adquirió las dimensiones del afuera, de lo extraño, de aquello propio que me mira con desconfianza, no muy seguro de su identidad. Ahora bien, sabemos que todo espejo miente en la misma medida en que refleja la realidad con precisión matemática, el espejo duplica la realidad y la vuelve ficción, aquella ficción produce extrañamiento y obtenemos de nuevo la realidad, pero aquella realidad es paralela a la primera, recorren enormes distancias sin juntarse, solo en el ejercicio de querer dar cuenta de este fenómeno, del querer comprender la realidad y su duplicación, a través de la escritura, el poeta y el narrador llegan la paradoja; la realidad es una paradoja, solo la paradoja reconoce el distanciamiento que la realidad sufre de sí misma. Y aunque

sabemos que todo espejo miente preferimos esa mentira al vacío de la propia realidad; así nuestra historia empezó a ser contada a través del espejo y como en Alicia de Lewis Carroll, la realidad adquiere diferentes dimensiones, según la pócima, la magia o el juego de que se trate, a través del espejo Alicia se convierte en otra, se extraña de sí misma y de su mundo para entrar a ser parte de otra lógica, de otro juego azaroso, pero con referentes distorsionados de su realidad anterior. Cada hombre traslada al espejo su propio rostro aumentado o disminuido por los referentes del otro, los primeros cronistas de América son prueba de ello, como lo menciona García Márquez en su discurso de 1982 al recibir el premio Nobel de literatura:

«Antonio Pigafetta, un navegante florentino que acompañó a Magallanes en el primer viaje alrededor del mundo, escribió a su paso por nuestra América meridional una crónica rigurosa que sin embargo parece una aventura de la imaginación. Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. Contó que al primer nativo que encontraron en la Patagonia le pusieron enfrente un espejo, y que aquel gigante enardecido perdió el uso de la razón por el pavor de su propia imagen»¹.

El encuentro entre estas dos miradas permite un diálogo obligado entre mito y ficción, la propia realidad se sale de su cauce; lo que se trae de Europa es el punto de referencia, es el mundo conocido, la verdad demostrada, la racionalidad asegurada; lo que se encuentra en el nuevo mundo es lo inabarcable, lo que categóricamente se convierte en fantasía, lo exótico, lo resplandeciente, lo impredecible, lo irracional. Es claro, entonces, que el resultado de este choque es una narrativa descomunal, una escritura que se extraña de sí misma, que para ser fiel a la realidad que intenta describir no tiene más recurso que la ficción. La perplejidad obnubila la razón y produce monstruos, seres fantásticos, seres y cosas de otro mundo, de otra dimensión. Cada cronista se convierte sin saber en un ficcionador, en un narrador de ficción, en un alucinado, en alguien que mira el sol a través de los reflejos del agua y de los espejos. El mismo García Márquez en el texto antes citado nos recuerda como hasta los mis-

[1] GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *La soledad de América latina*. Calí: Corporación Editorial universitaria de Colombia, 1983, p. 3.

mos cartógrafos cambiaban la forma y la ubicación de los lugares según su fantasía, según el caprichoso juego de sombras y de luces; en esa escritura, en ese devenir escritura de la fantasía tiene origen la fundación de nuestro mundo, el gran imaginario que aún no termina por resolverse el problema de la identidad, pero sospechamos que es allí donde debemos buscarlo, donde se hunden las raíces más profundas del encuentro: en el mito, en la ficción. En el ya clásico y fascinante libro del Profesor Tarsicio Valencia Posada *La poética del nuevo mundo en las crónicas de Indias* se puede leer lo siguiente, y que no es más que una prueba de lo que aquí venimos sosteniendo:

«Hay ante todo en las crónicas de Indias, fabulaciones. La mayor de todas es el tiempo. El tiempo cronológico se va haciendo ilimitado, contradictorio. Se va yuxtaponiendo como propia fabulación; aunque diga su fecha exacta, es como si dijera “en aquellos tiempos” como dice la Biblia. Apenas si se está conociendo el mundo nuevo. Es tan extraño este mundo para el cronista, que lo tiene que sustentar con palabras y diciendo que él está presente. No como otros que cuentan de oídas. Es tan extraño este mundo temporal, que se re-confunde con el de la fabulación, con la crónica medieval; y por la semejanza va deduciendo el mundo, la naturaleza: la flora, la fauna, los hombres. Todos los reinos confundidos. El mineral con el animal, el vegetal con el cuarto reino: la imaginación»².

Fabulación para contar lo descomunal, para narrar en vez de interpretar, pues aquello que los ojos ven por primera vez desborda la capacidad de la razón para dar cuenta de ello, solo queda narrar, contar como un testigo que apenas da crédito a lo que el mismo ve, que no es verdad pero que se parece a ella. Los primeros relatos dan cuenta de la realidad en forma poética, se levantan sobre el tiempo, sobre la extrañeza de un tiempo inabordable, de un tiempo cuyo único referente, en el viejo mundo podría ser es la Biblia o los bestiarios medievales. Y en este sentido nos refuerza el mismo texto del profesor Valencia:

«El recién llegado tiene su mundo estructurado con categorías distintas, de poder, de moralidad. Ve al otro y lo registra en la escritura y la escritura es extraterritorialidad. Exhibir lo legendario a través de un corpus. Se llevan modelos de aventuras de antiguos relatos de caballería, de historias de santos poetas, de botánicos y viajeros. Así el discurso se injerta y los motivos se cambian o se asimilan. Los mitos

[2] VALENCIA POSADA, Tarsicio: *La poética del nuevo mundo en las crónicas de Indias*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1993, p. 21.

son iguales o parecidos. Viene la diferencia, siempre se recalca la diferencia. Somos el pensamiento de la diferencia. Esto es una crónica, el pensamiento de la diferencia»³.

Escritura de la diferencia, escritura nacida del extrañamiento, nacida del impacto, escritura que es fiel al asombro, que tiene que acudir a la poética para hacerse verosímil, es precisamente aquí donde la crónica asume su similitud con el mundo conocido y su diferencia con este nuevo orden de cosas, superposición de espejos, las aguas del estanque de nuevo agitadas. Aquello que se escribe despliega efectos insospechados, ficciona la realidad, transforma lo relatado como crónica en novela y hace de cada objeto, de cada cosa, de cada ser animal u hombre, un personaje fantástico, un protagonista del gran mito, de la gran leyenda, de aquello que a partir de ese momento será objeto de búsqueda, de exploración y de aventura. La pregunta parece ahora obligada. ¿Fuimos fundados por esa imaginación que funciona como un vector en ambas direcciones o por el extrañamiento que nosotros mismos logramos producir frente al espejo? ¿Frente al espejo fuimos el horror propio o la magnificación del afuera? Tal vez los hechos hablen por sí mismos. Nuestra historia mil veces contada por otros según su caprichosa forma de vernos, es al mismo tiempo la historia novela por nosotros sin método histórico riguroso, pero con talento narrativo, con lenguaje poético, porque es así como intentamos resolver la paradoja, es así como nos vemos mejor retratados. La terrible realidad de nuestra historia requiere de un giro metafórico para poder asimilarla, no nos mentimos, solo la adaptamos a nuestra hiperbólica manera de sentir la realidad, no huimos del dolor, le pintamos la cara y le ponemos música de carnaval, hacemos de ella una representación trágica. En palabras de Alfonso Reyes: «América fue la invención de los poetas, la charada de los geógrafos, la habladería de los aventureros, la codicia de las empresas y, en suma, un inexplicable apetito y un impulso por trascender los límites»⁴.

En el mismo texto del Nobel colombiano arriba citado, se señala como nuestro gran problema no es la imaginación, la poseemos en abundancia y de una manera natural, es congénita a nosotros, se da silvestre, nuestro problema ha sido la realidad que nos desborda, que

[3] *Ibidem*, p. 23.

[4] REYES, Alfonso: "Última Tule", en: *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1999, p. 191.

nos mantiene marginados, que nos ahoga y nos resta posibilidades de comunicación con el llamado primer mundo, más que hablar del tamaño de nuestra soledad, al que alude García Márquez, es el tamaño de nuestro complejo del que habla Fernando González en el texto de *Los Negroides*. El problema no resuelto de nuestra América es el de la identidad, somos múltiples identidades, múltiples sueños, somos el principio y el fin de la utopía; o como lo dice William Ospina en su texto *América mestiza. El país del futuro*:

«Nuestro continente ha crecido en la dificultad. Es verdad que la vida no ha sido fácil para nosotros. Asumimos por una compleja red de causas históricas el desafío del mestizaje y ha sido un arduo desafío. Crecimos en un continente que por mucho tiempo, como una anómala forma de la geometría, tuvo su centro afuera. Aprendimos a mirarnos a la vez desde fuera de nosotros mismos, a juzgarnos desde lo que no éramos, a ver lo extraño desde la fisonomía de nuestros hermanos. A sentir familiares las cosas distantes y distantes las cosas familiares. Vimos a nuestras razas mixtas surgir de las entrañas de unas guerras despiadadas, de las que siempre sentimos vergüenza. Aprendimos a avergonzarnos de nuestra ociosidad heredada de nuestros antepasados ingenuos que hacían pájaros y ranas y saltamontes con el oro que sabían cambiar en poder los banqueros alemanes, los reyes españoles, los piratas ingleses. Aprendimos a avergonzarnos también de la brutalidad de nuestros abuelos españoles y portugueses cuyas manos rapaces destruyeron en medio siglo culturas milenarias, exquisitas obras de arte, monumentos de la arquitectura que eran también monumentos de la astronomía. Fuimos melancólicos y fuimos apasionados; luchamos por siglos con nuestros hermanos, y no sabíamos si lo hacíamos por ser fieles a nuestra malvada sangre europea o a nuestra malvada sangre americana»⁵.

Uno quisiera seguir leyendo el texto de William Ospina, es claro, aquello que expone en su ensayo refuerza nuestra tesis acerca del extrañamiento de nuestro ser y la fuga de nuestro centro; y en ello se entiende que busquemos nuestra identidad en lo que no somos, en lo que nos niega, en los trazos distantes de nuestro acontecer. Negamos lo que somos y aquello que somos nos niega trazo a trazo entre la vergüenza y la melancolía.

[5] OSPINA, William: *América mestiza. El país del futuro*. Bogotá: Alfaguara, 2009, pp. 243-244.

7.2 A través de la literatura, América ha pensado su destino, ha construido un mundo que le permita entenderse a sí misma, que le aproxime las nociones y las categorías más vitales con las que apropiarse de un lugar en el universo. La literatura suele hacer eso, humanizar nuestro encuentro con las cosas, es la entrada a la morada del ser, pues es el primer intento de reconocimiento en medio del extrañamiento. Desde las mismas crónicas el mundo se nos presenta descomunal, inmenso, legendario, tan antiguo como el universo mismo, tan desproporcionado como el lenguaje que lo nombra; novelar es ensayar narrativamente, es pensar a través de unos seres instalados en un mundo paralelo al de la realidad y que habla de la realidad que somos o de cómo nos vemos. La ficción ha sido desde siempre la vía más directa a la comprensión de nuestra historia, a la comprensión de nuestro destino, a nuestra conciencia de seres arrojados al mundo, lo poético nos permite humanizar el pensamiento, nos acerca a ese extrañamiento desde donde venimos, es una manera muy particular de comunicación, como ya lo había mencionado en un corto ensayo titulado: “El lenguaje: un lugar entre el nombre y el olvido”:

«Esa palabra que logra desbordar el límite de la naturaleza del hombre, que da la vuelta completa y de nuevo nos ubica en el origen es el mito, su palabra. Allí donde los acontecimientos quedaron inscritos por el asombro y la pasión que inspiraron y no por los dictámenes y tiranía de la razón. Acudimos al mito por la riqueza de sus imágenes, por la frescura de su lenguaje, porque su palabra es el resultado de la relación del hombre con el mundo, relación cargada de magia, de inteligente asombro, de emocionante descubrimiento. [...] Desconocer el mito es matar la cultura»⁶.

En nuestra literatura confluyen de manera sorprendente mito, ficción e historia; hemos intentado entender los acontecimientos de nuestra historia conjugando la crudeza de la realidad con la lúdica de la ficción. No ocultamos la crudeza de esta historia, solo le ponemos el tinte y el sabor de nuestro ser latino, pensamos a través de imágenes, a través de mitos que se renuevan, de mitos que vuelven sobre sí mismos, que hurgan en nuestras raíces, que sazonan nuestra conciencia. En el mito nos hacemos universales, nos conectamos con fuerzas y lenguajes que parecen de otros mundos, pero que nos pertenecen en tanto nosotros somos el otro mundo, el mundo de otros, nuestro propio extraño mundo. De esta concepción surge entre nosotros una narrativa que intenta crear lugares

[6] CARMONA ARANZAZU, Iván Darío: “El lenguaje: Un lugar entre el nombre y el olvido”, en *Escritos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, vol. 10, n° 35, noviembre 2006.

y personajes, que propone un mito fundacional, un mito sobre la identidad, una narrativa que péndula entre el mito y la fabula, entre la historia y la utopía, lugares y personajes sacados de las entrañas de nuestra soledad, habitando en los límites de nuestra alucinada conciencia. Escritores como Juan Rulfo, Carlos Fuentes, Alejo Carpentier, Mario Vargas Llosa, Juan Carlos Onetti, Jorge Luis Borges, Gabriel García Márquez, Álvaro Mutis, Héctor Rojas Herazo, Manuel Mejía Vallejos y el legendario Álvaro Cepeda Samudio, por mencionar solo algunos en el ámbito latinoamericano y regional; todos ellos sometidos en sus diferentes ficciones a la tarea de articular la identidad latinoamericana como entidad mítica, entendiendo la fundación de lo propiamente latinoamericano como una búsqueda de la propia condición humana, condición humana que se rosa con lo divino, con lo extraordinario, con lo extrapolado de la propia imaginación, con ese particular imaginario que se articula sin proponérselo con la antigua crónica sobre el nuevo mundo; ahora este mundo nuevo intenta mirarse a sí mismo en el contexto universal del gran mito. Una sospecha parece alimentar a estos narradores: aquello que somos como pueblo, como comunidad de hombres, como cultura parece hundir sus raíces en el sueño, en ese primer reflejo de nosotros mismos que da el espejo, que devuelve la capa cristalina del lago donde se hunden nuestras creencias, donde aparecen y desaparecen nuestros dioses, venidos del agua y disueltos por la lluvia leve pero persistente del Caribe.

«El análisis de los mitos de la fundación, el machismo, el poder, el casticismo y la solemnidad en la narrativa de este escritor —se refiere a García Márquez— permite contemplarla como un crisol fundante de culturas y mitos: se apodera de la tradición narrativa occidental con todas sus vertientes, mitológica (profana o/y sagrada), épica, utópica, romántica y otras, para fundirlas en el tejido cultural latinoamericano y acabar fundando una nueva tradición narrativa. Carlos Fuentes va a considerar que este ha sido el origen no solo de la narrativa latinoamericana sino también de la historia escrita y toda la cultura: “Utopía, epopeya, mito: ¿Son estos los libros de nuestra historia y de nuestra cultura? Fuimos concebidos como la utopía”»⁷.

Los libros de nuestra historia, la materia prima de lo que somos como cultura persiste en el lenguaje mismo de nuestra epopeya, de nuestros mitos, de esa utopía que nos inventamos en la escritura, en esa escritura que es extrañamiento de la palabra de otros; lo que somos está en

[7] EZZAIM, Allal: “La creación de Macondo entre el mito, la historia y la literatura”, en *Estudios de literatura colombiana*. Medellín: n° 3, julio-diciembre, 1988, p. 21.

nuestras ficciones, en las calles polvorientas y desoladas de Comala o de Luvina, en la sed constante de sus personajes, en el silencio que se pone en medio de ellos y que les habla y que les increpa y los lleva a la locura y a la muerte. En Pedro Páramo y en sus parientes, en ese estar muertos en vida y no tener conciencia más que de la soledad y del olvido, en esa definitiva nostalgia que produce la conciencia de ser arrojado al mundo, de vivir en la ambigüedad del ser que es la muerte, muerte que quiere ser exorcizada por los recuerdos, por la memoria, o por la fragilidad de los acontecimientos que solo un ojo herido por la luz brillante, la que precede al ocaso, puede percibir:

« ¿Y qué es lo que llevan los personajes de Juan Rulfo? Recuerdos a todas partes y éstos tienen una voz más clara que la de la muerte, si es que alguna vez la muerte ha tenido alguna voz. La muerte no tiene voz. Tienen voz los recuerdos. Yo oigo la voz de mi amigo. Yo oigo la voz de mi madre, aunque haya muerto. “Allá me oirás mejor, allá oirás la voz de mis recuerdos”.

Recuerdos de infancia es lo que tiene Pedro Páramo, el recuerda la lluvia en el patio, y una hoja dando vueltas con la lluvia sobre la tierra húmeda. Recuerda que fue a comprar un molino nuevo a la tienda de doña Inés Villalpando. Recuerda que compró una tela de tafetán y recuerda que le dijeron cómo está y se la mostraron. Recuerda que le tocaba cuidar en el telégrafo al “chiquito” de Rogelio y que él se mantenía en el billar»⁸.

Una historia para quien los mayores acontecimientos son los recuerdos personales de un muerto, de una sombra, recuerdos que son como el ojo de una cámara que recoge los imperceptibles pliegues del rostro de las cosas, que fija su mirada en detalles que no existen, que son percepciones de los personajes, que aparecen cuando el olvido y la soledad retornan insoportables, que son algo así como alucinaciones de seres que ya han pasado el umbral de la vida y la muerte, que están más del otro lado, que del lado este de la realidad. Cada ser u objeto en Rulfo es un espejismo, cada palabra pronunciada por algunos de sus personajes es el eco de una voz que en el pasado fue presencia. Y que tal vez ahora tendríamos de nuevo que volver a escuchar, escuchar como hemos negado nuestra conciencia histórica y por eso tendríamos que decir con Rulfo: ¿No oyes ladrar los perros? ¿No será que ya no oímos ladrar los perros, los perros sordos de la guerra constante, los perros rabiosos del saqueo, porque nos hemos acostumbrado a ese ladrido y se nos volvió

[8] VALENCIA POSADA, Tarsicio: *Juan Rulfo fotógrafo*. Medellín: Colina, 1995.

habitual y por eso somos como muertos en vida habitando Comala o por lo menos un cementerio muy parecido a Comala? Ahora mismo en Latinoamérica habitamos pueblos como Comala, pueblos habitados por muertos, pueblo de sordos que hablan a hidrantes, a seres que agonizan y cuyos referentes son perros que ladran o la voz del viento que anuncia más soledades, más nostalgia.

Nuestra literatura ha inventado pueblos, ha soñado ciudades, ha creado hombres que emigran, que van de un lado a otro fundando lugares, dando nombre a sus sueños, dando vida a sus utopías, construyendo imágenes de tiempos sin memoria; como en *La región más transparente* de Carlos Fuentes o en *El Astillero* de Juan Carlos Onetti, los hombres habitan sus propias pesadillas, se mueven en el contraste de luces y sombras que crean los fantasmas de los cuales huyen. Cada hombre huye de sí mismo o de lo otro que le recuerda en lo que se refleja su ser. Ciudades inventadas, ciudades localizadas en el imaginario o parodiando a Ítalo Calvino «ciudades invisibles». Ciudades que las crónicas nombraban como paraísos e infiernos, infiernos y paraísos que las novelas que hoy llamamos de fundación nos hacen visibles y mágicamente sombreadas, ciudades inventadas no por la imaginación sino por el deseo y el delirio.

En *La región más transparente* el gran protagonista es la ciudad, es la evolución y el contraste, es la voz y el rostro sin voz y sin rostro, es la dispersión y lo simbólico, lo que va de los seres reales a lo fantasmagórico de sus vidas, de aquellos que en la ciudad renuncian a su ser, a su identidad y se refugian en un yo colectivo, apocalíptica de su soledad, escuchemos al narrador:

« [...] Son los rostros y las voces otra vez dispersos, otra vez rotos, es la memoria vuelta a la ceniza, es el bracero que huye y el banquero que fracciona, es el que se salvó solito y el que se salvó con los demás, es el jefe y es el esclavo, soy yo mismo ante un espejo, imitando la verdad, es el que acepta al mundo como inevitable, es el que reconoce a otro fuera de sí mismo, es el que carga con los pecados de la tierra, es la ilusión del odio, es el tú eres del amor, es la primera decisión y la última, es hágase tu voluntad y hágase mi voluntad, es la soledad apurada antes de la última pregunta, es el hombre que murió en vano, es el paso de más, es el águila o el Sol, es la unidad o la dispersión, es el emblema heráldico, el rito olvidado, la moda impuesta, el águila decapitada, la serpiente de polvo: el polvo que huye en constelaciones sobre todos los perfiles de la ciudad, sobre las ilusiones rotas y las conquistadas, sobre las antiguas cimas de penacho y sangre, sobre las cúpulas de cruz y hierro, sobre los palacios de vals y polka, sobre los altos muros que cubren a la vista las mansiones con piscina y tres

automóviles y cuerpos escondidos entre el sisón y el diamante, el polvo veloz que acarrea todas las palabras dichas y no dichas»⁹.

Alucinante descripción, donde el rostro se refleja en la ciudad como espejo, en el colectivo como masa informe desde donde surge su identidad, una identidad atravesada por movimientos imperceptibles de cotidianidad, de descentrada cotidianidad, donde el agua fluye por recodos y geografías imaginarias, trazadas por cartógrafos caprichosos, donde mundo y arquitectura de este mundo no coinciden, y cuando logran coincidir lo hacen de una manera tan alucinada como en la historia de Borges donde un imperio y su mapa coinciden palmo a palmo, ocupando el mismo espacio, esto es duplicándose. Realidad y fantasía no se diferencian, se funden en el relato, en la escritura que da cuenta de ese relato, en el ejercicio de novelar, que es un escenario propio de escritura, donde solo la tinta hace visible el complejo aparecer de lo imaginario.

Uno de los casos mejor tipificados de esto es lo que ocurre en la novela *Cien años de soledad* del escritor Gabriel García Márquez, a Macondo lo asedia la escritura desde su fundación, la misma escritura que anuncia su destrucción apocalíptica.

«José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con casas de paredes de espejo. Preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo»¹⁰.

Muchos de los asuntos trascendentales en la vida de José Arcadio, de cada uno de los de la estirpe de los Buendía se dan en el mundo onírico, sus propias existencias se dan como en sueños. Para la escritora Luz Mary Giraldo Macondo nace en un sueño y termina en una pesadilla¹¹. En sueños se le revela la ciudad mítica, a través del poderoso y sobrenatural nombre de Macondo, la ciudad aparece cuando es nombrada, cuando su nombre es escuchado, una voz entre sueños siempre es una voz divina o demoníaca, de todas maneras es una voz sobrenatural, una visión sobrenatural; un dato muy importante que nos revela el sueño, en esa ciudad ruidosa que allí se levanta hay casas de paredes de espejo. Recordemos que los espejos producen ese efecto de

[9] FUENTES, Carlos: *La región más transparente*. España: Alfaguara, 2008, p. 537.

[10] GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel: *Cien años de soledad*. España: Alfaguara, 2007.

[11] GIRALDO, Luz Mary: *Ciudades escritas*. Bogotá: convenio Andrés Bello, 2001, p. 7.

duplicación, de infinito, de laberinto, de existencias paralelas, de escrituras milenarias; la fundación de Macondo tiene características bíblicas, su fin igualmente responde a este marco de referencia: fantástico, mitológico y bíblico, ya no en el sueño, sino en el desciframiento de una escritura que va emergiendo a través del desarrollo de la historia, de una escritura que es la realidad misma, que se vuelve acción en la medida en que los ojos del último de la estirpe, ávido de futuro, se brinca páginas, se traga acontecimientos, intentando adelantarse al tiempo sin memoria, al tiempo fatal donde las cosas se devoran a sí mismas, incluso el tiempo se traga el tiempo, fatalidad que ya estaba escrita y condenada por la escritura misma, es una escritura, un sueño, la escritura de los dioses, quien anuncia el génesis de Macondo, es también una escritura, la que se lee en los pergaminos, la que marca el final, el Apocalipsis. Todo lo demás, aquello que ocurre en el medio de estos acontecimientos, es una historia tejida por el mito, narrada hiperbólicamente para darle más sentido al acontecimiento real, a una realidad que se nos vuelve mentira en su justa medida y que por ello requiere de ser contada desde la imposibilidad de sí misma. El último profeta lo es de sí mismo.

«Macondo era un pavoroso remolino de polvo y escombros centrifugados por la cólera del huracán bíblico, cuando Aureliano saltó once páginas para no perder el tiempo en hechos demasiado conocidos, y empezó a descifrar el instante que estaba viviendo, descifrándolo a medida que lo vivía, profetizándose a sí mismo en el acto de descifrar la última página de los pergaminos, como si se estuviera viendo en un espejo hablado. Entonces dio otro salto para anticiparse a las predicciones y averiguar la fecha y las circunstancias de su muerte. Sin embargo, antes de llegar al verso final ya había comprendido que no saldría jamás de ese cuarto, pues estaba previsto que la ciudad de los espejos (o de los espejismos) sería arrasada por el viento y desterrada de la memoria de los hombres en el instante en que Aureliano Babilonia acabara de descifrar los pergaminos, y que todo lo escrito en ellos era irrepetible desde siempre y para siempre, porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra»¹².

La ciudad de los espejos o de los espejismos, la ciudad nacida y derrumbada en la escritura, a través de la poderosa sentencia de la escritura. Un solo instante, cien años de soledad comprimidos en un instante, contenidos en la magia de unas letras, escritas en sánscrito para que solo uno las descifrara, para que solo un único lector, pudiera acercarse al

[12] GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel: op. cit., p. 471.

enigma y gravar en la memoria el fin de la memoria misma, la constatación del olvido, el olvido elevado a su enésima potencia, aquello que ya no se duplicará más en los espejos. El ser arrojado, abismado por su destino, por lo inmemorial de su propio destino que es la afirmación de la circularidad: el ser mismo es espectador de su propio fin, la muerte señala el camino hacia una conciencia capaz de reconocer el drama, la historia termina en el mero reconocimiento de la finitud humana, en la aceptación estética de la tragedia. En la convergencia entre espectador y drama, entre lector y acontecimiento.

Según la investigadora Luz Mary Giraldo en el texto antes citado, existe un macrocosmos que es Macondo y un microcosmos que es la casa y por ello podríamos decir que Macondo es La casa. Es importante reconocer este desplazamiento, Macondo es la casa de los espejos, de los espejismos, donde todo acontece como en mundos paralelos, en la casa conviven mitos y fantasmas, en sus patios se elevan vírgenes hacia los cielos, vientos huracanados se desplazan entre sus pasillos, es la casa habitada por todos y por nadie, por seres y sus fantasmas, por objetos y su magia. La casa como inicialmente se llamaría este proyecto de novela es el epicentro de la fundación, sus habitantes la llevan a cuestras, realizan grandes emigraciones a través de ella, La casa sostiene el universo mismo de Macondo, es el corazón del pueblo y es cuando está se desploma el fin de la humanidad. La casa misma solo estará en pie hasta el momento mismo en que Aureliano Babilonia termine de descifrar el pergamino, Aureliano, la casa y Macondo expirarán en el último trazo de escritura, hasta allí llegará la memoria, la última letra de esta escritura casi indescifrable se confunde con el último aliento de la humanidad.

Es necesario ahora, hacer un contraste obligado con la novela de Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande*, una obra que es sin duda referente obligado para García Márquez, un lugar común para su generación:

«Miro la desolación de esta casa, muerta aún antes de que la desolación la invadiera, miro las paredes desnudas y cuarteadas, los enseres apenas necesarios para una vida frugal y sin futuro; los muebles duros y las camas austeras. Todo está limpio y un orden agresivo, amargo distribuye sin alegría los objetos de esta casa. La casa ha estado sostenida por una voluntad de sobrevivir y no de perdurar: por una vida que se sabe ya acabada, cumplida, que solo espera la señal en este excedente otorgado contra sus deseos para acostarse a morir. Miro la materia de esta casa, ya derrumbándose, cayéndose a pedazos, arrastrada por el peso del cuerpo de mi hermana muerta. Miro todo esto y pienso en la otra casa, más grande, más desolada y más muerta, pero organizada sobre el odio, fortificada por el odio, deses-

peradamente perdurando por el odio de mi otra hermana viva. ¿Qué diferencia encontrarán ellos? Ellos, los tres hijos vivos, que tampoco podrán escoger; como no pudo escoger su madre; como no pude escoger yo»¹³.

La casa funcionando como macrocosmos y como microcosmos, territorio de vida y muerte, de odios y amores, la casa el origen y el fin de un sueño, de una realidad surgida del sueño tanto como de la pesadilla. Desde siempre la casa misma es capaz de leer su propio deterioro, su propia ruina y nadie fuera o dentro de ella puede siquiera evitarlo, ninguno pudo escoger su destino, ni el de ella ni el propio. Solo una voluntad de sobrevivir, es decir hasta tanto lo escrito se descifre, la casa estará en pie, una simple voluntad de escritura se juega ese intervalo entre sobrevivencia y persistencia, la escritura nos marca, de nuevo no nos permite escoger, nos condena. Nadie sabe donde empezó aquello y sin embargo todos pueden sentir su fin, pueden leer el último renglón de aquella escritura que presagia la muerte.

Otro referente bellissimo nos lo da *La mansión de Araucaíma* de Álvaro Mutis, una alucinada casa en medio de ríos y cafetales, un inmenso habitáculo de fantasmas y fantasmagorías, de seres delirantes, una mansión que nació del recuerdo, de algún acontecimiento que ya no es posible rastrear y que por ello se vuelve mítico y raya con la ficción:

«La hacienda se llama "Araucaíma" y así lo indicaba una desteñida tabla con letras color lila y bordes dorados colocada sobre la gran puerta principal que daba acceso al primer patio de la mansión. El origen del nombre era desconocido y no se parecía en nada al de ningún lugar o río de la región. Se antojaba más bien fruto de alguna fantasía de Don Graci, nacida a la sombra de quién sabe qué recuerdo y de su ya lejana juventud en otras tierras»¹⁴.

Una desteñida tabla que nos muestra el paso del tiempo, una sombra de quien sabe que recuerdo que nos enfatiza un origen casi mítico, un nacimiento producto de la fantasía. Araucaíma es un universo que lleva en su interior otro lleno de pequeñas vidas, de pequeños universos individuales en los cuales se enmarca la tragedia. La mansión más que ser un escenario de acontecimientos, es el acontecimiento mismo. Cuando todos parten dejándola abandonada, ella recobra una vida excepcio-

[13] CEPEDA SAMUDIO, Álvaro: *La casa grande*. Barcelona: Plaza & Janés, 1974, pp. 120-121.

[14] MUTIS, Álvaro: *La mansión de Araucaíma*. Bogotá: La oveja negra, 1982, p. 33.

nal. «La mansión quedó abandonada, mientras el viento de las grandes lluvias silbaba por los corredores y se arremolinaba en los patios»¹⁵. El portón de entra y el de salida son aparentemente el mismo, pero no el tiempo y su circularidad han obrado, el casa se ha movido en su interior y una vez expulsa a sus habitantes, permite que el viento y la lluvia se muevan en su interior, habitantes únicos de ese universo, todo lo ocurrido dentro hace parte de un tiempo mítico, solo queda en la imaginación. Como en *La casa tomada*, relato de Julio Cortázar, la casa tiene vida propia, alguna fuerza extraña la habita sin que sus habitantes puedan escoger, sin que puedan saber siquiera de que se trata.

La casa de las dos palmas de Manuel Mejía Vallejo debe ser por lo menos mencionada. La familia Herreros funda un pueblo cuyo corazón es una casa de dos palmas, es decir, una casa entre dos litorales, tan inmensamente paradisíaca como los sueños, tan infernal como los pecados y la herencia legendaria, casi bíblica, de la culpa primera; el universo mismo pasa por allí con sus magias y sortilegios, con sus costumbres y sus leyes. Efrén Herreros se hace el propósito firme de reconstruir *La casa de las dos palmas*, La humanidad misma está representada en el devenir de aquellos que entran y salen de la casa, en el movimiento del centro hacia la periferia de quienes tienen que purgar algún delito, de quienes de una manera delirante se saben herederos de la culpa sin nombre, la casa se diluye, se disuelve no a través del paso del tiempo. Sino en la conciencia de aquellos que se sienten acosados por los fantasmas, la familia Herreros es también una estirpe condenada, pero su condena no es la soledad, sino la compañía fantasmagórica de aquellos que han vuelto a través del espejo a cobrarse su venganza.

«“Quien no viene de un sitio jamás llegará a sitio alguno”, porque ignora lo importante del viajero: Andar en cada afán su regreso, para llegar a morir. Hasta el vagabundo superior tendría que llevar consigo las raíces. Los antepasados también fueron uno mismo, identificados en la tierra; buscar una identidad como su geografía, su sangre y saber danzas y leyendas y canciones que danzaran y cantaran quienes tenían ritmo en el nervio, y esperanza para no continuar siendo el extranjero, palabra detestable en un mundo tan pequeño, tan de todo, tan de nadie.

El hombre no puede carecer de una patria pequeña porque carecería de antecedentes, de la amistad verdadera. Carecerá de lenguaje.

Lo entendido desde antes lo organizaba en sus recuerdos, en historias contadas y en libros del hermano Enrique a quien la historia dolió de

[15] *Ibidem*, p. 42.

verdad; lo que hablaban del mito y de la realidad con enrevesamiento desafiante. Flecha y cerbatana, arco y veneno, barro y tumba, pólvora y gritó: “Buscar y buscarse fue tarea difícil”»¹⁶.

En el final de los tiempos, Efrén Herreros visualiza su muerte, entonces contempla el universo percibiendo la cotidianidad de sus movimientos, el sutil movimiento de las cosas, además íntimamente sabio, miraba, olía, escuchaba. El mismo era las cosas, la montaña, el río, la corteza, el viento:

«Él creía en el hombre y todas las criaturas. Él acariciaba la áspera corteza de los robles y pensaba en sus manos la dulce dimensión de las frutas. Él recreaba el mundo con su mirada nueva y propiciaba el vigor de la piedra y la montaña. Él sabía que iba a morir»¹⁷.

El momento es común, la muerte no es el problema, el problema es la conciencia sobre ella y desde ella. Solo en la puertas de la muerte, estos insignes fundadores contemplan su obra, la perciben como quien está sumergido en ellas; en el caso particular de Efrén Herreros declina su existencia mientras el heredero, el vástago de la familia, es amamantado, hay una esperanza a pesar de heredar la culpa, pero siempre hay una esperanza de que la historia caprichosamente tuerza su destino.

7.3 En conclusión, América solo existe como escritura, como novela o narración, como lo otro, como la diferencia, como el reflejo de un rostro en el espejo roto de la memoria, por lo tanto, para conocer a América habrá que leer a sus fabuladores y no a sus periodistas e historiadores; habrá que leer a aquellos que sueñan el futuro de los hombres, el futuro de los planos de la existencia de los seres que habitan el planeta de fantasía llamado ficción, novela, escritura. La novela es la vida, es sorprendente como muchas vidas se parecen a novelas, o mejor aún como algunos viven una novela rosa, o de aventuras, etcétera. Hacemos parte de esta ficción, de este imaginario que es el nuevo mundo, que es Latinoamérica, de este universo complejo que busca afanosamente identidad, que busca recuperar aquello que perdimos en los espejos, que de nuevo quiere conectarse con la magia que antes emergía de sus lagunas y ríos sagrados,

[16] MEJÍA VALLEJO, Manuel: *La casa de las dos palmas*. Medellín: Biblioteca Pública Piloto, 2000, p. 111.

[17] *Ibidem*, p. 573.

pedimos una segunda oportunidad a pesar de la condena; pero además sabemos, queremos creer que la vida que se nos niega políticamente y que no nos permite mejores oportunidades en el concierto mundial de los mundos, la podremos sobrellevar con una firme resistencia poética. La misma escritura que ha dado inicio a nuestros pueblos, que ha sellado la fundación mítica, que nos permitió el sueño y la ficción, esa misma escritura tiene la misión, trazo a trazo, de devolvernos el torrente de sangre y la suficiente capa de piel que justifique nuestra existencia, que nos devuelva el sentido milenario de una vida gasta para el amor y donde el viejo Melquíades, regrese de nuevo con su alquimia a señalarnos de nuevo el mundo, tan reciente, tan mágico, que sea posible asombrarse con el hielo, con el imán o con que se yo que piedra inmensa, descomunal que tenga el poder de devolvernos la infancia perdida en tantos siglos gastados por el uso de la razón, por el uso demente de la verdad; una alquimia que nos devuelva el sentido de la vida o que nos envuelva en la magia poderosa de una escritura que al devorarse a sí misma inventa el mundo y justifica a este hombre que soy y que inexorablemente estuvo condenado, bellamente condenado, a hablar ante ustedes.

BIBLIOGRAFÍA:

CARMONA ARANZAZU, Iván Darío: “El lenguaje: Un lugar entre el nombre y el olvido”, en *Escritos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, vol. 10, n° 35, noviembre 2006.

CEPEDA SAMUDIO, Álvaro: *La casa grande*. Barcelona: Plaza & Janés, 1974.

