

II CONGRESO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO "LA CONSTRUCCIÓN DE AMÉRICA LATINA"

La Irrupción de la Alteridad Americana

F. G. Marín

¿Invención de América, deseo europeo de un nuevo espacio que diese cabida a la energía excedente del Renacimiento? Pero también, entonces, invención de Europa por "la expresión americana" que se siente parte de Europa, pero que le muestra a Europa su rostro mestizo, rayado de indígena y negro. Y sobre todo, quizás, imaginación de América, afirmación de que el continente no acaba de ser descubierto por sus hombres y mujeres.

Carlos Fuentes

Introducción

El encuentro con el "otro" es una experiencia desestabilizante de las certezas, de las concepciones, mitos, imágenes, relaciones y modalidades de situarse en el mundo para cualquier identidad cultural. La conciencia radical de la alteridad representa la ocasión del enclaustramiento en las propias pre-comprensiones que organizan el sentido de nuestra experiencia de civilización, o la oportunidad privilegiada para descentrar las formaciones simbólicas que constituyen la trama identitaria del estrato histórico que conforma nuestro flujo de subjetividad. El "extraño" -el "bárbaro", el "primitivo", el "salvaje"- interpela desde el núcleo mismo de la contingencia humana y puede convertirse en un agente desequilibrante que cuestiona la pertinencia, la legitimidad y/o la validez del conjunto de las prácticas de saber heredadas de la propia tradición.¹ La pre-esencia de la alteridad inexorablemente confronta la singularidad onto-existencial del ser de la cultura.

Para el *logos* de Occidente² la presencia inoportuna del "otro" siempre ha representado una experiencia problemática -que no problematizadora-, ante la cual es posible reconocer dos tipos de reacción preponderantes: por un lado, la definición de la diferencia a partir de su negación sistemática, como simple efecto de minusvalía óptica y/o de rezago civilizatorio, debido a su falta de correspondencia histórica para con los

¹ Siguiendo a Michel Foucault, las prácticas de saber se constituyen por la intersección particular de las formas de discursividad y los modos de institucionalidad que conforman a un estrato cultural concreto.

² El *logos* se constituye en cuanto conjunción de la *Razón* para "conocer" la regularidad que produce y preserva el orden del acontecer del mundo y la *Palabra* para "transmitir" los conocimientos adquiridos por aquélla; mientras que Occidente es previsto como aquel envío de civilización que emplaza su emergencia -*Entstehung*- constituyente en las expresiones grecolatinas y que se aspira como cultura universal, planetaria, global. Territorialmente el punto gravitacional de la civilización occidental se reconoce en el ámbito de la Europa central, aún cuando un estudio de Zea nos da cuenta de que a lo largo de su historia han ocurrido ciertos desplazamientos estratégicos hacia Inglaterra, Rusia o España; históricamente comparten experiencias comunes, afines, concurrentes -sin que esto suponga la estandarización de sus diferencias en la homogeneización de las prácticas culturales-, entre las que se encuentran: el Feudalismo, el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, de acuerdo con Huntington; contemporáneamente tiene dos vertientes principales: la europea y la norteamericana.

valores occidentales, surge de esta manera la comprensión y la situación de la alteridad en cuanto a la ausencia de occidentalidad, a la carencia de civilización, a la falta de racionalidad o a la condición de subhumanidad, con lo cual clausura la posibilidad de su diálogo con otras expresiones culturales –así, para los griegos el resto de los pueblos coetáneos no eran otra cosa que simples *bárbaros*,³ mientras que para la Europa colonial los indios eran *cuasi hombres* por desconocer la liturgia cristiana y los negros nada más que *bestias* por carecer del reconocimiento de su alma, en tanto que para el denominado “primer mundo” la periferia del hemisferio del sur encarna la existencia de un “mundo subdesarrollado”-;⁴ y por otro lado, el reconocimiento de sí como la encarnación del devenir del absoluto, lo cual le sitúa en el máximo rango jerárquico del desarrollo histórico y le otorga la atribución para erigirse en el rector legítimo de los destinos generales de la Cultura. De hecho, la >>historia universal<< es sólo el lance de interpretación de la experiencia civilizatoria occidental, matizada por los “rasgos residuales” del devenir histórico que subyacen marginalmente dentro de sus estructuras intraculturales –como las mujeres, los “locos” y los niños, por ejemplo-, y en la exterioridad de su centro de significación.

Luego entonces, entre la negación sistemática de la diferencia y la encarnación del devenir del absoluto, a través de sus diferentes estratos históricos, Occidente ha asimilado la experiencia de la alteridad desde la perspectiva exclusiva de su tradición cultural, sin aperturar su comprensión a la singularidad, a la peculiaridad y a la contingencia de la diversidad onto-existencial que constituye el múltiple acontecer del mundo; en este sentido Víctor Pineda, sobre el ensimismado espíritu renacentista que se “abre” al proceso del >>descubrimiento/invencción<< de la continentalidad americana, apunta que:

“Sus reverencias ante la antigüedad clásica se hicieron cada vez más inoportunas cuando se trataba de comprender nuevos fenómenos; Hesíodo era el autor de un formulario para comprender los bárbaros de la edad de oro; Plinio sería la autoridad a la cual se debía acudir para comprender la flora y fauna americanas. Los europeos carecían de ojos nuevos para nuevos acontecimientos.”⁵

Así pues, en términos generales, el pensamiento occidental niega sistemáticamente la diferencia, mediante dos principales dispositivos de invocación de la alteridad –o de la *otredad*, como le denomina Paz-, estos son: la *conjura del otro* que opera desde la aceptación de su radical existencia diferente, pero en cuanto minusválida configuración óptica, o bien como expresión rezagada del devenir histórico, frente al paradigma que representa la experiencia civilizatoria de aquél y que, por consecuencia, sitúa a éste en su condición de subhumanidad o de barbarismo; y la *empatía por el otro* que procede a través del reconocimiento de su semejanza, pero en tanto que >>proyección sublimada<< de los propios valores occidentales –la teoría del “buen salvaje”-, o >>emulación

³ Hombres que *balbucean* el *logos*.