EZZAIM, Allal: “La creación de Macondo entre el mito, la historia y la literatura”, en *Estudios de literatura colombiana*. Medellín: n° 3, julio-diciembre, 1988.

FUENTES, Carlos: *La región más transparente*. España: Alfaguara, 2008.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel: *Cien años de soledad*. España: Alfaguara, 2007.

—*La soledad de América latina*. Calí: Corporación Editorial universitaria de Colombia, 1983.

GIRALDO, Luz Mary: *Ciudades escritas*. Bogotá: convenio Andrés Bello, 2001.

MEJÍA VALLEJO, Manuel: *La casa de las dos palmas*. Medellín: Biblioteca Pública Piloto, 2000.

MUTIS, Álvaro: *La mansión de Araucaíma*. Bogotá: La oveja negra, 1982.

OSPINA, William: *América mestiza. El país del futuro*. Bogotá: Alfaguara, 2009.

REYES, Alfonso: “Última Tule”, en: *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1999.

VALENCIA POSADA, Tarsicio: *Juan Rulfo fotógrafo*. Medellín: Colina, 1995.

—*La poética del nuevo en las crónicas de Indias*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1993.

LA FUNDACIÓN SURREALISTA DE AMÉRICA LATINA

JACINTO CHOZA
(Universidad de Sevilla, España)

8.1 Destrucción y surrealismo

HACE años en España se describía la vida mexicana mediante el dicho: si Kafka hubiera nacido en México, pasaría por ser un escritor costumbrista. De ese modo se declaraba que, lo que en el escritor checo aparece como metáfora y símbolo de la complejidad de la cultura y la sociedad occidentales, desde el punto de vista de la sociedad y cultura mexicanas aparece simplemente como descripción de la vida ordinaria, del funcionamiento habitual de las personas y las instituciones. Lo que en Europa aparece como complejidad intransitable, resultado de veinticinco siglos de reflexión, de institucionalización, de organización y de burocratización, en México aparece como vida cotidiana intransitable pero a pesar de todo transitada.

Hay un modo de comprender ese carácter kafkiano de México, y que se podría formular con otra comparación análoga. Si Tristan Tzara hubiera nacido en algún país de América Latina, pasaría por ser un escritor realista.

Durante el año 1916, en el Café Voltaire de Zürich, se reunían intelectuales, políticos, y exilados en general, para dialogar y debatir sobre sus proyectos, deseos y esperanzas. Al otro lado de las fronteras suizas se extendía por todas partes el destrozo de la Gran Guerra, como se le lla-

maba antes de que hubiera que numerarlas. Mientras la tecnología de los armamentos se encargaba de destruir vidas humanas, edificios, puentes, vías de comunicación y ciudades, los políticos y los intelectuales se encargaban de destruir «por dentro» la existencia de los supervivientes, las instituciones, la organización social, las leyes, las costumbres, los modos de pensar y los modos de ser.

Entre esos políticos que frecuentaban ese café estaba Lenin, esperando la oportunidad que le darían los alemanes de pasar a Rusia e iniciar allí la revolución bolchevique. Sabía que le quedaba mucho por destruir, pero sabía que mientras más tiempo estuvieran los alemanes en los frentes del este más trabajo le dejarían ya hecho. Lenin no se planteaba su tarea como una obra de arte, y su sucesor tampoco, pero ambos la hicieron con las mismas estrategias de la vanguardia, como describió Boris Groys en su obra ya clásica *Gesamtkunstwerk Stalin* (Stalin como obra de arte total)¹.

En 1916 Tristan Tzara inicia sus manifiestos surrealistas con estas expresiones: «Nosotros desgarramos, viento furioso, la ropa de las nubes y de las plegarias, y preparamos el gran espectáculo del desastre, del incendio, la descomposición. Preparemos la supresión del duelo y reemplacemos las lágrimas con sirenas tendidas de un continente a otro»².

Por esos años Picasso, que en 1906 había pintado *Las señoritas de Avignon* dando los primeros pasos de la deconstrucción cubista y surrealista, continúa sus experimentos deconstructivos hasta culminar en el *Gernika*, donde expresa la destrucción de los bombardeos nazis, sobre ese pueblo y símbolo vasco de la España republicana en 1937.

Varias primaveras antes, el 29 de mayo 1912, se estrena el ballet *L'Après-midi d'un Faune*, inspirado en el poema de Stéphane Mallarmé *La Tarde de un Fauno*, protagonizado por Vaslav Nijinski, sobre una partitura de Claude Debussy con escenografía de Léon Baskt para los ballets rusos de Diaghilev³. Lo que se ponía en escena no era solo lo que el público de París consideró el erotismo más descarnado y la inmoralidad más clamorosa, o sea, la destrucción de la moral y del arte (clásicos), sino también la destrucción de los cánones tradicionales de la composición musical y de la armonía coreográfica. *La consagración de la primavera* de Stravinsky que se estrenó en 1913, continuó con el mismo escándalo y el

[1] GROYS, Boris: *Gesamtkunstwerk Stalin*. München: Carl Hanser Verlag, 1988.

[2] TZARA, Tristan: *Siete manifiestos DADA*. Barcelona: Tusquets, 1999, p. 18.

[3] <http://www.danzaballet.com/index.p>

mismo tipo de destrucción en todos los frentes⁴, y esa tónica se mantuvo hasta la Segunda Guerra Mundial con los ballets de Bartok y Prokofiev⁵.

La destrucción vanguardista es realizada en el orden de la ontología por Martin Heidegger, que en el párrafo § 6 de *Ser y tiempo*, de 1927, aborda “El problema de una destrucción de la historia de la ontología”⁶, y cuya forma de filosofar ha sido calificada por uno de sus biógrafos como «el dadaísmo de Heidegger»⁷.

Este afán destructivo de las vanguardias, que se extiende desde el campo de la política y la reforma social hasta la filosofía, tiene también su expresión en el campo de la estética, en lo que puede considerarse la estética de la destrucción, respecto de la cual Walter Benjamin expone muy claramente cómo la composición de una destrucción es algo muy distante de la destrucción de un compuesto⁸.

8.2 Formulaciones reflexivas del surrealismo en los años 20

Junto a las proclamas deconstruccionistas, el programa surrealista enarbolaba otros dos objetivos, la marginación de la racionalidad (científica especialmente) y la exaltación del instinto y del inconsciente.

En cuanto a la marginación de la racionalidad, la primera proclamación se debe a Freud, cuando en la primera edición de *La interpretación de los sueños*, de 1900, declara, «hasta ahora los hombres sabían que tenían razón. A partir de mí sabrán que tienen deseos». Pero junto a ella, aparecen otras fórmulas de sentido análogo o que apuntan a un mismo objetivo, desde la fórmula de Dalí «hay que desacreditar la realidad» hasta la tranquila declaración de Miró de que «el arte empezó su decadencia cuando salió de las cavernas».

La exaltación del erotismo, de la sexualidad, de la genitalidad, del deseo desenfrenado hasta la locura y hasta la mística, que Nijinsky ejecuta en los ballets de Debussy o de Stravinsky, lo llevan a sus lienzos Dalí y Miró en el primer tercio del siglo xx.

[4] http://fr.wikipedia.org/wiki/Sacre_du_Printemps

[5] <http://en.wikipedia.org/wiki/Prokofiev>

[6] HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo*. México: FCE, 1974, pp. 30-37.

[7] SAFRANSKY, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997, pp. 129 y ss.

[8] BENJAMIN, Walter: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003.

La indagación del primer despertar del pensamiento, antes de que se invente el primer concepto, antes de que surjan los términos abstractos y se generalice su uso, antes de que aparezca la filosofía, y, sobre todo, su división administrativa en física, lógica y ética, es decir, cuando están empezando a formarse las palabras, y cuando el hombre todavía «existe en lo innominado»⁹, es iniciada por Heidegger siguiendo los pasos de Husserl. Husserl descubre y enseña cuán distinta de la actitud científica es la actitud natural del conocimiento, y cuánto ha alejado a los europeos de los ideales éticos y, en general, humanísticos, la dedicación unilateral a la ciencia¹⁰. Junto a él, Max Weber despliega la explicación contundente de por qué la ciencia es incapaz de hacerse cargo de ningún valor, y por qué la política no puede ser científica¹¹.

En medio de esa desesperación de la razón y de la racionalidad, Hitler y Mussolini, Lenin y Stalin promueven revoluciones de máximo alcance, mientras que el desarrollo de la revolución industrial y de la economía financiera promueven transformaciones más profundas que las revolucionarias.

Aunque puedan parecer frivolidad irresponsable o pose estética las proclamas de Tzara y Breton, Dalí y Miró, Diaghilev y Stravinsky, no se trata de eso. Sienten y expresan lo que vive Europa antes y mientras acontecen la dos guerras mundiales, y captan su significado, lo interpretan y buscan salidas a la desesperación.

Junto a la destrucción, el programa y el método consisten en dejar hablar al inconsciente, al dinamismo de los instintos y deseos tal como aparecen en los sueños, al margen de la censura moral o política, al margen de la voluntad de orden y de congruencia. El hombre no consiste solo en razón científica, y si la vida se intenta reducir a sistema se puede convertir en un suplicio.

La exaltación del instinto y del inconsciente, del mundo de los sueños y de la infancia, se muestra en los lienzos de Dalí y Miró, en términos de construcción sistemática, de búsqueda de formas nuevas, recogiendo la inspiración del arte africano y del arte infantil. Por eso Dalí habla de objetivar y sistematizar el delirio¹².

[9] HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 86-90.

[10] HUSSERL, Edmund: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991, MUÑOZ, Jacobo y MAS, Salvador (traductores).

[11] WEBER, Max: *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1998.

[12] NADEAU, Maurice: *Historia del surrealismo*. Buenos Aires: Terramar, 2008.

Pero ese no es el modo en que se abren paso y se despliegan las vanguardias en América Latina. En América Latina los ideales revolucionarios de tipo fascista o de tipo comunista prenden con la misma virulencia que en Europa, y también la estética dadaísta. Pero los latino-americanos no necesitan destruir nada para crear lo nuevo, porque operan sobre un territorio virgen. Un territorio políticamente virgen y estéticamente virgen, a pesar de que, desde el siglo XVI, sus instituciones son promovidas por la corona española y a pesar de que el barroco americano se despliega con el mismo esplendor que el europeo. Pero se trata de formas políticas y artísticas que expresan la filiación ibérica de América Latina, no su propia identidad.

8.3 El surrealismo de América Latina.

Hasta los años 20 no acontece la reconciliación de América Latina con su realidad. Los años de la independencia y, en general, todo el siglo XIX, son años de expresión de los ideales, de lo que se quiere ser, de los proyectos. Esos proyectos no están asentados en la realidad de lo que es América, sino en los ideales revolucionarios de USA y de Europa, y en los ideales imperiales de España o de Inglaterra.

En esos proyectos, Hegel no percibe todavía ningún contenido, y así lo declara¹³. En la misma línea, Ortega y Gasset solo es capaz de percibir entidad y sustancia cultural en términos de cultura europea. Hay que frecuentar los autores latinoamericanos de las distintas épocas para encontrar versiones más completas de lo que es esa América. Así es como lo ha hecho Fernando Zalamea al repasar la visión de América Latina que han tenido en sus diferentes periodos sus propios pensadores¹⁴.

Pues bien, es precisamente el movimiento surrealista el que lleva a la América Latina a una conciencia verdadera de su propia realidad. Como se ha dicho, la diferencia más notable entre el surrealismo europeo y el latinoamericano es que América Latina no necesita destruir tanto, porque no tiene encima veinticinco siglos de cultura sedimentada

[13] Cfr. SANTOS HERCEG, José: "La idea de América en Hegel", en BETANCUR, CHOZA y MUÑOZ, *La idea de América en los pensadores occidentales*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

[14] ZALAMEA, Fernando: "Tres etapas en el pensamiento de la idea de América 1928-2004: Síntesis, localización y transversalidad", en BETANCUR, CHOZA y MUÑOZ: *La idea de América en los pensadores occidentales*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

y cosificada. Necesita solamente digerir y asimilar, como digieren y asimilan los animales y los vegetales, sin interferencias ni obstáculos de la conciencia.

Pero la asimilación y la digestión que lleva a cabo la conciencia popular, o, lo que es lo mismo, el contenido de la memoria épica, no alcanza un orden y una estructura como la de la memoria académica.

La memoria académica recoge, organiza y asimila según las comprobaciones científicas de la cronología y el carácter veraz o ficticio de lo relatado y transmitido. Y aunque la conciencia y la memoria académicas no superan el horizonte ético de su época, y valoran según los criterios insuperables de su momento histórico, sí garantizan una corrección de la cronología y de los acontecimientos.

La memoria épica y la conciencia popular, como la conciencia y la memoria individuales, tienen organizados sus contenidos según una sedimentación aleatoria, y los actualizan según procesos de evocación también aleatorios. Un adulto no es capaz de seriar según un orden cronológico adecuado la amalgama de recuerdos de su niñez. Una riña del padre, el sabor de una fruta, la época de la escarlatina, la plaza donde jugaban al trompo, etcétera. Tampoco puede seriar algunos de sus recuerdos «históricos» según su corrección cronológica y sus relaciones socio-históricas. El comienzo de la moneda única europea, el fin de la dictadura, el Betis campeón de copa, etcétera. Y tampoco puede enlazar unos recuerdos con otros.

Los recuerdos históricos son fáciles de identificar por el recurso a los mayores que los tienen organizados, o a los libros y periódicos, es decir, a los registros científicos, pero los recuerdos infantiles frecuentemente son imposibles de seriar correctamente. Esa amalgama es lo que Husserl llama la «síntesis pasiva», lo que constituye al individuo socio-culturalmente antes de que tenga conciencia de sí mismo, y justo para que pueda tenerla, y lo que hace que sea hispano o británico y hable una lengua u otra, sea rico o pobre, blanco o negro, masculino o femenino, etcétera¹⁵.

Pues bien, la síntesis pasiva de América Latina es lo que hace que sus poblaciones hablen español y portugués, tengan un tinte africano, guaraní, guajiro o incaico en su piel, en su acento y en su talla, y un deje andaluz y africano en los ritmos de sus cantos y danzas populares. Es lo que hace que sean cristianos, animistas, judíos y protestantes, es lo

[15] La concepción husserliana de la síntesis pasiva se encuentra en HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, vol II. México: FCE, 1986.

que hace que los nombres de las ciudades en las que viven y por las que pasan sean Antioquía, Cartagena, Santiago o Veracruz, y los nombres con los que se designan las personas entre sí sean Aquiles, Moisés, Sara, Maricruz, Omar, Gustavo Adolfo, Luis Felipe o Atahualpa.

Un español que vive en Sevilla, sabe cuáles son los nombres fenicios, judíos, romanos, cristianos, musulmanes y anglosajones, y sabe situar de un modo correcto cronológicamente esos nombres, de personas o de ciudades, porque cuenta con un registro externo más perceptible que el académico, a saber, los barrios y monumentos de su ciudad. Sabe que la Alameda es una zona romana, que la Giralda es una torre árabe posterior a la época romana, que la judería es un barrio judío del siglo xv, que los templos de Jesús del Gran Poder y de la virgen de la Macarena son cristianos, y que María de las Mercedes fue el gran amor de uno de sus últimos reyes.

Para un latinoamericano los nombres propios de personas y de ciudades pertenecen, por supuesto, al mismo plano espacial, sabe la distancia en kilómetros que separan unas de otras y cómo puede hablar con todas ellas, y, por eso, sabe que pertenecen al mismo plano temporal. Así está formada su conciencia popular nacional y su memoria épica. Para un europeo esos nombres evocan espacios distintos y tiempos distintos. Puede desplegarlos sobre el planeta y seriarlos cronológicamente, y ese despliegue espacial y temporal es una evocación inevitable cuando escucha esos nombres. Para un latinoamericano, si no tiene una formación religiosa e histórico-literaria superior a la media, no hay esa evocación.

Esos nombres y los contenidos asociados a ellos son rigurosamente contemporáneos y relativamente contiguos, y así se refieren a ellos en sus canciones, en sus relatos y en sus pinturas. Los europeos, pueden calificar a esas expresiones artísticas con términos como «realismo mágico», o, sencillamente, «surrealismo», pero para sus autores y su público es, sin más, realismo, costumbrismo.

Si se fusiona el cristianismo católico con el animismo africano, uno de sus resultados es la santería cubana, o una religión que los católicos europeos podrían calificar de surrealista. Si se fusiona la administración europea con las prácticas autóctonas de los mestizos hispano-aztecas, el resultado es una burocracia kafkiana, o surrealista. Lo mismo pasa con el catolicismo y la administración europeos implantados entre los dowayos de Camerún, como Nigel Barley pone de manifiesto en su célebre relato¹⁶, pero como en ningún país africano se ha producido ese

[16] BARLEY, Nigel: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1989.

fenómeno típico de la colonización ibérica que es el mestizaje, no se dan en ellos síntesis tan surrealistas como las de Latinoamérica.

La idea de América que tienen los pensadores occidentales, europeos y americanos, hasta el siglo XIX, desde Colón y Cortés hasta Jefferson, Miranda y Bolívar, es como ya se ha dicho, un proyecto de lo que se quiere ser, un ideal, incluso un sueño, pero no es una autoconciencia verdadera.

Los promotores de constituciones monárquicas en México y Brasil en el siglo XIX también tienen el ideal, el sueño, de reproducir el modelo europeo en los países americanos. Domingo Faustino Sarmiento (1810-1888), en *Facundo, civilización y barbarie*, de 1845, aunque no es un proyecto monárquico, y aunque muestra una completa y verdadera autoconciencia de su país, también quiere construir la Argentina según el modelo de una nación europea. Es su oponente, José Hernández, quizá el mejor representante del romanticismo del cono sur, en su *Martín Fierro*, el que por primera vez esboza una forma de autoconciencia latinoamericana en consonancia con su realidad geográfica, social e histórica.

Esa forma de autoconciencia es la que se generaliza con el surrealismo, pero ahora se puede advertir con claridad que ese surrealismo, en Latinoamérica, no lleva consigo ni necesita destrucción alguna, sino, simplemente, levantar acta de lo que hay y de cómo lo hay.

El primero y más genial de los surrealistas de América, y probablemente de todo el occidente, es el peruano Cesar Vallejo (1892-1938), a quien Thomas Merton calificó como el más grande poeta universal después de Dante. En *Los Heraldos negros*, de 1919, y *Trilce*, de 1922, Vallejo expone, la realidad de la vida más habitual y cotidiana, o sea, más real, según siente y presiente el corazón infantil, el deseo de afecto, y todo ello según las formas más germinales y pre-significativas de expresión verbal. Puede advertirse en este poema de *Trilce*:

«He almorzado solo ahora, y no he tenido madre, ni súplica, ni sír-vete, ni agua, ni padre que, en el facundo ofertorio de los choclos, pregunte para su tardanza de imagen, por los broches mayores del sonido. Cómo iba yo a almorzar. Cómo me iba a servir de tales platos distantes esas cosas, cuando habrása quebrado el propio hogar, cuando no asoma ni madre a los labios. Cómo iba yo a almorzar nonada. A la mesa de un buen amigo he almorzado con su padre recién llegado del mundo, con sus canas tías que hablan en tordillo retinte de porcelana, bisbiseando por todos sus viudos alvéolos; y con cubiertos francos de alegres tiroriros, porque estánse en su casa. Así, ¡qué gracia! Y me han dolido los cuchillos de esta mesa en todo el paladar. El yantar de estas mesas así, en que se prueba amor ajeno en vez del propio

amor, torna tierra el bocado que no brinda la MADRE, hace golpe la dura deglución; el dulce, hiel; aceite funéreo, el café. Cuando ya se ha quebrado el propio hogar, y el sírvete materno no sale de la tumba, la cocina a oscuras, la miseria de amor» (XXVIII).

También es una expresión de esa nueva y veraz conciencia de sí misma de América Latina el poemario *Pau Brasil* de Oswald de Andrade, de 1925.

DISCURSO

«El cabralismo. La civilización de los donatarios. La Querencia y la Exportación.

El carnaval. El Sertón y la Favela. Pau-Brasil. Bárbaro y nuestro.

La formación étnica rica. La riqueza vegetal. El mineral. La cocina. El vatapá, el oro y la danza.

Toda la historia de la Penetración y la historia comercial de América. Pau-Brasil.

Contra la fatalidad del primer blanco que llega y que domina diplomáticamente las selvas salvajes. Que cita a Virgilio en los tupiniquins.

El bachiller.

País de dolores anónimos. De doctores anónimos. Sociedad de naufragos eruditos.

[...]

Siglo xx. Un estallido en los aprendizajes. Los hombres que lo sabían todose deformaron como gomas de caucho. Reventaron de enciclopedismo.

[...]

La lengua sin arcaísmos. Sin erudición. Natural y neológica. La contribución millonaria de todos los errores.

[...]

Y la sabia pereza solar. El rezo. La energía silenciosa. La hospitalidad.

Bárbaros, pintorescos y crédulos. Pau-Brasil. La floresta y la escuela.

La cocina, el mineral y la danza. La vegetación. Pau-Brasil»¹⁷.

En 1928 la pintora Tarsila do Amaral le regaló a Oswald un cuadro titulado *Abaporu*, que en tupí-guaraní significa «antropófago», y a partir de él el propio Andrade formuló el *Manifiesto Antropófago*, de 1928¹⁸ que se publica en la revista creada a tal efecto.

El texto reelabora el concepto de antropofagia acuñado por las vanguardia europeas, para expresar su asimilación del arte americano

[17] ANDRADE, Oswald de: *Pau Brasil*. Paris: Au Sans Pareil, 1925. (Ed. Facsímil: Madrid: Fundación March, 2009, pp. 18-21).

[18] ANDRADE, Oswald de: "Manifiesto Antropófago" en *Revista de Antropofagia*, año 1, nº 1, mayo 1928. En AMARAL, Tarsila do: *Catálogo*. Madrid: Fundación March, 2009.

y africano, tan perceptible en Picasso. Para Andrade, esa índole caníbal del indio americano le permitirá a los que se suman a su movimiento, la asimilación crítica de las ideas y modelos europeos. Como antropófagos somos capaces de digerir las formas importadas para producir algo genuinamente nacional, sin caer en la antigua relación modelo/copia que dominó una parcela del arte del periodo colonial y el arte académico brasileño de los siglos XIX y XX. «Solo interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago»¹⁹.

En la obra de Tarsila do Amaral, el procedimiento antropofágico se manifiesta en un dibujo y una combinación de colores a la vez infantil y salvaje, naif y brutal, inocente y cruel. Desde su obra precursora del movimiento, *A Negra* (*La Negra*, 1923), y siguiendo con *O Ovo* (*Urutu* —especie de serpiente—, 1928), *A Lua* (*La Luna*, 1928), *Floresta* (*Selva*, 1929), *Sol Poente* (*Sol Poniente*, 1929), *Antropofagia* (1929) y otras, las figuras tienen las extremidades desproporcionadas, los labios exageradamente abultados, los pechos demasiado grandes, y resultarían monstruosas si no aparecieran al mismo tiempo como inocentes y nuevas, como estrenando existencia y gozando de ella.

Ese efecto se logra mediante la combinación de colores elementales en tonos fuertes, (amarillo, verde, azul, naranja y morado), con formas propias de un mundo onírico, mágico (de las leyendas indígenas y africanas) y primitivo, profundamente arraigado en la cultura popular brasileña²⁰.

Un carácter similar, de expresión de lo naif, lúdico, onírico e infantil, pero a la vez indígena y americano, se encuentra en las pinturas de los años 20 del argentino Xul Solar (1867-1963), *Nana Watzin* (1923), *Por su cruz jura* (1923), *Fakir* (1923), *Teatro* (1924), *Mundo* (1925), *San danza* (1925) *Otro puerto* (1929), donde se combinan formas y colores según un estilo que recuerda, a la vez, a Kandinsky, Miró y Klee, pero en los que además late y se percibe al indígena americano²¹.

Con estilos muy diversos e igualmente personales se da la combinación de lo infantil, onírico, indígena y salvaje en los cuadros del brasileño Alberto da Veiga (1895-1962), del uruguayo Joaquín Torres García 1874-1949 o del chileno Matta 1911-2002²².

[19] http://www.itaucultural.org.br/aplicExternas/enciclopedia_IC/

[20] AMARAL, Tarsila do: *Catálogo*. Madrid: Fundación March, 2009.

[21] *Artistas Latinoamericanos del siglo XX*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Comisaría de la ciudad de Sevilla para 1992, pp. 156-162.

[22] *Ibidem*.

Junto con estas primeras expresiones verbales y plásticas de una autoconciencia americana, se producen también sus expresiones musicales en el nivel popular con la samba, la rumba, la milonga, la habanera, etcétera, en las que aparecen elementos indígenas, africanos y andaluces, y elementos de la música folklórica de los inmigrantes europeos.

La primera gran recepción de la música afroamericana en la composición clásica europea se debe al checo Antonin Dvorak, con la *Sinfonía del nuevo mundo*, estrenada en Chicago con motivo del cuarto centenario del descubrimiento en 1882. La segunda, se debe al judío norteamericano George Gershwin (1898-1937) especialmente con el *Concierto en Fa* y la *Obertura cubana*²³, que tuvieron a su vez su reconocimiento y su influjo en Ravel, Debussy, Shostakovich y Schómborg.

Después aparecen los grandes compositores latinoamericanos contemporáneos²⁴, como el brasileño Heitor Villa-Lobos (1887-1959), que además escribió relatos sobre su convivencia con tribus caníbales y estudió sus ritmos y melodías, el argentino Alberto Ginastera (1916-1983) que incorporó a su música académica el folklore argentino, y otros aún vivos.

Con todo, quizá puede decirse que la poesía, el arte supremo de Latinoamérica, es la mayor y mejor expresión del surrealismo y la mayor y mejor expresión de lo que es la América Latina, y también que es la obra de algunos de sus poetas la que contiene la expresión más fiel y completa de la realidad latinoamericana.

En el libro del portorriqueño Luis Palés Matos (1898-1959) *Tuntún de pasa y grifería*, de 1937, en la del cubano Nicolás Guillen (1902-1989) *Songoro cosongo* de 1931, se tocan las raíces negras de América, así como en la del también cubano Emilio Ballagas (Cuba, 1908-1954), *Mapa de la poesía negra*, de 1946.

Por otra parte, aunque la obra de Neruda (1904-1973) y Borges (1899-1996) trasciende el surrealismo y va más allá del testimonio sobre la identidad latinoamericana, también alguna parte de ellas puede encuadrarse en esa categoría. Ese es el caso del *Canto general*, de 1950, de Pablo Neruda, y los primeros escritos de Borges sobre sus raíces argenti-

[23] Cfr. RUIZ BERNAL, Gabriel: *El concierto en fa de Gershwin* (tesis doctoral). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005; BERNSTEIN, Leonard: *American soul*, DVD <http://www.rovers.net/~foodsong/index.htm#GRE>

[24] Hay una ingente producción musical en el barroco latino americano, y aunque también tiene su cuño americano, como la pintura, la literatura y la escultura barrocas, no son representativos de la identidad cultural latino americana en el sentido en que ahora se considera el surrealismo.

nas, y en particular porteñas, como los poemarios *Fervor de Buenos Aires* (1923), *Luna de enfrente* (1925) o *Cuaderno de San Martín* (1929).

Este arte surrealista y suramericano se caracteriza por la puesta en circulación de recursos técnicos máximamente congruentes con la realidad que expresan. Así, si lo que se expone es la realidad del sincretismo americano, que aparece en la religión, la vida y la cultura de sus poblaciones, con elementos de la América indígena, de África, de España y Portugal, y de otras fuentes menores, los recursos expresivos se caracterizan por consistir en un sincretismo de esas fuentes.

En la poesía encontramos un sincretismo de palabras, de elementos fonéticos y semánticos de diversa procedencia, de espacios y tiempos heterogéneos, de ficción y realidad, de elementos verbales y elementos nominales con funciones intercambiadas, de elementos fonéticos puros al margen de cualquier semántica, etcétera. El sincretismo de la realidad se expresa mediante un sincretismo de niveles expresivos, de niveles narrativos y de niveles lingüísticos, y ese es el surrealismo de los autores mencionados. Y algo análogo se puede decir de la música de Villa-Lobos o de la pintura de Tarsila.

El surrealismo pertenece a un momento de la historia del arte, y de la historia de la cultura occidental, que decae después de la segunda guerra, pero la identidad cultural de Latinoamérica, que es más estable que cualquier corriente artística y puede expresarse en varias de ellas, sigue manteniendo con el surrealismo una afinidad más estrecha que con cualquier otra. Por eso pueden verse cadencias surrealistas en obras posteriores que expresan la realidad de la vida latinoamericana, como en la del colombiano Gabriel García Márquez y otros.

También el adjetivo «surrealista» ha pasado al lenguaje ordinario para designar precisamente un sincretismo de elementos discordantes entre sí y discordantes en el espacio y en el tiempo en que se utilizan, como el famoso urinario que Duchamp envió a la exposición de la Sociedad de Artistas Independientes de 1917 en Nueva York.

Este «surrealismo», en el sentido de «irracional», «incongruente» e incluso «demencial», es característico de la estética afro-norteamericana, de algunos diseños de indumentaria y de «objetos absurdos», de numerosas composiciones musicales y pictóricas posteriores a la segunda guerra, aunque a medida que aumenta el número de elementos de ese tipo en circulación, menos extraordinarios resultan, y, por tanto, menos irracionales, incongruentes y demenciales.

A pesar de la continua ruptura de límites, de preceptivas, de diferencias de géneros y de transgresiones de todo tipo, se sigue cultivando

y celebrando el ingenio y la creatividad desencadenada por los surrealistas y cultivada por ellos, y eso ayuda a comprender el auge y la difusión mundial de la literatura latinoamericana (y no solo la literatura) a finales del siglo xx y comienzos del xxi.

Aunque se pueden poner muchos ejemplos de ese continuo protagonismo mundial de la literatura latinoamericana, el caso del mexicano Juan José Arreola (1918–2001)²⁵ es de los más ilustrativos. A través de un ingenio nada común, se despliega una creatividad excepcional, en clave absolutamente inocente, humorística y disparatada, y aparecen en su obra unas situaciones completamente increíbles pero factibles, quizá tan cotidianas en México como podrían ser las elaboradas por Kafka en sus obras, en las que trasluce la universal simpatía y profunda humanidad del propio Arreola.

8.4 Surrealismo y posmodernidad

El capítulo II de la “Introducción especial” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel lo tituló: “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”, y allí clasificó históricamente la geografía. Según las etapas de su manifestación, el espíritu había actuado cambiando de un escenario a otro. El Nuevo Mundo, América, no le interesa porque ese es el territorio del porvenir, y como la filosofía no se ocupa del futuro y no hace profecías, no se entretiene con América²⁶. En la década de 1820 el Nuevo Mundo es todavía, desde el punto de vista de Hegel, un escenario por estrenar²⁷.

El Viejo Mundo, en cambio, es estudiado en tanto que conjunto de escenarios del espíritu. África se caracteriza como «el principio de lo informe», donde «domina la imposibilidad absoluta de todo desarrollo». Asia es «el país de los contrastes, de la disidencia, de la expansión». Por último «Europa es el país de la unidad espiritual, el tránsito de la liber-

[25] ARREOLA, Juan José: *Estas páginas mías*. México: FCE, 2005, edición conmemorativa del 70 aniversario de la editorial mexicana.

[26] Cuando Hegel se detiene un poco más en América es para decir, como haría Ortega años más tarde, que es un continente sin contenido. Cfr. SANTOS HERCEG, José: “La idea de América en Hegel”, en BETANCUR, CHOZA y MUÑOZ: *La idea de América en los pensadores occidentales*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.

[27] Cfr. HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, Madrid, ed. de GAOS, José; 1980, p. 177.

tad desmedida a lo particular; es el país del dominio de lo desmedido y de la elevación de lo particular a universal. En Europa el espíritu desciende dentro de sí mismo»²⁸.

Hegel continúa desglosando esas unidades generales en unidades menores, y así recorre la geografía de África, la de Asia y la de Europa, de sur a norte y de este a oeste, que es el trayecto del sol y del espíritu. Exponiendo el acontecer de cada acto del drama desde el primero hasta el último, y aplicando su esquema sistemático cronológico, termina señalando el final del arte, de la historia, de la filosofía, o sea señalando que se acaba la inteligibilidad de lo real según la secuencia temporal con la que opera²⁹.

Para completar un poco el último acto, al que Hegel apenas alude, hay que hablar de un momento posterior, y llamarlo el principio americano. Rorty dice que el pragmatismo de James y Dewey coincide con el americanismo de Walt Whitman en que para los tres la legitimación de cualquier propuesta de no importa qué índole queda remitida al futuro, y que esa es la esencia del pragmatismo y el americanismo³⁰.

El pragmatismo americano aparece en esta perspectiva como inscrito en lo que Heidegger llamó el paradigma onto-teo-lógico, en cuanto que tiene como supuesto último y criterio de legitimación, la secuencia temporal lineal con principio y fin que puede representarse objetivamente. Por eso la crisis de la modernidad implica una cierta crisis del pragmatismo y de su criterio de legitimación. Quizá no en el sentido de su validez como modelo teórico, pero sí en el sentido de poder presentarse como avanzadilla de la historia y como anticipación del futuro para todos los demás. Desde este punto de vista la crisis de la modernidad afecta al pragmatismo en la misma medida en que afecta a la historia. En una medida que, por lo demás, se encuentra certeramente expresada en la sentencia de Ray Bradbury «el futuro ya no es lo que era».

Pues bien, frente al enfoque temporal, onto-teo-lógico o axial, la crisis de la modernidad se inicia en términos de reposición de las claves espaciales, siguiendo, en cierto modo, el camino inverso al que Hegel había descrito para el espíritu desde África hasta América.

[28] HEGEL, op. cit. p. 179.

[29] Sigo ahora tesis expuestas en el último capítulo de CHOZA, Jacinto, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

[30] Cfr. RORTY, Richard, "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría*, n° 8, 1993, pp. 5-25.

En efecto, las vanguardias artísticas de finales del XIX y comienzos del XX habían desandado el trayecto hegeliano del espíritu y habían retrocedido hasta Asia primero y hasta África después para recuperar otra vez el principio perdido. Y eso no es solamente cierto en el caso de Baudelaire, Schopenhauer y Nietzsche y sus indagaciones asiáticas en la búsqueda «de los contrastes, de la disidencia y de la expansión». También lo es en el de Debussy y Stravinsky, y en el de Picasso y Matisse y sus indagaciones africanas en la búsqueda «del principio de lo informe y de la imposibilidad absoluta de todo desarrollo», y lo es igualmente en el de los firmantes de los manifiestos surrealistas, dadá, etcétera³¹.

En todos esos casos lo que se busca es precisamente volver al origen, y volver por donde Kant y Hegel habían dicho además que se hallaba: en el orden de lo sublime, accesible precisamente a través de representaciones simbólicas, o sea completamente inadecuadas o desmesuradas, que trascendían las formas de medida humana conocida, como las trascendía también el humor del absurdo. Más allá de lo conmensurado por la razón humana lo que hay es lo inconmensurable, lo exterior, la realidad, el ser. Pues bien, esa es la esencia cultural de América Latina. Por eso las vanguardias encuentran su inspiración en lo salvaje, en la antropofagia, en lo afro-latino-americano, y por eso América Latina alcanza una adecuada conciencia de sí misma en las vanguardias del siglo XX y especialmente en el surrealismo.

La quiebra de la modernidad lleva a percibir con claridad creciente que al codificar los fenómenos humanos en clave temporal, o sea, en términos epistémicos y en términos biográficos, se obtiene un concepto del hombre como mismidad, como sujeto, como un sí mismo conceptual y objetivamente elaborado. Cuando se produce la crisis de la episteme moderna, empieza a percibirse que en el hombre hay también una dimensión de referencia y apertura hacia «lo otro», y entonces se produce esa exploración de la exterioridad, la materia, el caos, el poder, el ser, el principio, o sea, esa exploración de lo no formalizado y no formalizable que llevan a cabo primero las vanguardias, y luego, más reflexivamente, la posmodernidad.

Operando con procedimientos diacrónicos es posible dejar al margen el origen, el caos, la materia o el ser. Porque el ser, que en efecto

[31] En todos los frentes de la estética se intenta superar el orden epistémico greco-ilustrado al generalizarse la conciencia de la diferencia entre objetividad y realidad. Cfr. GRIMALDI: *L'homme disloqué*. Paris: PUF, 2001. Cfr. MUÑOZ LORENCIO, J.J.: *Duchamp y la poética de lo posible*, (memoria de licenciatura). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

es origen y principio, no es el despliegue temporal de la esencia, no es la libertad asumiendo conscientemente la existencia, ni tampoco es la biografía correspondiente a los diversos protagonistas, la esencia que resulta del existir.

El ser, el origen, es algo que queda fuera de la interioridad porque en parte es exterior a ella y se resiste a ser codificado según claves temporales. El ser no es tiempo, y si se interpreta en clave temporal, entonces se comprende como esencia o como existencia, pero no como ser.

Desde el punto de vista del tiempo y de la experiencia interna articulada según el logos, lo que exhibe una diferencia suficientemente radical es el espacio, la extensión, la exterioridad. Por eso el pensamiento encaminado a indagar sobre el ser o sobre el origen, ha utilizado preferentemente claves espaciales, en una línea que, por lo demás, también había sido señalada por el pensamiento ilustrado³².

¿Puede codificarse la interioridad en términos espaciales? Si se quiere expresar que el hombre no es solamente lo que le pasa, ni solamente lo que decide y lo que hace, ni solamente la síntesis de lo que le pasa y lo que decide y hace, sino que es además, y quizá más radicalmente, un fondo de poder y posibilidades del que solamente se efectúa una parte, un fondo que queda más allá de la conciencia, de la biografía y de la representación, un fondo donde pueden encontrar su unificación las formas de vida en que el sujeto se dispersa, entonces la codificación de la interioridad en términos espaciales es apropiada. Hay una interioridad que es «exterior» a la conciencia, que está «fuera» de ella, como Agustín repetía una y otra vez.

Si el ser se caracteriza como espíritu que siempre lleva consigo su propio principio hasta que lo desarrolla por completo, hasta que la subjetividad se posee plenamente a sí misma, hasta que el fondo originario ha pasado a ser historia y biografía, según el modelo hegeliano convencional, entonces el olvido del ser es cadencia inevitable del pensamiento en tanto que tendencia a la metafísica y en tanto que tendencia a resolver la metafísica en historia sistematizada.

El olvido del ser es un resultado implícito en el procedimiento de codificar la interioridad según la formalización temporal del logos, lo

[32] La trascendencia y «lo otro» están continuamente presentes en casi todos los grandes pensadores de la tradición filosófica antigua y moderna, y no solo en sus concepciones del símbolo, sino también en sus nociones claves, incluido Descartes (Cfr. LEVINÁS, Emmanuel: *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, pp. 72 y ss., y 107 y ss.), pero no lo está en lo que convencionalmente se denomina la episteme moderna en cuanto conjunto de presupuestos básicos de la mentalidad moderna culturalmente hegemónica.

que a su vez lleva a vaciar completamente al autor y al actor en los personajes.

Pero el postulado de una reflexión trascendental de ese tipo, con su fecundidad heurística y especulativa en determinados ámbitos, tiene sus limitaciones en orden a la comprensión de lo que significa ser como principio originario originante, como aquello que, originando la esencia y la existencia, permanece como lo que siempre es «exterior» a ambas, «exterior» a la objetividad y «exterior» al plano empírico.

Para la comprensión de lo que significa ser como principio originario, es más adecuado codificar la interioridad en términos de «más allá» inaccesible, según un conjunto de claves espaciales. Desde luego, la interioridad y la memoria tienen la forma de la temporalidad, y aluden a una reflexión que, por hipótesis, podría ser exhaustiva y a una subjetividad en la que la dimensión opaca de sustancialidad podría superarse.

El espacio, en cambio, no alude a la reflexión (la extensión se define precisamente como lo opuesto a ella), pero puede aludir a una alteridad subjetiva que opere como requisito de la autoconciencia. Esa es la estrategia de Agustín y de Hobbes, por ejemplo, pero también es la de Kant cuando toma la precaución de poner fuera del alcance de la autoconciencia tanto el yo trascendental en cierta medida, como sobre todo el yo empírico en lo que tiene de *nouménico*, precisamente mediante claves espaciales que aseguran exterioridad, realidad, ser y, por eso, experiencia interior susceptible de verificación.

8.5 La esencia surrealista y latinoamericana de la globalización

Después de lo dicho hasta ahora, queda por añadir que la sedimentación de los elementos culturales que dan lugar a la síntesis pasiva de los países latino americanos, es algo que prefigura los procesos de transformación de las síntesis pasivas que actualmente padecen la mayoría de los países occidentales y orientales, e incluso africanos, a raíz de los procesos de migración, de inversiones económicas transnacionales y de intercambio cultural entre todos ellos.

En el primer lustro del siglo **xxi** se podía creer que globalización significaba norte-americanización, pero en el segundo ya no se puede. Porque las multinacionales que ocupan los diez, los cincuenta o los cien primeros puestos en las listas de las más poderosas del mundo, ya no son mayoritariamente estadounidenses ni tampoco europeas, sino que

junto a ellas, y superándolas no pocas veces, se encuentran las asiáticas y las latinoamericanas, es decir, las mexicanas, peruanas, brasileñas, chilenas y argentinas, y porque el poder político y económico mundial, que antes se concentraba en Norteamérica y Europa, se equilibra ahora y se distribuye entre los Estados Unidos, las potencias asiáticas y las latinoamericanas.

BIBLIOGRAFÍA:

- AMARAL, Tarsila do: *Catálogo*. Madrid: Fundación March, 2009.
- ANDRADE, Oswald de: *Pau Brasil*. Paris: Au Sans Pareil, 1925. (Ed. facsímil: Madrid: Fundación March, 2009).
—“Manifiesto Antropófago” en *Revista de Antropofagia*, año 1, nº 1, mayo 1928.
- ARREOLA, Juan José: *Estas páginas mías*. México: FCE., 2005, edición conmemorativa del 70 aniversario de la editorial mexicana.
- Artistas Latinoamericanos del siglo XX*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Comisaría de la ciudad de Sevilla, 1992.
- BARLEY, Nigel: *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- BENJAMIN, Walter: *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca, 2003.
- BETANCUR, CHOZA y MUÑOZ: *La idea de América en los pensadores occidentales*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- BERNSTEIN, Leonard: *American soul*, DVD.
- CHOZA, Jacinto: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- GRIMALDI: *L’homme disloqué*. Paris: PUF, 2001.
- GROYS, Boris: *Gesamtkunstwerk Stalin*. München: Carl Hanser Verlag, , 1988.
- HEGEL: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza, Madrid, ed. de GAOS, José; 1980.
- HEIDEGGER, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
—*Ser y tiempo*. México: FCE, 1974.
- HUSSERL, Edmund: *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, trad. de MUÑOZ, Jacobo y MAS, Salvador, 1991.
—*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, vol. II. México: FCE, 1986.
- LEVINÁS, Emmanuel: *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.

MUÑOZ LORENCIO, J.J.: *Duchamp y la poética de lo posible*, (memoria de licenciatura). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

NADEAU, Maurice: *Historia del surrealismo*. Buenos Aires: Terramar, 2008.

RORTY, Richard: "Norteamericanismo y pragmatismo", en *Isegoría*, nº 8, 1993.

RUIZ BERNAL, Gabriel: *El concierto en fa de Gershwin* (tesis doctoral). Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.

SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 1997.

TZARA, Tristan: *Siete manifiestos DADA*. Barcelona: Tusquets, 1999.

WEBER, Max: *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1998.

WEB:

<http://www.danzaballet.com/index.p>

http://www.itaucultural.org.br/aplicExternas/enciclopedia_IC/

<http://www.sover.net/~foodsong/index.htm#GRE>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Prokofiev>

http://fr.wikipedia.org/wiki/Sacre_du_Printemps

CONSTRUCCIÓN DE ALTERIDAD E INTERCULTURALIDAD

Juan Cortez Gómez
(Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia)

«No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado».

Frantz Fanon

AMÉRICA, aquella palabra que después se hizo continente y generó arraigos, se funda y establece a partir de supuestos que aún marca la historia de este continente. Supuestos que marcan de manera cotidiana a los que habitamos y construimos, a los que llenamos de contenido la idea y el nombre de América.

Comencemos entonces por el principio. La siguiente presentación buscará revisitar esas construcciones fundacionales que se hicieron entorno a los sujetos conquistados y colonizados, aproximándonos a la construcción que se hizo en la modernidad del otro. Seguidamente nos aproximaremos a analizar el papel de la interculturalidad como una posibilidad «fundacional» por la cual, en la actualidad, los sujetos generan dinámicas liberadoras y de resistencia.

9.1 ¿Qué y quién es América Latina?

América es un espacio construido desde una exterioridad que se ubica más allá de las «fronteras» imaginadas que configuran nuestra

especialidad, una idea que se instituyó como espacio geo-referenciado. Abya Yala, por solo emplear uno de los nombres, es el conjunto de memorias e historias, de vidas y cotidianidades que pre-existían antes de América.

Un nombre denota y (re)significa. Y eso es América, una relectura de la existencia que le habita a partir de un posicionamiento desde la modernidad, desde la razón. Esta precisión nos permitirá rastrear el por qué la barbarie fue «expulsada» de Europa y reposicionada en América, a partir de la conquista y las tendencias violentas e imperialistas del mercado expansionista transatlántico. América, pues, es una idea que antes de 1492 no existía, una forma que no aparecía en ningún mapa y que nadie imaginó. Aparece tan solo como una invención que permitió entender un espacio no geo-referenciado por Europa a la fecha, en palabras de Mignolo¹:

«América cayó del cielo —literalmente hablado— que Américo Vesputio estaba observando cuando descubrió que las estrellas que veía desde el sur del Brasil de hoy en día no eran las mismas que solía ver desde el Mediterráneo. Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido».

La invención para completarse necesitó de sistemas de explicación y de referencia para separar entre lo inventado y el agente inventor, entre lo colonizado y el colonizador, de manera tal que se comienza hablar de razón y barbarie, tal y como lo hicieron los griegos, para separar los seres humanos (blancos, europeos, católicos), de los seres (indígenas) y las cosas (esclavos negros). Frente a la última clasificación baste, a modo de ejemplo, con hacer referencia a la denominación «pieza de indias» que deshumaniza al individuo:

«Para que el esclavo fuera considerado apto —se le llamaba en este caso “pieza de Indias”— debía tener un mínimo de 7 palmos (alrededor de 1,50 metros). La suma en palmos de los individuos de un embarque, luego de las consiguientes rebajas por avanzada edad, estado físico y anímico, era dividida por siete, para conseguir el número final de piezas de Indias, que no debía exceder el cupo concedido

[1] MIGNOLO, Walter: *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007, p. 28.

a cada asentista o empresario importador»² (Archivo general de la nación, Negros y Esclavos).

Es precisamente esta división lo que permitió materializar la condición por excelencia del soberano del medievo: el dominio sobre el trabajo de sus siervos y sobre su vida.

«El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como “de vida y muerte” es el derecho de hacer morir o dejar vivir»³.

La clasificación que le permitió al conquistador erigir su status como universal e histórico frente a los habitantes y esclavos, en medio de dinámicas de comercio y trata interoceánica, es uno de los dispositivos de colonialidad que se oculta tras el discurso y esquema de la modernidad, lo que ahora se conoce como modernidad/colonialidad, facetas dinámicas de un mismo dispositivo de poder. Sigamos a Escobar⁴ en su aproximación al tema:

«[...] Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492 [...] una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad [...] la identificación de la dominación de otros fuera del centro europeo [...] con la concomitante sub–alternización del conocimiento y de las culturas de esos otros grupos; una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto de la posición europea como centro—. Un número de nociones alternativas emerge de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus allegados orígenes europeos [...] b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y

[2] Archivo general de la nación, Negros y Esclavos, <http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/testimonios.kwe>

[3] FOUCAULT, Michel: *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 163.

[4] “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano”, en *Tabula Rasa. Revista de humanidades*. Bogotá: n° 1, enero-diciembre 2003, p. 60–61.

Portugal [...] c) un énfasis en la periferialización de todas las regiones del mundo [...] con Latinoamérica como el inicial “otro lado” de la modernidad —el dominado y encubierto—; y d) una relectura del “mito de la modernidad”, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura».

Una vez aproximados a la conclusión de Escobar: no hay modernidad sin colonialidad; podemos aventurarnos a conocer esos dispositivos de poder que se estructuraron como narrativas fundacionales en América y que aún perviven de manera manifiesta u oculta bajo la retórica de la igualdad, la equidad, la diversidad, del multiculturalismo, a saber: la colonialidad del saber, del poder y del ser.

A partir de la expansión transatlántica de España-Europa, no solo llegaron los principios cristianos de evangelización, la exploración-explotación de los territorios, la esclavitud de los habitantes propios de Abya Yala, Tawantinsuyu o Anáhuac o como la queramos denominar —ni que decir de la trata de esclavos africanos descritas líneas arriba—, sino que fueron traídas formas de pensamiento, y contenidos, e instauradas como naturales. De esta manera, el pensamiento que fue construido en el tiempo y reafirmado a través de prácticas consuetudinarias, sufren un ocultamiento tanto del conocimiento como de la identidad cultural, incorporando para sí patrones de poder generando de manera espontánea, natural y como un devenir histórico, el control social de la Conquista.

Desde esta perspectiva es que se puede entender la construcción de razón hegemónica que establecen Kant y Hegel, con relación a los africanos como legado colonial en el tiempo. En el caso de Hegel, en su análisis introductorio sobre “La conexión de la Naturaleza o los Fundamentos geográficos de la Historia Universal” habla de África en los siguientes términos, los mismos que pudieron ser aplicados para América:

«El África *propriamente dicha* es la parte característica de este continente. Comenzamos por la consideración de este continente porque enseguida podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedemos en la historia, hallaremos que África está siempre precerrada al contacto con el resto del mundo; es un Eldora-

do recogido en sí mismo, es el país niño, envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente»⁵.

Unida e inseparable a la colonialidad del saber, y como fundamento de la misma, encontramos la colonialidad del poder; si en la primera se ubica el patrón de poder desde una perspectiva de corte epistemológico su razón obedece y remite, por necesidad, a la negación de la otredad, de la alteridad, de manera tal que al materializarse y fundar realidad tuvo como resultado la esclavización no menos de 10 millones de africanos y la reducción de más del 70% de las comunidades amerindias y en algunos casos fue un agente de exterminio de comunidades enteras.

A partir del ejercicio de clasificación, manifestado y materializado, aparecen entonces con dicotomías y relaciones binarias de amo-esclavo, civilización-barbarie, razón-naturaleza, conquistador-conquistado que en el fondo no fue más que la contribución de la modernidad/colonialidad por establecer divisiones «naturales» al mundo, siguiendo a Quijano:

«La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial [...]. En otros términos raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población»⁶.

Esta colonialidad, o dispositivo de poder si no estamos de acuerdo con el término, se caracteriza esencialmente por establecer:

1. Reclasificación de la población a la luz de la civilización y el desarrollo: en donde inevitablemente, por designio divino, aquellos que son más «cultos», «educados», «modernos» y «desarrollados» se encuentran en la cabeza de la nueva taxonomía humana, obviamente todos aquellos que no cumplan con las condiciones se encontrarán en niveles inferiores. Sin embargo, el hecho de que existieran subniveles

[5] HEGEL: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1974, p. 180.

[6] QUIJANO, Anibal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 202.

en la clasificación no implicaba que toda la humanidad se encontrara en ellos y nadie por fuera de la nueva clasificación —el caso contundente de la excepción se evidencia durante el proceso de trata de «piezas de indias—».

2. Estructuras institucionales funcionales para disciplinar, articular, gestionar y fortalecer la nueva clasificación, la nueva estructura social: Iglesia, corte, liceos y universidades y demás que posibiliten mantener el nuevo *statu quo*.

3. Mantener activo y constante el dispositivo (colonialidad) del saber y del ser como condiciones intrínsecas para fortalecer sus dinámicas de poder.

Este dispositivo de la modernidad lo encontramos elaborado y reflejado en el trabajo de Kant. En sus *Observaciones del Sentimiento de lo Bello y lo Sublime*, a partir de un análisis socio-biológico realiza una gran escisión cultural a partir de la raza: por una parte separa el espacio propio de lo bello y lo sublime (Alemania, Inglaterra, Italia, España, Holanda, entre otras) de otros espacios donde se corroe (Arabia, Persia, India), hasta llegar a un espacio en el cual lo bello y lo sublime desaparece:

«Los negros de África no tienen sentimiento alguno acerca de la naturaleza que sobrepasa a lo pueril el Sr. Hume invita a todo el mundo a que se presente un solo ejemplo en el que un negro haya demostrado talento y afirma: entre los cientos de miles de negros que han sido trasladados de sus países a otra parte, aunque muchísimos de ellos también hayan sido puestos en libertad, no se ha encontrado ni una vez uno solo que haya presentado algo grande ya sea en el arte o en la ciencia o en cualquier otra cualidad gloriosa, si bien entre los blancos se encuentran algunos continuamente desde el vulgo más bajo y conquistan un prestigio en el mundo con dotes excelentes. Tan esencial es la diferencia entre estos dos géneros humanos, y parece, en efecto, tan grande con respecto a las aptitudes temperamentales como la del color»⁷.

Por último, como una de las narrativas fundacionales que hace parte de la triada que conforma lo llamado Modernidad/Colonialidad, encontramos la colonialidad del Ser. El concepto como tal fue acuñado por Mignolo⁸ hace más de diez años como una conclusión de la colonia-

[7] KANT, Immanuel: *Observaciones del Sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Ed. Alianza, 1997, p. 103.

[8] Véase MIGNOLO, Walter: “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n° 11, 1995, pp. 9–32.

lidad del poder y podría definirse como el resultado de la visión evolucionista de la humanidad donde la raza, fuera de establecer grados de humanidad, permitía elevar preguntas sobre la humanidad misma del sujeto a partir de la siguiente regla: Pienso luego existo, porque existo conquisto. Si no piensas no existes, como no piensas eres conquistado⁹. Esta simple formula es el punto legitimador de fondo del proceso de la conquista, viéndose reflejado en las discusiones de Valladolid donde Sepúlveda expresa las razones fundamentadas por las cuales se puede establecer la guerra «justa» contra los indios, los inferiores. En una reflexión de Dussel entorno a la relación del *ego conquiro* y su conexión con el sexo y el género encontramos, a manera de ejemplo:

«Y así, en el comienzo de la modernidad, cuando tiempo después de Descartes descubriera y corroborara irreversiblemente en Europa un espantoso dualismo antropológico, llegan los conquistadores hispanos a América. La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los “hombres varones” —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, “oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre”; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo “comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y a las mujeres”. El conquistador, ego fálico armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se “acuesta” con la india; las indias “quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con los mestizos, mulatos o negros, gente desalmada»¹⁰.

Una vez establecidos los mínimos con los que se funda América podemos aproximarnos a otra narrativa fundacional, que hace una relectura de estos dispositivos que trascienden el proceso histórico de la conquista, pero que aún perviven.

[9] Para un análisis más profundo sobre este punto ver: MALDONADO-TORRES, Nelson: “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del hombre, 2007.

[10] DUSSEL, Enrique: *Filosofía ética de la liberación*, vol. III, “Niveles concretos de la ética latinoamericana”. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1997, p. 97.

9.2 La interculturalidad como proceso de refundación de narrativas emancipatorias/decoloniales¹¹

Dentro de la literatura sobre cultura encontramos diversidad de nociones, conceptos, rutas, que intentan aproximarse a la interculturalidad, de ante mano debo manifestar que dejaré de lado la noción que ofrece la UNESCO en tanto que no tiene un elemento evidente y substancial a la relación intercultural, a saber: el conflicto. Por lo anterior, la interculturalidad la podemos definir, siguiendo a Walsh, como:

« [...] Un proceso que intenta establecer una relación entre culturas; pero una relación que parte de las asimetrías, la dominación y la discriminación [...]. Como proceso y proyecto, la interculturalidad pretende afrontar estas desigualdades, manteniendo como meta la necesidad de transformar las relaciones, como también las estructuras e instituciones, que favorecen a los grupos elites [...]. En este sentido, más que un concepto de interrelación, la interculturalidad marca y significa la construcción de una práctica política alternativa; un conocimiento y un poder social “otros”; una forma distinta de pensar sobre y actuar en relación con y en contra de la modernidad/colonialidad»¹².

La interculturalidad, siguiendo a la autora, podemos entenderla como una herramienta teórico-práctica por la cual se combate el disciplinamiento cultural, el cual deviene de un ejercicio del poder colonial.

Este poder colonial lo vemos albergado en el anhelo de distanciar cada vez más la periferia del centro, por medio de la globalización y uno de sus brazos, el neoliberalismo. En el centro el poder se concentra de manera exacerbada, por medio del debilitamiento de la institucionalidad en la periferia, por el empoderamiento y monopolio del mercado, además del aumento nunca antes visto de la capacidad bélica. Este centro cimienta su accionar bajo los principios de desarro-

[11] Este acápite fue publicado con el título de “La interculturalidad: posibilidades y desafíos”, en “Tras lo social y lo cultural: la Interculturalidad como manifestación de los movimientos sociales” en GONZÁLEZ CARRILLO, Diana y PATARROYO RENGIFO, Nelson Santiago (eds.): *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Bogotá: Unibiblos, 2009.

[12] WALSH, Catherine: *Políticas y significados conflictivos*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000, p. 112.

llo, progreso: modernidad, «lo curioso es que el discurso de la modernización es precisamente el que justifica la colonialidad»¹³.

Este pensamiento colonial pervivió por bastante tiempo y se ha instaurado como el *deber ser* de Occidente, un deber ser que se configura bajo un trazado de una alteridad negada «La “colonialidad” no consiste tanto en la posesión de tierras, creación de monasterios, el control económico, etcétera, sino más que nada en el discurso que justificaba, mediante la desvalorización, “la diferencia” que justifica la colonización»¹⁴.

El discurso colonial a grandes rasgos parte de los siguientes principios como herramientas de desmembración de focos de resistencia:

1. El tiempo lo configura como lineal a partir de su visión de mundo, la cual está sujeta a la visión de progreso-desarrollo propia de la modernidad, donde el sujeto estaba ligado al tiempo de la producción industrial.

2. Invisibiliza en el discurso al Otro, del nativo, regulando su papel de crítica frente al discurso colonial, deslegitimando epistémicamente la posibilidad de generar nuevas escrituras contra-hegemonías

3. Totaliza. Lo hegemónico se instaura como lo verdadero frente a una diversidad de discursos que pueden llegar a inestabilizarle¹⁵.

La interculturalidad parte de la diferencia y de la heterogeneidad e intenta instaurarse, instalarse, dentro de los espacios ocupados por el poder colonial, pero para ello requiere que la cultura no sea pensada de manera tradicional, pues esta visión está vaciada, por el accionar colonial, de sentido alguno, ya no se enmarca dentro del campo de la representación (del sentido) sino que se queda meramente en el campo de la manifestación (el del signo).

Para poder pensar en la interculturalidad es necesario des-centrarnos, ubicarnos desde un *otro* lugar de construcción, para poder desde allí construir de otro modo. Esta desfocalización, a partir de la interculturalidad, propendería por la construcción no solamente desde la institucionalidad, sino también desde un espacio en el que la vida, y los actores de la misma, se re-piensa a sí mismos y se constituyen como actores históricos de su propia existencia. De esta manera el *ser* «humano» se-

[13] MIGNOLO, Walter: “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía” en VV.AA: *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Ed. ABYA-YALA, 2002, p. 223.

[14] *Ibidem*, p. 221.

[15] Véase MARIACA, Guillermo: “Parábola de una arenga: apuntes para una política cultural” en JALLA97QUITO, *Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, Memorias 1*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999, p. 191-200.

ría re-pensado como constructor social y cultural, como un ser con la capacidad de construir mundo, habitarlo y modificarlo. A su vez, el ser «humano» sería pensado desde la diferencia, combatiendo la homogenización procurada por la estrategia colonial del *saber* y del *poder* desde un ejercicio de-colonial.

«Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso de “otro” no implica un conocimiento, práctica, poder o paradigma más, sino un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y, a la vez, radicalmente desafiando a ellas, así abriendo la posibilidad para la descolonización»¹⁶.

La interculturalidad se articula dentro de un proceso contra-hegemónico y de reconstrucción asumiendo el poder colonial, basando su accionar en una visión «crítica», en tanto que entiende a la cultura como parte substancial del hombre, pero en tanto que la construcción social de la cultura es la que hace al hombre «humano». En otras palabras, el hombre es «ser humano» porque tiene la facultad de construir su mundo, habitarlo y modificarlo, y en tanto campo del accionar social, la cultura sería ese construir mundo. A su vez, la interculturalidad como lugar de lucha de sentidos y de existencias, se configura como un ejercicio insurgente, tanto político, cultural, económico y social, toda vez que es el sentido insurgente va de la mano con construcciones contra-hegemónicas que buscan la reivindicación de la particularidad.

Con este trasfondo, es en el que la interculturalidad es esa posibilidad de generar focos de resistencia a la uni-direccionalidad del conocimiento y de la cultura, en tanto que la interculturalidad parte de la diversidad y la diferencia y es a partir de aquí que establece la posibilidad de diálogo, teniendo siempre el conflicto como motor, e intenta subvertir el orden establecido, pero esta resistencia no se genera desde la institucionalidad, se genera a partir de los colonizados y la necesidad de la dife-

[16] WALSH, Catherine: “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. Por publicarse en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidadepistémica en el capitalismo global*, editado por CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Editorial Siglo del hombre, 2007.

rencia, la diversidad, el diálogo, todo esto al tiempo sin intentar liberar y superar las tensiones que se presenten. La interculturalidad parte del conflicto y le es necesario, pues las culturas son fluctuantes y dinámicas y si intentase, la interculturalidad, abstenerse de este conflicto lo que haría sería silenciar, acallar y domesticar a los individuos, y precisamente eso es lo que combate, ese discurso colonial.

«La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes, una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar el otro o la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien, se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que permitan construir espacios de encuentro entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas»¹⁷.

La interculturalidad propendería, pues, por la lucha contra la binariedad del sistema-mundo, del proyecto colonial, creando fracturas y fisuras dentro de la epistemología y la cultura, para protegernos del no estar en el mundo, en tanto que invisibilizados, exiliados del conocer y del aprender «otro». Por esta razón la interculturalidad debe ser entendida como el proceso político, cultural, social y económico por el cual se deconstruye-reconstruye el tejido social por parte de los actores, grupos y movimientos sociales a partir de la diferencia y combatiendo cualquier clase de homogeneización. Este proceso tendría como base la existencia del *otro*, el cual ha sido negado de forma sistemática, y la heterogeneidad de visiones de ver el mundo, vivirlo y aprehenderlo, propendiendo por la construcción de estructuras y paradigmas desde otro lugar de enunciación, basados en otra lógica, en medio de la tensión, contradicción y el conflicto.

Con este trasfondo, es en el que la interculturalidad es esa posibilidad de generar focos de resistencia a la unidireccionalidad del conocimiento y de la cultura, en tanto que la interculturalidad parte de la diversidad y la diferencia y es a partir de aquí que establece la posibilidad de diálogo, teniendo siempre el conflicto como motor, e intenta subvertir el

[17] WALSH, Catherine: "Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad" en *Política e interculturalidad en la Educación*. México: 91 Ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB, 27 de octubre 2004.

orden establecido, pero esta resistencia no se genera desde la institucionalidad, se genera a partir de los colonizados y la necesidad de la diferencia, la diversidad, el diálogo, todo esto al tiempo sin intentar liberar y superar las tensiones que se presenten. La interculturalidad parte del conflicto y le es necesario, pues las culturas son fluctuantes y dinámicas y si intentase, la interculturalidad, abstenerse de este conflicto lo que haría sería silenciar, acallar y domesticar a los individuos, y precisamente eso es lo que combate, ese discurso colonial.

La interculturalidad pensada como una opción de-colonial debe cuestionar, debe romper con la visión homogenizante del mundo, asumiendo las fragmentaciones y fisuras del *Ser*, de un *Ser* que se encuentra en el mundo y se resiste a dejar su estar-en-el-mundo específico, diverso, heterónimo. La interculturalidad debe propender por la lucha contra la binariedad del sistema-mundo, del proyecto colonial, creando fracturas y fisuras dentro de la epistemología y la cultura, para protegernos del no estar en el mundo, en tanto que invisibilizados, exiliados del conocer y del aprender «otro».

Por esta razón la interculturalidad debe ser entendida como el proceso político, cultural, social y económico por el cual se deconstruye-reconstruye el tejido social por parte de los actores, grupos y movimientos sociales a partir de la diferencia y combatiendo cualquier clase de homogeneización. Este proceso tendría como base la existencia del *otro*, el cual ha sido negado de forma sistemática, y la heterogeneidad de visiones de ver el mundo, vivirlo y aprehenderlo, propendiendo por la construcción de estructuras y paradigmas desde otro lugar de enunciación, basados en otra lógica, en medio de la tensión, contradicción y el conflicto. Este último elemento es fundamental, pues el proceso y construcción de la interculturalidad es una constante negociación en medio de la diferencia, en donde lo negociado muta constantemente respondiendo esto a las propias dinámicas de los actores sociales.

Y es así, que, la interculturalidad se configura en más que un discurso posmodernista y se materializa en la cotidianidad de los sujetos, trascendiendo los esquemas tradicionales de lo político y la política e intenta subvertir y extender posibilidades más allá de lo que tradicionalmente nos circunda. Es (re)pensar una forma distinta y diversa de comprender al otro y el mundo que le circunda. Es entonces pensarse desde la periferia con-desde el *otro*, en un ejercicio de subversión, de insurgencia que se transforma constantemente y permea la sociedad. Así, pues, la interculturalidad que en un primer momento fue el instrumento-modo de combatir la persistente invisibilización y recreación de esquemas de

dominación-sujeción, por parte de los indígenas y afrodescendientes, pasa ahora a ser la práctica de todos aquellos que buscan la transformación de la sociedad y la ruptura de una historia colonial por una emancipación del sentir, del ser, del vivir. En otras palabras: vincula a los que transforman la utopía en realidad y buscan convertir la historia de unos por una emancipación polifónica de todos.

BIBLIOGRAFÍA:

CASTRO-GÓMEZ: Santiago y GROSFOGUEL, Ramón, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central y Siglo del Hombre, 2007.

DUSSEL, Enrique: *Filosofía ética de la liberación*, vol. III: "Niveles concretos de la ética latinoamericana". Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1997.

ESCOBAR: "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano", en *Tabula Rasa. Revista de humanidades*. Bogotá: n° 1, enero-diciembre de 2003.

GONZÁLEZ CARRILLO, Diana y PATARROYO RENGIFO, Nelson Santiago (eds.): *Derecho, Interculturalidad y Resistencia Étnica*. Bogotá: Unibiblos, 2009.

HEGEL: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 1974.

KANT, Immanuel: *Observaciones del Sentimiento de lo bello y lo sublime*. Madrid: Alianza, 1997.

LANDER, Edgardo (comp.): *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MARIACA, Guillermo: "Parábola de una arenga: apuntes para una política cultural" en *JALLA97QUITO*, Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana, Memorias 1. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 1999.

MIGNOLO, Walter: "Decires fuera de lugar: sujetos dicientes, roles sociales y formas de inscripción". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n° 11.¹⁹⁹⁵. —*La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

VVAA: *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Ed. ABYA-YALA, 2002.

WALSH, Catherine: *Políticas y significados conflictivos*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.

—“Interculturalidad, conocimientos y (de) colonialidad”, en *Política e interculturalidad en la Educación*. México: 91 Ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB, 27 de octubre 2004.

WEB:

Archivo general de la nación, Negros y Esclavos,
<http://negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal/apps/php/testimonios.kwe>

**LO HEROICO EN TRADICIONES PERUANAS DE
RICARDO PALMA Y LEYENDAS DEL TIEMPO
HEROICO DE MANUEL J. CALLE**

ESTEBAN PONCE ORTIZ
(University of Virginia at Wise, USA)

EL sentido de lo heroico, su historicidad y la literaturización de ambos, son el triple objeto de este ensayo. Los textos del peruano Ricardo Palma y del ecuatoriano Manuel J. Calle son el pretexto para abordarlos. Palma escribió las cinco series de sus *Tradiciones* entre 1853 y 1910, y Calle escribió *Leyendas del tiempo heroico* en 1905. Ambos afrontaron el reto de dar vida a fragmentos de la historia de sus respectivos países en un formato que los extrajera de la historia formal, de su rigidez metodológica y de su discurso convencional de la verdad. Palma abrió el sendero de la «tradicición» como sub-género literario y Calle, discípulo de Palma, le rindió tributo en las *Leyendas*. Hoy, más allá de asumir la responsabilidad de una re-lectura de dos escritores hispanoamericanos claves en el cambio de siglo del XIX al XX, interesa plantearse algunas preguntas sobre el sentido de esa relectura, específicamente sobre el sentido de las dos propuestas para pensar a los héroes de la independencia y finalmente sobre el sentido de lo heroico-histórico en el presente de las celebraciones del bicentenario.

Cabe indicar que estos dos esfuerzos de índole nacionalista se escribieron en un momento en que las fronteras geográficas y conceptuales de lo nacional estaban justamente en formación y por eso ambos autores hablan de la nación en un sentido que traspasa con frecuencia las barreras del Perú o del Ecuador, la nación sigue siendo a fines del siglo XIX

ese espacio integrado por fragmentos, pero integrado al fin, que es la América Latina o Hispana, al menos. No se puede olvidar tampoco que el esfuerzo de definir lo nacional suponía también una tensión continua con las naciones aledañas. Como esta, hay sin duda otras semejanzas entre estos dos autores, pero vamos a detenernos a apuntar con mayor especificidad las diferencias de uno y otro en la concepción de lo heroico y del tratamiento literario de la historia, es en esas diferencias en donde es posible encontrar mayor material de reflexión sobre el efecto literario en la construcción de las historias nacionales y del ideario de «lo nacional».

Las *Tradiciones* de Palma están divididas en diez series con alrededor de 550 relatos más o menos breves, mayoritariamente dedicados a la época colonial, aunque en grupos más reducidos también se relatan historias del periodo Incásico, de las Guerras de Independencia (alrededor de 50 relatos) y del período republicano. Nos detendremos aquí exclusivamente en algunas de las tradiciones que se refieren de modo explícito a la idea de lo heroico durante el periodo de las Guerras de Independencia. Las diez series de Tradiciones que publicó Palma no tuvieron ningún tipo de orden específico, las publicó conforme las iba escribiendo, sin atender a ninguna clasificación. Por su parte, las *Leyendas* de Manuel J. Calle están dedicadas específicamente a la Independencia y están ordenadas cronológicamente, comenzando con el juramento de Bolívar en el Monte Aventino en Roma y terminando con el “Manifiesto” de Bolívar durante su agonía en Santa Marta, Colombia.

Hay una diferencia esencial entre los propósitos de ambos autores al escribir sus relatos dedicados a los episodios independentistas, mientras Palma declara escribir las tradiciones con el afán de rescatar del olvido ciertos sucesos «menores» de la historia, al tiempo que los recubre de colorido costumbrista e ironía. Calle explícitamente quiere hacer de sus *Leyendas* un instrumento pedagógico destinado a los escolares ecuatorianos, para que estos no olviden los sacrificios que implicó la libertad de la que, según Calle, gozan. Palma pone el acento de su interés en desarrollar un sub-género narrativo que tome prestadas de la historia ciertas anécdotas interesantes y les confieran un brillo literario e imaginativo del que el discurso de la Historia, por lo general carece. Calle por su parte afirma seguir los pasos de su maestro, pero en realidad opta por una tendencia eminentemente pedagógica que para Palma es por entero secundaria. Las *Leyendas* del discípulo ecuatoriano se recubren de una pretendida veracidad que Palma continuamente rehúye; y mientras el peruano intenta mover al lector a asumir con sentido crítico esos episodios de la historia, Calle los convoca a rendir tributo a esos episodios.

De este modo, los héroes independentistas de Palma se levantan por encima de su entorno épico, para Calle es justamente el «tiempo heroico», el tiempo de la epicidad el que confiere sentido a esos protagonistas y a las propias *Leyendas*. Ambos se detienen a retratar más o menos a los mismos personajes: Bolívar, Sucre, Córdova, Páez, entre otros, pero mientras Calle apenas si se aparta del contexto de las Batallas, Palma usa las fechas y los grandes episodios militares, más bien como un marco general que contextualiza acontecimientos a veces incluso triviales, sin «jerarquía histórica» pero aptos para introducir una reflexión irónica o simplemente un cuadro costumbrista. Este es el caso de la tradición titulada: «La fiesta de Simón Garabatillo»¹, en la que se cuenta la historia de un maestro de escuela, veterano de la Independencia, y reconocido por los vecinos en su benevolencia al tratar con los estudiantes. Sin embargo, teniendo este conocimiento de que sus estudiantes no celebraron una festividad religiosa en que se rendía honor al Libertador Bolívar, impuso severa azotaina a todos los estudiantes, reprendiéndolos por su ingratitud: «Faustino Guerra habíase encontrado en la batalla de Ayacucho en condición de soldado raso. Afianzada la independencia, obtuvo licencia final y retiróse a la provincia de su nacimiento, donde consiguió ser nombrado maestro de escuela de la villa de Lampa»². Aunque a primera vista el relato apunta a una moraleja cívica, sin embargo esa misma moraleja está saturada de elementos irónicos, tales como el nombre y apellido del protagonista que no es el Fausto (de Goethe) que atenta contra los límites de la fe y el conocimiento, sino que es Faustino, a quien le bastaba con «leer medianamente, hacer regulares palotes y enseñar de coro a los muchachos la doctrina cristiana»³. Y el apellido Guerra es irónico también si se lo contrasta con el carácter blando de Faustino, y también con el sentido militarista plano que las celebraciones patrias empezaban a adquirir en la época en que Palma escribía el relato. Religión y militarismo son reunidos por Palma en el motivo último del castigo prescrito para los escolares:

[1] La edición de las tradiciones usada es: PALMA, Ricardo. *Tradiciones peruanas* 12 vols. Lima: Universidad Ricardo Palma-La República, 2005. Junto a cada una de las tradiciones citadas estará el volumen y la página correspondiente). En esta ocasión la referencia es: I, p. 88.