⁴ El *logos* occidental es un monólogo ensimismado, como la misma representación de su religiosidad: trascendental o ecuménica.

⁵ Pineda, Víctor Manuel. *América como alteridad*, en: *Filosofía de la cultura*. UMSN, México 1995. Pág. 228.

participativa<< de conversión civilizante,⁶ o >>asimilación utópica<< como producto de la reforma instrumental de la inocencia primigenia –la “utopía comunitaria” de Vasco de Quiroga, por ejemplo-. En razón de estos dispositivos, durante el proceso de conquista y colonización, los “indígenas” enfrentaron dos posibilidades concretas: asumir su diferencia y, por ello, permanecer condenados a la esclavitud como efecto de su condición de bestialidad, o en cambio, transparentarse en la semejanza para quedar sometido a la servidumbre tutelar por su rezago socio-cultural.⁷ El primer dispositivo alcanza su modalidad más radical en las tendencias racistas de la supremacía blanca, mientras que el segundo presenta su más refinada forma en la hermenéutica etnográfica. En cualquier caso, el objetivo central corresponde al intento profiláctico de anular los inquietantes riesgos que entraña la diferencia, con el fin de >>reducir los márgenes de la alteridad<<.

Por su parte, ubicada allende las fronteras del mundo civilizado y en cuanto espectro teórico, el continente americano se ofrece al pensamiento como una vasta territorialidad –exuberante como su flora y su fauna, amplia como su extensión espacial, diversa como su expresión étnico-cultural, rica como la posibilidad de sus recursos-, de múltiples problemas para la tradición occidental. Su primera irrupción a los ojos de Occidente, es en cuanto disonancia o aberración en la imagen tripartita del mundo, heredada de la

⁶ De acuerdo con Todorov, ante el proceso de evangelización inquisitiva e ignorante que realiza la mayoría de sus contemporáneos, Durán emprende la tarea de “conocer” la idolatría que practican los “indios” de la Nueva España, con el propósito expreso de conseguir una mejor conversión al cristianismo y, desde luego, a la civilización occidental. Los principios que fundamentan tal estrategia evangelizadora son: por un lado, la necesidad de identificar el paganismo y la barbarie de los “indios” para estar en condiciones de combatirla y eliminarla; y por otro lado, el reconocimiento de que la imposición de la civilización cristiana sólo será posible mediante el exterminio de los rasgos de su religiosidad y la desestructuración de sus agentes culturales. En este sentido, la >>emulación participante<< tiene el carácter de dispositivo programático de la conversión total; el conocimiento de la *otredad* es un medio del fin civilizatorio. (Para abundar sobre este tema se puede consultar: *La conquista de América*, de Tzvetan Todorov. Siglo XXI, México 1996.)

⁷ Como producto de los procesos de conquista y colonización del continente americano, la reducción del devenir histórico indígena a las alternativas de esclavitud o servidumbre –en cuanto efecto de la afirmación de la diferencia, o la disolución en la semejanza-, queda claramente manifiesta en la arenga de Melchor Díaz a los remisos “indios” que se esconden en los montes de la rapiña “cristiana”, según atestigua Cabeza de Vaca de la siguiente manera: *dijo a la lengua que de nuestra parte les hablase a aquellos indios y les dijese cómo veníamos de parte de Dios que está en el cielo y que habíamos andado por el mundo muchos años diciendo a toda la gente que habíamos hallado que creyesen en Dios y lo sirviesen porque era señor de todas cuantas cosas había en el mundo. Y que Él daba galardón y pagaba a los buenos, e pena perpetua de fuego a los malos, y que cuando los buenos morían los llevaba al cielo, donde nunca nadie moría, ni tenían hambre, ni frío, ni sed, ni otra necesidad ninguna, sino mayor gloria que se podría pensar. Y que los que no querían creer ni obedecer sus mandamientos, los echaba debajo la tierra en compañía de los demonios y en gran fuego, el cual nunca se había de acabar, sino atormentarlos para siempre, y que allende desto si ellos quisiesen ser cristianos y servir a Dios de la manera que les mandásemos, que los cristianos les tendrían por hermanos y los tratarían muy bien y nosotros les mandaríamos que no les hiciesen ningún enojo, ni los sacasen de sus tierras, sino que fuesen grandes amigos suyos; mas que si esto no quisiesen hacer, los cristianos les tratarían muy mal y se los llevarían por esclavos a otras tierras* –Cabeza de Vaca Núñez, Álvar. *Naufragios*. Fontamara, México 1997. Pág. 144. *Nota: Los subrayados no pertenecen al original; de donde los indígenas no tienen mejor opción que declararse fieles cristianos como estrategia para preservar, ya no su cultura, sino la vida misma. A lo largo de más de 500 años, no creo que las alternativas hallan cambiado demasiado; el principal problema de las etnias sigue siendo la >>negación sistemática al derecho de apropiarse de su propia cultura<<.

cosmogonía clásica, compuesta por: Asia, África y Europa. Su presencia constituye un vacío de ser en la tradición epistémica de Europa.

La Continentalidad Imprevista

El inesperado “encuentro” de la continentalidad americana representa para el movimiento expansivo de la civilización eurocentrista en su devenir cultura universal, una auténtica pro-vocación de reforma del sistema-mundo vigente; el imprevisto surgimiento de esta territorialidad desconocida radicaliza la inquietante presencia de la alteridad, relativizando las certezas, los prejuicios y las concepciones hasta entonces existentes, porque las dimensiones planetarias desbordan las previsiones renacentistas; la *imago mundi* de la omnisciente episteme tradicional resulta insuficiente para explicar el hallazgo de un continente que se interpone en su tránsito evangelizador y mercantilista hacia el oriente –ya de por sí enigmático, sugerente y estratégico para la perspectiva de desarrollo occidental-, de donde se constituye la fantasía de la imagen de un mundo abierto e infinito, con recursos también ilimitados. La extraña irrupción del “otro” cuestiona las concepciones prevalecientes del devenir histórico, la pretensión de una historia universal absolutamente convertida, totalmente civilizada, enfrenta ahora el reto de un mundo que no sólo ignora las promesas del *logos*,⁸ sino que además presenta la evidencia insoslayable de un lance radical de técnica de acontecimiento distinta. El reconocimiento de esta diferencia onto-existencial implica la doble responsabilidad ética que asume Occidente ante la historia: primero, el conocimiento de la “naturaleza” del “otro” y, segundo, su incorporación al flujo civilizatorio.

La voluptuosa vitalidad de esta tierra ofrece un espacio que se presume inconmensurable a la voracidad del apetito espacial renacentista, una vasta territorialidad desconocida surge como reto irresistible para la voluntad de poder del hombre que se presiente como la emulación microscópica del universo, y por tanto, afirma en cada uno de sus actos su potencia de creación, de invención, de descubrimiento, de conquista del mundo –prototipo de la individuación renacentista que anticipa la voluntad moderna de poder, la cual se asume a sí misma como la expresión del sujeto productor determinante de los derroteros de la historia-,⁹ además de un caudal de riquezas, de productos y de mano de obra disponible¹⁰ para nutrir la transición a la cíclica vorágine capitalista.

⁸ En el sentido griego el *logos* es la conjunción articulada y coimplicada de dos elementos de realización de la cultura occidental: *Razón* para conocer las leyes del demiurgo que gobiernan al mundo y *Palabra* para transmitir la legalidad reconocida por aquella.

⁹ Carlos Fuentes recurre a la figura del conquistador de México para dar cuenta de este fenómeno que caracteriza a la época, en los albores de la modernidad, cuando nos dice: *Pero Cortés es la mejor prueba de que el maquiavelismo, la figura del príncipe que conquista su propio poder, estaba en el aire del tiempo, representaba una realidad central de la afirmación política del humanismo y no sólo se cumplía ya en las figuras que Maquiavelo invoca en el viejo mundo –César Borgia, Fernando el Católico- sino que iba a encarnar, con coincidencia aún más llamativa en las figuras de los conquistadores del Nuevo Mundo.* (Ver: Carlos Fuentes. *Valiente Mundo Nuevo*. FCE, México 1994)

¹⁰ El continente fue percibido desde una doble fabulación, según los particulares intereses de los diversos estratos históricos: por un lado, como la expresión fáctica del cuerno de la abundancia –*El Dorado*- y, por

El extenso continente “encontrado” de manera incidental y accidental por el navegante genovés, no es, de ninguna manera, la primera experiencia de la civilización occidental con la alteridad, pero definitivamente si es la más significativa y problemática, tanto por su extraña singularidad como por su innegable ausencia dentro de las concepciones del *kosmos*, derivadas de la tradición logocéntrica que parecía haberlo comprendido todo en su omnisciente sabiduría. Esta es la característica central de la voluntad de saber occidental: la aspiración omnisciente de su intelección particular.

El próximo y lejano Oriente, así como el norte de África forman parte de su fuente original, de su procedencia (*Herkunft*), se encuentran en los afluentes constituyentes de su lance civilizatorio –desde esta perspectiva, con respecto a China, Foucault plantea que se trata de una *región precisa cuyo solo nombre constituye para el Occidente una gran reserva de utopías*;¹¹ en tanto que el sur del continente africano tan sólo representa un “ligero e incómodo” obstáculo en su expansión hacia el lejano oriente. Pero la *nova terra* descubierta es un flujo de exterioridad en el panteísmo cerrado [*logocéntrico* y platónico-cristiano] de la Europa logocentrista.

La incorporación de este flujo de continentalidad, recién descubierta e inventada, en la episteme y en el imaginario de Occidente pro-voca diversas discusiones en el seno de la *intelligencia* de la época –y hay que aceptar que el eco de tales polémicas nos sigue alcanzando todavía; bajo nuevas formas y con otros temas, pero la disonancia de este territorio continua vigente, el vacío de ser fue cubierto con una *fábula*, sobre la cual se sigue fabulando hasta hoy día-. Esta crisis de valores y de supuestos históricos se inicia en el ámbito de las prácticas discursivas del estrato cultural renacentista, pues como bien señala Paz: *Todo período de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje*,¹² y es en esta misma dimensión del discurso que se constituyen las relaciones políticas entre el centro de la civilización y el lugar periférico –o utópico, a fin de cuentas simple sublimación de la periferia- en que es situada la mayor parte del continente. Las relaciones de poder que se instauran son inherentes a las formas de asimilación utilizadas por la civilización occidental.¹³

América es asimilada en el esquema conceptual de la omnisciente voluntad de saber que anima la dirección *intensional* del *logos* civilizatorio, bien sea para reconocerla en el pasado, o bien para presentirla en el futuro del movimiento lineal de la historia absoluta –actualmente, sin embargo, como producto de su propio proceso de autodescubrimiento pretende situarse como contemporánea, complementaria o correspondiente-. Este hecho clausura la posible apropiación de su singularidad “extraña”, de su peculiaridad “externa”, de su acontecer desterritorializado del devenir universal, puesto que en primer instancia se le percibe como simple lance expresivo del origen de la sociedad y de la historia: la *Edad de Oro*, el *Jardín del Edén*, o como posible espacio de superación de las insuficiencias de la Civilización, nueva oportunidad para realizar la utopía eurocentrista: *Occidente fuera de Occidente, Europa fuera de Europa, Tierra del Futuro*; y

otro lado, como el desierto que necesitaba ser conquistado, poblado, colonizado –baste recordar las campañas de expansión en el oeste de Norteamérica y en las pampas del extremo sur americano.

¹¹ Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. Siglo XXI, México 1991. Pág. 4.

¹² Paz, Octavio. *El arco y la lira*. FCE, México 1986. Pág. 29.

¹³ El discurso se genera en, e implica necesariamente, relaciones de poder –como nos ha enseñado Foucault.

posteriormente, tras de su trágico desgarramiento histórico, la concepción se escinde en el reconocimiento empático de la “verdadera América” –los Estados Unidos y Canadá-, y la identificación del resto del subconjunto territorial, bajo el epíteto de “Latina” que connota tanto la disputa de dominio occidental, como la aspiración de identidad regional.