[2] I, p. 88.

[3] *Ibidem*.

«El 28 de octubre de 1826, día de San Simón y Judas por más señas, celebrese con grandes festejos en las principales ciudades del Perú. Las autoridades habían andado empeñosas y mandaron oficialmente que el pueblo se alegrase»⁴.

El sentido irónico no puede estar más a la vista y el autor, en la primera de las tradiciones dedicadas a la independencia, no puede anunciar más claramente el tono general en el que se van a desarrollar casi la totalidad de sus relatos. La ironía, la marca de lo popular, y un absoluto rechazo de toda grandilocuencia son los recursos elegidos por Palma para familiarizarse con el lector y proponerle una reflexión, más que procurarle una enseñanza simple como la del maestro Faustino que en último término, intentando que sus discípulos recordaran con gratitud al patrono de su libertad, les impuso silencio absoluto sobre el castigo al que les había sometido: «Al primero que descubra yo que ha ido con el chisme le tundo vivo»⁵, y con esa amenaza el maestro grabó en la memoria de los escolares la celebración en gratitud de Bolívar y de la libertad que este les había prodigado.

La siguiente de las tradiciones dedicada a un personaje de la Independencia, añade un elemento de carácter moral que intensifica el modo peculiar en que Palma quiere comprender la idea de lo heroico. A diferencia de los retratos épico-patrióticos que asignan a los héroes una unidad sin fisuras. Palma se detiene específicamente en las fisuras que permiten ver la complejidad interna de lo heroico en donde múltiples fuerzas se tensionan hasta mostrar el anverso del héroe. La historia se titula «Dos millones»⁶ y se refiere a un capitán inglés que participara de modo memorable en la toma del Callao frente al ejército realista. Este mismo capitán, años más tarde, por satisfacer las ambiciones de una limeña de la que se ha enamorado, terminará por convertirse en pirata, asesino de sus subalternos, y convicto ajusticiado. El rasgo desmitificador que se anunciara con “Don Simón Garabatillo” se acentúa en esta historia con rasgos de alegoría tragicómica casi carnavalesca. Esta mirada a trasluz es la que va a caracterizar sus retratos de los héroes de la Independencia. Si por una parte arremete en la tarea de ofrecer a los lectores una memoria histórica de la nobleza de esos acontecimientos, Palma no está dispuesto a extraerlos del contexto humano en que se dieron, ni

[4] *Ibidem*.

[5] I, p. 89.

[6] I, p. 110.

convertirlos en mitos pseudo-hagiográficos. El escritor peruano rinde tributo a las lides de la independencia, pero los gestores de estas lides son humanidades no siempre virtuosas, o cuya virtud, no es siempre la que la normativa moral exige o recomienda, la heroicidad de Palma no pretende levantar siluetas de santos sino humanidades fuertes, caracterizadas por sus peculiares modos de entender la libertad. El tributo último de Palma es a las ideas que pusieron en juego esos personajes, más que a los personajes mismos. El Comandante Robertson, protagonista de esta historia, es el envés del destino heroico: «Robertson conoció a Teresa Méndez en la procesión del Corpus, y desde ese día el arrogante marino echó la bandera de parlamento, se puso al habla con ella y se declaró buena presa de la encantadora limeña»⁷, y la imagen del liberador-cautivo no es el único guiño cómico, Robertson robará «dos millones de pesos» de un bergantín inglés que lleva por nombre «Peruvian» aludiendo obviamente a los costos que tuvo para el Perú los servicios de guerra prestados por Inglaterra.

Llama la atención entre los relatos de Palma, la cantidad de ellos que están dedicados al carácter donjuanesco de Bolívar y otros personajes heroicos como el del mencionado Robertson. Es importante también la relevancia que en el conjunto de los relatos tiene la presencia de Manuela Sáenz, la convencida luchadora por la independencia y también amante de Bolívar. Junto a ella aparecen otros personajes femeninos como la guayaquileña Rosa Campuzano que fuera amante del General San Martín o la peruana Manolita Madroño, llamada la «vieja de Bolívar» en la tradición, que lleva por título ese mismo apelativo⁸. Entre las principales narraciones en que aparece Manuela Sáenz se puede mencionar: «Doña Manuela Sáenz, la Libertadora»⁹, «La protectora y la libertadora»¹⁰ y «La carta de la Libertadora»¹¹. La aparición reiterada de Sáenz, en la obra de Palma y en general en la de los liberales de la segunda mitad del XIX implicó siempre una toma de postura en torno al ejercicio de libertad moral que suponía la llegada de la independencia política. Manuela Sáenz, fue una bandera del pensamiento liberal que apuraba el ingreso de nuevas estructuras de valores en un esquema moral que había estado cerrado

[7] I, p. 112.

[8] IX, p. 139.

[9] XII, p. 12.

[10] XII, p. 18.

[11] XII, p. 18.

durante demasiado tiempo. La lista de traiciones en que los devaneos amorosos apuntan matices específicos del carácter de los héroes es extensa y en esa acumulación de historias pasionales Palma intensifica su voluntad de humanizar a los héroes míticos¹². En ellas Palma usa de la ironía, del sarcasmo y en alguna hasta llega a ser procax y grotesco¹³ en su afán de dar a los héroes una dimensión humana y extraerles del aura beatífica en que los sectores más conservadores querían preservarlos.

El hecho de que cada una de Estas tradiciones no está vinculada a otro plan que el de levantar una serie de estampas históricas que en su totalidad sugieren una suerte de *collage* de la historia peruana y latinoamericana, hizo que Palma no se inhiba de introducir en ellas elementos de humor picante, popular. El lenguaje común unido a las más castizas expresiones del castellano construyen la ilusión de un todo, a partir de fragmentos histórico-ficcionales en los que lo heroico es un elemento más que se confunde con lo cotidiano, con pequeñeces y bajezas que también son parte de la historia. Obviamente también hay entre las tradiciones, aquellas en las que el tono alcanza cierta solemnidad que dignifica épicamente los hechos que configuraron la primera descolonización del continente. No es que en las otras tradiciones que ya hemos mencionado esos episodios no tengan importancia, pero en general en ellos y otros semejantes, el episodio heroico es más un pretexto para retratar un rasgo de carácter o una anécdota curiosa o cómica paralela al «tiempo heroico», «mítico» en que se producen los hechos de armas. Algunas de las tradiciones en que el hecho heroico o las cualidades de los héroes por sí mismas constituyen el núcleo del relato son, entre otras: «Una frase salvadora»¹⁴, «Bolívar y el cronista Calancha»¹⁵, «El clarín de Canterac»¹⁶,

[12] Los relatos en que Palma desacraliza por medio del tema amoroso a los héroes de la independencia son: «Palabra suelta no tiene vuelta» (IV, p. 144), «Justicia de Bolívar» (IV, p. 229), «Un Tenorio americano» (V, p. 219), «Una chanza de inocentes» (VI, p. 230), «No se pega a la mujer» (VII, p. 242), «Cara o sello» (IX, p. 126), «Los tres etcéteras del Libertador» (IX, p. 141), «María Abascal» (IX, p. 176) »La consigna de Lara», (XII, p. 224) y «La pinga del Libertador» (XII, p. 217).

[13] Hay una tradición en la que llega a ser de una procacidad propia del naturalismo, «Fatuidad humana», tradición que no incluimos en el análisis porque trata de los amores del Rey Juan de Portugal en Brasil con una prostituta de Río de Janeiro.

[14] IV, p. 234.

[15] IV, p. 250.

[16] VII, p. 245.

«Francisco Bolognesi»¹⁷ y «El corpus de 1812»¹⁸. En todos ellos Palma asume una voz convencional, más historicista, aunque nunca renuncia a su postura crítica frente a la historia como totalidad dada. Hay tres relatos específicos que me parecen característicos de Palma por su forma de abordar el acontecimiento heroico desde la marginalidad de lo cotidiano, eludiendo al máximo el patetismo característico de este tipo de narraciones, estos tres relatos son: «Con días y ollas venceremos»¹⁹, «El fraile y la monja del Callao»²⁰, «Pan, queso y raspadura»²¹. Estas tres tradiciones insertan en medio de los hechos de armas, episodios que hablan del de las creencias y el ingenio populares; de la sencillez de lo popular para comprender la historia y del tono irónico en que los acontecimientos mayores de la historia se sostienen y conjugan con los hechos de la calle. Recordemos que Palma está fuertemente influenciado por los modos de hacer historia de posteriores a la Revolución Francesa, modos históricos que rompían las fronteras entre el archivo y la memoria popular, entre el registro oficial académico y el registro ficcional literario. La primera de esas tres historias trata de un alfarero que hacía circular en ollas de doble fondo mensajes secretos entre los ejércitos republicanos, burlando el control de los guardias realistas. El relato adquiere especial relevancia en el contexto de nuestra visita a lo heroico por la central relevancia que adquiere el discurso popular como portador de mensajes fragmentados y ocultos. Palma reconstruye el inicio de los movimientos de la independencia sobre un acontecimiento marginal, casi aleatorio como otros miles de anécdotas «menores» que han quedado en el olvido. No es el juramento grandilocuente de Bolívar en el monte romano, ni la voz de San Martín ordenando el cruce de Los Andes, sino el arreglo ingenioso del General San Martín con un vendedor de cachivaches, un indígena viejo, que fuera el vehículo con el cual se logró que Lima fuera entregada a San Martín por la vía de las negociaciones diplomáticas. Palma de este

[17] VIII, p. 53.

[18] IX, p. 111. Otras tradiciones en los que los héroes surgen en medio de los hechos militares o en las que se muestra el perfil de su personalidad son: «Origen de una industria» (VI, p. 236), «Entre Libertador y Dictador» (VI, p. 249), «La tradición del Himno Nacional» (VII, p. 206), «Un ventrílocuo» (VII, p. 248), «Córdova» (VIII, p. 21), «Un despejo en Acho» (VIII, p. 35), «Inocente Gavilán» (IX, p. 8), «Asunto concluido» (IX, p. 116) y «La última frase de Bolívar» (IX, p. 152).

[19] II, p. 205.

[20] II, p. 226.

[21] II, p. 213.

modo desplaza tres veces lo épico a un segundo plano, primero poniendo como eje central de la narración, un santo y seña que parecería carente de valor poético e histórico: «Con días y horas venceremos»; segundo al convertir en protagonista de la historia al anciano indígena portador de los mensajes secretos y tercero al narrar un episodio más bien político y diplomático en lugar de un hecho de armas:

«Vivía el señor don Francisco Javier de Luna Pizarro, sacerdote que ejerció desde entonces gran influencia en el país, en la casa fronteriza de la iglesia de la Concepción, y él fu el patriota designado por San Martín para entenderse con el *ollero*. Pasaba este a las ocho de la mañana por la calle de la Concepción, pregonando con toda la fuerza de sus pulmones: ¡Ollas y platos!, que, hasta hace pocos años los vendedores de Lima podían dar tema para un libro por la especialidad de sus pregones»²².

De la anécdota, Palma extrae como primera conclusión la pérdida irreparable que sufre Lima a mediados de siglo al desatender el valor clave que para aproximarse a la historia del Perú, las voces de los vendedores ambulantes. Esas voces fugaces son las que para Palma van cargadas de sentido histórico que se pierde en el cúmulo de legajos de los archivos.

La segunda de las narraciones en la que quiero detenerme aquí es la titulada «El fraile y la monja del Callao», acerca de unos disfrazados que haciéndose pasar por fantasmas cruzaron los controles de los enemigos. Nuevamente el ingenio popular se convierte en mecanismo clave para la consecución de un triunfo independentista, pero al tiempo que escribe la historia de un gesto de picardía, Palma inscribe su crítica a la historia académica y al academicismo literario también:

«Escribo esa tradición para purgar un pecado gordo que contra la historia y la literatura cometí cuando muchacho. Contaba dieciocho años y hacía pinicos de escritor y de poeta. Mi sueño dorado era oír, entre los aplausos de un público bonachón, los destemplados gritos: “¡El autor!, ¡El autor! Maldito si ni por el forro consultaba clásicos, ni si sabía por experiencia propia que los viejos pergaminos son criaderos de polilla»²³.

[22] II, p. 208.

[23] II, p. 226.

Así como en la tradición anterior llamaba la atención sobre la pérdida irreparable de lo que no se recopila de la experiencia de los vendedores ambulantes, en esta reduce el valor de los legajos de archivo a mera fuente de polillas. Y no se trata de que Palma renuncie a conceder valor a los documentos, pero se niega a quedar prisionero de su verdad limitada y prefiere escribir en un género que le libera de la rigidez histórica y le permite ser más riguroso en cuanto incorpora la vida misma a los datos recopilados de las fuentes de archivo. Una vez hecha la aclaración la historia de los fingidos fantasmas del Callao unen los episodios de la Batalla de Ayacucho, que fuera el último gran episodio militar en las guerras independentistas de América del Sur con el episodio de la liberación del Callao que fue el último recito militar en el que se refugió un puñado de realistas dispuestos a morir como en Numancia. El episodio de los fantasmas allana la grandilocuencia de ambos acontecimientos y pone la historia al nivel de lo cotidiano pintoresco que llena las páginas literarias de Palma y sirvió de fundamento para la literatura nacional del Perú.

La última de estas tres tradiciones es la que relata la Batalla de Ayacucho, «Pan, queso y raspadura». No es el nombre de Ayacucho el que corona la cima de este relato independentista. Palma que también está peleando para la literatura una guerra de independencia contra la falacia del rigor histórico, titula este episodio, uno de los más relevantes de la era heroica independentista, con una frase alusiva al paupérrimo manjar que tomaran los generales independentistas antes de iniciar la batalla y al término de la misma. Palma presenta el episodio culmen de las guerras independentistas en el marco de un magro banquete que además sirvió para ser santo y seña del ejército independentista en batalla. Nuevamente el santo y seña, se convierte en título de la tradición y juega a convertirse en un guiño para el lector atento, pues además de recuperar el valor histórico y popular del mismo, lo re-significa a la vista del lector, haciéndole saber que las tradiciones literarias también llevan oculto un mensaje cifrado. Palma asume por un lado la altura del momento y relata parte del encuentro bélico así:

«El desastre habría sido trascendental si el batallón Vargas, mandado por el comandante Trinidad Morán, no hubiera desplegado heroica bizarría, dando con su resistencia tiempo para que el ejército acabase de pasar el peligroso desfiladero. ¡Triste burla de la suerte! Treinta años después, el 3 de diciembre de 1854, el general don Trinidad Morán era fusilado en la plaza de Arequipa, en el mismo día aniversario

de aquel en que salvó al ejército patriota, y con él acaso la Independencia de América»²⁴.

Heroicidad e ironía histórica no pueden desprenderse en la concepción que Palma tiene de ambos. El episodio abunda en detalles militares y en minucias que pintan la talla de los actuantes de ese momento fundamental, pero no deja de señalar también el revés casi inverosímil de la gesta, en el fusilamiento del Comandante Trinidad Morán, treinta años después, en el contexto de las interminables guerras civiles posteriores a la independencia. Al final del episodio después de retratar a cada uno de los generales que tomaron parte en Ayacucho, Palma cierra el episodio grandioso con esta anécdota:

«A las dos de la tarde, fatigado por la sangrienta al par que gloriosa faena del día, llegó el general Miller a la puerta de la tienda de Sucre, donde solo encontró al leal asistente.

—Pancho —le dijo al alegre inglés—, dame un traguito de algo que refresque y un bocado para comer.

El asistente le contestó:

—Mi general, dispense usía si no le ofrezco otra cosa que lo mismo de ayer: un sorbo de aguardiente, pan, queso y raspadura.

—Hombre, guárdate la raspadura y tráeme lo demás, que para raspadura basta con la que hemos dado a los godos»²⁵.

Así cierra Palma uno de los más importantes episodios de la Independencia. Su modo de concebir la historia le impide una conclusión altisonante y opta por la anécdota casi pedestre de un general atacando el pobre convite, así recubre de un realismo más que moderado las grandes gestas de los héroes. Y para reforzar la relativización de lo histórico y lo heroico, Palma cierra la tercera serie de tradiciones que contiene las tres historias que he mencionado, con un poema titulado *Cháchara*. Con tal título su concepción, radicalmente novedosa para la época, quedaba definida, su sentido de lo histórico urgía mezclar lo culto y lo popular, lo trágico y lo cómico, lo noble y lo villano en el centro mismo de lo heroico. Palma recupera la historia sin cubrirla de oropeles inútiles; rescata del olvido la heroicidad de los gestores de la independencia, pero nunca encumbrándolos en altares de adoraciones fatuas; revitaliza el acontecimiento histórico, pero jamás para dejarse someter por él como verdad

[24] II, p. 214.

[25] II, p. 225.

dogmática que limite su intención de hacer literatura con la materia de la historia, y construir historia con los recursos de la literatura.

Mención aparte merecerían los episodios en los que Palma pone como contrapunto las historias referidas a los ejércitos realistas, en los que retrata mayoritariamente sus defectos y vilezas, aunque también por momentos hace homenaje de algunos de los héroes enemigos de la causa independentista²⁶. De este modo, ya en la segunda mitad del siglo XIX, Ricardo Palma había presentado a sus lectores, por medio de estas breves narraciones, una colección inmensa de fragmentos olvidados por la historia, ligados al periodo épico de la independencia. Desmitificador e irreverente, Palma propuso una mirada alterna y les dio un fondo de literaturidad que expande el sentido heroico sin necesidad de recubrirlo de la patina falaz y santurrón con que frecuentemente se lo sofocó.

Es exactamente en este punto en el que Palma y su pupilo, el ecuatoriano Manuel J. Calle difieren. Probablemente podemos encontrar en cada país hispanoamericano otros émulos de Calle que en el afán de dar forma literaria a la gloria de los héroes independentistas terminaron por hacer de ellos maniqués de virtudes exageradas, hasta la incredulidad. A diferencia de Palma, Calle hace de sus *Leyendas* una síntesis de un tiempo mítico, una secuencia de fragmentos épicos, pero en la fragmentación la epicidad llega a diluirse, las estampas de los héroes con las que el autor quiere ilustrar la gesta por momentos se convierten en caricaturas de sí mismas. Específicamente en la dedicada a Abdón Calderón que para el autor constituía el momento culmen de la Independencia. Calle quería poner en el Pichincha, ahí donde cae el héroe Calderón, el más alto y ejemplarizante de sus símbolos de lo heroico, y sin embargo, termina por dejar allí una caricatura del héroe, movido por una carga de sobreheroicidad, Calle llega a desdibujar con ese episodio el resto de su libro. Justamente allí, en el punto en que quiso colocar su más alta formulación de lo heroico. Las *Leyendas* de Calle proponen un recorrido cronológico sobre varias estampas heroicas. Empiezan en el Aventino con el juramento de Bolívar y avanzan episodio a episodio hacia la cumbre de otro monte simbólico, el Pichincha, símbolo del ideal sublime de la libertad obtenida para la nación ecuatoriana. De ese modo, Calle pretendía cons-

[26] Sobre episodios relacionados con los ejércitos realistas y sus miembros he localizado estas tradiciones: «Más malo que Calleja» (III, p. 184), «El primer cónsul inglés» (IV, p. 238), «La revolución de la medallita» (IV, p. 244), «A muerto me huele el godo» (VI, p. 233), «Los veinte mil godos del obispo» (VII, p. 32), «El gran poder de Dios» (IX, p. 119), «De gallo a gallo» (IX, p. 164) «El secreto de confesión» (VII, 252), «El rey de los camanejos» (VIII, p. 23).

truir una progresiva intensificación de los episodios heroicos desde el 10 de agosto de 1809 de Quito, el 2 de agosto de 1810 en la misma ciudad, la muerte de Atanasio Girardot, la gesta del «Batallón sin nombre», el auto-sacrificio de Antonio Ricaurte en San Mateo, las derrotas del año 14, los fallidos intentos de asesinato a Bolívar, la defensa de Bermúdez de la isla de Margarita, el episodio del sacrificio de Policarpa Salabarrieta, y luego el de Freites y Ribas en la «Casa Fuerte», la increíble victoria de Páez en Queseras del Medio, Boyacá, el nacimiento de la Gran Colombia, las victorias de Guayaquil y Carabobo, y después de todos estos episodios Calle pinta en las faldas del volcán Pichincha el momento culminante, el que Calle quisiera sea el del más sublime de los héroes, Abdón Calderón. Para Calle, Calderón representaba la figura más ejemplarizadora del héroe, la del héroe niño, la del héroe completamente pueril con la que pretende simbolizar una pureza absoluta sacrificada por la patria en medio de la cima del Pichincha. Calle describe la entrega de este adolescente y cómo, en ejemplo del máximo desprendimiento es desmembrado durante la batalla que asegurara la libertad del actual Ecuador. Este es el relato tal como lo presenta Calle:

«Fue este el soldado niño quien dio en aquella memorable jornada la prueba mayor de hasta adónde puede llegar el heroísmo cuando está alentado por el sagrado amor a la patria [...]. “¡Avancen! [...]”, exclama con delirio [...] y se entra por donde arreciaba el peligro y se cernía la muerte, con la mirada encendida y la espada desnuda en la diestra.

Silba una bala y le rompe el brazo derecho.

Pasa Calderón la espada a la izquierda y continúa la lucha al grito de: “¡Viva la patria!”. Silba otra bala y le rompe el brazo izquierdo. “¡Viva la República!”, grita el heroico adolescente, y siempre en pie, siempre sereno, anima a los suyos, y corre adelante con la espada en los dientes. “Avancen, a ellos”, Silba otra bala y le atraviesa el muslo. Vacila el niño pero no cae. “¡Patria! ¡Patria! ¡Libertad! ¡Libertad! ¡Adelante!”, grita como puede, dejando caer la ya inútil espada. Viene una bala de cañón y le lleva ambas piernas [...]. Y allí en el suelo, sin brazos, sin piernas, destrozado, mínima parte de sí mismo, aún respira con el aliento de su valor gigantesco y lanza entre el hipo de la muerte el último “¡Viva la República!”»²⁷.

Arrebatado Calle por el carácter histórico-pedagógico-moral con que quiere pintar el más alto momento de la Independencia, termina por destruir el «tiempo mítico», que con mucha más moderación había

[27] *Ibidem*, p. 205.

ido construyendo en las leyendas previas. La forma de lo heroico que se había forjado, ciertamente con un patetismo exagerado, en este punto adquiere las cualidades de una caricatura tragicómica de lo heroico. Todavía está esperando el pobre Abdón Calderón que se re-escriba su heroica muerte en el hospital de San Juan de Dios, después de agonizar por múltiples heridas de guerra y por una súbita infección estomacal que Calle consideró menos gloriosa. A diferencia de Palma, no supo leer en el hecho anecdótico una oportunidad literaria y prefirió revestir a Calderón de una muerte patética hasta lo ridículo. Así fue como Calle levantó y aniquiló a un tiempo el mito del héroe niño. Abdón Calderón que se había alistado en el batallón Yaguachi para rendir homenaje a su padre quien fuera fusilado por los realistas después de la intentona independentista de 1809, es caricaturizado por el relato grandilocuente e hiperbólico de Calle. El esfuerzo por crear un mito que fuera formativo para las generaciones más jóvenes terminó por convertirse en la tumba del héroe. Si bien es cierto que lo mismo se hizo con héroes independentistas en otras latitudes, llama la atención que Calle al presentar a otros protagonistas de la Independencia, no se deja arrastrar con ello por la grandilocuencia. Por ejemplo al presentar la historia de Atanasio Girardot, el otro héroe joven, lo pinta con una gran parquedad, hay patetismo en el hecho heroico, pero una contención notable en la descripción de la muerte del héroe que se resuelve en tres líneas:

«Es el joven Girardot que avanza a la carrera, pone, el primero la planta en la conquistada cumbre, y clava en ella el pendón victorioso... ¿Pero qué sucede? Vacila sobre sus pies: la angustia final cubre su pálido semblante y cae de bruces envuelto en los pliegues de la bandera que sostenía con valerosa mano»²⁸.

La contención de este relato continua con una larga cita tomada del ensayista Juan Montalvo para rendir homenaje al héroe. No hay en todo el relato exceso alguno que desentone con la sobriedad de ese primer mito de la independencia. No ocurre eso con Calderón. Porque en el plan de Calle de construir una suerte de ascenso del tono dramático hasta llegar a una heroicidad «superior» en las alturas del Pichincha, el autor se desbarranca en un exceso de virtud que ahoga la figura del héroe. Después del episodio de Pichincha sigue con las batallas de Junín y Ayacucho y otras estampas posteriores de los hechos que dieron forma y destruyeron también a la Gran Colombia.

[28] *Ibidem*, p. 84.

El plan de Calle de poner a Quito en dos momentos claves de la construcción catártica de lo heroico: la matanza del 2 de agosto de 1810 y la muerte de Calderón en Pichincha en 1822; y entre esos dos episodios, sobre la tensión permanente de victorias y derrotas, quería construir el contexto en que esa máxima figura adquiriera su máxima relevancia como símbolo mayor de la libertad. Además, Calle pretende que la heroicidad casi anónima de los héroes de 1810, llegue a su momento culminante en la figura sin mancha de un héroe con nombre y apellido, que además estaba ligado al momento inicial de las Guerras de independencia por el fusilamiento del padre. Sin embargo el desmembramiento patético se diluye justamente por el desmedido afán pedagógico. Calle olvida las lecciones de Palma, olvida la forma de la literaturidad con que el limeño dio vida a héroes modernos alejados de los cánones de la hagiografía. Olvidó primero circunscribir los héroes a una historia más amplia, con los sabores locales, con las voces del pueblo llano y a su vez los recortó dentro de ese «tiempo heroico» que parece extraído de toda temporalidad humana; olvidó también que Palma escribió una historia que se admite fisurada por la interpretación del escritor y por las características propias de lo popular que encuadran esa historia; Palma arriesgó una relativización de la historia, Calle en cambio se propuso enseñar a los párvulos a «ser patriotas» y en ese intento hizo un recorte de la historia culta con las cualidades que ya se han apuntado antes. Una mal entendida seriedad histórica lo imposibilitó de inscribir los rasgos legendarios que quisiera atribuir al héroe central de sus relatos y en ese fracaso, desarticuló su propio libro primero y contribuyó al fracaso de las naciones criollas que hoy, en el marco de las celebraciones de los bicentenarios intentan re-escribir el mito de la nación con un sentido nuevo que a un tiempo les libere de las trampas de la historia y las proyecte hacia una nueva concepción mítica de los héroes más humana, más verosímil, más dinámicamente libertaria.

BIBLIOGRAFÍA:

CALLE, Manuel J.: *Legendas del tiempo heroico*. Quito: Libresa, 2007.

KOHUT, Karl (ed.): *La invención del pasado. La novela histórica en el marco de la posmodernidad*. Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1997.

OVIEDO, José Miguel: "Palma entre ayer y hoy" y "Prólogo", en PALMA, Ricardo; *Cien tradiciones peruanas*. Caracas: Ayacucho, 1977.

PALMA, Ricardo: *Tradiciones peruanas*, 12 vols. Lima: Universidad Ricardo Palma-La República, 2005.

PONS, María Cristina: *Memorias del olvido. Del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XXI, 1996.

TOBAR, Carlos: *Relación de un veterano de la Independencia*. Quito: Campaña Eugenio Espejo-Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2002.

CAPÍTULO 11

MANUELA, PERCEPCIÓN Y EDIFICACIÓN DE LA NACIONALIDAD COLOMBIANA

JORGE MARIO OCHOA
(Universidad de Caldas, Manizales, Colombia)

HACIA 1858 en Santafé de Bogotá, José María Vergara, saludaba a *Manuela*, de Eugenio Díaz, como la gran novela nacional. Visto en retrospectiva, el saludo nos suena retórico, pues no tuvimos novela durante la colonia y después de la independencia la imprenta estuvo al servicio de empresas más prácticas. Solo en las décadas posteriores al período épico de nuestra historia, tras la muerte de Bolívar, se había empezado a adquirir una cierta conciencia burguesa, cuyo sistema de valores propiciaba el refinamiento y el lujo que tanto promovían las novelas. Comparando fechas podemos decir que era muy temprano para hablar de la novela nacional cuando todavía no había madurado el género en nuestro país ni tampoco el público que hacía posible su difusión.

Pero no por prematuro deja de tener interés el calificativo sobre la novela nacional. Hay que ver el momento en que se dice y la persona que lo dice. Para medir su auténtico valor debemos remitirnos a la conocida historia sobre el primer encuentro entre los dos personajes, el autor de la novela y el autor del calificativo. Eugenio Díaz, de quien sabemos que había sido administrador de haciendas sabaneras y pasado la mayor parte de su vida en el campo, se presentó una noche en casa de Vergara con el propósito de darle a conocer su novela y proponerle la fundación de una revista dedicada al costumbrismo. De aquel encuentro nació el pe-

riódico El Mosaico y la publicación de los primeros capítulos de *Manuela* en el mismo periódico.

«Venía primorosamente afeitado, dice Vergara. Vestía ruana nueva de bayetón, pantalones de algodón, alpargatas y camisa limpia, pero no traía corbata ni chaqueta. Este vestido, que es el de los hijos del pueblo no engañaba: se veía sin dificultad que si así vestía era por costumbre campesina»¹.

Esta historia es un poco el para-texto que crea cierta expectativa antes de su lectura y alienta la leyenda sobre «la gran novela nacional». Era de esperar que la novela se pareciera al retrato de su autor. Vergara destaca en Díaz la personalidad del criollo auténtico, consiente del efecto que este retrato habría de producir entre los lectores de su época, en su mayoría de ciudad. Parece un contrasentido pero sabemos que el capitalismo no se cuida de las paradojas; el interés por identificar lo nacional como lo auténtico criollo, es proporcional al creciente refinamiento de los lectores burgueses. El criollismo se populariza gracias al juego de oferta y demanda de las ciudades.

Pero el calificativo es todavía más importante por la persona que lo dice. El encuentro entre estos dos hombres no es casual, hace parte de una decisión y de un proyecto en torno a nuestras letras. En ese sentido, si el nombre de Díaz Castro tiene que ver con la fundación del costumbrismo, el de Vergara está asociado a la historia de la literatura colombiana desde la colonia hasta Isaacs. Autor de ese museo de curiosidades bibliográficas que es la *Historia de la literatura en Nueva Granada*, y de un cuadro de costumbres titulado *Las tres tazas*, apología de la aristocracia criolla que hizo la independencia, en donde a Camilo Torres se le llama Camilo de Torres, así como él mismo se llamaba Vergara y Vergara, con ese alargamiento de los apellidos por medio de la sintaxis, tan propio de quien todavía siente nostalgias de hidalguía. Fundador del Mosaico y 10 años más tarde editor de otra novela, esa sí la más reconocida, Vergara fue el más entusiasta animador de la literatura colombiana en el XIX y es probable que orientador de su destino.

Pero tras su publicación, no todos los lectores fueron tan entusiastas como su prestigioso editor. En un artículo sobre la novela de Eugenio Díaz, Germán Colmenares expone las primeras críticas que siguieron a su aparición. Una parte de ellas cuestiona la obra desde lo formal por

[1] VERGARA, José María. En: DÍAZ CASTRO, Eugenio: *Novelas y cuadros de costumbres*. Bogotá: Procultura, MUJICA, Elisa (ed.); 1985.

su lenguaje incorrecto, su estilo rústico y desmañado, lo cual la deslució ante la lente del canon literario que trata de imponerse en la Atenas de Suramérica. En esos juicios sobre la llamada novela nacional, en los cuales intervienen personalidades como Camacho Roldán, Rueda Vargas, Samper Ortega o el propio Vergara se resume esa aspiración de las élites posteriores a la independencia, a quienes José Luis Romero llama el patriciado criollo, indeciso entre la visión rural y las convenciones urbanas, defensor de la autenticidad del mundo criollo que se daba sobre todo por fuera de la ciudad, pero cuidadoso también de la correcta aplicación de la gramática y las buenas maneras de la estética europea. El modelo literario de esa fusión entre lo rural y lo urbano, que aquí no alcanza su pleno equilibrio, aparece unos años más tarde con el héroe de la novela de Isaacs, quien tiene el don anfibio de ser «civilizado en la ciudad y provinciano en el campo», que domina sin artificio las convenciones de la urbanidad pero, cuando lo necesita se mueve con toda soltura y naturalidad entre las gentes de su región.

Un segundo momento de la crítica, y este es el aspecto en el cual me quiero detener, iba encaminado a descalificar la novela por su carácter testimonial, por su información desmedida sobre las contingencias políticas de una época. Ese aparente defecto es, desde mi punto de vista, uno de los aspectos más reveladores de la obra como aporte al tema de la comprensión y la edificación de una identidad nacional. *Manuela* es una novela que emprende la aventura de narrar el propio tiempo de la escritura, tarea mucho más arriesgada por tratarse de un tiempo confuso; el país, que entonces no se llamaba Colombia sino Nueva Granada, como en la colonia, salía de una revolución para empatar con otra, los caminos eran inseguros y el futuro incierto. Se estaba haciendo una nación y la novela lo narraba casi al mismo tiempo de darse el proceso en el mundo real.

Y en ese propósito de narrar el presente está la explicación del género elegido por Díaz Castro, la novela. No es cierto que *Manuela* deba valorarse por su información documental, como si se tratara de un periódico de la época o un libro de historia. Una lectura informativa de la obra con el propósito de investigar sobre la revolución de Melo o acerca de las ideas de draconianos y del Gólgota, sería precaria en comparación con otras fuentes. Lo que importa en esta novela y quizás en las novelas de manera general, no es el dato histórico por sí mismo, o las ideas expuestas, sino como Estas y aquellos entran en juego con el conjunto artístico de la obra. *Manuela*, en cuanto obra de ficción, propone un juego alegórico con la realidad, una relación implícita entre las imágenes de la obra y ciertos acontecimientos o ideas de dominio público.

Llama la atención en esta obra, el grado de penetración de los asuntos políticos en la vida cotidiana. Ese ambiente de politización se transparenta en el desarrollo mismo de la trama. Demóstenes, personaje construido con el tipo del cachaco bogotano, visita lo que en aquel tiempo se llamaba una parroquia situada en la región de la sabana. Los comentaristas han pretendido que la parroquia mencionada es el hoy municipio de La Mesa, pero el autor prefiere dejarla sin nombre, seguramente para conservar el aire alegórico y de estereotipo que le da el anonimato; la parroquia sin nombre puede ser cualquier parroquia de entonces. Desde la perspectiva de Demóstenes conocemos los principales sucesos del pueblo a lo largo de varios meses durante el año 56. De entre esos sucesos sobresale el proyecto de matrimonio de Manuela y Dámaso, dos jóvenes que pertenecen a la llamada clase descalza y producto de este proyecto, la persecución obstinada del gamonal que llevará a los enamorados a sufrir la clandestinidad, el destierro, la cárcel y por último, el día de su boda, la muerte de Manuela. Los amores de Dámaso y Manuela, articulan la peripecia. Pero ellos tienen también un tono alegórico. En su recorrido, en sus obstáculos, sus trabajos, su frustración, se resume el problema de la edificación de una nación.

Los personajes tienden a ser paradigmas de una determinada posición política que al confrontarse con los otros personajes, le aportan tensión a la obra. Demóstenes, el cachaco bogotano, es el protagonista de la novela y también el personaje foráneo desde donde se aprecia el interior de la parroquia; en palabras de Carlos José Reyes, este personaje le permite al autor, que como hemos dicho es también un parroquiano, «jugar con el acercamiento y a la vez con la extrañeza, de modo que no resulte inmerso del todo y por lo tanto engeguedado con la pintura de lo ya conocido y cotidiano, sino que deja una puerta abierta a la sorpresa, a la mirada del que descubre y halla cosas nuevas en lo que para otros es natural y permanente»². En su sentido alegórico, Demóstenes representa, por un lado, el sector más radical de la burguesía criolla, utopista, entusiasta de la libertad a toda costa, del progreso y la ilustración; por otro lado es el cachaco, el paradigma de la capital. Santafé es una presencia latente en la novela, un contrapeso invisible que se hace acto en Demóstenes. El escritor viajero no registra lo que ocurre en la parroquia sobre un fondo en blanco sino sobre el fondo virtual de la lejana capital. Como ocurre en las novelas de esta época, desde «María» hasta «Cuatro Años a borde de mí

[2] REYES, Carlos José: "El costumbrismo en Colombia", en *Manual de literatura colombiana*. Bogotá: Procultura, 1988.

mismo» en las cuales el punto de vista que predomina es el del escritor-héroe, el personaje letrado contrasta su visión urbana y modernista, con el aquí y ahora semi-bárbaros por donde vive sus aventuras.

Tadeo es el gamonal, figura que los escritores costumbristas, con cierto maniqueísmo, definieron como el vórtice del sistema republicano en la parroquia. El más famoso de sus tantos daguerrotipos nos lo ha dejado José María Samper en el cuadro titulado *El triunvirato parroquial*:

«Se llama gamonal (por no decir capataz o cacique), al hombre rico de un lugar pequeño, dueño o poseedor de las tierras más valiosas, especie de señor feudal de la parroquia republicana, que influye y domina soberanamente en el distrito, maneja a sus arrendatarios como a borregos, ata y desata los negocios del terruño como un San Pedro de caricatura, y dragonea sin rival como un gallo entre sus gallinas. El gamonal es, pues, el sátrapa de la parroquia, el gallo de pueblo con todas sus consecuencias»³.

Tadeo representa al estereotipo más comentado y complejo del período costumbrista en las letras colombianas. Desde el punto de vista del esquema melodramático de la trama, Tadeo es más bien una especie de agujero negro por donde la trama conduce a la peripecia final. Desde el punto de vista alegórico se trata de un tipo difícil de comprender para quienes hacían parte del juego político. El recurso más expedito para los escritores costumbristas, ya fueran miembros de las burguesías urbanas, ya de las aristocracias rurales, consistió en señalarlo como responsable del quebrantamiento de todo proyecto social y de cualquier principio local o universal. El gamonal es una figura incómoda para las élites, no solo por cuanto frustra la aspiración de las burguesías urbanas de extender las ideas republicanas a todo el territorio, sino también porque se interpone en el proyecto de la aristocracia rural de controlar la organización del estado en sus regiones.

Díaz Castro nos deja entrever en su novela que en realidad la mentalidad feudal del dueño de tierras es tan enemiga de la república y de las libertades democráticas, como la figura de Tadeo. Del resentimiento contra esas contradicciones está hecho el discurso del gamonal. Esto lleva a un callejón sin salida en la obra: el discurso acerca de las injusticias de los hacendados, tiene al menos una base cierta, pero es como si el autor evitara ir más allá por un camino pedregoso. El autor opta por la

[3] SAMPER, José María: "El triunvirato parroquial", en *Museo de Cuadros de Costumbres*. Bogotá: Mantilla, 1866.

solución cómoda y general de atacar al gamonal, en otras palabras, opta por seguir buscando la fiebre en las sábanas. Manuela, que como veremos, representa al pueblo en su expresión más benévola, expone así el choque de fuerzas que luchan por dominarla:

«Prefiero el encierro de este calabozo a la molestia de oír los ofrecimientos y las propuestas que me vengan a hacer los protectores de la humanidad... porque hay ciertos dueños de tierras que creen que tener un puñado de tierra o un mundo de tierra los autoriza para decidir de los precios de las cosechas, de la suerte y el honor de las estancieras y de las sentencias de los jueces. Te digo la verdad, que de un dueño de tierras déspota y arbitrario y de un gamonal astuto yo no sé con cuál me quede»⁴.

En lo político, Tadeo encarna a los liberales moderados, más pragmáticos y oportunistas en su relación con la iglesia y los otros sectores; partidarios del ejército y la pena de muerte y la intervención de la iglesia, contrarios a los ricos y a los monopolios.

El cura representa al conservador ilustrado que pone la cuestión moral por encima del progreso, pero receptivo a todo aquello que contribuya al adelanto de la parroquia. Su pensamiento tal vez sea el más cercano al autor, aunque Díaz no lo exponga explícitamente. Es el tipo de postura que se va imponiendo en las élites burguesas, la fusión de las dos tendencias predominantes, liberal y conservadora. El conservador necesitaba modernizarse para sobrevivir y el liberal necesitaba aliarse, para crecer, con quienes tenían las fuentes de producción. Desde este punto de vista, la novela puede leerse como un diálogo entre un forastero liberal y un cura católico, representante parroquial del proyecto conservador. Para el liberal la nación debe fundarse en la multiplicidad y en la libertad de cultos como vía libre al progreso. Para el católico la Nueva Granada fue fundada en torno a un solo proyecto de nación, idioma, partido y raza. La iglesia ayuda a mantener dicha unidad.

Del debate entre Demóstenes y el cura, la conclusión de los dos letrados consiste en la fusión de los dos proyectos. La mejor definición de esa unidad de intereses y de tiempos que entran en juego es el de República cristiana. Esta fusión de los dos proyectos fue tan común en la sociedad latinoamericana de entonces que, como afirma José Luis Romero, «nada parecía más difícil, cuando se analiza el pensamiento político la-

[4] DÍAZ, Eugenio: *Manuela*. Bogotá: Oveja Negra, 1985, p. 192.

inoamericano del siglo XIX, que distinguir un conservador liberal de un liberal conservador»⁵.

Manuela, la muchacha de 17 años a punto de casarse, es una alegoría del pueblo en su sentido romántico, alegre, natural y sincera. Es el único personaje importante que no representa un proyecto político, pero en cambio es la voz que sirve de lastre a todos los otros discursos. Su intervención ayuda a deshinchar la burbuja utópica del socialismo que predica Demóstenes. En los diálogos entre el cachaco y la parroquiana, abundan las analogías entre las ideas y la vida cotidiana por medio de las cuales la muchacha resalta la desconfianza natural del pueblerino hacia quienes se proclaman defensores de la humanidad. En últimas lo que Manuela destaca en las ideas del cachaco, no es su contenido filantrópico indiscutible, sino su falta de coherencia:

«Lo que me pesa es que usted no sea consecuente en lo que hace con lo que dice, porque usted nos relata siempre cosas muy nuevas y muy bonitas y luego salimos con que usted es el primero que no las cumple. La gracia está en ser liberales de de veras como yo»⁶.

Sobra decir que a pesar de su rendida admiración por Manuela, de pensar en algún momento si aquello era más que admiración, para Demóstenes sería un exabrupto la posibilidad de una relación que lo iguale con la joven parroquiana, esto a pesar de sus ideas igualitarias.

Sin embargo, aunque hemos mencionado la palabra alegoría, los personajes no son simples heraldos o personificaciones pasivas de una ideología. Las ideas, como parte del conjunto artístico de la novela no están expuestas al desnudo sino que vienen adheridas al personaje, pero además al ser expuestas en una situación creada mediante el diálogo, forman parte también de dicha situación.

Al entrar en el juego de la novela, las ideas son abordadas desde un ángulo distinto al que por ejemplo, podríamos encontrar en una historia de las ideas políticas en el siglo XIX. Lo que aporta la novela es el ambiente de tensión creado por estas ideas y sobre todo la interiorización que los personajes hacen de ellas. La novela sería a este respecto una especie de historia de la subjetivación de las ideas con que se quiso fundar la república. En algunas narraciones acerca de este período, esta subjetivación colectiva es registrada bajo la forma de caricatura, como ocurre

[5] ROMERO, José Luis: *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*. México: UNAM, 1981.

[6] *Ibidem*, p. 252.

con aquel soldado en *Cien Años de soledad* quien dice que los liberales «estamos haciendo esta guerra contra los curas para que uno se pueda casar con su propia madre»⁷. Igual ejemplo encontramos en las noticias con las que el sacristán asustaba a sus paisanos conservadores en *Mi Compadre Facundo*, de Emiro Kastos: «me escriben de la Villa que los rojos están otra vez en Santafé atacando la religión y reclutando tropas para destronar al papa»⁸.

En *Manuela*, la república es todavía una ficción que adquiere forma en la metáfora de la maquinaria. Eso es lo que aquella representa para el gamonal, desposeída de sus grandes principios de igualdad, libertad y fraternidad; de lo que se trata es de conocer su funcionamiento y ponerla a marchar. Y si bien esa metáfora de la maquinaria, que irónicamente es como el emblema de la modernidad, es abyecta en manos del gamonal, hace parte del imaginario colectivo acerca de la república. Después de cada revolución, los partidos políticos arrancaban a los reos de las cárceles para hacerlos sus partidarios y sembrar el desorden, y en las urnas electorales se aprovechaba el poder para introducir votos fraudulentos. Ni Demóstenes ni Manuela, dos personajes que cuentan con la gracia del autor, escapan de esa metáfora. Demóstenes confiesa que ha sido representante por una región que ni conoce y Manuela le promete a su protector conseguir con la ayuda de unas cuantas botellas de aguardiente, los votos necesarios para alcanzar un escaño en el senado.

Como caricatura o como metáfora, el juego favorito de los parroquianos consiste en darle contenido a una palabra nueva. *Manuela* hace parte de aquellas novelas que anuncian la aparición de una mentalidad inédita y una parte de ella consiste en la abolición de visiones de mundo hegemónicas.

La parroquia no es un universo cerrado como el de la pequeña ciudad de provincia en las novelas del siglo XIX, ni se parece tampoco a los pueblos colombianos, cerrados y silenciosos de la llamada novela de la violencia en el siglo XX, cuyo más digno ejemplo puede ser el pueblo sin nombre de *El Coronel no tiene quien le escriba*. La parroquia colombiana de 1856, en el juego de la novela, es concebida como una red en la que se entrecruzan, por obra del torbellino político, las visiones de mundo provenientes de la capital y de las urbes modernas con las visiones de la región.

[7] "García Márquez. Cien años de soledad", en RAMA, Ángel: *La narrativa de García Márquez*. Bogotá: Colcultura, 1991, p. 113.

[8] KASTOS, Emiro: "Mi compadre Facundo", en *Artículos escogidos*. Londres: Fonnegra, 1885.

En muchos aspectos se sigue en la colonia. La casa del cura, con su largo corredor sobre la plaza frente al edificio de la alcaldía, igual que los interiores de las casas con el cuadro de la Virgen del Rosario junto al retrato de Santander, nos recuerda la vieja fusión de iglesia y estado, anterior a la independencia. El feudalismo sigue imperando en las haciendas. El hacendado gobierna desde su castillo a más de doscientos arrendatarios, que a cambio del permiso para trabajar la tierra le deben el reconocimiento de un siervo a un señor y unas jornadas de trabajo en el trapiche, visión del infierno en la novela. El feudalismo y el capitalismo, que los libros de historia separan en el tiempo, están a unas cuantas leguas de distancia, las que separan a la parroquia del pueblo de Ambalema en el valle del Magdalena, que por aquella época era sede de una empacadora de tabacos con más de quinientos trabajadores. Aprovechando el corto exilio de Manuela, el autor destaca con ingenua emoción, el entusiasmo que despierta allí el afán de dinero en los trabajadores: el motor abstracto e interno de la codicia reemplaza aquí al amo y la zurriaga del trapiche. Y por entre esos dos tiempos, la libreta de apuntes de Demóstenes hace de puente entre la parroquia y el mundo. Sus juicios sobre los valores locales rompen el ensimismamiento de la parroquia y su resistencia al paso del tiempo.

Además del personaje, el otro factor artístico que interfiere en la exposición de las ideas es el diálogo. El diálogo como base de la vida en la república llega a pesar tanto que afecta el desarrollo mismo de la trama. A esto se debe el supuesto desorden de la novela que señalan los críticos. La confrontación dialéctica supera el diálogo verbal y se transparenta en los cuadros de costumbres, en las anotaciones que hace Demóstenes en su libreta, en las travesías que hacen los personajes a los alrededores de la villa o incluso a pueblos vecinos, en las historias de personajes marginales al desarrollo mismo de la trama. Siempre hay detrás de un asunto, su respectivo desarrollo en la corriente de las ideas en discusión. Cada episodio es ocasión para un debate. La llegada de un forastero bogotano al pueblo es la forma artística o alegórica del choque entre el europeísmo de la capital y el imperio de las viejas costumbres parroquiales. El corto exilio de Manuela en el pueblo vecino de Ambalema y su encuentro con una paisana convertida en proletaria nos permite, gracias al diálogo entre las dos mujeres, comparar la mentalidad colonial de Manuela con la mentalidad capitalista de su amiga. Hay toda una escala del diálogo, desde las formas más didácticas de la novela ilustrada, hasta las formas burlescas del juego de inversión de roles.

Pero ese alto grado de politización alcanzado en la parroquia, que hace que todo esté contaminado de referencias a la épica nacional, desde el nombre de un perro (llamado Ayacucho) hasta la elección de la fecha de una boda (el 20 de julio), es en gran parte la causa del fin del diálogo. Paradoja sobre la cual está montado, la nacionalidad se inyecta por la vía política y esa vía anuncia el fin del diálogo.

Es como si esa nueva fiebre nacional ahogara todas las demás relaciones, desde las sentimentales de pareja hasta el idilio de la tierra. Demóstenes está atrapado entre sus ideas radicales y sus sentimientos; intenta coquetear sin esperanzas con la hija de un hacendado de la región, pero sabe de antemano que un liberal no podría enamorarse de alguien que ha visto y aceptado la miseria que se vive en el trapiche de su padre. Su conciencia política hace imposible la vida sentimental sobre la base de una relación injusta. La politización es también imposibilidad de seguir viviendo el idilio del terruño. La mentalidad nacionalista entraña la separación de la patria nativa, la revolución y la familiarización con la muerte. «Con las revoluciones, dice Manuela, aprenden las gentes a quitar la vida a sus prójimos, con la misma facilidad con que las cocineras quitan la vida a los pollos»⁹.

Todas estas formas del final del diálogo y de desbordamiento de los odios políticos sobre los sentimientos particulares o colectivos, se precipitan en el final de la trama. La suerte de Manuela el día de su boda evidencia la primacía de lo político sobre lo erótico. Como una burla amarga, la fecha elegida para la boda de Manuela con Dámaso, es la misma de la celebración de la Independencia nacional, en una especie de comunión simbólica entre el país y la parroquia. La boda de la reina del pueblo en esta fecha expresa también su declaración de independencia de los poderes políticos que amenazan a la región y que la han estado acechando. Su matrimonio con Dámaso, un hombre de su misma condición social, el hombre que ama y no el que quiere dominarla, pareciera ser el final adecuado. Pero el propósito alegórico de la novela parece pesar más. La boda se convierte en funeral por obra del enemigo de la república, el 20 de julio es también el día de la muerte de Manuela, el fin de la libertad, del idilio sentimental y del diálogo. También es la fecha para el comienzo de otra revolución. Tras la muerte de Manuela, el novio huye al monte, suponemos que a preparar su venganza: «Sus respetos al cura, a la sociedad y a las autoridades habían cesado... Entonces ha barajustado, dijo el cura, haciendo uso de la palabra que emplean los llaneros

[9] *Ibidem*, p. 189.

para significar el acto de huir una tropa de ganado para no aparecer en mucho tiempo»¹⁰.

Las ideas que habrían de servir para un nuevo ordenamiento del país, terminarían por inyectar el virus de los odios políticos en la población. Así se gestaba una peste que recorrería al país durante más de un siglo, la peste de la violencia partidista. «Tan dañino así es el espíritu de bandería y el odio infernal que abrigan en sus corazones los entusiastas por los partidos»¹¹.

[10] *Ibidem*, p. 304.

[11] *Ibidem*, p. 302.

BIBLIOGRAFÍA:

COLMENARES, Germán: "Manuela, novela de costumbres de Eugenio Díaz", en *Manual de Literatura colombiana*. Bogotá: Procultura, 1988.

DÍAZ, Eugenio: *Novelas y cuadros de costumbres*. Bogotá: Elisa Mujica (ed.), Procultura, 1985.

—*Manuela*. Bogotá: Oveja Negra, 1985.

GONZÁLEZ, Beatriz: *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. La Habana: Casa de las Américas, 1987.

KASTOS, Emiro: *Artículos escogidos*. Londres: Fonnegra, 1885.

REYES, Carlos: "El costumbrismo en Colombia", en *Manual de Literatura colombiana*. Bogotá: Procultura, 1988.

ROMERO, José Luis: *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*. México: UNAM, 1981.

SAMPER, José María y otros: *Museo de cuadros de costumbres*. Bogotá: Mantilla, 1866.

LITERATURA Y PENSAMIENTO: RE-FUNDANDO LAS NARRATIVAS EN TORNO A LA BÚSQUEDA DE IDENTIDAD LATINOAMERICANA

PAULA A. DEJANON BONILLA

(Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)

La pregunta que nos ronda siempre en Latinoamérica (no es exclusiva nuestra por cierto) es la pregunta sobre la identidad. Quiénes somos, qué nos constituye y cómo, son solo algunas de los interrogantes que nos recorren y que abordamos desde diferentes ámbitos del conocimiento para poder, quizá, un día dar una respuesta, sino completa, por imposible, sí suficiente.

El primer cuestionamiento tiene que ver con la pregunta misma, es decir, por qué seguimos formulando la pregunta. La respuesta es sencilla: porque aún nos encontramos en la encrucijada o bien en la pugna por construir una definición homogénea de lo latinoamericano, algo que nos permita de verdad ser una unidad particular en donde no quepa lugar a dudas de nuestra «auténtica» identidad.

Así, en aras de esa autenticidad, abogamos por lo propio, por lo folklórico en fin por lo fundacional. La pregunta entonces se transforma ¿qué es lo fundacional? Las aristas que pueden surgir de la pregunta misma son múltiples. Nosotros proponemos aquí, sujetarnos a un camino en el que podamos reconocer en la multiplicidad la necesidad de reconocimiento a lo diverso, a lo divergente, en fin a lo «mestizo», para poder ver desde el presente un pasado que todavía nos desborda por su amplitud pero que, por ello mismo, nos permite explorar narrativas, inventar futuros y reconstruir presentes pasados:

«No todo fue horror: sobre las ruinas del mundo precolombino los españoles y los portugueses levantaron una construcción histórica grandiosa que, en sus grandes trazos, todavía está en pie. Unieron a muchos pueblos que hablaban lenguas diferentes, adoraban dioses distintos, guerreaban entre ellos o se desconocían. Los unieron a través de leyes e instituciones jurídicas y políticas pero, sobre todo, por la lengua, la cultura y la religión. Sí las pérdidas fueron enormes, las ganancias han sido inmensas. Para juzgar con equidad la obra de los españoles en México hay que subrayar que sin ellos —quiero decir: sin la religión católica y la cultura que implantaron en nuestro país— no seríamos lo que somos. Seríamos, probablemente, un conjunto de pueblos divididos por creencias, lenguas y culturas distintas»¹.

12.1 Al inicio: la palabra

La palabra es el instrumento, el cazo que contiene una idea. Es la forma de articular el lenguaje, que tejido, configura trama, narración. Y como lo explica Ricoeur: «el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un tiempo narrativo»². Para buscar un origen es necesario entonces un primer encuentro con la palabra, esa que configura y que hace que el mundo aparezca a través de lo nombrado.

Díaz-Plaja afirma que el español se sintió abrumado por la región descubierta, y bajo un mecanismo de identificarse en lo conocido, nombró el mundo de nuevo: «De ahí que Colón, en su diario establezca constantemente, una correlación entre lo nuevo que descubre y lo viejo que ya conoce, bien por vía libresca, como cuando cree hallarse ante uno de los cuatro ríos del paraíso terrenal»³.

Con la palabra y su carga cultural el intérprete describe el acontecer desde su mirada, con su propia carga histórica. Es importante esta reflexión porque es una forma de visualizar y de entender la entrada a la escritura fundacional, no como algo establecido sino como un proceso que se sucede continuamente. Si aceptamos, de nuevo, con Díaz-Plaja que la literatura hispanoamericana es, en líneas generales una conjunción de tiempos en un espacio nuevo, es decir, es la aparición del mundo conocido en un espacio descubierto, aceptamos, también siguiendo su

[1] PAZ, Octavio: *Vislumbres de la India*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997, p. 116.

[2] RICOEUR, Paul: *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI, 1995, p. 105.

[3] DÍAZ-PLAJA, Guillermo: *Hispanoamérica en su literatura*. Navarra: Salvat, 1970, p. 18.

planteamiento, que la literatura y las palabras, han inventado a Hispanoamérica desde que esta empezó a existir en el mundo occidental.

Fundar, instituir, originar narrativas cobra dentro de esta perceptiva una importancia vital. Porque no solo hay que buscar textos fundacionales o bien «ficciones fundacionales» como las llama Doris Sommer, sino es buscar narrativas que nos permitan ver como se plasma el universo nuevo en las palabras viejas, así Colón expresará que:

«No tienen hierro ni acero ni armas ni son para ello. No porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, sino que son temerosos a maravilla... Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creerá sino el que lo viese... No conocían ninguna secta o idolatría, salvo que todos creen que la fuerza del bien está en el cielo; y creían muy firme que yo con estos navíos y gente venía del cielo y en tal acatamiento me reciben en todo cabo después de haber perdido el miedo» (Colón, *Cartas del descubrimiento*).

La historia nueva, entonces se escribe a partir de lo dicho, tratando de configurar un tejido nuevo de acontecimientos y experiencias. El asombro que genera el descubrir un mundo desconocido se plasma en una escritura descriptiva que permite ver una realidad que avasalla al conquistador. Y aquí se ponen en tensión dos tipos de discursos. Por un lado tenemos la palabra del recién llegado, y por otra está la palabra del que en su lugar se asombra, también del sujeto que acaba de conocer.

De esta manera, tal como lo hacen la *Ilíada* o el *Beowulf* en sus culturas, en Latinoamérica se produce una narración de encuentros que va configurando su propia dinámica fundacional, y porque no, su propia épica fundacional, generando un *mithos*, que dé cuenta del mundo desde la polifonía de voces narrativas. Todo esto, ya no desde una «realidad» oficial, o bien desde una búsqueda de consolidación popular; sino desde voces que nos permitan entrever al otro, al ausente, al que con su silencio marcó y marca un vacío que debe ser llenado.

Díaz-Plaja afirma que: «la condición del mestizaje indiano es inseparable de la psicología de Hispanoamérica». Esto es una forma de re-conocimiento, sin embargo, no hay que perder de vista que esto de suyo una contradicción. Porque así como se incluye al otro desde la voz de su ausencia, no se genera una palabra propia del ausente. Es decir, la escritura fundacional, no está escrita por los nombrados, está escrita por aquellos que hacen de los marginados su sujeto narrativo⁴.

[4] En este caso llámese indio, negro, etcétera.

La palabra, de nuevo ellas, como nos indica Díaz-Plaja, nos trae una reflexión de doble vía, por un lado hay una necesidad de nombrar lo nuevo, no ya desde explosión de la maravilla del descubrimiento, sino que, una vez instaurado un sistema ajeno, el surgimiento de una nueva raza exige un ser nombrado en el mundo con el que no se siente identificado. Se dice así criollo, pero busca en el indio o por lo menos busca al nombrar al indio, invocar un origen que recuerda, pero que quizá ya no le pertenece.

Así se apela a la palabra poética, porque es en ella donde se puede instaurar un mundo posible en donde la fragmentación de los hechos y de las identidades se encuentren y se tejan. Es por eso que la literatura es una forma de recuperar el pasado, en ella se reconstruyen instantes, y a través de la palabra, de la escritura, se consagra el tiempo móvil, se transforma un juicio o por lo menos se genera uno en el cual reconsideremos quiénes somos, para fundar nuevas estructuras o sistemas de pensamiento.

Es en la poesía, en la literatura, en donde se encuentra el registro de lo pensado y de lo vivido, es en ella donde la cultura encuentra formas particulares de manifestarse. La forma es entonces, para nuestra reflexión, motor también de mentalidad. La literatura permite que el choque de lo múltiple se transforme en el lenguaje literario y encuentre un asidero de suma de diferencias.

El origen, se encuentra en Hispanoamérica, en una literatura que se hace constantemente, que se genera desde diversos espacios para construir una historia nueva. La poesía, la experimentación, la novela histórica, en resumen, es donde la palabra hispanoamericana se ha permitido encontrar los diversos registros que componen nuestra multiplicidad. Donde se re-funda el espacio, el tiempo, y donde retornar no es una condena del destino sino una posibilidad de instaurar un nuevo pasado de un antiguo presente: el presente no tiene extensión.

«Así, pues, para abrir paso a la idea de que lo que medimos es sin duda el futuro entendido más tarde como espera, y el pasado entendido como memoria, es necesario abogar por el ser del pasado y del futuro negado demasiado pronto, pero en un sentido que todavía somos incapaces de articular»⁵.

[5] DÍAZ-PLAJA, op. cit., p. 48.

12.2 Historia y literatura: dos discursos

En este punto, una vez manifestada la importancia de la palabra que ha configurado el mundo hispanoamericano, es importante definir, dentro de las nuevas corrientes de escritura, una que se ha convertido en la piedra de toque de nuestra narrativa. Porque si en una primera instancia apareció la poesía para cantar el mundo en configuración, la narrativa explora el mundo configurado para entender los giros y recuperar el pasado ya no solo para estructurar lugares reconocibles, sino también para explorar lugares conocidos pero no narrados.

Definir los límites entre narración histórica y narración literaria cuando se habla de novela histórica es abocarse a diferentes consideraciones por lo general borrosas. Es indispensable fijarse primero en las disciplinas que enmarcan el concepto novela e historia; y que estas a su vez están conformadas por el lenguaje que Zabala califica como: «Fundamentalmente heterogéneo, un medio compartido y conflictivo, y que el discurso ajeno es amenera de una caja china: Discurso en el discurso, enunciado dentro de enunciado, pero al mismo tiempo discurso sobre otro discurso, enunciado acerca de otro enunciado»⁶. Esta aproximación sobre el lenguaje nos sirve para comprender como está constituida la novela histórica. En una relación dialógica, discurso histórico y discurso narrativo, se entrecruzan de manera que logran una reinterpretación de un discurso dado —el histórico— para hacerlo a su vez discurso literario:

«El material histórico de la novela histórica es un material previamente discursivizado o textualizado en el discurso historiográfico o en documentos. En este sentido, las novelas históricas al trabajar con la historia documentada o la textualización, no se constituye en una representación discursiva de los hechos históricos sino de las versiones de los mismos. Es decir, se instituyen en las versiones de las versiones de los hechos materiales»⁷.

Esta relación de fronteras movедizas nos plantea diversidad de problemas, pero a la vez abre un campo de posibilidades, de diferentes encuentros con el mundo de lo real; es una posibilidad de entender el cosmos creado desde la diversidad de la palabra. Historia y narrativa se articulan en un discurso múltiple, polifónico.

[6] ZABALA, Iris: *Escuchar a Bajtín*. España: Montesinos, 1996, p. 25.

[7] PONS, María Cristina: *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo xx*. México: Siglo XXI, 1996, p. 66.

Sin embargo hay que entender que en esta multiformidad y transdisciplinarietà que nos muestra la novela histórica es indispensable hacer una serie de distinciones que por lo menos ayuden a identificar a las novelas históricas como tales. Si bien es espinoso el camino para distinguir los límites de una disciplina y de otra, Whithe, a través de Pons afirma: «Es el historiador el que imita al novelista. Esto nos da la pauta de que los tiempos cambian»⁸.

Es así como la novela histórica toma, por definición la historia «oficial»: «Podría decirse que una de las definiciones más simples, pero también la más restringida de la novela histórica es, como su nombre lo indica, aquella novela que se caracteriza por la incorporación de la historia en su mundo ficticio»⁹. Esta definición nos lleva a uno de los campos distintivos de la novela: la ficción. Está característica permite que en ella el discurso histórico sea ficcionalizado a través de la trama de la obra literaria. Y esta ficcionalización, a su vez, es la que posibilita que la historia, en cuanto a referentes, sea re-construida, dentro del discurso literario:

«En el proceso de ficcionalización que lleva a cabo la novela histórica de los hechos a los eventos históricos está implicado en el concepto de historia como construcción discursiva cuya narrativa se elabora, desde una perspectiva cultural e ideológica determinada con base a los hechos registrados como tales»¹⁰.

Pero no solo el proceso de ficcionalización hace posible la existencia de novela histórica, es también la naturalización de esa ficción lo que permite articular los diferentes discursos: «El modo de la ficción va cobrando gran importancia casi hasta la naturalización¹¹. En el proceso de construcción-desconstrucción-construcción, la realidad se ve fragmentada en el discurso literario y recompuesta con un y por un efecto estético, por un instrumento de la imaginación y de la inteligencia.

Así, la novela histórica se convierte en un artefacto, pero también en un saber, uno que engloba diversos elementos del imaginario social, del inconsciente colectivo, engloba saberes que permiten construir uno nuevo y reinventar de alguna manera un movimiento diferente para el tiempo.

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, p. 43.

[10] *Ibidem*, p. 64.

[11] JITRIK, Noe: *Historia de la imaginación literaria*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 13.

po y el espacio, quizá por esto Jitrik se pregunta y se responde: «¿Qué refiere la novela? Ante todo determinado tipo de saber que, por fuerza, es anterior es adquirido y, por lo tanto, determina el uso narrativo del tiempo y de la tercera persona»¹² y más adelante: «En consecuencia, si toda novela es referencia de un ya sabido o ya acontecido, la novela histórica es la novela por excelencia puesto que ese saber histórico es el modo más pleno y total del saber, porque es reconstrucción, añadidura y complemento»¹³.

12.3 La memoria: recuperar las huellas

Al reconocer que la palabra configura el mundo, que a través de ella se hace presente por el solo hecho de nombrarlo, si aceptamos además que historia y literatura son una invitación de volver lo nombrado en narración–ficción entonces entendemos que creamos memoria y recuperamos recuerdos que se manifiestan una y otra vez en el acto de escribir. De tal forma que si recuperamos huellas, estas no serán solo signos del pasado, sino que traerán consigo la carga que las transporta a través del tiempo y se instalaran en una forma, en una estructura que les permita articularse como memoria histórica.

De esta manera, recordar, es inscribir en la memoria lo ausente. Traer de nuevo, un espacio, un nombre o una acción es recuperar el silencio para darle forma. En el poema de *Los indio viejos*, de Joaquín Pasos, la palabra «huella» conforma el mundo perdido que se encierra en el olvido para soplar vida sobre la permanencia del pasado. Así como afirma Virolo: «La memoria no es historia en virtud del contenido particular (político o social por ejemplo de los recuerdos) [...] los es, en cambio, en cuento facultad que distingue la existencia singular»¹⁴. Con lo cual el recuerdo singular una vez que se narra se transmite se vuelve memoria de otros que se apropian del y lo hacen suyo fijándolo en nuevos signos, en nuevas manifestaciones.

En el recuerdo del pasado también se establecen nombres a quienes les es conferida la carga del la rememoración y de la conmemoración. Así un personaje como Malinche, en la prosa de Laura Esquivel, se hace presente como huella, nombre que denota y connota una participación

[12] *Ibidem*, p. 15.

[13] *Ibidem*, p. 16.

[14] VIROLO, p. 12.

singular. Ella, mujer símbolo, se abre como recuerdo, al ser fijada, una y tantas veces, se repite su nombre sin escuchar su voz. Malinalli recupera la voz, regresa para hacerse presente y en ese nuevo encuentro se narra una historia nueva y así «con el recuerdo, lo ausente lleva la marca temporal de lo anterior»¹⁵.

Al ser pronunciado el recuerdo, el nombre que se inscribe y que se escribe retorna a todo lo ya construido aunque ya haya sido olvidado de esta manera: «El poeta consagra siempre una experiencia histórica, que puede ser personal, social o ambas cosas a un tiempo»¹⁶.

Siguiendo este camino, vemos que dentro de la memoria singular está también la memoria colectiva. Los recuerdos, las huellas del pasado, aparecen en la escritura para hacerse ella misma también recuerdo y memoria. Al re-escribir a Malinali, al conferirle proyección nueva en la palabra, se instaura de la persistencia del pasado. Ya no como objeto inmóvil, como discurso muerto, sino como posibilidad de presente vivificado que permite encontrar, una y otra vez el instante, el *ahora* que se había olvidado, desvanecido o enterrado en el olvido como premonición del nacimiento de un mundo nuevo. La voz de Malinali, de la Malinche, ya no es la voz de la traidora, ya no es la simple asociación con la palabra malinchismo, que peyorativamente desprecia lo otro, en la voz narrativa hay un recuerdo del recuerdo. Una necesidad de decir que en el encuentro de la cultura se halla también un brote de de capacidad creadora, de fundar de nuevo el mundo:

«Ahora ella podía decidir qué se decía y qué se callaba. Qué se afirmaba y que se negaba. Qué se daba a conocer y que se mantenía en secreto, y en ese momento ese era su principal problema. No solo se trataba de decir o no decir o de sustituir un nombre por otro, sino que al hacerlo se corría el riesgo de cambiar el significado de las cosas»¹⁷.

Lo anterior plantea entonces una problemática que permanece en la memoria colectiva una es la forma en la que el intérprete español aprehende el mundo americano, desde y con sus recuerdos para tejer lazos «entre lo familiar y lo desconocido». Pero de otro lado está la intérprete que cuenta el mundo desde su visión, desde su cosmogonía particular, y trata de trasladar palabras de un mundo que no conoce, o apenas descu-

[15] RICOEUR, Paul: *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona, 1996, p. 38.

[16] PAZ, Octavio: *Vislumbres de la India*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997, p. 191.

[17] ESQUIVEL, Laura: *Malinche*. México: Punto de lectura, 2007, p. 82.

bre en las palabras de los otros, dentro de un mundo, el suyo, que habita desde la orfandad.

La Malinche, el sujeto narrativo, se expresa convencida de la posibilidad de devenir más allá de lo que no se tiene por cierto. La narrativa, permite así recuperar una voz para que se inscriba y se transforme en la vinculación de las lenguas. Porque si la palabra es el estado primordial de la existencia del pasado, el recuerdo que se instaura en ella, y en la voz de los ausente, crea mundos posibles, generando así, recuerdos inesperados, o por los menos reconociendo en la huellas no solo la pauta muerta del archivo, sino más bien al contrario, al encontrarnos con las huellas-archivo nos permitimos capturar una imagen para sustraerla de su pasado y ponerla de nuevo en circulación

Malinche, la traidora, ya no es solo la india incauta que se topa con Cortés, es la Mexica, que, sabiendo-se en un mundo en decadencia acepta reconstruirlo como resuena en su memora las palabras de su abuela: «Recuerda que las palabras pueden crear de nuevo el universo»¹⁸.

No importa si la poesía canta o recita el pasado en el presente, o si la narrativa vivifica acciones, lo importante es saber que es allí en la memoria en donde se encuentra el registro para generar existencia nueva. Fundar tiene que ser un concepto, al menos en literatura, de largo alcance, se funda el mundo a través del Popolvú, pero se funda el mundo también a través de la re-significación.

Otro ejemplo de esta recuperación lo encontramos en la ópera prima de Erma Cardenas *Mi vasallo más fiel*. En esta novela la trama se teje a través de la recuperación de los recuerdos. En ella es la memoria del tiempo la que permite que la reconstrucción de un espacio histórico emane desde diferentes afluentes.

Esta novela nos presenta tres perspectivas: La del inquisidor peninsular, Pedro Moya, la del silencio del Rafael (también peninsular) y cripto-judío, y la voz de los criollos americanos, bien desde diferentes clérigos, bien desde diferentes voces de la aristocracia.

Cada uno de los personajes construye su propia narrativa, desde los recuerdos que lo configuran como sujeto. Por un lado está la voz del inquisidor de la Nueva España. A través de su voz narrativa se identifica un mundo peninsular, que reconstruye desde las huellas — cicatrices— de la infancia cuando presencié la primera quema de judaizantes, el suicidio de su padre, y la obligada vocación impuesta por su madre. Y entrelazada con su historia, se encuentra la de Rafael, hijo bas-

[18] *Ibidem*, p. 70.

tardo de gitanos y cripto-judíos que llega a América para servir a Pedro Moya. En este entrecruzamiento, se lee de nuevo la suma de huellas que construyen la memoria del nuevo mundo.

Moya es la fuerza que necesita instaurar el orden divino, en medio del caos que piensa es la Nueva España. Su voz es fuerte, dirigida y tiene una gran necesidad de lavar la culpa a través de la palabra. Este personaje que Inquisidor, primero, más tarde virrey, nos permite ver un claro cambio de visión del mundo. Por un lado, al encontrarse en la Nueva España, solo ve aridez en su gente, ignorancia, caos y desorden, pero con el transcurso del tiempo, y con el cambio de cada cargo, su visión se transforma hasta adaptarse a las circunstancias. Hace suyo el espacio, en definitiva llena con sus recuerdos lo el nuevo mundo, y construye una visión de él que le permite habitar (en toda la amplitud de la palabra) un nuevo espacio vital, en el que se construye una historia particular. Y cuando al regresar a la península afirma que: A pesar de las reuniones esporádicas, mimos y lisonjas, añoraba la Nueva España; en la Vieja, se sentía extranjero. Cada mañana despierto añorando las campanas de mi catedral, una punzada dolorosa le advertía: «Hay un mar de por medio». Melancólico, evocaba la urbe lacustre.

Por otro lado tenemos a Rafael, su silencio acompaña toda la novela, su tragedia y su necesidad de venganza, causada por la muerte de su abuela a manos de la inquisición. Nos muestra el submundo o el mundo cotidiano de la Nueva España. Se pone al servicio de Pedro Moya —hijo de quien denunciara a su abuela a la Santa Inquisición por judaizar—, y encuentra una posibilidad de hacerse a un mundo, ya no de tinieblas, sino de posibilidades de reconstrucción, y por qué no también, de perdón. Rafael es el ausente, que en su silencio, espera ser reconocido.

En estas dos novelas se reflexiona sobre el pasado como fuente de conocimiento para establecer narraciones que se fundan en él. Esto por supuesto no es un hecho fortuito, se fundan en el pasado, para descubrir desde el archivo nuevas voces, nuevas palabras, nuevas historias que imbriquen la complejidad de un mundo encontrado, descubierto y creado.

12.4 Re-Conocer. Volver a ser

Los dos textos tienen en común el reconocimiento de la huella archivo. Ambas novelas se proponen configurar al menos, una búsqueda de

identidad que se justifique en el tiempo narrativo descrito, en el espacio de los mundos que se nos presentan.