La mirada de Occidente es incapaz de descentrar su punto de perspectiva, de desterritorializar su pensamiento, para comprender la novedad que provocativamente ofrecen los “extraños” e intempestivos acontecimientos que enfrenta y le confrontan. De tal suerte que la omnisciente comprensión de sus principales figuras intelectuales, se convierte en el faro de interpretación de los nuevos fenómenos que le presenta el devenir de la alteridad; al formulario de Hesíodo y a la autoridad de Plinio, se le suma la jurisprudencia reflexiva de John Mair, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Juan de Zumárraga, entre otros, sobre la legitimidad de la conquista. Ni siquiera es indispensable que “conozcan” el voluptuoso flujo de *otredad* que pro-pone el nuevo territorio de acontecimiento, para intelegir su “naturaleza” propia, para >>normar<< el inexorable por-venir que se le atribuye.¹⁴

Es claro que detrás de esta actitud se encuentra el propósito central de conciliar la “extrañeza” de los inéditos fenómenos con la cultura de los “descubridores” –o de los *inventores*, si se prefiere, siguiendo el lance de O’Gorman-; a la alteridad se le reduce su carácter ajeno, su presencia siniestra, su inquietante riesgo, cuando se le percibe bajo la mediación de los valores, las proyecciones y los deseos que ha impuesto la propia tradición civilizatoria; el “otro” se familiariza a la percepción del observador, en cuanto se le concibe desde el punto de perspectiva de las propias precomprensiones. Expuesto en términos de Pineda:

“Tal parece que lo inesperado y extraño pierde su carácter siniestro cuando le aplicamos esquemas conceptuales preestablecidos y nos negamos a comprenderlos desde su propia singularidad. América representaba una anomalía epistemológica, una contingencia que escapaba a la omnisapiencia de los clásicos, que parecían haber dicho la última palabra en todas las cuestiones.”¹⁵

En cuanto que el principio ético-epistemológico instaurado por Sócrates, en la misma *Herkunft* de la civilización occidental, entraña el ensimismamiento del intelecto para alcanzar la verdadera virtud y el auténtico conocimiento;¹⁶ en la dimensión cultural, la

¹⁴ A Ginés de Sepúlveda le es suficiente con el esquema cristianizado del orden aristotélico, para condenar a los “indios” a la condición de servidumbre necesaria por su “natural” dependencia y por el derecho a la evangelización.

¹⁵ Pineda. op. cit. Pág 228.

¹⁶ En su apología Sócrates exclama: *La reputación que yo haya podido adquirir no tiene otro origen que una cierta sabiduría que existe en mí* (Platón. *Diálogos*. Editores Mexicanos Unidos, México 1987. Pág. 26); mientras que referencia a la filosofía socrática Gaarder señala: *Sócrates consideraba su misión ayudar a las personas a <<parir>> la debida comprensión. Porque el verdadero conocimiento tiene que salir del interior de cada uno. No puede ser impuesto por otros. Sólo el conocimiento que llega desde dentro es el verdadero conocimiento* (Ver: Gaarder, Jostein. *El mundo de Sofía*. Patria/Siruela, México 1996. Pág. 78); en ambos casos se aprecia esta constante de reconocer en la propia interioridad el origen del verdadero conocimiento.

máxima socrática de *conócete a ti mismo*, se convierte en el dispositivo de introspección civilizante que posibilita la conjura de las engañosas variaciones de la alteridad, como la única forma pertinente de comprender al *kosmos*, en otras palabras, negar la singularidad del “extraño” es la condición de posibilidad para “conocerlo”, para apropiarse de su contingencia peculiar, e incluso para salvarlo de sí mismo. ¿Paradoja de la comprensión? No, porque en la interioridad de sí se encuentran las normas absolutas y universales que rigen el acontecer del mundo; la *otredad* es solamente una expresión de ese orden legal establecido por el demiurgo.

Así, el problema de la originalidad del nuevo continente cultural desaparece para simplificar el asunto al reconocimiento y/o desconocimiento de la humanidad o al grado de civilización de sus salvajes o bárbaros habitantes.¹⁷ De carecer de alma, pertenecen por herencia divina al usufructo del rey de la creación: el hombre. La servidumbre del salvaje se encuentra plenamente justificada por el derecho natural, pues las bestias –enseña Ginés de Sepúlveda– deben obediencia a los hombres; en el caso de contar con alma, la legitimidad de la tutela se halla en la responsabilidad de Occidente de cristianizar y reformar el comportamiento del bárbaro –conmina Durán-. La intensa polémica entre Sepúlveda y Las Casas sobre la humanidad de los *indios*, así como la actitud asumida por la Unión Americana y Argentina en el poblamiento de las *tierras desiertas*, provienen de la perspectiva que instauro este contexto de asimilación cristiana-civilizatoria. España se convierte en la campeona de la cristiandad, Inglaterra primero, seguida después por Francia, son las grandes emergencias civilizantes. Se alían de esta manera los dos proyectos históricos del *logos* eurocentrista: civilización y cristianismo, para tomar posesión de la *nova terra*.

Esta es la constante que se impone en el proceso de asimilación de América a la tradición civilizatoria de Occidente. Empero, conviene advertir que desde el “espíritu de conmiseración” o del “síndrome de Germania” –según refiere Pineda–, se levantan voces presumiblemente disidentes que denuncian al etnocentrismo en su grosera arbitrariedad intelectual y en su falta de disposición para entender a lo extraño a partir de su misma diferencia y dentro de la singularidad de su propio acontecer peculiar. Estas presuntas expresiones disidentes ofrecen dos características básicas: por un lado, parten de un cierto desencanto de las contradicciones, absurdos, insuficiencias, defectos o promesas irrealizadas de la cultura logo-céntrica, y desde este punto de vista pesimista critican, ironizan o ridiculizan los presupuestos morales que guían la incorporación de las otras culturas al movimiento centrípeto de Occidente –así se queja Las Casas de que *las obras que acá obran [en las “Indias”] ni son de cristianos ni de hombres que tienen uso de razón*–;¹⁸ y por otro lado, en su forma de percibir a la alteridad americana prevalece un cierto romanticismo nostálgico por la unidad original perdida, de donde se nutren las ideas del *buen salvaje*, de la *edad de oro*, de la *cuasi-divinidad del bárbaro*. Esta característica

¹⁷ El *salvaje* representa la exterioridad incivilizada de la cultura occidental; es el remoto pasado del proceso de civilización, la condición de subhumanidad; mientras que en el *bárbaro* se acepta la presencia de ciertos grados de comportamiento civilizado, pero deformados por la idolatría y por su menor evolución simbólica.

¹⁸ Las Casas, Fray Bartolomé De. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Ediciones 29, Barcelona 1997. pág. 59.

central del “espíritu de conmiseración” es fácil de reconocer en el siguiente planteamiento de Las Casas, sobre los habitantes del *novo mundo*:

“Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos, a quienes sirven: más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas: sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo.”¹⁹

Montaigne es el otro gran prototipo de esta corriente disidente –concretamente del llamado “síndrome de Germania”–, en él también se conjuga esta doble característica que produce la “sinistra” irrupción de la exterioridad en el seno mismo del proyecto cristiano-civilizatorio. A Occidente le reclama los valores que sustentan su humanismo absolutista: la avaricia, la codicia, el disimulo, el artificio; mientras reconoce en el salvaje americano una cierta proximidad divina –sólo proveniente del *Jardín del Edén*–, manifestación “pura” de la sociedad originaria que prescinde del artificio de la civilización para alcanzar la felicidad. El recurso de la ironía crítica en cuanto método intelectual para relativizar el irrestricto optimismo renacentista y la identificación con el “otro” como refugio del desencanto pesimista que provocan los excesos de la propia cultura.

Pero, aún a riesgo de parecer excesivamente suspicaz, cabe preguntarse: ¿Este presunto reconocimiento de la diferencia, situado en el extremo del espíritu agobiado por la desesperanza del desencanto, no es otra forma de negarla, de regatearla, de escamotearla tras el revestimiento de la virtud idealizada?²⁰ ¿No se trata simplemente de sustituir la posesión material por la posesión virtual de la proyección del deseo, o del juego etnográfico de la expropiación de la palabra? Esta tendencia de empatía humanitaria e intelectual, representada por estos emplazamientos del pensamiento occidental, sólo es un buen ejemplo del nivel de refinamiento que alcanza la negación sistemática de la diferencia, a través de la identificación con la semejanza que aproxima al “otro”, a fin de extender los procesos de colonización mediante los dispositivos técnicos de la hermenéutica –como bien previene Lane Kauffmann, en *Cuestionando al Otro: experimentos dialógicos en y sobre Montaigne, Kafka y Cortázar*–, es decir, tras del altruista impulso de la empatía subyace –a veces expresamente manifiesto, pero en otras ocasiones recóndito y encubierto– el deseo de dominar la *otredad* por medio de dos técnicas de dominio discursivo: primero, el usufructo de la palabra y/o la determinación de los contextos discursivos, de tal manera que la libertad del “otro” queda expropiada en su reducción funcional de simple >>sujeto del discurso<< –de acuerdo con este punto de vista, Todorov señala el hecho de que: *Se podría decir que la*

¹⁹ Ibidem, pág. 13.

²⁰ Cabe mencionar que ante el desencanto de la modernidad, agotada la civilización *logo-céntrica* por los excesos de la razón que nos han puesto al borde de la extinción: bien sea por conflagración nuclear o por hecatombe ambiental, actualmente existe una tendencia a revirtualizar a las culturas indígenas, con el afán de reconocerlas como la alternativa que nos puede salvar del mundo tecnologizado. En parte, esto explica el hechizo que ha ejercido sobre el mundo postmoderno, la guerrilla chiapaneca.

superioridad de quienes anuncian el requerimiento ya está contenida en el hecho de que son ellos los que hablan, mientras que los indios escuchan-;²¹ y segundo, la >>violencia interpretativa<< que tanto le presenta al “extraño” un mundo preestructurado por el deseo etnocentrista, como, al propio tiempo, le impone una posición y una función dentro de ese régimen de orden preestablecido. Este sutil matiz de dominio de la alteridad por efecto de la predeterminación discursiva, que enajena la singularidad del “otro” como consecuencia de la preeminencia intelectual y de la proyección figurativa que entraña ésta, escapa a la condescendiente reflexión de Pineda sobre el “síndrome de Germania”.

Es cierto que reconocer la diferencia implica, por necesidad, relativizar los valores que fundamentan el devenir de la propia sociedad, adquirir plena conciencia de los límites históricos que mundanizan la experiencia civilizatoria, como pretende Pineda; pero al mismo tiempo, significa aceptar al otro desde la dimensión de su peculiaridad cultural, en su contingencia histórica, con sus contradicciones e inconsistencias, incluso, desde las mismas formaciones discursivas que le >>dicen<< y constituyen sus flujos de intersubjetivación. Con todo y las mejores intenciones, erigirse en cuanto portavoz de la *otredad* sólo es otro modo de expropiar su inquietante presencia y de subsumir los “sinistros” rasgos de su singularidad existencial, en el estable orden familiar que proporcionan las propias precomprensiones. Envolver a la alteridad dentro de un aura de virtuosismo proyectado en la idealidad es sólo otra forma de negar la posibilidad de la diferencia.

La Interpretación de la >>Continentalidad Americana<<.

Por la forma en que la nueva territorialidad es asimilada a la tradición eurocentrista, la expresión de su peculiaridad se diluye, se esfuma, se disuelve en la perspectiva conceptual y en el deseo de la civilización occidental. Con su descubrimiento y/o invención, América no se inserta en la historia universal, sino que es interpretada, codificada, cifrada y situada como un momento, pasado o desviado, dentro del devenir del *logos absoluto*;²² el continente americano nace, bajo un lance de *mitofabulación*, en el seno de la cultura que se reconoce universal, sin importar la pertinencia y/o la coincidencia con el estrato histórico al que es incorporado, anexo. El nuevo continente socio-cultural se ubica políticamente en un determinado lugar del orden jerarquizado y jerarquizante de Occidente: la periferia, bien sea en su proyección hacia el remoto pasado –bárbaro, salvaje-, o en la esperanza prospectiva de la utopía –la tierra del mañana, que hoy parece realizar el seductor >>sueño americano<<.