Para encontrar esa identidad, Malinche se reconoce primero india, después esclava y después cristiana. No abandona a su querido Quetzalcóatl, lo transforma, no deja de ser india, sigue siéndolo en un mundo que, impuesto, acepta para vivir en él. Bautizada, cambiado su nombre, la Malinche no es ya la presentación de la traición, es el reconocimiento del individuo desde su capacidad de supervivencia creadora.

Pedro Moya busca también un destino que le permita encontrar su identidad que no es posible sino a través del encuentro con el otro, con el nuevo mundo que le permite reconocer en sí mismo el mundo viejo que deja atrás y el mundo nuevo que encuentra para asirse a él, para perderse en él. Y en el silencio de Rafael, el personaje antagónico que lo desprecia, está la voz de los que en su necesidad de saber, olvidan la intención primera de quienes lo hicieron para hacerse una identidad a partir del ocultamiento, el recuerdo doloroso y la mudes que transforma la venganza en posibilidad.

La malinche es lengua:

«Tu palabra tendrá ojos y mirará, tendrá oídos y escuchará, tendrá tacto para mentir con la verdad y dirá verdades que parecerán mentiras. Y con tu palabra podrás regresar a quietud, al principio donde nada es, donde nada está, donde todo lo creado vuelve al silencio, pero tu palabra lo despertará y habrás de nombrar a los dioses y habrás de darle voces a los árboles, y harás que la naturaleza tenga lengua y habrá por ti lo invisible y se volverá visible en tu palabra»¹⁹.

Es traducción, interpretación, son palabras que se articulan desde su mundo re-conocido para re-conocer el mundo que le es otorgado, y por su voz nombra al mundo, lo configura, lo envuelve. Rafael es el silencio que espera ser reconocido, es el silencio que se esconde tras la máscara de la indiferencia pero que suscita voces: de él, de los otros, que lo rozan con su presencia.

Paul Ricoeur afirma en su texto *Caminos de Reconocimiento* que reconocer es una forma de reconocerse y dice también que:

«La autodesignación del sujeto hablante se produce en situaciones de interlocución en la que la reflexividad contemporiza con la alteridad: la palabra pronunciada por uno es la palabra dirigida a otro; además, pude responder a la interpelación que le haga otro».

[19] *Ibidem*, p. 17.

De esta manera el yo-sujeto narrativo aparece en las obras como el otro, el mismo, el *ipse*. El otro que no se reconoce a sí, el otro que denuestra de sí, el otro que re-conoce o vuelve a conocer en su yo particular el mundo que lo circunda y que lo conforma.

El reconocimiento del pasado, de la historia que nos configura, el reconocimiento de la palabra que nos habita, es una forma de fundar y refundar nuestra hispanidad desde la simultaneidad, de lo diferente.

«Los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, que los causan, sino de una voluntad singular, capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad»²⁰.

12.5 A manera de conclusión

La literatura nos permite ver más allá de lo estrictamente histórico. La palabra es la forma de conocer el mundo, de habitarlo, de penetrar en las entrañas de los encuentros complejos. Si hay una narrativa fundacional, es la que recorre toda nuestra literatura en un intento por forjar imágenes que podamos recordar, palpar, subsumir en las memorias colectivas e individuales.

El origen de la identidad hispanoamericana se encuentra enlazado tanto en su historia como en su literatura, pero es inconmensurable el mar de fragmentos que nos constituyen.

En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz afirma:

«Luchamos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados por nosotros mismos. Esos fantasmas y vestigios son reales, al menos para nosotros. Su realidad es de un orden sutil, atroz, porque es una realidad fantasmagórica. Son intocables, invencibles, ya que no están fuera de nosotros sino en nosotros mismos. En la lucha que sostiene contra ellos nuestra voluntad de ser, cuentan con un aliado secreto y poderoso: nuestro miedo a ser»²¹.

Ese miedo a ser profundamente forjado, tiene que ser liberado para, de nueva cuenta, preguntarnos ¿Quiénes somos? No desde el terror de la respuesta desligadora sino desde el reconocimiento de la conformación

[20] PAZ, Octavio: *Vislumbres de la India*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997, p. 79.

[21] *Ibidem*, p. 80.

híbrida que nos constituye. Así, ese miedo a ser, será más bien un *siendo* de caminos, de *senderos bifurcados*, de *Macondos* contruidos y encontrados.

Leer a Cervantes, a Netzahualcóyotl, leer al Arcipreste de Hita y a Sor Juana Inés de la Cruz, es leer la historia y la palabra que nos conforma.

Reconocer que somos la suma de las partes es poder perpetuar en la escritura, en las huellas y en la memoria, nuestro horizonte identitario. Hacerlo, es crearnos como narración, crearnos sujetos narrados y narrables. Es forjar una historia de mundos, de encuentros, de posibilidades de conquistas infinitas, es creer que la configuración de nuestra identidad se genera cada día con cada nuevo descubrimiento de cada nueva palabra.

BIBLIOGRAFÍA:

CÁRDENAS, Erma: *Mi Vasallo más Fiel*. México: Planeta, 2002.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo: *Hispanoamérica en su literatura*. Navarra: Salvat, 1970.

ESQUIVEL, Laura: *Malinche*. México: Punto de lectura, 2007.

JITRIK, Noe: *Historia de la imaginación literaria*. Buenos Aires: Biblos, 1995.

MENTON, Seymour: *Novela histórica de la América Latina*. México: FCE, 1993.

PAZ, Octavio: *Vislumbres de la India*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1997.

PONS, María Cristina: *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*. México : Siglo XXI, 1996.

RICOER, Paul: *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.

SOMMER, Doris: *Ficciones fundacionales*. México: FCE, 2004.

VITIELLO, Vincenzo: *Genealogía de la modernidad*. Buenos Aires: Losada, 1988.

ZABALA, Iris: *Escuchar a Bajtín*. España: Montesinos, 1996.

IN-DEPENDENCIA FILOSÓFICA EN AMÉRICA LATINA. UNA TAREA AÚN PENDIENTE¹

JOSÉ SANTOS HERCEG
(Universidad de Santiago de Chile, Chile)

«La Colonia siguió viviendo en la República».

José Martí

PARA nadie es un misterio que durante los trescientos años que duró el período llamado «Colonia», la filosofía dominante en América Latina, sin asomo alguno de contrapeso, fue la escolástica: solo ella se enseñaba en las universidades, los libros que se escribieron se enmarcan en esa tradición, las conferencias o clases corresponden a ese esquema, etcétera². Doscientos años han pasado desde que se declaró la independencia política del continente, dos siglos en que se han recibido infinidad de otras tradiciones filosóficas, en que se han fundado miles de universidades con sus respectivas facultades y escuelas de filosofía, en que se han escritos millones de libros de filosofía y, sin embargo, he allí lo que quiero intentar sostener aquí, la filosofía en América, en gran medida, sigue siendo dependiente y, por lo tanto, continua estando subordinada.

[1] Este texto recoge algunas de las líneas fundamentales del capítulo segundo del libro *Conflicto de Representaciones. América latina como (no) lugar para la filosofía*. Chile: FCE, 2010.

[2] Cfr.: *La filosofía en la América Colonial*, dirigido y compilado por MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y BEUCHOT, Mauricio. Bogotá: Editorial El búho, 1996.

Para abordar el asunto, quisiera comenzar provocadoramente con un alegato que lanzaba Osvaldo Ardiles hacia principios de los años 70 del siglo pasado. Dice el cordobés: « [...] Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su “visión de mundo” [...], importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones»³. De acuerdo con esto, los americanos recibimos y copiamos tanto los problemas como las soluciones de Europa. Sus preguntas y también sus respuestas son importadas desde el Viejo Mundo. Pero no solo eso, sino que, en consonancia con ello, y tal vez como causa, se importaría todo el sistema, todo el sustrato material y metódico: idiomas, cátedras, bibliografía, aparato erudito, visión de mundo, etcétera. Junto con ello se cuelan también los criterios de validación, los parámetros que determinan que la filosofía sea considerada una práctica normal, los métodos de enseñanza y, por supuesto, la forma en que se lee la propia historia de las ideas filosóficas. Pero lo más delicado es que la importación y copia de contenidos y métodos es una manifestación externa de una dependencia que tiene lugar a nivel del concepto mismo de filosofía.

Dicha dependencia se da en tanto que se introyecta un hiato entre lo que «es» (propriadamente) filosofía y lo que «no es» (en realidad) filosofía, cuando se asume el presupuesto de que existe solo «La Filosofía» que evidentemente es el criterio y parámetro de todo otro pensamiento y toda otra manifestación de reflexión filosófica. Dicha filosofía, que no es otra que la filosofía europeo-occidental, se asume cercenada, pues se tacha a lo Derrida lo de ~~europeo-occidental~~ y queda como denominación de la filosofía que allí se piensa un simple «La Filosofía» que se adorna con mayúsculas. La tachadura del lugar de la enunciación tiene consecuencias en el ámbito de la filosofía en nuestro continente pues la Filosofía ~~europeo-occidental~~ se vuelve «La Filosofía» para el latinoamericano: su historia será la «Historia de la Filosofía», sus métodos, sus problemas, su estilo constituirán «La Disciplina filosófica», sus pensadores serán los únicos habitantes del panteón de «Los Grandes Filósofos» de «La Historia» de «La Humanidad», sus verdades serán «Las Verdades» válidas siempre y en todo lugar, etcétera.

[3] ARDILES, Osvaldo: “Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Argentina: Editorial BONUM, 1973, p.20.

Para nadie meridianamente informado, sin embargo, es un secreto que las definiciones que se puedan dar de filosofía —incluso restringiéndose solo al ámbito europeo— son múltiples y variadas; que determinar lo que ella sea es una pregunta propiamente filosófica y que, tal vez por eso mismo, no ha tenido ni puede tener una sola respuesta. Se podría recurrir, a modo de ejercicio, a los distintos «diccionarios» o «enciclopedias» (que por lo demás son legión) en busca de un concepto definitivo de «Filosofía». El resultado es siempre frustrante: lo que se encuentra allí no es más que la constatación de que, como dice Ferrater Mora, « [...] Cada sistema filosófico puede valer como una respuesta a la pregunta acerca de lo que es la filosofía»⁴. Tantas concepciones de filosofía como filósofos. Pero no se trata solo de que cada pensador conciba «La filosofía» de un modo diferentes, sino que, como señala el mismo Ferrater Mora, ni siquiera es posible encontrar caracteres comunes a todas la definiciones, ni siquiera «semejanzas familiares» entre unas y otras. Su conclusión, como es evidente, es que no queda más que « [...] Reconocer lealmente que el problema no tiene solución definida»⁵.

A esto habrá que agregar el hecho de que, como señalan, Baumgarten, Krings y Wild, intentar fijar un concepto de filosofía constituye, de hecho, una «aporía»⁶. La razón es simple: el ejercicio implica una petición de principios. La fijación conceptual supone la filosofía. Toda determinación de conceptos es el producto de una reflexión filosófica, la fijación del concepto de «filosofía» por lo tanto también. Al momento de intentar definir la filosofía ella ya está en acción y supone una cierta comprensión de lo que sea para que se la pueda definir, es decir, se define a sí misma. Ella ya está definida —o al menos pre-definida— cuando se reflexiona acerca de su definición. Según Baumgarten, Krings y Wild, además, « [e]sta estructura circular no pueden ser superada ni tampoco interpretada de forma positiva»⁷. Eventualmente podría intentarse llegar a ciertos «acuerdos», pero ello supondría que « [...] se reconozca, que cada posición filosófica y cada intento de fundamentarla tiene como base una determinada opción cuya poder vinculante no

[4] FERRATER MORA, José: "Filosofía", en *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, p. 1272.

[5] *Ibidem*.

[6] BAUMGARTEN, H; KRINGS, H. y WILD, C.: "Philosophie", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo IV. München: Kösel, 1973, p. 1071.

[7] *Ibidem*.

puede ser demostrado a priori»⁸. Este consenso mínimo no es otra cosa más que aceptar que « [...] no existe consenso alguno sobre el concepto de filosofía, que ni su concepto, ni su objeto, ni su método puede ser dado por supuesto como evidente»⁹. En lo único que se puede llegar a acuerdo es en que no hay nada claro, ni definitivo.

La filosofía, en tanto que problemática en su concepto, se vuelve objeto para ella misma: se mira el ombligo. Es lo que se ha llamado «Filosofía de la Filosofía» como ámbito de trabajo propiamente filosófico. Se trataría de una suerte de «Meta-filosofía», «ella —según L. Geldsetzer— investiga la esencia, las formas, las posibilidades, las diferenciaciones internas y lo conduce eventualmente a determinados motivos, finalidades, formas de pensar, métodos, modelos, etcétera»¹⁰. Han surgido, así, disciplinas que se articulan en torno a esta como son la «Filosofía Comparada» o la «Peri-filosofía». Esta última, en particular, habría de analizar las diferentes clasificaciones que se han dado y que son posibles de las doctrinas filosóficas. La conclusión, sin embargo, sigue siendo la misma, como dice Ferrater Mora nuevamente, «la cuestión de la división de la filosofía depende, en gran parte, del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate, así como de la época histórica de la cual se hable»¹¹.

La filosofía, entonces, es en realidad «las filosofías», incluso la filosofía europeo-occidental solo se conjuga en plural. ¿De cuál de ellas se habla cuando se singulariza? No hay claridad alguna sobre la existencia de algo así como una filosofía que sea «la» verdadera. El número de concepciones acerca de lo que ella sea, la cantidad de conceptos diferentes que podrían darse, tiende, de hecho, a infinito. Como ha escrito Fornet-Betancourt: «Filosofía no significa simplemente filosofía. Pues no se puede hablar de la filosofía suponiendo un concepto unívoco de la misma. [...] Y es que, [...] todo discurso que parta de la filosofía como referencia central para su identificación teórica, se ve confrontado con el *factum* del pluralismo filosófico en el sentido de que (la) filosofía se da siempre en la forma plural de las filosofías»¹².

[8] *Ibidem*, p. 1072.

[9] *Ibidem*.

[10] GELDSETZER, L.: “Philosophie der Philosophie”, *Historische Wörterbuch der Philosophie*, tomo VII. Basel: RITTER, GÜNDER, GABRIEL (eds.), Schwabe Verlag, 1989, p. 904.

[11] FERRATER MORA, José: “Filosofía”, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, p. 1272.

[12] FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée, 2001, p. 309.

Del mismo modo, las manera de entender su metodología propia, sus estructuras, sus divisiones, su objeto, etcétera se multiplican ilimitadamente, sin que sea posible poner un coto a la elección que se haga: sin que se pueda «demostrar» —dado el riesgo de caer en un círculo evidente o una imposición injustificable— que una alternativa en más verdad, mejor, superior, esto es, la «verdadera filosofía». Faltando una definición paradigmática, definitiva e incontestable de la filosofía, es imposible por lo tanto, establecer un límite que establezca hasta donde llega. Es teóricamente inconducente —a menos que se haga dogmáticamente— determinar que hay algún tipo de reflexión que «es» propiamente filosofía y otra que en realidad no lo es. El «hiato» de que se hablaba antes, está completamente injustificado. Dice nuevamente el español, que «adoptar una determinada orientación filosófica y declarar que lo que hacen quienes siguen otras orientaciones “no es filosofía”. Ello lleva a un dogmatismo que pocos filósofos, en el caso que haya alguno, estarán dispuestos a abrazar»¹³.

Es indesmentible, sin embargo, que algunos filósofos —aunque sin duda no todos— sí están dispuestos a asumir ese dogmatismo. En este punto Heidegger es quien quizás lo ha expresado con mayor apertura y radicalidad. Para él « [...] la expresión “filosofía europea-occidental”, que se escucha tan a menudo, es verdaderamente una tautología», pues «el Occidente y Europa, y solamente ellos, son en su curso histórico más profundo, originariamente “filosóficos”»¹⁴. Autores como Heidegger, que recortan —más bien cercenan— el campo de la filosofía posible lo hacen desde la convicción de que hay solo un cierto tipo de reflexión —que coincide con la suya— que merece ser denominada «filosofía». Al modo de un niño que recorta sobre un papel la silueta de su propia mano para acabar estableciendo que lo recortado es «la» mano. Esa silueta de «la» filosofía funciona como el parámetro, la medida, el referente. El resto, que no es propiamente filosofía si no se acerca

[13] FERRATER MORA, José: “Filosofía”, *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, p. 1275.

[14] HEIDEGGER, Martin: “¿Qué es eso de la filosofía?”, *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Narcea, MOLINUEVO, José Luis (trad.), 1978, pp. 48-49. (Cfr.: HEIDEGGER, Martin: *Beitrag zur Philosophie (von Ereignis)*, tomo 65. Frankfurt /M, Gesamtausgabe: Vittorio Klosterman, 1989, p. 42).

suficientemente al modelo, es simplemente una reflexión a la que no le alcanza para ser verdadero pensamiento filosófico¹⁵.

El punto crucial aquí es el del «pensamiento de referencia» como lo llama Roberto Bernasconi: de allí la idea de que la filosofía europeo-occidental habría «acorralado» a las filosofías no occidentales en un doble juego: o bien son tan similares a ella que en realidad no tiene posibilidad de contribuir prácticamente en nada, o bien son tan diferentes que sus credenciales para ser reconocidas como verdadera filosofía están puestas siempre en duda¹⁶. La tradición filosófica europeo-occidental se instala como referencia, parámetro, guía, pues solo ella es «verdaderamente filosofía». Los latinoamericanos lo hemos aceptado asumiendo el recorte dogmático de la mano ajena, de la de «otro», como la verdadera mano y, en consecuencia, se juzga la propia mano como un «mala imitación» o una «no-mano». Es por esto que cuando los «fundadores» de la Filosofía Latinoamericana plantearon el programa, o sueño, de llegar a filosofar verdaderamente e identificaron la «auténtica» filosofía con la filosofía europea, lo que estaban haciendo era poner de manifiesto su evidente dependencia¹⁷. Tal postura no ha quedado olvidada, como cabría esperar, al modo de un recuerdo poco feliz en la historia de la filosofía en América latina, sino que goza hoy en día de una tremenda actualidad. Vigencia que se puede poner de manifiesto a través de una serie de «marcar», de «huellas».

13.1 La copia y su justificación

Una primera marca y tal vez la más evidente, es la realidad de una enorme, y desmesurada imitación de la filosofía europeo-occidental

[15] Miguel Rojas Mix refiere la siguiente situación paradigmática: «Conversando un día con un colega francés, especialista de pocas lecturas y juicios altaneros, se puso violento cuando empezamos a hablar del pensamiento y la filosofía latinoamericanos, para afirmarme con una sonrisa sobradora que en América no había ni podía haber filosofía. Muchas otras conversaciones anecdóticas me han confirmado lo generalizado de esta opinión» (ROJAS MIX, Miguel: *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991, p. 22).

[16] BERNASCONI, Roberto: "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", *Postcolonial African Philosophy*. New York: CHUKWUDIEZE, Emmanuel (ed.), Routledge, 1997, pp. 183-196.

[17] Cfr.: MIRO QUESADA, Francisco: *Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974.

por parte de los latinoamericanos¹⁸. Es tal la imitación que para el campo de la filosofía la famosa y dolorosa frase de Hegel hace pleno sentido: «Lo que aquí acontece —dice el alemán refiriéndose a América— no es hasta ahora más que el *eco* del viejo mundo y el *reflejo* de ajena vida»¹⁹. Estamos en presencia de una realidad que ha sido constatada insistentemente por gran cantidad de autores latinoamericanos. Augusto Salazar Bondy llega a decir que «reseñar el proceso de la filosofía hispanoamericana [...] es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* América hispana»²⁰. Se ha hablado de mosaico, pastiche, *patchwork* de pensamientos ajenos, o, para usar una frase de Mariátegui, « [...] rapsodia con motivos y elementos del pensamiento europeo»²¹. El acto de «hacer filosofía —dirá Cecilia Sánchez— [...] se vive en el continente como una tarea ya cumplida por los pensadores de la tradición filosófica»²².

América se nutre de Europa, pero además se viste o traviste de Europa: se disfraza. Arturo Andrés Roig habla directamente de la «tendencia imitativa» como uno de los caracteres propios del filosofar latinoamericano²³ y nuevamente Salazar Bondy se refiere al «sentido imitativo de la reflexión» en el continente. En el mismo sentido, Leopoldo Zea sostiene que « [...] más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con lo que llamamos filosofía universal»²⁴. «Filosofía plagiaria» es un nombre aún más fuerte²⁵. La re-

[18] Sobre este tema: SANTOS HERCEG, José: “De la copia a la originalidad: identidad filosófica latinoamericana”, *Cuadernos Americanos*, n° 97, enero-febrero del 2003, vol.1, pp. 77-89.

[19] HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995, p. 114 (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad, GAOS, José (trad.), 1989, p. 177).

[20] SALAZAR BONDY, Augusto: “Sentido y Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, ZEA (comp.), 1995, pp. 203-204.

[21] MARIÁTEGUI, José Carlos: “¿Existe un pensamiento Hispano-americano?”, *¿Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana?* Colombia: Editorial El búho, 1993, p. 63.

[22] SÁNCHEZ, Cecilia: *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC-CESOG, 1992, p. 142.

[23] ROIG, Arturo Andrés: “Interrogantes sobre el pensamiento filosófico”, *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, ZEA (comp.), 1986, p. 51.

[24] ZEA, Leopoldo: *América como conciencia*. México: UNAM, 1972.

[25] SALAZAR BONDY, Augusto: “Sentido y Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, ZEA (comp.), 1995, p. 208.

flexión se convierte en «letra muerta, en forma sin sentido»²⁶, en «pensamiento enajenado»²⁷.

Ante este diagnóstico, que parece acercarse a la realidad de una parte importante de la producción filosófica del continente con asombrosa y dolorosa certeza, los mismos latinoamericanos se hacen cargo de buscar las causas —tal vez más correctamente las excusas— que explicarían —o más bien justificarían— dicha condición. En esa búsqueda se ve nítidamente, sin embargo, la aceptación del diagnóstico. Es así como se ha dicho, en primer lugar, que la tendencia imitativa de la filosofía en América Latina estaría determinada por que las condiciones institucionales son precarias y se carece de los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico. El trabajo filosófico en el continente se caracterizaría, en segundo lugar, por su pobreza técnica, su falta de rigor, de profesionalismo y exhaustividad problemas que, en último término, cabría retrotraer a una formación filosófica lamentable. En tercer lugar, es Leopoldo Zea quien sostiene la tesis de que la filosofía latinoamericana ha sido una mera copia de la europea, una simple imitación, porque, en realidad, no ha habido ninguna necesidad para el americano de hacer el esfuerzo de probar suerte en el terreno de la creación original²⁸. América Latina parece estar aún muy verde y los americanos todavía demasiado inmaduros para dar origen a una filosofía, se dice en cuarto lugar. Los latinoamericanos, finalmente, de acuerdo con un grupo no menor de autores, nunca darán a luz una filosofía original puesto « [...] que nuestra raza no tiene disposición filosófica, que la filosofía no armoniza con el genio de nuestro pueblo, mejor dotado para otras creaciones espirituales»²⁹.

Con mayor claridad que en la constatación de que la filosofía en el continente haya sido, en gran medida, mero y simple plagio, el grado de dependencia en que se encuentra aún hoy la reflexión se puede percibir

[26] ZEA, Leopoldo: op. cit.

[27] «El pensamiento imitativo es inauténtico, no por dejarse influir por ideas “extrañas a la realidad”, sino por aceptarlas sin una discusión y examen personales: es un pensamiento enajenado, no por ser propio o peculiar, sino por carecer de autonomía racional» (VILLORO, Luis: “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, *Revista Prometeo*, n° 7, Universidad de Guadalajara, septiembre-diciembre 1986, p. 28.

[28] ZEA, Leopoldo: *Jornadas 52. En torno a una filosofía americana*. México: FCE, El colegio de México, 1945.

[29] SALAZAR BONDY, Augusto: “Sentido y Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, ZEA (comp.), 1995, p. 208.

en el intento por explicar esta situación; en esta búsqueda de excusas, disfrazadas bajo el nombre de causas. La copia es, sin duda, una marca evidente de dependencia, pero en el esfuerzo por encontrar argumentos que la justifiquen se percibe con mucha mayor nitidez el grado de subordinación. Los latinoamericanos no se han conformado con imitar, sino que además, han visto en ello una actitud, un gesto, un movimiento inevitable, necesario: ¡no hay más alternativa que copiar! Se dice. Se toma y se calca porque no existiría ni el sustrato institucional, ni la formación necesaria, ni la madurez suficiente, ni siquiera se poseería el genio requerido para filosofar y si se lo tuviera aun así no se filosofaría pues no habría necesidad para ello.

13.2 De lo normal y su institucionalidad

Una segunda huella de dependencia de la filosofía en América latina se refiere a la actualidad del concepto de «normalización» con toda su carga normativa, en tanto que pone de manifiesto, una vez más, la actualidad de la identificación entre lo que se entiende por La Filosofía y lo que es la filosofía europea³⁰. El que la actividad filosófica sea «normal» tiene, para Francisco Romero, el fundador de esta categoría, ribetes de «diagnóstico». Lo que se pretendía con ella era, en una primera aproximación, simplemente aprehender un determinado estado de cosas, un momento específico del desarrollo en que se encontraba la filosofía en Argentina, pero también en todo el continente a mediados del siglo xx: se quería establecer que la filosofía ya había entrado en un cauce normal como parte de la cultura que, dice Romero, «[...] se generaliza, alcanzando el sentido de una común función de la cultura»³¹. La prueba de ello sería la existencia de sociedades de filosofía, de cátedras, departamentos de la especialización, programas de filosofía universitarios, publicación de libros, revistas, realización de encuentros y congresos nacionales e internacionales, enriquecimiento de las bibliotecas, trabajo de traducción tanto de los autores clásicos como de los más contemporáneos, incorporación de la asignatura en la enseñanza media, creación de centros de

[30] Sobre este tema: SANTOS HERCEG, José: "Modulaciones y Reverberaciones del concepto romeriano de normalidad filosófica", *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, Religión y Liberación*. Córdoba: Del copista, SEQUERA, A. (comp.), 2006, pp. 328-343.

[31] ROMERO, FRANCISCO: "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", *Sobre la Filosofía Americana*. Buenos Aires: Editorial Raigal, 1952 (escrito en 1942), p.11.

investigación, etcétera. Para usar otra categoría del mismo Romero, la filosofía «se va consolidando» hasta pasar a ser un asunto «habitual».

La constatación de la habitualidad de la filosofía, de su inserción en el mundo de la cultura latinoamericana, de su aceptación e integración no agota, sin embargo, el concepto acuñado por Romero. Este muy pronto deja de ser simplemente descriptivo, tiñéndose de un carácter eminentemente normativo. La filosofía, para ser «normal» debe cumplir con una serie de requisitos, de exigencias, de condiciones. Será necesaria una ampliación del interés filosófico, la ganancia en hondura y el logro de una cierta continuidad, debe volverse un trabajo profundo, radical, realizado con un determinado rigor, seriedad, severidad y adoptando una cierta metodología «lenta y metódica». Será requisito también estar al día con la discusión que opera con el pensamiento en su fuente originaria y por lo tanto, será necesario que, como dice Romero, se «acorte sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa»³².

Se puede observar nítidamente que estos criterios-requisitos de normalización apuntan a la necesidad de asemejarse a la manera en que la filosofía se inserta en la vida cultural del mundo europeo: la filosofía se normaliza en América Latina cuando logra despertar un interés como el que suscita en el viejo mundo, cuando alcanza una hondura semejante a la que allí tiene, cuando se practica con el rigor, seriedad y severidad que caracteriza a los filósofos europeos, utilizando, además, una metodología similar a la de ellos. Como bien ha señalado Fornet-Betancourt, todo este análisis de Romero, que lo lleva a sostener que la filosofía ha entrado en sus cauces normales en el continente, se basa sobre una determinada concepción de la filosofía que es de clara raigambre europea y de tendencia europeizante³³. Y, para ser más preciso, añade que su concepción de la filosofía es tributaria de la tradición filosófica universitaria europea. En el mismo sentido, Horacio Cerutti Guldberg ha puesto de manifiesto que la propuesta de Romero implica una «[...] normal actividad europeizante entre nosotros»³⁴. La idea de una normalidad es esencialmente cerrada, y, por lo tanto, marginante, excluyente de todo otro

[32] *Ibidem*.

[33] FORNET-BETANCOURT, Raúl: "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores", *Interculturalidad y filosofía latinoamericana*. CONCORDIA, Monographien, Tomo 36, Aachen, Mainz Verlag, 2003, p. 32.

[34] CERUTTI GULDBERG, Horacio: "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1986, p. 92.

tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental. La filosofía académica europea es el modelo rector, el canon, el parámetro de lo que es la filosofía. Ella sería la auténtica, la verdadera filosofía, por referencia a la cual la reflexión en el continente puede aspirar a normalizarse.

13.3 De la enseñanza y su eurocentrismo

Como tercera marca de dependencia no hay más que detenerse en la manera en cómo se enseña la filosofía en América Latina³⁵. Tanto en sus contenidos como en su metodología, la enseñanza de la filosofía en las universidades latinoamericanas transpira dependencia a raudales. Raúl Fornet-Betancourt ha escrito acertadamente que los planes de estudio « [...] reducen la filosofía a una historia muerta de sistemas e ideas»³⁶, a lo que agrega, además, que dichos programas son «euro-céntricos y monoculturales».

« [L]as facultades de filosofía en América Latina —dice— son reflejo de la cultura hegemónica y apuntalan, con las metodologías que transmiten y los contenidos que enseñan, la hegemonía cada vez más mono-cultural de la cultura (filosófica) dominante. Son así lugares de exclusión y de desprecio de las voces de las tradiciones de los pueblos amerindios y afroamericanos, y también de las formas del pensamiento de las nuevas culturas populares mestizas»³⁷.

Deteniéndonos ahora solo en los programas de estudios vigentes en el continente, sean estos de orden histórico-panorámicos o temáticos-sistemáticos, se puede observar que ellos se refieren casi exclusivamente a la tradición europea de la filosofía y a los autores de ese mismo origen (o en su defecto griegos, que se consideran parte de la misma tradición). En los del primer tipo, por ejemplo, se enseña filosofía a partir del principio básico de la sucesión de etapas históricas del pensamiento, se divide la his-

[35] Sobre este tema ver SANTOS HERCEG, José: “Del la momia y el esqueleto. Crítica intercultural a la enseñanza de la filosofía en América latina”, *Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*. Frankfurt am Mein/London: Steffens y Meutharath (ed.), IKO, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2006, pp. 95-106.

[36] FORNET-BETANCOURT, Raúl: “¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía”, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. CONCORDIA, Reihe Monographien, Band 37, Mainz, 2004, p. 51.

[37] FORNET-BETANCOURT, Raúl: *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 111.

toria de la filosofía en Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea, con lo que se espera dar cuenta de la linealidad completa de la evolución del pensamiento filosófico. La filosofía que se enseña es la historia «pasada» del pensamiento al modo de un trabajo arqueológico–exegetico y se hace de este, como ha señalado el mismo Fernet–Betancourt, una suerte de « [...] museo o panteón al que los vivos acuden para venerar a los muertos»³⁸. No se enseña, sin embargo, cualquier pensamiento pensado ni se trasmite la reflexión de cualquier filósofo, sino que se estudia casi única y casi exclusivamente la filosofía de la tradición europeo–occidental. La identificación de la historia de la filosofía en general con la historia de la filosofía europeo–occidental es patente en este tipo de programas.

Es algo análogo lo que se puede observar en los planes de estudios que están estructurados no tan histórica sino más sistemática o temáticamente. Se trata de aquellos programas en que lo preponderante son los cursos que se hacen cargo de diferentes ámbitos de la filosofía, determinados «asuntos» de interés filosófico: la ética, la epistemología, la antropología, la lógica, etcétera. Lo que habría que notar aquí es que no hay casi ningún curso ofrecido en las planes de estudio de filosofía universitarios del continente que no se encuentre catalogado como una «disciplina filosófica», esto es «[...] el ámbito sistemático de la filosofía, que se ha cristalizado a partir de una perspectiva material y formal específica»³⁹. Ámbitos temáticos institucionalizados que se han instalado, unos con mayor tradición que otros —de allí la distinción entre disciplinas «viejas»⁴⁰ y «nuevas»⁴¹—, pero todos ellos con una «historia» que puede ser contada y todos ellos de origen europeo–occidental. Los fundadores de dichas disciplinas son griegos, en el caso de la «viejas» o europeos en el caso de las «nuevas»⁴².

Hemos aludido aquí, a modo de ejemplo, solo a tres «huellas» de dependencia y sin duda, la enumeración podría continuar. Se copia lo que

[38] FORNET–BETANCOURT, Raúl: “¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía”, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. CONCORDIA, Reihe Monographien, Band 37, Mainz, 2004, p. 49.

[39] PIEPER, Annemarie: “Vorwort”, *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam, 1998, p. 8.

[40] Aquí se mencionan a la Ética, la Lógica, la Filosofía Política y la Metafísica.

[41] Entre ellas se nombran la Estética, la Antropología, la Filosofía de la Historia, del Espíritu, de la Técnica, de la Cultura y a la Filosofía feminista.

[42] Esto se ponen de manifiesto en cada uno de los artículos que componen el texto antes citado. Texto que pretende, según allí mismo se expresa, ser un compendio de «Las disciplinas filosóficas» (Cfr.: PIEPER: *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam, PIEPER, Annemarie [ed.], 1998).

viene de Europa en la convicción de que esa es «La» Filosofía. Por la misma razón, se exige de una reflexión filosófica, para que llegue a ser algo «normal», que se adecue a los parámetros europeos-académicos. Igualmente, la transmisión de la filosofía está marcada mono-culturalmente, pues casi exclusivamente la filosofía europea es la que se enseña en las universidades, reforzando, además, la idea de que es la única. Estas marcas deben ser suficientes para sostener la tesis —aunque tal vez no probarla del todo— de que la filosofía en América latina es todavía, en gran medida aún, una filosofía dependiente y que, por lo tanto, se trata de un pensamiento «acorrado», como decía Bernasconi, que se debate entre imitar, copiar al modelo o arriesgarse a perder sus credenciales de «filosofía» propiamente tal. El «pensamiento de referencia», el criterio, el parámetro, la guía sigue siendo la tradición europeo-occidental. Mientras ello prevalezca la dependencia será una realidad en el continente y la necesidad de una in-dependencia sigue siendo una tarea pendiente.

BIBLIOGRAFÍA:

ARDILES, Osvaldo: "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación", *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Argentina: Editorial BONUM, 1973.

BAUMGARTEN, H., KRINGS, H. y WILD, C.: "Philosophie", *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, tomo IV. Manchen: Kösel, 1973.

BERNASCONI, Roberto: "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy", *Postcolonial African Philosophy*. New York: Routledge, CHUKWUDI EZE, Emmanuel (comp.), 1997.

CERUTTI GULDBERG, Horacio: "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía", *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Editorial Universidad de Guadalajara, 1986.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*: Barcelona, Ariel, 1994.

GELDSETZER, L.: "Philosophie der Philosophie", *Historische Wörterbuch der Philosophie*, tomo VII. Basel: Ritter, GÜNDER, Gabriel (ed.), Schwabe Verlag, 1989.

HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1995. (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, GAOS, José (trad.), Alianza Universidad, Madrid, 1989).

HEIDEGGER, Martin: *Beitrage zur Philosophie (von Ereignis)*, tomo 65. Frankfurt /M: Vittorio Klosterman, Gesamtausgabe, 1989.

—"¿Qué es eso de la filosofía?", *¿Qué es Filosofía?* Madrid: Narcea, MOLINUEVO, José Luis (trad.), 1978.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y BEUCHOT, Mauricio (comps.): *La filosofía en la América Colonial*. Bogotá: Editorial El búho, 1996.

PIEPER, Annemarie (ed.): *Philosophische Disziplinen*. Leipzig: Reclam, 1998.

FORNET-BETANCOURT, Raúl: "¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? O de la necesidad de reaprender a enseñar filosofía", *Filosofar para*

nuestro tiempo en clave intercultural. CONCORDIA, Reihe Monographien, band 37, Aachen, Mainz Verlag, 2004.

—*Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

—“Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Interculturalidad y filosofía latinoamericana*. CONCORDIA, Monographien, tomo 36, Aachen, Mainz Verlag, 2003.

MARIÁTEGUL, José Carlos: “¿Existe un pensamiento hispano-americano?”, *¿Qué es eso de... filosofía Latinoamericana?* Colombia: Editorial El búho, 1993.

ROIG, Arturo Andrés: “Interrogantes sobre el pensamiento filosófico”, *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, ZEA (comp.), 1986.

ROMERO, Francisco: *Sobre la Filosofía Americana*. Buenos Aires: Editorial Raigal, 1952 (escrito en 1942).

ROJAS MIX, Miguel: *Los cien nombres de América*. Barcelona: Lumen, 1991.

SALAZAR BONDY, Augusto: “Sentido y Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano” *Fuentes de la cultura latinoamericana I*. México: FCE, ZEA (comp.), 1995.

SÁNCHEZ, Cecilia: *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC-CESOG, 1992.

SANTOS HERCEG, José: “Del la momia y el esqueleto. Crítica intercultural a la enseñanza de la filosofía en América latina”, *Utopia hat einen Ort. Beiträge für eine interkulturelle Welt aus vier Kontinenten*. Frankfurt am Mein-London: IKO, STEFFENS y MEUTHARATH (eds.), Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2006.

—“Modulaciones y Reverberaciones del concepto romeriano de normalidad filosófica”, *Filosofía y Pensamiento Latinoamericano. Globalización, Religión y Liberación*. Córdoba: Del Copista, SEQUEIRA, A. (comp.).

—“De la copia a la originalidad: identidad filosófica latinoamericana”, *Cuadernos Americanos*, n° 97, enero-febrero 2003, vol.1.

VILORO, Luis: "Sobre el problema de la filosofía latinoamericana".
Guadalajara: Prometeo, Universidad de Guadalajara, n° 7, septiembre-
diciembre 1986.

ZEAL, Leopoldo: *En torno a una filosofía americana*, Jornadas 52. México:
FCE, El colegio de México, 1945.

—*América como conciencia*. México: UNAM, 1972.

LA CIENCIA EN AMÉRICA LATINA: UNA AGENDA PENDIENTE

VÍCTOR HUGO GÓMEZ
(Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)

14.1 Introducción

AMÉRICA se desvela como ese fascinante tejido multicolor donde la ensoñación y la realidad desbordante se entremezclan dando forma a las artes y la literatura, para narrar una inédita realidad que posibilitó los sueños quijotescos de los Españoles, «lo que animaba —daba ánimo y ánima— a la muchedumbre alucinada que de las Antillas partió a todos los extremos de la tierra firme, fue el elemento mágico de los libros de caballería que seguía operando en un pueblo enamorado de las hazañas descomunales»¹.

Nuestra memoria es una mezcla sin par de la América Indoeuropea y la América Portuguesa, cuya identidad profunda, solo se puede rastrear desde la pluralidad de las artes, como en los trabajos de Octavio Paz y los laberintos que secretamente nos comunican con una nucleada cultura continental, o en el realismo mágico de García Márquez y su macondo inmortal, atemporal que se extiende desde las tierras del norte y se prolonga hasta las del fuego, en la vitalidad pictórica de Guayasamín, de Botero, de Rivera, de Cano, evidencia de la complejidad vibrante y palpitante de un mundo que ha plasmado su historia en una polifonía cromática, huella digital de unidad en la multiplicidad.

[1] ARCINIEGAS, Germán: *El Continente de Siete Colores: Historia de la Cultura en América Latina*. Buenos Aires: Taurus, 2004, p. 66.

Los tonos negros de la melancolía africana se bifurcan en inagotables notas y melodías que invaden el Caribe, el Pacífico, a Salvador de Bahía y evidentemente a Palenque. Las refinadas notas del maestro Lecuona son, en efecto, una perfecta simbiosis entre Cuba y Europa, pero ahora esa síntesis deviene América.

Estas manifestaciones artísticas son la génesis dinamizadora de la memoria indeleble Latinoamericana, es su identidad, que nace de un mestizaje estético, entretejido por los rasgos Europeos, africanos, islámicos como negar la palpable presencia judía en nuestro continente. En definitiva, la nuestra, es una identidad de multiplicidades y amalgamas, rica en profundidad, matices y puntos de convergencia.

Sobreviven aún, debates en muchos ámbitos que abordan el problema identitario del continente, diversidad de corrientes y enfoques que propugnan algunas más por lo estético y las artes como el sello de agua de nuestra cultura, otras vertientes se ubican en el quehacer científico como la tierra prometida, llave que abriría la puerta para ingresar a un futuro signado por el ideal de progreso y bienestar, contenido en el proyecto histórico de la racionalidad moderna, esquivo aún en estas tierras.

La coyuntura histórica de la época actual reconoce las bondades de la ciencia en multiplicidad de campos. Es innegable el impacto positivo del desarrollo tecno-científico que ha elevado el nivel de vida en algunos países, cuyas agendas sociales son fruto de un consenso basado en educación con altos estándares de calidad que ha permitido incrementar la producción de ciencia, tecnología, patentes e investigación. La discusión, con marcado acento bizantino, que polariza arte y ciencia como hilo conductor de nuestra historia, amerita hoy una solución creativa, deliberativa e innovadora, el continente entero requiere que educación y ciencia sean la brújula que nos indique el norte para incorporarnos eficientemente a las dinámicas que marcan el compás de estos tiempos, pero sin borrar el vasto caudal de nuestra memoria artística y estética.

En un mundo cada vez más globalizado y globalizante la educación, el conocimiento y la ciencia se convierten en factores estratégicos para diseñar los escenarios futuros en los que tendremos que interactuar. La ciencia es una apremiante agenda a definir en América Latina, tenemos una claridad meridiana sobre nuestro pasado, es la hora de dar un salto para comenzar a construir un futuro común e incorporarnos a la era global del conocimiento, eso sí, al ritmo de los intereses del continente.

La educación es uno de los medio más expedito para diluir los niveles de inequidad que registra la región, la ciencia un medio que ha probado su capacidad para reducir los índices de pobreza. Actualmente 35%² de la población del continente se encuentra sumida en ella.

La ciencia como nueva agenda Latinoamericana deberá poseer su impronta propia, será el resultado de consensos sociales y sectoriales, será el resultado de un salto cualitativo en sus procesos de educación, dará cuenta de los anhelos por construir un continente más justo, equitativo e incluyente, servirá como hilo comunicante del pasado con el futuro.

14.2 Las estructuras revolucionarias de la modernidad

No cabe duda que el epicentro de la modernidad está formado por tres grandes revoluciones: la científica (siglo xvii), la industrial (siglo xviii) y la francesa (siglo xviii); Triada que abre nuevos horizontes para la comprensión del mundo desde el aspecto físico-matemático con una ciencia cuantitativa, el socioeconómico y el estatal-nacional respectivamente.

1. La revolución científica:

«La expresión revolución científica o revolución en la ciencia [...] se refiere a una solución de continuidad, la instauración de un nuevo orden que rompe sus vínculos con el pasado, una neta divisoria entre lo viejo y conocido y lo nuevo y diferente»³. Esta revolución tiene lugar a finales del siglo xvi e inicios del xvii y se constituye, básicamente, en la base sobre la cual se va a construir toda la modernidad europea y será el motor de la ciencia y la tecnología hasta las primeras décadas del siglo pasado. Hasta entonces la actividad científica fue una urdimbre de conocimientos de grandes filósofos que invirtieron los conceptos de subjetivo y objetivo medievales para que su propia *conciencia (espíritu)*, y sus leyes, condicionen el objeto a conocer.

La revolución científica empieza a tejerse en tierras Polacas con el clérigo Nicolás Copérnico (1473-1543). En su obra propone una idea distinta a las conocidas hasta el momento acerca del cosmos, dando origen a

[2] Cfr. JORDÁN, Ricardo y MARTÍNEZ, Rodrigo: *Pobreza y precariedad urbana en América latina y el Caribe: situación actual y financiamiento de políticas y programas*. CEPAL (Comisión económica para América Latina y el Caribe) y CAF (Corporación Andina de Fomento), PDF, 2009.

[3] COHEN, Bernard: *Revolución en la Ciencia*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 23.

lo que se llamará posteriormente revolución astronómica con las demostraciones matemáticas de rigor.

El cambio astronómico radical que propone la teoría heliostática de Copérnico consiste en situar el Sol en el centro del universo, en el lugar que ocupaba antes la Tierra. Rompiendo con el geocentrismo ve a la tierra como un planeta más —el tercero en la distancia desde el Sol— y ya no como el centro inmóvil del universo, tal como toda la cosmología aristotélica y ptolemaica lo planteaban.

La propuesta de Copérnico se encuentra en dos obras, *De hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus* (más conocido como el *Commentariolus*) de 1514 y *Revolutionibus orbium coelestium* (*Sobre las revoluciones de los cuerpos celestes*) publicada en 1543; y aunque muchos propongan el hecho de que la primera es un simple borrador de la segunda, cada una constituye una obra diferente pese a que ambas hablen de un universo heliostático con movimientos circulares y uniformes, como un ente finito limitado por la esfera de las estrellas fijas:

«Copérnico partió de la base de que las estrellas fijas se encuentran a gran distancia, puesto que a simple vista no se advierte en ellas un paralaje anual. Tal distancia no podía ser infinita, dado que se supone que el Sol ocupa su centro, hecho aceptable para una esfera, pero imposible en el caso de una región estelar infinita, que no puede tener un centro geométrico»⁴.

Sumado a esto, el *commentariolus* es más una obra netamente teórica, mientras que el *revolutionibus* ya busca dar una explicación matemática de las propuestas acerca de un cosmos heliostático, es decir, es la Tierra la que tiene movimientos y no el Sol:

«Copérnico concibió *De Revolutionibus* como un tratado de astronomía y no como un discurso filosófico sobre el movimiento de la Tierra. Se proponía elaborar una construcción matemática del universo, como lo había hecho Ptolomeo y lo proclamaba el título de su gran tratado»⁵.

Posterior a Copérnico aparece Galileo Galilei (1564–1642) quien con su trabajo apunta a un cambio dramático de la ciencia. Ya la ciencia no es la búsqueda de esencias metafísicas al estilo aristotélico–tomista, ahora, las matemáticas son el soporte de la nueva ciencia. Galileo tiene que

[4] *Ibidem*, p. 107.

[5] *Ibidem*, p. 112.

inventar un nuevo discurso, unas nuevas disciplinas, empieza a hablar de mecánica, dinámica, cinemática, y lo más importante de todo es que basa sus estudios en el campo experimental, «Galileo fue el primer y principal científico en desarrollar el nuevo arte de la ciencia experimental»⁶.

Es bien conocido en la historia la nueva revolución que Galileo, por medio de su telescopio, le dio a la ciencia, logrando corroborar las especulaciones Copernicanas y demostrando que la Tierra es solo un planeta más; pero más relevante que el telescopio son las demostraciones que logra formular a partir de la matemática, y a partir de esto «la astronomía jamás volvió a ser lo que era. Estos cambio revolucionarios (que incluyen la demostración visual de la falsedad del sistema de Ptolomeo) no fueron producto del telescopio sino de la mente de Galileo al extraer conclusiones copernicanas y heterodoxas de sus observaciones con el instrumento»⁷.

Es por eso que el cambio implantado por Galileo sirvió para que la ciencia, concebida con límites, obtuviera tres características fundamentales: el método hipotético-deductivo, (la ciencia no debe partir de presupuestos deductivos metafísicos), la experimentación y la matematización de la naturaleza.

Contemporáneo a Galileo aparece en Alemania un desconocido ministro luterano que sin saberlo iba a cambiar el curso de la historia de la ciencia rompiendo con una de las más grandes tradiciones de la antigüedad: el círculo como el movimiento perfecto de la esfera. Desafortunadamente nunca se dio cuenta de la importancia que tendrían hasta el día de hoy sus descubrimientos, en otras palabras, «también Kepler descubrió su América creyendo que eran las Indias»⁸.

Johannes Kepler (1571-1630) en su obra *Mysterium cosmographicum* oscila entre el Medioevo y la modernidad, entre los sólidos perfectos y el movimiento elíptico.

En la primera parte de este libro planteará el hecho de que las esferas planetarias están separadas por cinco sólidos perfectos, el tetraedro, el cubo, el octaedro, el dodecaedro y el icosaedro que se adecuaban perfectamente, no solo a la esfera, sino también a los cinco espacios que hay entre los seis planetas.

[6] *Ibidem*, p. 131.

[7] *Ibidem*, p. 25.

[8] KOESTLER, Arthur: *Los sonámbulos: el origen y desarrollo de la cosmología*, tomo II. Barcelona: Salvat, Biblioteca Científica, 1986, p. 203.

La segunda parte dará un gran salto al pasar de meras probabilidades a la comprobación de los hechos, no solo con lo observado, sino también con la matemática–geometría descubriendo el movimiento elíptico de los astros.

Ahora bien, Kepler, al estar investigando la relación entre su especulación y la observación, empieza a buscar una relación matemática entre la distancia de un planeta al Sol y la longitud de su año, en otras palabras, el tiempo que necesitaba para cumplir su revolución, proponiendo los conceptos de *perigeo*, (aceleramiento que sufre un planeta al estar próximo al Sol), y el *apogeo*, (desaceleración del planeta estando mas lejos del Sol), es por eso que intenta descubrir cuál es el origen de dicha aceleración o desaceleración, causa que le atribuirá a una fuerza de la naturaleza o a una espiritual, pero la cual no debe ser tomada como una ley de gravitación, pues nunca llegó a explicarla: «La fuerza motriz que atribuía al Sol no se parece en nada a la gravedad, semeja más una especie de látigo que flagela a los indolentes planetas para que sigan su curso»⁹.

Por otra parte, constituyéndose en el estudio más revolucionario de Kepler están las tres leyes del movimiento que formuló:

1. Los planetas se mueven alrededor del Sol en elipses, estando el Sol en un foco.
2. La línea que conecta al Sol con un planeta recorre áreas iguales en tiempos iguales.
3. El cuadrado del período orbital de un planeta es proporcional al cubo (tercera potencia) de la distancia media desde el Sol (o dicho de otra manera, desde el «semieje mayor» de la elipse, la mitad de la suma de la distancia mayor y menor desde el Sol).

A pesar que Kepler intentó en su vejez defender la primera parte del *Mysterium* sobre los sólidos perfectos y que pese a su ceguera no pudo ver su maravillosos descubrimiento, sus leyes del movimiento rompen definitivamente con la tradición y le dan comienzo a una nueva revolución con base, no en sólidos perfectos, sino, en curvas asimétricas e indiferenciables: las elipsis, que rompen con el movimiento perfecto de las figuras perfectas.

Con estos elementos la ciencia moderna empieza a echar raíces, a tal punto que con el filósofo francés René Descartes la ciencia no solo se

[9] *Ibidem*, p. 199.

convierte en la suma de muchos componentes, sino que también empieza a indagar por un método: *cogito ergo sum*, la ciencia parte de la duda de los datos que recibimos de la naturaleza:

«El verdadero renacer del problema del conocimiento es preparado y preludiado desde los más diversos campos —por las ciencias naturales y por la concepción humanista de la historia, por la crítica del aristotelismo y por la transformación interior e inmanente de las doctrinas peripatéticas en los tiempos modernos—, antes de que llegue a su madurez y a su provisional culminación en la filosofía de Descartes»¹⁰.

De otro lado, la revolución de la medicina estuvo a manos del médico belga Andrés Vesalio que con su obra *Humanis corporis fabrica* (conocido habitualmente como *La fábrica*), publicada en 1543, revoluciona la anatomía pues planteó el estudio anatómico de humanos en los propios cuerpos humanos destronando la tradición galénica que hasta la época había imperado.

Aunque sus estudios no fueron aceptados inmediatamente, dado que le acarreó múltiples problemas con los defensores de Galeno, entre ellos su maestro de anatomía Jacob Sylvius, quien condenó ferozmente el estudio de Vesalio considerándolos contrarios a la verdad¹¹, se propagaron posteriormente por todas las escuelas de Medicina, permitiendo el surgimiento de grandes descubrimientos posteriores como la circulación de la sangre por William Harvey, o la maravillosa descripción de los ovarios y las trompas del útero por Gabriel Falopio.

Finalmente, para terminar este gran siglo de la revolución científica, aparece el trabajo de Isaac Newton quien hace dos grandes aportes a la ciencia: el primero de ellos es establecer el canon de la ciencia moderna, pues todo el mundo interpretaba y trabajaba la ciencia desde su propia forma. Newton parte de la aplicación de la matemática al mundo exterior por medio de la experimentación y la observación; en segundo lugar planteará que la ciencia es mecánica, es decir, interpretaciones absolutas que nadie pueda refutar por la base física, matemática y experimental.

Newton incursionó en el campo de la óptica, de la teoría de la luz y el color, en física con el concepto de la ley de gravitación universal, realizó estudios de química, entre otros, «la revolución newtoniana en mate-

[10] CASSIRER, Ernst: *El problema del conocimiento*, tomo I. México: FCE, 1974, pp. 17-18.

[11] Cfr. FRIEDMAN, Meyer y FRIEDLAND, Gerald: *Los diez mayores descubrimientos de la medicina*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 27.

máticas tuvo dos aspectos: la invención del cálculo (honor que comparte con Leibniz) y la aplicación de la matemática a la física y la astronomía. Esto último provocó la revolución newtoniana en la ciencia»¹², quedando inmortalizado en su obra *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Desde este punto, la ciencia es matemática, es cuantitativa, por lo que las preguntas existencialistas, metafísicas, salen del horizonte de las nuevas ciencias naturales, es decir, que la ciencia es una investigación sobre la naturaleza.

De esa manera Europa hasta, más o menos, 1918, no cuestionará toda la base epistemológica que los precedió en el siglo XVII, hecho que se dio con la aparición de tres alemanes, Albert Einstein, Max Planck y Werner Heisenberg. Empiezan a quebrar ese concepto tan rígido de la ciencia, siendo el elemento más importante el planteamiento sobre la relatividad de la ciencia plagada de incertidumbres. El objetivo de la ciencia ya no será de corte universal, por el contrario, con el nuevo concepto de la relatividad le apunta a la física cuántica, «tanto para los legos como para los científicos, la relatividad es el símbolo de la revolución científica en este siglo. Pero para los expertos, la teoría cuántica (sobre todo en su forma revisada, la mecánica cuántica) es tal vez una revolución mayor»¹³.

2. La revolución industrial:

Esta revolución se gestará en la ciudad de Manchester la que afrontará una potente transformación económica y comercial. En el siglo XVIII una serie de invenciones dieron vida a las formas de producción del sistema fabril, impulsado por un acelerado proceso de industrialización. El surgimiento de las nuevas fuentes de energía inanimada y la utilización de materias primas, potenciarán un nuevo orden social, aparecen otras formas de pensar y de hacer, se crea un nuevo modelo ético vinculado al ejercicio laboral, conocido como la ética del trabajo, el concepto de bienestar se expande y se reafirma el primado del tener y del consumir¹⁴.

Con la revolución industrial surge no solo un nuevo tipo de sociedad, de producción, de economía, de comercio, de organización del tiempo, si no que a la postre una de las transformaciones más vitales será el paso de la ciudad a la metrópolis, enormes entramados urbanos que

[12] COHEN, Bernard: *Revolución en la Ciencia*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 151.

[13] *Ibidem*, p. 353.

[14] GÓMEZ, Víctor Hugo: "Publicidad y consumo. Referentes sociales en la era postmetafísica", *Posontología y Posmetafísica en el siglo XXI*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, ARBOLEDA MORA, Carlos (comp.), 2009, p. 130.

actuarán como imanes para atraer multitudes sedientas de conquistar el sueño moderno de riqueza y consumo.

El cambio efectuado en Inglaterra fue tan importante para los ingleses que los periódicos de la época diariamente anunciaban nuevos descubrimientos, se incurre en una rutina de descubrimiento e innovación, razón por la cual esta revolución industrial tendrá un impacto sumamente importante en la economía, primero en la Gran Bretaña y luego se extenderá al resto del planeta. Los historiadores (Toynbé, Weightman y Landes) parten de esta revolución para hablar de los sistemas económicos liberales, pasando así, de las economías mercantiles y de trueque, a una de corte liberal basada en la oferta y la demanda, en donde producción por medios industriales es lo fundamental.

Inglaterra sirvió como modelo para inspirar, desde el punto de vista de la revolución industrial, al mundo hasta bien entrado el siglo xx. El impacto de esta revolución en la economía, el desarrollo de tecnología y en conformación de sociedades modernas, fue bastante importante.

«La lenta evolución del sistema de mercado no puede ser considerada solamente como la aparición de un nuevo mecanismo de control social. Debe verse también como la organización económico-social de la sociedad, una nueva estructura de las leyes, de la organización política, de las instituciones sociales y de las ideas»¹⁵.

3. La revolución Francesa:

La tercera y última revolución que enmarcará el proyecto de la modernidad europea fue la revolución francesa que modificó la forma de la construcción de la nacionalidad. Aparecen las democracias modernas, liberales, replicándose esta revolución por toda Europa, y a la postre por todo Occidente.

La monarquía francesa se estremece ante un movimiento social que altera el orden político de la época. Esta revolución derrocará las formas de poder monárquico, ahora el pueblo y el ciudadano impulsan la construcción de una nueva estructura de poder cuya nota predominante se entenderá a partir de la democracia liberal, la sociedad burguesa y capitalista y el ideal del individualismo.

Se diluyen los rastros de instituciones impronta medieval, específicamente el régimen señorial y las órdenes feudales privilegiadas. El nue-

[15] HEILBRONER, Robert: *La Formación de la Sociedad Económica*. México: FCE, 1964, p. 80.

vo marco político buscará impulsar en la sociedad moderna los ideales democráticos de igualdad, libertad y fraternidad¹⁶.

Con estas revoluciones es que se ha urdido, lentamente pero con pasos avasalladores, la modernidad. Europa se convierte en un paradigma, en un modelo a imitar. Estados Unidos, Canadá, Japón y algunos países del sudeste asiático, descubren infinidad de virtudes e importantes fortalezas en este modelo, por ejemplo Japón que pese a seguir conservando de manera muy atenta sus tradiciones milenarias, toma algunos elementos del modelo Europeo y lo desarrollan a tal punto que les permite construir un país que mantiene viva su cultura pero alcanzó altos niveles de desarrollo en ciencia y tecnología, como resultado de una agenda nacional y de consensos sociales articulada desde la excelencia educativa. Este ejemplo se puede hacer extensivo a Singapur, Finlandia e Irlanda.

Casos homólogos son, Corea del sur, Taiwán, Malasia, India o China que con sus míticos dragones, tradiciones milenarias, literatura y música, han alcanzado altos niveles de educación, ciencia y tecnología lo que les ha permitido conjugar de modo innovador, tradición Oriental con modernidad universal.

En América Latina la revolución científica moderna logra permear muy poco sus estructuras sociales, políticas, académicas y productivas. Ciencia y modernidad no se constituyen en la agenda pública de la mayoría de nuestros pueblos, muchos de ellos asumen procesos fragmentados o segmentados de modernidad. El continente tiene sobre sus hombros el peso de unas discusiones que conducen al laberinto del minotauro pero sin el hilo de Ariadna, es una región que no ha tenido la claridad, en este momento de la historia para visualizar horizontes de futuro. Países del oriente tomaron la decisión de vivir en el siglo XIV, cultivan la tierra a la usanza medieval, sus procesos económicos, políticos, sociales son el resultado de aferrarse al paso, de modo análogo en Estados Unidos los Amy, Cuáqueros o Menonitas se resisten a ingresar a las modernas formas de vida que los circundan. América Latina ha optado por recorrer las sendas de Occidente y vivir bajo el modelo de las revoluciones que impulsaron el Estado, la Economía y la ciencia que potenciaron la cultura moderna, nuestro infortunio deriva en apropiaciones disfuncionales, fragmentadas e inconclusas, en los intereses inmediatistas y en la evidente incapacidad para lograr consensos continentales.

[16] Cfr. GÓMEZ, Víctor Hugo: "Publicidad y consumo. Referentes sociales en la era postmetafísica", *Posontología y Posmetafísica en el siglo XXI*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, ARBOLEDA MORA, Carlos (comp.). 2009, p. 131.

«No hay modernidad sin ciencia ni desarrollo económico sin tecnología. Así, en el atraso científico y tecnológico estuvo siempre el germen de nuestra marginación, el origen secreto de la pre-modernidad y la sub-productividad de América Latina. Y ahora el desafío se agiganta, pero también se agiganta la oportunidad: si logramos apropiarnos la formidable revolución en curso de la ciencia y la técnica, Latinoamérica habrá salido de los extramuros, habrá alcanzado por fin su mayoría de edad.

Apropiarse de una revolución del conocimiento significa institucionalizar la investigación en cuanto práctica social. Por eso —y porque este es *El siglo de la inteligencia* (Thurow, 1992)— a los Latinoamericanos nos urge entender cómo se apropia y cómo se construye el saber científico-tecnológico, cómo deben ser diseñadas o rediseñadas las instituciones de investigación para que puedan aprovechar mejor las posibilidades y afrontar mejor los desafíos que conlleva la presente explosión de la historia»¹⁷.

América Latina ha incorporado el modelo moderno de forma inconclusa pues no ha transversalizado educación, ciencia e investigación como rutinas sociales. La tecno-ciencia contemporánea se constituye en el mayor reto social de todo el continente, países como Brasil logran apropiarse de modo exitoso procesos investigativos en ingeniería genética vegetal, con resultados más que sobresalientes en el ámbito mundial, sus abundantes recursos naturales se transforman en derivados de la biotecnología logrando ser uno de los mayores productores de medicamentos, biocombustibles, entre otros. México se destaca mundialmente en sectores de Tecnologías de información y telecomunicaciones, en producción cementera; Costa Rica en medicina. Las riquezas innegables de la región se convierten en un potencial a futuro, siempre y cuando se articulen recursos naturales con transformación científica y tecnológica para lograr romper con la histórica tradición de ser productores y exportadores de insumos básicos.

América Latina es la zona más rica en biodiversidad del planeta. La región amazónica «pulmón verde del mundo» produce cerca del 42% de la biomasa vegetal y del oxígeno regenerativo de la tierra. El «cinturón verde» representa un 10% de la faz de la tierra y posee más de la mitad de las formas de vida. Las cuencas hidrográficas del Amazonas, Orinoco y Río de la Plata concentran las dos terceras partes del caudal hídrico superficial total del mundo. Poseemos el 19.5% del potencial hidroeléctrico mundial, más del 3% de las reservas de combustible fósil, el 23% de las

[17] GÓMEZ B., Hernando y JARAMILLOS, Hernán: *37 Modos de hacer ciencia en América Latina*. Bogotá: Colciencias, 1997, H XI.

tierras potencialmente arables, 46% de los bosques tropicales del mundo, el 23% de los bosques del planeta y un 17% de tierras para crianza¹⁸.

14.3 Un ordenamiento distinto de los asuntos humanos

Hacia los años 40 emerge un nuevo concepto de ciencia: la tecnociencia, «así como la ciencia fue vital para el desarrollo de la sociedad industrial, así también la tecnociencia es una componente básica de la sociedad informacional»¹⁹.

En los años 40, Estados Unidos asumirá el modelo británico de desarrollo de ciencia, acompañado de un proyecto educativo bastante innovador y flexible. Los Norteamericanos cambian la manera procedimental de hacer ciencia, la cual llamarán La Gran Ciencia o la *Big Science* que está centrada en un nuevo aspecto, ya no es ni la física ni la matemática pues el nuevo fundamento de la ciencia lo está dando las investigaciones en biología, química y ciencias naturales. Universidades como la de Pensilvania, Princeton, Stanford, Harvard, entre otras, empiezan a conformar comunidades científicas que avizoran otros escenarios en el quehacer de la tecnociencia.

Esta nueva ciencia, que no es un quiebre paradigmático, al estilo de Thomas Kuhn, empieza a ganar terreno, con dificultades evidentes claro está. En pocas palabras, emerge una nueva ciencia que se expande ineludiblemente, modificando simultáneamente metodología e interés. Gobiernos, sector militar y empresa privada serán los promotores de la tecnociencia naciente.

La tecnociencia, como ya se indicó no representa el surgimiento de un nuevo estatuto epistémico, no hay ruptura paradigmática, el cambio se centró en el interés de rentabilidad en las investigaciones acometidas, y evidentemente la relación estrecha entre comunidad científica y empresa privada. Surgen ciudades dedicadas a promover la actividad de tecnociencia como Silicon Valley. «La tecnociencia, por ejemplo, no solo modifica la ciencia: también transforma la actividad tecnológica, industrial y militar, gracias al desarrollo de un sistema nacional de ciencia

[18] TÜNERMANN B., Carlos: *Hacia una nueva educación superior*. Caracas: Organización de las naciones unidas para la educación superior, UNESCO, 1997, pp. 107-108.

[19] ECHEVERRÍA, Javier: *La revolución Tecnocientífica*. España: FCE, 2003, p. 15.

y tecnología que trasciende los límites de las comunidades científicas y genera *empresas tecno-científicas*»²⁰.

Esta macro-ciencia Norteamericana va a tener un desarrollo muy importante durante, por lo menos, 20 años. Hacia la década del 60, del 66 hasta el 77, con el fiasco Norteamericano en Vietnam y las protestas del mayo del 68 en Europa entra en crisis la macro-ciencia. Los Norteamericanos se dan un compás de espera de unos diez años y aparece la última etapa de la macro-ciencia que es la que estamos viviendo hoy.

En las dos últimas décadas la macro-ciencia o tecno-ciencia, que está fundamentada sobre unas nuevas concepciones de saber y de aplicaciones, centra su interés en campos hasta ahora inéditos e inexplorados, algunos de ellos son.

1. Biotecnología:

«La célula más simple está constituida por cientos de miles de moléculas diferentes, que son entidades pequeñísimas, en continua transformación. Existe además un constante dinamismo en la composición del material viviente, mediado por interacciones moleculares de increíble sutileza, sujetas a una compleja y estricta regulación. Por esta razón, se requirieron instrumentos propios de la era tecnológica (por ejemplo, el microscopio), para empezar a atisbar en la estructura de estos sistemas. Se ha requerido del avance concertado de la física, la química, la ciencia de materiales, y del progreso económico para poder acceder a la tecnología necesaria para el estudio de los sistemas vivientes»²¹.

La biotecnología (*bios*=vida; *tecné*=lo artificial) es el pilar fundamental de la tecno-ciencia de hoy. Empieza trabajando muy fuertemente con transgénicos vegetales, clonación animal, recombinantes genéticos, biotecnología humana que comprende: genoma humano, ingeniería genética, criogenia.

La biotecnología de hoy toma de varias ciencias como la química, la biología, la medicina, la veterinaria, la agronomía, entre otras, permitiendo un gran avance en investigaciones que involucran la biología molecular y celular, es decir, que todo proceso que conlleve microorganismos estará marcado por la biotecnología, por lo que es muy difícil,

[20] *Ibidem*, p. 29.

[21] SOBERÓN MAINERO, FRANCISCO XAVIER: *La ingeniería genética y la nueva biotecnología*. PDF, 2009, p. 3.

por no decir imposible, tener unos límites establecidos de este campo de la tecno-ciencia.

No cabe duda que los antecedentes de la biotecnología los podemos datar desde antiguo con la clasificación que el hombre empieza a hacer de las plantas y sus usos, como la pigmentación que estas permiten en un uso artístico. Posteriormente da un gran salto con el descubrimiento de los microorganismos por Pasteur y de las enzimas por parte de Eduard Buchner. Y nuestra época actual caracterizada por las investigaciones en ingeniería genética o ADN recombinante.

Realidad virtual:

Software en tercera dimensión que ayudan a simular, diseñar, combinar. En materia de realidad virtual hay un quiebre muy importante, se calcula que la población juvenil que tienen contacto con las nuevas tecnologías ya no tienen inteligencia de profundidad sino una inteligencia *dromológica*, que en la mayoría de los casos obvia la profundidad. Este territorio de inteligencia no es mejor ni peor, solo es distinta y privilegia indiscutiblemente más, velocidad e imagen.

La realidad virtual ha permitido que por primera vez en la historia se creara un instrumento tecnológico que tiene la capacidad de suplir vacíos afectivos o sexuales, empezaron los japoneses con el *tamagochi* y luego los ingleses y los españoles con máquinas de sexo virtual.

La historia de la realidad virtual comienza a mediados de los setenta cuando el departamento de defensa de los Estados Unidos crea simuladores de vuelo que permitían salvaguardar la vida de los futuros pilotos. Hecho que se revolucionó en 1982 cuando Scott Fisher crea el más avanzado Visiocasco que le permite al usuario ingresar a una realidad estereoscópica.

2. Nanotecnología (tecnología enana):

Países como Canadá, Israel, Australia, Singapur, la India, han desarrollado pequeñas máquinas que viajan por las venas o las arterias para hacer cirugías no invasoras. Los últimos aparatos de la NASA que han llegado a Marte tienen una cantidad de compuestos enanos, nanotecnología, como el *spirit*, el *max paint finder*, entre otros.

Es claro que las propiedades nanoscópicas de ciertos elementos han sido utilizadas por el hombre desde hace muchos siglos, como es el caso del colorante usado en las vidrieras Medievales, o en las cerámicas de pueblos primitivos. Pero la gran importancia de esta ciencia es que bus-

ca, ya no de manera empírica, sino desde la técnica, acelerar y controlar estos procesos:

«Lo que distingue a la nano-ciencia y a la nanotecnología de estas formas tempranas de aplicación es la comprensión de que los materiales actúan de la forma que lo hacen debido a propiedades que se manifiestan a escala nanoscópica pero no a escala microscópica (millonésimas de metro) o a escalas mayores, y el intento sistemático de predecir, controlar y explotar estas propiedades»²².

La incursión de la ciencia en este nuevo campo nanotecnológico ha vinculado cada una de las nuevas concepciones de la tecno-ciencia, relacionándolas entre sí y permitiendo un crecimiento acelerado en sus respectivos campos: «Una sigla para esta nueva convergencia indica su carácter explosivo: BANG que significa *bits* (tecnología de la información), átomos (nanotecnología), neuronas (ciencia cognitiva) y genes (biotecnología)»²³.

3. Tecnologías de la información y comunicación:

Las tecnologías de la información conformaron una sociedad distinta a la que estamos viviendo, pues por efecto del despliegue de las nuevas tecnologías la sociedad nuestra ya no es una sociedad industrial como lo fue Manchester, como lo fue Europa y las grandes ciudades americanas hasta la década de los 80. De los 80 hasta hoy la nueva sociedad se llama la sociedad informacional. La clave para entender el mundo de hoy es la información. Es necesario admitir que la sociedad informacional está creando otros conceptos de sociedad, de ciudad, de lo público, de lo privado, de lo real, del afecto, del trabajo...

«La globalización de la economía en los año 80, pero, sobre todo, el desplome de la Unión Soviética, la caída del muro de Berlín y el lanzamiento de las uniones políticas (Unión Europea), ha conducido a una nueva fase de la política científica. Si hasta ahora, salvo raras excepciones, eran los Estados Unidos los que habían desempeñado un papel activo, en la actividad son entidades transnacionales quienes se hacen cargo de la coordinación de la investigación tecno-científica

[22] SHELLEY, Toby: *Nanotecnología: nuevas promesas, nuevos peligros*. España: El viejo topo, 2006, p. 23.

[23] EAMONN, Kelly: *La década decisiva*. Colombia: Norma, 2006, p. 150.

en aquellos sectores que necesitan fortísimas inversiones y excelente cualificación profesional»²⁴.

No cabe duda de la gran impacto transformador de las tecnologías de la información en nuestra sociedad contemporánea, hasta tal punto de crear un nuevo espacio, un tercer entorno, que tiene una estructura específica y en el que ha surgido una nueva forma de poder, y es la que Echeverría denomina: los señores del aire (o señores de las redes), es decir, las empresas que controlan el acceso y funcionamiento del espacio electrónico.

Este tercer entorno (E3) difiere del natural (E1) y del urbano (E2) en cuanto que ya no hay un espacio y un tiempo específico, los límites se han roto, pues lo importante es estar conectado, y el tiempo entra a hacer parte del juego de los meridianos dependiendo del lugar donde se encuentre el individuo y esto hace que la concepción de lo más simple como la vida, y la más compleja, como el hombre, tomen nuevas interpretaciones y hagan que el entorno social cambie rotundamente.

En el E3 se habla de un neo-feudalismo en cuanto que se está ligado a un «teles señor» como el diseñador y controlador de las tecnologías con las que se encuentra a la hora de existir en el nuevo entorno.

Y de esto es que viene la gran propuesta de Javier Echeverría y radica en el hecho de hablar de un «telesiervo» que actúa bajo una base de datos determinada en el que se crea una nueva entidad bajo esa realidad que empieza a romper las barreras de la realidad de E1 y E2:

«Cuando salimos de E3 somos producidos por el realizador (en TV), formateados (Internet) y podemos ser desensamblados, montados, re-combinados [...] no en tanto cuerpo de E1 y persona de E2, pero sí en tanto entidades de E3. Ahí es donde somos telesiervos»²⁵.

14.4 ¿Cómo está América Latina frente al nuevo desarrollo de la techno-ciencia?

Es bien conocido el caso de la India donde los índices de pobreza hace unas tres décadas limitaban con la miseria, pero gracias a tres factores fundamentales lograron llevar su país a niveles tan altos de desa-

[24] MOYA, Eugenio: *Crítica de la razón tecnocientífica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 1998, p. 6.

[25] ECHEVERRÍA, Javier: "Democracia y sociedad de la información", *Isegoría*, nº 22, 2000, p. 48.

rollo a tal punto que hoy en día ciudades como Bangalore es reconocida como una de las más importantes tecnópolis del mundo. El primer factor es que el gobierno de la India se propuso sacar el país adelante. Segundo, hubo una unión entre el gobierno y el sector privado, incrementando la investigación. Y tercero, la India se convirtió en el mayor fabricante de software y de medicamentos, y en uno de los mayores productores de cine. Para el caso de América Latina los altos índices de corrupción y la monopolización del campo empresarial no han permitido que eleve sus índices de progreso.