²¹ Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. Siglo XXI, México 1996. pág. 159.

²² El *espíritu absoluto* hegeliano es tan sólo el pensamiento que sintetiza las pretensiones de una civilización que por antonomasia se asume como universal desde sus propias emergencias constituyentes: la jovialidad griega, la legalidad latina y la providencia cristiana. De la emergente articulación de estos envíos del ser de la cultura se conforma el estrato de la civilización occidental: la Grecia clásica pro-pone la formalización de los impulsos dionisiacos, la apolinización de los instintos –como bien lo advierte Nietzsche-, es decir, pro-pone al *logos* como la expresión de la voluntad de saber, forma maquínica de racionalidad para apropiarse del *kosmos*; Roma impone al mundo la voluntad de legalidad, en tanto que eje de coherencia, preservación y proyección del orden mundano; y el cristianismo proporciona el absolutismo histórico, la promesa de la redención final y la apertura de la subjetividad del individuo como espacio de la conciencia.

Las relaciones de poder se constituyen, se reproducen y se expanden en el orden simbólico, en el ámbito de los significantes, en el campo de la enunciación, es decir en la producción de sentido. Las tramas políticas y económicas de carácter hegemónico se conforman en los procesos de significación que componen al estrato histórico concreto, pero a su vez, tales tramas generan nuevos procesos significantes que les posibilitan su reproducción social; las relaciones económicas y las relaciones políticas son el resultado de la articulación, no la *causa sui*, de una diversidad de dispositivos de producción, de procedimientos de distribución y de agenciamientos de control y organización social generados al nivel de las microrelaciones sociales. El Estado moderno, la burguesía y el capitalismo se agencian de estos dispositivos de control social y de estos procedimientos de producción para constituir, reordenar y reproducir una nueva forma del sistema mundo, revolucionando las tramas anteriores.

Siguiendo este punto de vista, Foucault nos muestra cómo después de la mitad del siglo XVIII se conforman ciertos dispositivos de tipo policíaco para el control social, entre los diferentes niveles de la sociedad: comunidades religiosas disidentes del anglicanismo como los metodistas y los cuáqueros, asociaciones de pretensión cívica como la *Sociedad para la Reforma de las Maneras* y la *Sociedad de la Proclamación*, sin soslayar los grupos comunitarios o económicos de autodefensa como la *Infantería Militar de Londres*; dispositivos que buscaban objetivos religiosos, morales o de prevención del banditismo, el amotinamiento o el pillaje, y de los cuales se va a agenciar después la burguesía para extenderlos a todo el contexto social en la constitución de la sociedad panóptico-disciplinaria, de donde concluye este emplazamiento de autor que:

“Los nuevos sistemas de control social establecidos por el poder, la clase industrial y propietaria, se tomaron de los controles de origen popular o semipopular y se organizaron en una versión autoritaria y estatal.”²³

En cuanto a la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, en objeto de comercio, y del mismo trabajo en valor de producción y agente de acumulación de capital ocurrió otro tanto, es decir, primero tuvo lugar un desplazamiento de la significación tanto del cuerpo humano como de sus potencialidades productivas, para que después pudieran tener una asignación funcional en el desarrollo del capitalismo y de la sociedad burguesa.

En efecto, el sistema de producción es un proceso intrínsecamente *situado* –como proponen Giacomo Becattini y Enzo Rullani, en *Sistema Local y Mercado Global*-,²⁴ esto es, la producción no es un fenómeno social, política y culturalmente neutro, por el contrario, sus dispositivos procedimentales involucran, actualizan y reproducen tanto el régimen socio-político, técnico-instrumental, epistémico-discursivo, como la disposición del conjunto de los recursos “naturales”, tecnológicos e imaginarios del contexto en que operan –*producir no significa solamente transformar un conjunto de insumos (dados) en un producto (finito) según determinados procedimientos técnicos y en un intervalo temporal dado, sino que significa también reproducir los presupuestos materiales y humanos de los arranques*

²³ Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona 1991. pág 114.

²⁴ Artículo publicado en: *Economia e politica industriale*, núm. 80, 1993. Traducción del italiano por Alejandro Montoya de la DEP-FE, UNAM.

[sic] *el propio proceso productivo*-.²⁵ Y de manera inversa, al introducir nuevos agentes de articulación en el nivel de las formas de comprensión e interpretación del mundo, el sistema productivo se transforma.

Así pues, la re-estructuración del orden simbólico conlleva necesarias transformaciones sociales, económicas y políticas, aún cuando a su vez, estas transformaciones generan nuevos órdenes simbólicos, esto es, existe una relación de mutua afectación entre el orden simbólico que determina las interrelaciones culturales y las formas concretas de interacción socio-económica; esto tiene lugar a consecuencia de la dirección *intensional* de sentido que pueden imprimirle los diversos agentes sociales a la trama cultural vigente -lo cual no supone que se encuentren bajo su control los flujos de intersubjetivación y de positividad que la constituyen-. Con la posibilidad de direccionar *intensionalmente* el sentido, el hombre otorga *ser* a las cosas, conjura el vacío de ser que pro-voca su extrañeza, se aproxima a la dimensión divina y le confiere su verdadero poder existencial. En tal sentido O'Gorman aduce que:

“El hombre tiene esa maravillosa cualidad que lo acerca un poco a la divinidad. El hombre no puede crear de la nada, pero puede dar sentido a lo que ya existe, y ese dar sentido es comunicar ser.”²⁶