América Latina le representa a la producción científica del mundo el 2%, solo Brasil produce el 75% de la ciencia Latinoamericana, en el caso Colombiano, le aporta el 1% a América Latina²⁶.

El continente, desde este punto de vista, para lograr un mayor desarrollo en ciencia o tecno-ciencia, necesita fundamentalmente que el sector público desempeñe un rol más dinámico en dialogo con el sector productivo y los aportes en conocimiento de la Universidad.

La candente coyuntura política actual de la región evidencia una tendencia militarista de cuño pre-moderno, es el retorno a etapas geopolíticas de tiempos pasados, las interminables polarizaciones ideológicas truncan nuevamente los sueños de construir una América Latina compartiendo sueños colectivos. Con este panorama ¿qué va a pasar con el abrumador número de la población de América Latina sumergido en la pobreza?, ¿con la carencia de infraestructura en salud?, ¿con el déficit en educación en todos los niveles? La posibilidad de hacer un doctorado en América Latina es muy reducida, por ejemplo, Brasil concentra el 48% del total de la región.

El desarrollo de la actividad científica o tecno-científica requiere visión política y Tejido empresarial comprometido. Países como Costa Rica, Chile, México, Argentina y por supuesto Brasil lograron entender que hay una agenda mundial y luchan colectivamente con decisión para incorporarse a ella.

Algunos de los retos en la agenda Latinoamericana para potencia su actividad científica son:

a) Formación de talento humano, es decir, educación; América Latina es un continente que no ha podido resolver el problema de la educación universal en primaria y en bachillerato. Hay países en el continente que

[26] World Development Indicators, 2007. Y. Ricyt: Red de indicadores de ciencia y tecnología.

todavía tienen niños desescolarizados por asuntos económicos, no tienen recursos, y donde hay educación gratuita por el sistema público, fundamentalmente, hay niños que tienen que ser fuerza laboral para sus hogares, es decir, tienen educación gratuita pero no pueden ir a la escuela porque tienen que ayudar a solventar los gastos económicos familiares. Este es un fenómeno que se registra indistintamente en ciudades y en sectores rurales en la inmensa mayoría de nuestros países. Educación es la primera clave, y desafortunadamente, en general, América Latina le ha apuntado más a la educación por cobertura que por calidad.

b) Hay un segundo factor crítico, es decir, fundamental para que haya ciencia en un país tiene que ver con promover investigación y desarrollo.

I+D necesitan incorporarse en nuestro continente como infraestructura social, contar con el reconocimiento y apoyo que se le otorga a los investigadores de todas las disciplinas en casi todo el planeta.

Se sabe que hay una gran cantidad de investigadores altamente calificados que trabajan en países del primer mundo en compañías dedicadas a ciencia y tecnología, son latinoamericanos, costarricenses, ecuatorianos, colombianos, que se incorporan como fuerza laboral en I+D en centros de primer nivel mundial.

El desafío de América Latina en tecno-ciencia radica en provocar una revolución Educativa que nos ponga en sintonía con las tendencias mundiales, pero que simultáneamente de respuesta a las más urgentes necesidades de la población.

c) Un cuarto elemento lo constituyen los clúster o cadenas, es decir, que la Universidad, la empresa y el estado se unen en torno a la investigación y la promoción decidida a la tecno-ciencia.

Hoy las políticas Latinoamericanas proponen un continente ensimismado desconociendo que el sendero bajo el cual está marchando el mundo es la globalización y es por eso necesario que las empresas logren una articulación con universidades y generen desarrollo con nuevos procesos investigativos-innovadores.

América Latina produce en patentes registradas internacionalmente: Brasil 1600, México, 1500, Argentina 850, Venezuela 570, Chile 180, Colombia 160 y Costa Rica 150²⁷. Este último en 1948 tomó la decisión

[27] Cfr. Rankin 2005.

de no invertir dinero en la guerra sino en el campo social, educación y salud, contrario a la situación actual Latinoamericana.

14.5 Conclusión: La ciencia: el pacto social de América Latina. Una visión de futuro

«Se ha vuelto terriblemente obvio que nuestra tecnología ha excedido a nuestra humanidad».

Albert Einstein

Para concluir, América Latina requiere de una identidad más holística que no excluya la ciencia. Históricamente los procesos investigativos solo se han limitado a los campos artísticos. Es por eso que América Latina requiere una fórmula propia para resolver sus asuntos sobre identidad con una alta dosis de originalidad, debe dejar de lado la división entre arte y ciencia y comenzar a pensar en simultaneidad, en otras palabras, el continente debe tener una mirada más generosa hacia el trabajo científico, propender por la legitimidad social de esta actividad, dado que ella es la llave para cerrar los niveles de extrema pobreza que persisten aún. Para que América Latina posea una opción de ciencia o de tecnología requiere una educación que integre cobertura y calidad para que las nuevas generaciones asuman el reto de construir un continente equitativo e incluyente, orientado a la investigación bajo los estándares internacionales. Esta región demanda un sector dirigente con niveles de compromiso superior, que en la educación encuentren el camino para ser más competitivos y globalizados.

La ciencia que marque el norte de América Latina, debe ser una ciencia humana que esté permeada por su mestizaje artístico, una ciencia que permita mostrar el continente multicultural que tenemos. Es un claro desafío a la imaginación y a las capacidades del nuevo mundo, pero no se debe desconocer la alta capacidad que hay en el continente, no solo para la creación artística, sino también para la ciencia. Es por eso que las nuevas generaciones deben empezar a mirar una identidad creada con colores y letras pero acompañada de la ciencia actual, es decir, deben empezar a ser un Teseo y caminar por el laberinto del minotauro contemplando los colores y los espacios, pero llevando en la mano el hilo de Ariadna que permite dar cuenta del camino recorrido. Deben empezar a descifrar los nuevos horizontes que abre la ciencia sin dejar de lado los que abre la imaginación.

Abogamos, en definitiva, por un pacto social regional basado en el inmenso potencial transformador de educación y de la ciencia. Experiencias exitosas en toda la geografía del vasto continente nos autorizan a soñar que en un mediato futuro se habrá institucionalizado el hacer científico como práctica legítimamente reconocida, para que centros e instituciones del prestigio internacional como los de: IVIC de Venezuela, CINVESTAV de México, ENAFIT, CENICAÑA, CIB de Colombia, IMT del Perú, Cieplan de Chile, El instituto Torcuato Di Tela de Argentina, para citar como ejemplo algunos pocos, canalicen el inagotable talento de nuestra gente y se constituya en fuerza laboral de primer orden.

«La exigencia de una inversión cuantiosa en ciencia requiere una fundamentación en varios ejes, entre otros, desde el punto de vista ético, desde el económico, el político y sobre todo desde una perspectiva de justicia social entendida como la garantía de que todos los ciudadanos puedan satisfacer sus legítimas necesidades básicas, de acuerdo con la definición que los propios interesados hagan de esas necesidades, y por los medios que les resulte aceptables según sus valores y formas de vida»²⁸.

[28] OLIVÉ, León: *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: FCE, 2008, p. 21.

BIBLIOGRAFÍA:

ARCINIEGAS, Germán: *El Continente de Siete Colores: Historia de la Cultura en América Latina*. Buenos Aires: Taurus, 2004.

CASSIRER, Ernst: *El problema del conocimiento*, tomo I. México: FCE, 1974.

COHEN, Bernard: *Revolución en la Ciencia*. Barcelona: Gedisa, 1989.

EACHEVERRÍA, Javier: *La revolución Tecno-científica*. España: FCE, 2003.

—“Democracia y sociedad de la información”, *Isegoría*, n° 22, 2000.

FRIEDMAN, Meyer y FRIEDMAN, Gerald: *Los diez mayores descubrimientos de la medicina*. Barcelona: Paidós, 1999.

GÓMEZ, Víctor Hugo: “Publicidad y consumo. Referentes sociales en la era post-metafísica”, *Posontología y Posmetafísica en el siglo XXI*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, ARBOLEDA MORA, Carlos (comp.). 2009.

GÓMEZ B., Hernando y JARAMILLOS, Hernán: *37 Modos de hacer ciencia en América Latina*. Bogotá: Colciencias, 1997.

HEILBRONER, Robert: *La Formación de la Sociedad Económica*. México: FCE, 1964.

JORDÁN, Ricardo y MARTÍNEZ, Rodrigo: *Pobreza y precariedad urbana en América latina y el Caribe: situación actual y financiamiento de políticas y programas*. CEPAL (Comisión económica para América Latina y el Caribe) y CAF (Corporación Andina de Fomento), PDF, 2009.

KELLY, EAMONN: *La Década Decisiva*. Colombia: Norma, 2006.

KOESTLER, Arthur: *Los sonámbulos: el origen y desarrollo de la cosmología*, tomo II. Barcelona: Salvat, Biblioteca Científica, 1986.

MOYA, Eugenio: *Crítica de la razón tecnocientífica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

OLIVÉ, León: *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología*. México: FCE, 2008.

Ranking 2005 de las 500 mayores empresas de América Latina. Revista *América Economía*. Julio 15 de 2005.

SHELLEY, Toby: *Nanotecnología: Nuevas promesas, Nuevos peligros*. España: El viejo topo, 2006.

SOBERÓN MAINERO, Francisco Xavier: *La Ingeniería Genética y la Nueva Biotecnología*. PDF, 2009.

TÜNERMANN B., Carlos: *Hacia una nueva educación superior*. Caracas: Organización de las naciones unidas para la educación superior, UNESCO, 1997.

WEB:

<http://www.caf.com/attach/17/default/PobrezayprecariedadurbanaCEPAL-CAF.pdf>

<http://librosdeciencias.blogspot.com/2009/08/la-ingenieria-genetica-y-la-nueva.html>

INFLUENCIA Y EXCLUSIÓN DE LA CULTURA AFRICANA EN EL NUEVO MUNDO

JOHMAN CARVAJAL GODOY

(Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia)

EL 12 de octubre de 1992 —y todo este año— el mundo cultural, intelectual y universitario celebró los 500 años del descubrimiento de América y plantearon dicha festividad en los términos de «encuentro de dos mundos». Entendiendo estos dos mundos como el mundo europeo y el mundo americano. Desde todo punto de vista el asunto estuvo mal planteado.

En primer lugar, ni Europa es un mundo ni América es un mundo. Europa es una pequeña región geográfica con multiplicidad de culturas, idiomas, costumbres e incluso para el siglo **xvi** —el siglo de la colonización europea— distintos tipos de cristianismo —católico, protestante en sus múltiples formas, anglicano y ortodoxo oriental— que, como toda práctica religiosa, modifica de manera característica las formas culturales de un determinado grupo humano. Por otro lado, América es un vasto continente —tal vez unas cinco o seis veces más grande que Europa— poblado de innumerables grupos de nativos tan diversos en sí mismo que aún hoy seguimos asombrándonos de la innumerable variedad de pueblos que la poblaron y que todavía estamos descubriendo.

Y en segundo lugar, además de la diversidad de culturas europeas y culturas americanas, en el siglo **xvi**, en el mismo momento de la llegada de los primeros europeos a América, comenzaron a llegar, a gran escala, seres humanos que procedían de las ricas tierras de África occidental del sur del Sahara. En efecto, un tercer mundo hace presencia en las

nuevas tierras exploradas por Colón. Y ese tercer mundo es tan multiforme como el europeo y el americano.

Aunque está comprobado que Colón y sus marineros no son los primeros europeos que pisaban territorio americano, son el punto de referencia para que oleadas de europeos lleguen en masa y comiencen un complejo proceso de conquistas, alianzas y guerras con los nativos del continente. Propiamente las primeras escaramuzas entre europeos y aborígenes inician cuando una de las carabelas de Colón naufraga en ese primer viaje exploratorio, y el almirante cuando tiene que regresar a España debe dejar una veintena de marineros en la isla La Española. El pequeño poblado que fundan lo llaman Puerto Navidad. Cuando el descubridor regresa de España en su segundo viaje encuentra destruido y quemado el primer poblado europeo en América del siglo xv, y sus marineros masacrados por los indígenas vecinos del lugar.

Es claro el motivo para que haya ocurrido esta tragedia. Contrario a la idea nostálgica e ingenua que la historiografía clásica y los sistemas educativos latinoamericanos, que han propendido por presentar la figura de Colón como una especie de héroe que salvó a los americanos de la barbarie, llevando a América la civilización, el cristianismo y la cultura, además de poder sostener la tradicional idea de que el modelo de vida a seguir, por excelencia, es la española, nos encontramos con el real personaje que es capaz de atreverse a navegar por los mares de Occidente para llegar a Oriente. Es un aventurero cuya mentalidad es la misma que la de cualquier aventurero de finales del siglo xv y principios del xvi. Colón no estaba pensando, antes de su primer viaje, en realizar campañas de corte espiritual o en misiones de filantropía. Es un viaje de negocios para tratar de buscar nuevas rutas comerciales con Oriente, particularmente con India, Cipango y Catay¹. Viaje financiado por las Coronas de España y Portugal con el dinero de los banqueros alemanes que visualizaban enormes ganancias, en caso de que Colón tuviera razón, y acompañado de recios marineros, convictos, asesinos, ex-soldados y otros individuos que nada tenían que perder si el Atlántico se los tragaba o cualquier bestia mitológica como dragones o monstruos, que poblaban aquel maloliente, pantanoso, inexplorado y terrible océano —que era la mentalidad de los europeos comunes sobre el Atlántico—.

Lo que Colón llevaba en la cabeza es evidente en algunos pasajes de su diario. He aquí un ejemplo:

[1] Cipango y Catay son los nombres con los que en la época se conocía a Japón y China respectivamente.

«Son la mejor gente del mundo y más mansa; y sobre todo tengo mucha esperanza en Nuestro Señor que Vuestras Altezas los harán todos cristianos y serán todos suyos que por suyos los tengo. Ellos no tienen armas y son todos desnudos... y muy cobardes... y así son buenos para lez mandar y lez hacer trabajar, sembrar y hazer todo lo otro que fuera menester y que hagan villas y se enseñen a andar vestidos y a nuestras costumbres»².

Es decir, llevar a cabo en América la corriente práctica de la esclavitud, que en Europa y en el mundo conocido es un asunto común. Ahora bien, el Almirante y los marineros que llegaron en el primer viaje a La Española —como en los demás— encontraron indígenas Taínos, que se caracterizaban por su pacifismo y sumisión. No es infundada la impresión de Colón de que son cobardes. Esas mismas tierras eran también habitadas por Caribes que se distinguían por lo contrario: su bravura y belicosidad. Los primeros contactos de españoles con estos, ocurrieron en las costas de Centro América. La masacre de Puerto Navidad fue llevada a cabo por Taínos, no por Caribes. ¿Cómo es que un grupo de aborígenes pacíficos pueden llegar a la violencia y al asesinato? La respuesta es evidente, y el mismo Colón lo deja entrever en su *Diario*, los abusos de aquel pequeño grupo de españoles, quienes pensaban que podían esclavizar fácilmente a aquellos nativos, además de la sed de oro que llevaron a la tortura a varios indígenas y a la violencia sexual hacia sus mujeres.

Para el siglo xv la esclavitud en la cuenca del Mediterráneo hace parte de un gran porcentaje de la actividad económica y es la mano de obra sobre la que gira gran parte de los trabajos pesados que muchos no harían en condiciones normales. En su *América en Europa* el maestro Germán Arciniegas sostiene que los venecianos compraban esclavos serbios, búlgaros y húngaros a los turcos: hombres para trabajos pesados en haciendas y mujeres bellas para oficios domésticos y prostíbulos. En este mismo texto también afirma que era común que los cristianos europeos hicieran de los árabes esclavos, y que los árabes esclavizaran a los europeos cristianos. Además escribe una sentencia crucial: que la esclavitud de africanos sub-saharianos es prácticamente inexistente.

[2] RAMOS GÓMEZ, Luis J.: “Cristóbal Colón y la estructura socio-política indígena antillana durante el ‘Primer Viaje’: del silenciamiento al pacto”, *Revista Española de Antropología Americana*, Universidad Complutense de Madrid, n° 21, 1991, pp. 227-228.

En efecto, tenemos referencias históricas de que judíos, griegos y romanos conocieron los africanos del sur del Sahara debido al comercio milenario que se había establecido entre el Mediterráneo y el interior del continente, a través del valle del Nilo. Algunos de ellos sirvieron como esclavos en un momento o en otro, pero su vida como esclavos no tenía que ver absolutamente con el color de la piel. De hecho aquellos pueblos llegaron a conocer en su momento o tuvieron referencias de la existencia de grandes imperios, pequeños imperios reinados, gobernados por poderosos emperadores o insignificantes reyezuelos. Pueblos cuyo comercio con el mar no se agotaba en bienes, sino también que mercadeaban esclavos, que provenían de sus pueblos enemigos, desterrados o personajes incómodos para una sociedad determinada. La circunstancia de ser esclavo obedece a cuestiones políticas, sociales, económicas o étnicas (dentro de un determinado color de la piel se pueden inscribir multitud de etnias).

Pero ¿cómo se llega al punto de comerciar esclavos africanos a América en la más salvaje trata de seres humanos que haya visto la historia de la humanidad? Las circunstancias son claras y precisas. Y lo que voy a tratar de demostrar es que ninguna de ellas tiene que ver con el color de la piel, que para el comienzo del siglo XVI el tráfico de esclavos tenía que ver con las guerras, el expansionismo militar, diferencias étnicas, religiosas, culturales, control de rutas comerciales, ambición, manera de deshacerse de los enemigos, exiliados, delincuentes o necesidad de mano de obra.

En la segunda mitad del siglo XV el continente europeo contaba con serias dificultades económicas y comerciales debido a las guerras con los pueblos musulmanes. Particularmente hacia 1453 Constantinopla cae en poder de los turcos. Y para 1529, vemos a un guerrero turco musulmán de nombre Solimán el Magnífico, peleando en Viena tratando de conquistar la capital del Sacro Imperio, tras haberse apoderado de vastos territorios en Europa oriental. Para los distintos pueblos europeos es fundamental el comercio con Oriente ya fuera a través de la conocida ruta de la seda o por el Océano Índico. Y esas rutas eran controladas por uno u otro pueblo musulmán. La necesidad creada, entonces, es buscar nuevos caminos para el mercado europeo. Esa fue la razón fundamental que llevó a Colón a navegar por Occidente, por el Atlántico. Y es la causa por la que cincuenta años antes del descubrimiento de América Don Enrique el Navegante, un noble portugués, se aventura a rodear el continente africano para llegar a Oriente. Por aquellos días la concepción del mundo es la de un

sitio relativamente pequeño, al menos entre las clases menos educadas de Europa —la mayoría de la población— y de algunas corrientes ortodoxas que hacían lugar en algunas Universidades europeas —como Salamanca— donde se sostenía la idea de una Tierra plana desde argumentos sacados de los textos bíblicos³: El mundo es como una mesa y los cuatro extremos que la limitan son el frío norte o lo que los griegos llamaban el mundo de los hiperbóreos, el extremo Oriente, el desierto del Sahara y el océano Atlántico, que está lleno de seres monstruosos y mitológicos, y sus aguas pantanosas y malolientes.

Así pues, Enrique navegó al sur teniendo las costas del Sahara siempre a la vista, a su izquierda. De este modo «descubrió» para el mundo europeo las ricas tierras de las costas occidentales de África sub-saharianas, ubicadas en los actuales territorios de Benín, Nigeria, Camerún, Guinea y los extraordinarios valles de los ríos Níger y Congo. No hay en la historia conocida referencias de contactos entre estas dos regiones. De pronto los portugueses están en contacto con sociedades muy organizadas, pequeños reinos y rutas comerciales, que habían sido tradicionalmente desconocidas para los occidentales. Uno de los incipientes comercios entre aquellos primeros portugueses y los africanos de las costas occidentales fue el de esclavos hacia Europa —además de muchos bienes, pues esas tierras eran ricas en ganadería, agricultura y minería—.

De esta manera, luego de los viajes de Colón y la subsecuente comprobación de que era un nuevo continente por parte de Américo Vespucio, Europa tiene ante sí un nuevo continente, tan grande, que puede ser cinco o seis veces más grande ella —sin Rusia—. Esto de darle carta de ciudadanía a un nuevo continente tiene múltiples consecuencias. La que más me interesa mencionar en este corto escrito es que eso significaba que esas tierras no eran de nadie, no tenían dueño, y aunque lo tuvieran, había de por medio una disputa, pues la mentalidad del europeo es la posesión de tierras y el expansionismo comercial y económico. Colón pensaba que había llegado a India y de todas maneras tomó posesión de esas tierras en nombre de la Corona de España. De modo que decir que no «eran de nadie» significaba que no eran de ninguna Corona Europea. La explotación económica del continente, en

[3] El cielo no es una esfera, es una tienda de campaña o un tabernáculo, pues «es Él [...] quien tiende el cielo como una cortina y lo despliega como una tienda de campaña» (Isaías, 40:22). Hay «aguas [...] sobre el firmamento» (Génesis, 1:7). La tierra es plana, pues «el Sol se había elevado sobre la tierra cuando Lot entró en Zoar» (Génesis, 19:23). Véase: KUHN, Thomas: *La revolución copernicana*. Buenos Aires: Orbis, 1978. pp. 152-153.

los inicios del siglo XVI, es inmediata. Los europeos divididos por cuestiones religiosas⁴ convierten a América en una feroz rapiña.

Miles y miles de europeos comenzaron a llegar al lugar que posiblemente sacaría de la ruina a muchos de ellos y a muchos reinos. Pero una tierra rica por explotar necesita mano de obra. Y la mano de obra de la época es la esclava. Dependiendo del europeo se piensa en diversos tipos de esclavos. Todos están de acuerdo en una cosa: esclavizar los nativos americanos. Pero hay una gran dificultad: el aborígen se dio cuenta que era una invasión y muchos de ellos practicaban la esclavitud, así que sabían lo que era ser un esclavo —indistintamente de algún otro grupo nativo o de europeos, es lo mismo—, o muchos siempre habían sido libres y sus sistemas económicos no contemplaban la explotación —ganadera, agrícola o minera— a gran escala, por lo que no estaban habituados al trabajo esclavo. Identificada la invasión, la resistencia bélica es inmediata. Sobre ello nos dice Jorge Orlando Melo:

«La violencia de estos viajes muestra un cambio en la forma de relación entre indios y españoles. Al comienzo, los indígenas recibían con curiosidad a los recién llegados, y les cambiaban perlas y objetos de oro por tijeritas, espejos, y otros productos llamativos de España. Pero el hábito de los españoles de capturar indios para llevárselos como esclavos y la violencia con que algunos trataban de obligar a los indios a darles oro —Cristóbal Guerra, por ejemplo, apresó un cacique y no lo soltó hasta que la comunidad le dio su peso en oro—, hicieron que los indígenas empezaran a recibir a los españoles usando sus armas: arcos y flechas envenenadas, sobre todo. La reina Isabel, además, había dado permiso de coger a los indios de Cartagena como esclavos, porque no habían querido “ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, ni estar a su servicio y obediencia”»⁵.

En el siglo XVI las guerras son el pan de cada día. Innumerables europeos murieron en las montañas, páramos, pantanos, valles, llanuras y ríos de América, la mayoría de cuales no tenemos su historia. Cientos de indígenas perecen por las armas de fuego, los caballos, los perros y los abusos de los españoles: tampoco tenemos sus historias. La historia oficial en

[4] Como es sabido en 1521 la Reforma Protestante divide a los europeos en católicos y protestantes; luego, en 1538 surge otro cristianismo en Inglaterra, el Anglicanismo. El fraccionamiento religioso tiene implicaciones políticas importantes, pues política y religión van de la mano en aquellos días.

[5] MELO, Jorge Orlando: *La conquista de la Nueva Granada: un relato sencillo*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, blaa digital, 1992. Texto electrónico: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/histcolom/ninos.htm>

Latinoamérica se ha encargado de enseñar a los escolares que la conquista Europea de este siglo se resume en la llegada de los europeos y en la cristianización y culturización de los nativos. Creo que está por revisar todo lo que significan las mil y una guerras que hicieron de esta centuria una de los episodios más violentos y salvajes de la historia humana. Solo un ejemplo, hoy nos siguen horrorizando los seis millones de judíos masacrados durante el holocausto nazi —y con justa razón—, pero la historia nos habla claramente del holocausto indígena en América y de los millones de indígenas que perecieron como causa de las guerras de conquista, millones que por simple cálculo mental pasan, lejos, aquellos seis millones.

Los ingleses piensan en los esclavos escoceses e irlandeses. Muchos son llevados al valle del Mississippi, pero una cosa es vivir y trabajar en las islas británicas y otra muy distinta las condiciones climáticas infernales de aquel valle, sobre todo en verano. La mortalidad es inmediata. Así que hay que pensar en otro tipo de esclavos. Los españoles consideran llevar a América esclavos judíos y árabes —pues al fin y al cabo los estaban acabando de expulsar de la península—. Finalmente no lo hacen porque ven un peligro real: la expansión del Islam y el judaísmo, en un lugar espiritualmente virgen. De manera que optan, unos y otros, —y todos los europeos colonialistas— en llevar a América esclavos negros sustraídos de las costas occidentales de África, cuyo incipiente mercado habían comenzado los portugueses hacía pocos años hacia Europa. Estos esclavos cumplían varios requisitos: eran fuertes; sabían trabajar en lo que se necesitaba la mano de obra en América: pastoreo de ganado, agricultura y minería; y no tenían religión, es decir, no eran cristianos, judíos o musulmanes, en otras palabras, vírgenes espiritualmente, almas listas para hacer parte del proceso de evangelización, pues lo que ellos hacían no contaba como religión, era mera superchería, superstición y fetichismo, que desaparecería cuando conocieran la doctrina cristiana, de todas maneras equivocaron el camino por dos razones: muchos de esos esclavos eran musulmanes que habían conocido las enseñanzas de Mahoma a través de los comerciantes árabes que se habían tragado el Sahara en sus miles de viajes comerciales, y sus prácticas rituales y adoración de deidades estaban organizados en poderosos sistemas religiosos que pervivieron y sobrevivieron en América por siglos, del mismo modo que el Islam, como es evidente, sobre todo, en América del Norte.

Las causas de la trata negrera a América no son raciales. Como se ha dicho no tiene nada que ver con el color de la piel. Son, más bien, económicas, comerciales, religiosas, si se quiere históricas, es decir, que a principios del siglo xvi se crearon y se juntaron las circunstancias históricas precisas

que la hicieron posible. Y en caso de que se trate de sostener que la cuestión racial es importante para originar este tipo de esclavitud, tendríamos que decir que no alcanzaría la envergadura de las causas mencionadas.

Lo que es claro es que en los albores del siglo mencionado asistimos al encuentro de tres mundos, porque afirmar solo el encuentro de los nombrados por nuestra tradición cultural, el europeo y el americano, es un sofisma, porque podemos demostrar, sin temor a equivocarnos, que el aporte del mundo africano de las costas occidentales sub-saharianas a las formas culturales americanas es innegable. Tres siglos y medio de esclavitud no pasan desapercibidos en el contacto con los europeos y los indígenas. Y siglo y medio de una pretendida, buscada y obtenida libertad que los llevará a una azarosa convivencia con europeos, descendientes de europeos, mestizos e indígenas, tampoco pasan inadvertidos. Su influencia cultural es indiscutible en la religión, la música y la cotidianidad americana.

Otra asunto es que la tendencia de grandes grupos humanos, intelectuales y clases políticas, es desconocer, a veces adrede, a veces por ignorancia la existencia de tal influencia. Solo consideremos el planteamiento de la fiesta de los 500 años de América y la exclusión y discriminación que actualmente sufren las comunidades descendientes de esclavos africanos. La esclavitud, como un evento histórico que se originó por razones económicas, religiosas e históricas, porque a los africanos del sur del Sahara no los esclavizaron porque fueran negros, ha dado como resultado, que luego de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, hayan sido excluidos y discriminados desde todos los aspectos necesarios para que un ser humano pueda vivir dignamente.

En el caso de la religión, por ejemplo, a pesar de la enorme influencia de las religiones africanas, en la manera como se practica el cristianismo, o las mismas religiones indígenas, en el Caribe y en todas las áreas donde el influjo de esclavos fue grande, se sigue considerando que ellas no son religiones, sino fetichismo, superchería, animismo, panteísmo, brujería, satanismo o simple superstición. Nunca, esas prácticas igualarían una religión sofisticada como el cristianismo, el judaísmo o el Islam, o alguna de las venerables religiones orientales como el budismo o el confucianismo chino. Para muchas personas aquellas rayan en la barbarie, representaciones grotescas y sacrificios obsoletos. Lo que es cierto es que originalmente, en África, eran instituciones religiosas organizadas, por supuesto, unas más que otras, con sistemas mitológicos sofisticados, ordenados y enseñados por sacerdotes jerarquizados y ubicados en la parte más alta de las sociedades a las que pertenecen. Entre ellas sobresalen dos: la religión Bantú (de

las actuales Congo y Angola) y la religión Yoruba (de las actuales Nigeria y Camerún).

La religión Bantú prácticamente desapareció en América debido a que ella no estaba tan organizada como la Yoruba. Hoy tenemos sus instrumentos rituales, que han sobrevivido en la cotidianidad del bantú, pero no sus dioses.

«Zapata Olivella sostiene que los descendientes de la cultura Bantú, habitantes del cono sur africano, muy rebeldes bajo la esclavitud, perdieron sus dioses pero conservaron sus instrumentos rituales. Así, mientras un hombre normal asiste a una festividad religiosa cristiana, el descendiente Bantú baila cumbias usando tambores congos, que son aquellos utilizados por la candanga de Santa Fe de Antioquia, en el mapalé, en el bullerengue, el baile de negro, el porro, el tamborito chocoano, la tuna de los negros de Uré y las orquestas de música caribeña. En la región del Pacífico colombiano se usan conunos o tambores congos tapados con madera en la parte inferior: son usados en los bailes profanos o currulaos y en los cantos fúnebres infantiles con los cuales se celebra la novena del Niño Jesús del 16 al 24 de diciembre, llamados Arrullos. Estas comunidades olvidaron los dioses africanos pero no los elementos con los cuales ellos eran celebrados»⁶.

Por el contrario la influencia más fuerte de las religiones africanas en América es la de la religión Yoruba. En un lento proceso que comenzó en el nacimiento del siglo XVI y se extendió, más o menos, hasta mediados del siglo XIX, los esclavos yorubas fueron introducidos en América como mercancía. En un primer momento estuvieron despojados de toda espiritualidad, pues para justificar su tráfico, los europeos de la época afirmaron que no tenían alma. Ciertamente, ello tenía que ver con la creencia de que se es un ser humano en la medida en que se practica el cristianismo, el judaísmo y el Islam. Eso sí, el cristiano es una persona más completa que judíos y musulmanes, pues cristiano significaba humano y practicar otra religión acercaba al creyente a la animalidad. Posteriormente fueron bautizados en masa y existió, a la vez, un acercamiento colateral a la doctrina y rituales cristianos, y la prohibición de las religiones que habían traído de África. Digo «un acercamiento colateral» porque las enseñanzas cristianas y las misas se daban en latín, y pocas personas —incluidos los europeos y descendientes de estos— conocían esta lengua. Solo estaban familiarizados los religiosos y las personas educadas. De manera, que los esclavos no llegaban a tener

[6] CARVAJAL GODOY, Johman: “De la religiosidad afroamericana”, *Revista Pensamiento Humanista*, Universidad Pontificia Bolivariana, n° 5, 1999, pp. 51-52. <http://eavdllo.upb.edu.co/ojs/index.php/PensamientoHumanista/article/viewFile/306/262>

una idea muy clara de lo que era la doctrina cristiana. Por otro lado, a pesar de la prohibición siguieron ejecutando los milenarios rituales y adorando a los dioses que viajaron con ellos en los barcos negreros. El resultado fue un sincretismo religioso único en el mundo conocido.

En efecto, siglos de convivencia con europeos, descendientes de europeos y aborígenes americanos, hacen que en gran parte del continente americano se hayan originado manifestaciones religiosas, producto de la mezcla de religiones africanas, los diversos cristianismos que los europeos trasladaron a América —protestantismo en diversas formas y catolicismo romano— y religiones amerindias. Esa mezcla o sincretismo se ha denominado de distintos modos, pero ha recibido el nombre genérico de santería, dependiendo de la región, del tipo de europeo o europeos, y africano o africanos, que se hayan asentado allí, y el arquetipo de indígena que había en dicho lugar y el grado de contacto entre ellos, de mayor a menor, o a veces, inexistente.

«En efecto, en Haití, Cuba, Brasil y otras regiones de América adorar dioses africanos con nombres y atributos cristianos o, lo que es lo mismo, santos cristianos con nombres y atributos africanos, recibe el nombre de santería (sin embargo, hay que tener en cuenta que el sincretismo o mezcla de aspectos religiosos en América no solo se da entre las religiones africanas y el cristianismo sino también con las religiones precolombinas). La santería, es pues, un culto religioso que a pesar de mantener elementos religiosos precolombinos en menor escala, mantiene fuertes componentes africanos y cristianos»⁷.

Ese culto religioso no solo se encuentra en esos países, sino también en Colombia, Venezuela, en las costas de los países centroamericanos, el suroriente de Estados Unidos y el resto de islas del Caribe.

Como se ha podido evidenciar, solo con este ejemplo de la religión, es indiscutible la presencia cultural africana en el nuevo mundo. Dicho ejemplo es válido también para la música y la vida cotidiana, debido a que las culturas africanas aborígenes son básicamente culturas religiosas, esto es, que todo lo que hacen lo hacen a propósito de su religión: la música —todas las músicas africanas son músicas religiosas, porque todas están dedicadas a sus dioses o son el camino para comunicarse con ellos—, las relaciones personales, la vida, la muerte, la creencia en el más allá, la comida, los ayunos, las fiestas, los carnavales, las fechas importantes, la guerra, el matrimonio y la organización social y económica.

[7] *Ibidem*, p. 51.

Creo que es una falacia negar la influencia cultural africana en el nuevo mundo. Y se ha hecho por muchas razones. La principal de ellas por discriminación y racismo, cuya consecuencia en las sociedades actuales americanas y europeas, es la exclusión social, económica y cultural de los afroamericanos. Seguimos viviendo en sociedades que siguen considerando a las personas de raza negra como seres biológica y mentalmente inferiores, que no pueden producir cultura. Pero la realidad es otra.

BIBLIOGRAFÍA:

AMADO, Jorge: "La muerte y la muerte de Quincas Berrido Dagua" en *Cuentos Brasileños*. Bogotá: Colcultura, 1972.

ARANGO, Jesús: *Mitología en América precolombina*. Bogotá: Plaza & Janés, 1985.

ARBOLEDA MORA, Carlos (comp.): *Pluralidad religiosa*. Medellín: Secretariado de Ecumenismo, Arquidiócesis de Medellín, 2000.

ARCINIEGAS, Germán: *América en Europa*. Bogotá: Plaza & Janés, 1977.

BEAVER, Pierce: *El mundo de las religiones*. Navarra: Verbo Divino, 1985.

BETANCUR, Fabio: *Sin clave y bongó no hay son*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1993.

BREZZI, Francesca: *Las grandes religiones*. Bogotá: Norma, 1995.

CARPENTER, Alejo: *Concierto barroco*. Madrid: Siglo XXI, 1983.

CARVALHO, José Jorge de: "La fuerza de la nostalgia. El concepto de tiempo histórico en los cultos afro-brasileros tradicionales", en *Revista Montalbán*, n° 20. Caracas: 1988.

CARVAJAL GODOY, Johman: "De la religiosidad afroamericana", *Revista Pensamiento Humanista*, n° 5. Universidad Pontificia Bolivariana, 1999, pp. 51-52.

ELIADE, Mircea: *El chamanismo y las técnicas del éxtasis*. Bogotá: FCE, 1990.

FRIEDEMANN, Nina S. de: *Lengua y sociedad en el Palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1988.

HELG, Aline: "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina" en *Estudios sociales*, n° 4. Medellín: Editada por FAES. 1989.

KUHN, Thomas: *La revolución copernicana*. Buenos Aires: Orbis, 1978.

LÓPEZ, Jesús: *Culturas y religiones de la América prehispánica*. Madrid: BAC, 1985.

MELO, Jorge Orlando: *La conquista de la Nueva Granada: un relato sencillo*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, blaa digital, 1992.

RAMOS GÓMEZ, Luis J.: “Cristóbal Colón y la estructura socio-política indígena antillana durante el ‘Primer Viaje’: del silenciamiento al pacto”, *Revista Española de Antropología Americana*, n° 21, Universidad Complutense de Madrid, 1991.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel: “Etnografía colombiana” en *Publicaciones Interamericanas*. Bogotá: 1984.

—*Chambacú, corral de negros*. Medellín: Bedout, 1975.

—*Changó, el gran putas*. Bogotá: Oveja Negra, 1983.

—*Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janés, 1989.

ZOTI, Carlo Liberio del: *Brujería y magia en América*. Bogotá: El taller editorial, 1965.

WEB:

<http://eavdllo.upb.edu.co/ojs/index.php/PensamientoHumanista/article/viewFile/306/262>

<http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/histcolom/ninos.htm>

SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE
LIBRO EL DÍA 21 DE DICIEMBRE DE

2 0 1 0