Entonces, al interpretar a la nueva continentalidad cultural a la luz de los conceptos y/o los deseos sublimados de Occidente, le otorga sentido dentro de la historicidad de éste y le comunica desde entonces la especificidad de su ser: el ser americano. Ser fraccionado, segmentado, desgarrado por una triple experiencia: primero, el trauma de la conquista que le niega la peculiaridad de su propio ser -la conquista no se redujo a la simple apropiación territorial y al sometimiento de sus bárbaros habitantes, sino que también comprendió el ámbito de los significantes, el campo de la capacidad de nombrar; la colonización simbólica expropió la palabra a la nueva continentalidad-; segundo, la consecuente transplantación de una cultura lejana tanto en su proyección en el devenir de la historia, como en su misión en el orden del cosmos -bajo la perspectiva de la misión evangelizadora y civilizante, o su conversión en *territorio desierto*, América se transforma en espacialidad abierta a la semilla cultural de Occidente-; y tercero, la conciencia de su determinación geopolítica y económica en función de los intereses particulares de la exterioridad -la instauración de sus fronteras “nacionales” y las posibilidades de su integración regional se deciden por la composición y recomposición de los agentes de poder occidentales-. Con respecto a este último punto conviene hacer el siguiente señalamiento, en América la occidentalidad no se encuentra solamente allende de sus límites geográficos, sino que forma parte sustantiva de su ser, esto acontece de tres maneras: como afluente constituyente de su identidad, como núcleo centrípeto de su proyección histórica y como dominio regional.

A través de esta triple experiencia de desgarramiento y de composición de su ser, se establece la condición colonizada de América. Los *territorios desiertos* son expropiados: norteamérica y el cono sur; mientras que el resto del continente es objeto de la síntesis

²⁵ Ibidem, pág. 4.

²⁶ O'Gorman, Edmundo. *La invención de América*, en: *Filosofía de la Cultura*. UMSNH, México 1995. pág 210.

inquisitiva de la doble proyección histórica de Occidente: la evangelización y la civilización ibérica. De esta forma se crean dos mundos de relaciones intensivas, dos conjuntos culturales dispersos y complementarios a la vez –paradoja existencial del nuevo mundo-, tales son: la auténtica *América* por definición histórica, el verdadero Occidente fuera de Occidente, es decir, el nuevo complejo logocéntrico conformado por los Estados Unidos y Canadá; y la *otra América*, el resto del continente, la tierra innombrada, la *terra* todavía no descubierta por sus habitantes –como pretende Fuentes en el epígrafe-, el cosmos cultural que se reconoce por el *exceso de aspectos sombríos* y deseos reprimidos –habría que completar la frase de Braudel-, en donde subyacen fuertes y contradictorias pretensiones de occidentalidad no reconocida, regateada por el centro del *logos* –las cuales pueden identificarse en su mayor dimensión expresiva en el cono sur con su compulsiva necesidad de reiterar y confirmar su ascendencia europea; Argentina, por ejemplo, representa el caso más dramático-. Tal situación de desgarramiento y de composición ontológica es explicada por Braudel de la siguiente manera:

“América presenta dos grandes conjuntos culturales. “América” por antonomasia, es decir, los Estados Unidos (junto con el Canadá, al que han arrastrado en su derrotero): se trata del Nuevo Mundo por excelencia, el de las maravillosas realizaciones, el de la “vida futura”.

La otra América es la más extensa mitad del continente, a la que recientemente, primero Francia (en 1865 y entonces sin segundas intenciones) y después toda Europa, han concedido el epíteto de “latina”. Es una América unitaria y múltiple, con muchas peculiaridades, dramática, desgarrada, en lucha consigo mismo.” (sic)²⁷

En un principio fue la *otra América* –tanto por sus riquezas y recursos naturales, como por la cuasi-divinidad primigenia de sus habitantes-, la codiciada y el objeto de la utopía occidental, la tierra de la aspiración del futuro. El espacio donde la cultura eurocentrista resurgiría de la superación de sus propios desencantos, el territorio donde el *logos*, cristiano y civilizado, como el ave Fénix renacería de las cenizas de su propio pesimismo. Toda la esperanza humanista del viejo mundo concentrada en Quiroga, Motolinía y Las Casas. Pero eso quedó en el optimismo del pasado lejano, con el desplazamiento de los valores del humanismo renacentista hacia el pragmatismo protestante y capitalista, en conjunción con las “maravillosas realizaciones” de los colonizadores de las tierras desiertas, las aspiraciones y los sueños de la Europa logocéntrica se vuelven al norte de América, a la “auténtica” tierra del mañana: los Estados Unidos.

La *otra América* permanece en su “loca” y superabundante geografía, in-nombrada todavía y con la palabra expropiada, condenada a ser objeto de la hermenéutica etnográfica, o a *balbucear* el discurso interpretativo de la historia que se constituye en el centro de la civilización: Europa y/o Estados Unidos. Sin en el recurso de su propia enunciación, no tiene otra oportunidad más que asumir su función de >>sujeto del

²⁷ Braudel. *Las civilizaciones actuales*. Rei, 1994. pág 371.

discurso<< o, en el mejor de los casos, *repetir selectivamente* -que no es sino otra forma de balbucear- las prácticas discursivas del colonizador.

La búsqueda de un nombre para esta continentalidad cultural ilustra bastante bien esta condición colonizada a la que ha sido sometida tras de su disonante irrupción en el horizonte de la comprensión occidental. ¿Cómo nombrar a esta octava parte “desconocida” del mundo? ¿Cómo aglutinar en un sólo concepto la dionisiaca vorágine de su diversidad geo-cultural? ¿*América Latina*? ¿*Latinoamérica*? ¿*Iberoamérica*? ¿*Hispanoamérica*? ¿*Indo-Afro-América*? *América Latina* es un concepto inventado por la Francia decimonónica en tanto que dispositivo de identificación mediterránea, medio de aproximación a los afanes expansivos del imperio francés y de distanciamiento estratégico de las intenciones de hegemonía anglo-norteamericanas en el nuevo mundo;²⁸ mientras que por su parte, *Latinoamérica* es un simple eco monroniano que percibe al resto del continente como traspatio “natural” de la expansión regional estadounidense; y ambos nombres derivan de la férrea disputa que se plantea entre los diferentes centros de poder de Occidente, por el control de la nueva tierra y sus vastos recursos.

Iberoamérica deviene como antigua resonancia nostálgica de la conquista española y portuguesa, *Hispanoamérica* es la consecuencia directa de su herencia lingüística e *Indo-Afro-América* por la preponderancia de su triple composición racial. Cada nombre pretende reconocer el espíritu de comunidad que surge de una cierta constante identitaria -a semejanza del proceso de conformación de las nacionalidades europeas-; aspiración identitaria que a lo largo de su breve historia, nutre múltiples esfuerzos integracionistas: el sueño de la “Gran Colombia” de Bolívar, la propuesta de la “Confederación Hispanoamericana” de Alamán, la “Unión Latinoamericana” de José Ingenieros y el “Sistema Panamericano” de la Organización de Estados Americanos (OEA), en cuanto estrategia defensiva ante los constantes embates expansionistas de las metropolis de Occidente y, al mismo tiempo, como dispositivo de autoidentificación regional. Pero la diferencia de acontecer y la diversa individualidad de cada una de las territorialidades de la “otra” América parece hacer estallar cualquier intento al respecto. El asunto de los nombres no es juego ocioso como a primera vista puede parecer, por el contrario, sintetiza toda la compleja problemática que enfrenta el continente: las condiciones de su interpretación desde la misma peculiaridad cultural que le caracteriza, su recorte como problema teórico o como deconstrucción del campo de acontecer que le define, su comprensión como estrato y posibilidad histórica dentro del devenir de la cultura planetaria.

El nombre representa para el continente tanto su significación como la posibilidad de recuperar su propia palabra, puesto que el nombrar es comunicar ser -en la intención de O’Gorman-, es memoria, deseo e invención -como lo pretende Fuentes- y es fuerza

²⁸ De acuerdo con Stavenhagen el concepto de “América Latina” fue acuñado por un apologista francés de la corte de Napoleón III, quien convierte a la identidad latina -*La Latinité*- en un argumento político que pretende contrarrestar las pretensiones expansionistas anglo-americanas en el nuevo continente, pero al mismo tiempo tiende a favorecer sus propias intenciones imperialistas. (Ver: Stavenhagen, Rodolfo. *Cultura y sociedad en América Latina: una revaloración*, en: *Estudios Sociológicos*. Colegio de México, Vol. IV, No. 12. Sept-dic. 1986)

activa –según nos muestran Louis Pauwels y Jacques Bergier-.²⁹ Nombrar es decir-se, pensar-se, situar-se, reconocer-se dentro de la estructura orgánica del cosmos, de ahí deviene su doble función: agente constituyente de la trama identitaria y lance organizacional de carácter socio-político.

La importancia del nombrar queda mostrada en el proceso de la *invención de América*, como lo interpreta Edmundo O’Gorman. De manera sintética, tal proceso consiste en diferentes movimientos de *mitofabulación* del *logos* para integrar el nuevo territorio “encontrado” al espectro de comprensión de Occidente, estos desplazamientos son :

- i. Colón le concede el *ser asiático* a las tierras que se interponen en su viaje a las indias orientales, este es el hecho histórico:³⁰ el estrato cultural de Cristobal Colón tiene razones suficientes para interpretar a la isla de San Salvador –según el nombre que le impuso éste- como perteneciente al archipiélago asiático, pues en su cosmovisión no entraba la posibilidad de la existencia de “otra” continentalidad en el espacio de la creación. No se trata de una equivocación de los “descubridores” o de sus coetáneos –en todo caso, la equivocación proviene de interpretar el *suceso* desde la perspectiva de los conceptos modernos-, sino de una forma particular de otorgarle sentido a la tierra “encontrada”. Según parece indicar la tradición histórica, el genovés murió sin saber-se “descubridor” de un nuevo y vasto continente.
- ii. Posteriores exploraciones proporcionan la evidencia empírica que cuestiona la pertinencia del *ser asiático* comunicado por los primeros navegantes, y ante la inquietante pregunta de *qué es* se crea un vacío de ser para la *nova terra* y la posibilidad de una nueva interpretación histórica se apertura. El espíritu occidental no soporta, no tolera, la existencia de algo que es y no-es al propio tiempo –baste recordar las sentencias de la demonio parminedeana: *del Ente es ser; del Ente no es no ser*-,³¹ en cuanto se presentan tales vacíos de ser, el saber de Occidente se apresura a conjurarles mediante la comunicación de sentido, dicho en palabras de O’Gorman: *cuando ocurren estos vacíos de ser –que ocurren a lo largo de la cultura-, el hombre se precipita a llenarlos, para conjurar el peligro de algo que ahí*

²⁹ Pauwels y Bergier nos dicen que no sólo existe una relación entre el lenguaje y el contexto cultural y social, de acuerdo con la opinión de Malinovsky, sino que además debe persistir una relación entre la palabra, el aliento, el sonido, la posición, el momento, el lugar, la disposición de la asamblea en que aquélla es pronunciada y la acción efectiva que se emprende, a partir de ésta. (Ver: Pauwels y Bergier. *La rebelión de los brujos*. Año Cero, España 1994.)

³⁰ Para O’Gorman el acontecer de un fenómeno es un *suceso*, éste requiere de la *interpretación histórica* para convertirse en un *hecho histórico*; de esta manera, el arribo de Colón a la isla que salva el proyecto de circun-navegación de la tierra siguiendo la ruta del oeste y que le permite conservar su propia vida es un simple suceso, significativo y trascendente, sí, pero al fin y acabo un simple suceso, el cual se transforma en hecho histórico cuando es interpretado en la perspectiva del historiador que le otorga sentido, en este caso: el *ser asiático* de la nueva tierra. (Para ampliar la información, ver: O’Gorman, op. cit.)

³¹ Parménides. *Poema Ontológico*, en: *Los presocráticos*, traducción de Juan David García Bacca, FCE, México 1991. pág. 39.

*está y que no es. No podemos pensar en nada peor.*³² El nuevo territorio rompe con la concepción tripartita del mundo que venía desde la tradición griega y se convierte en una cuarta parte inesperada, que a falta de un mejor concepto se le acaba nombrando: primero, *Las Indias Occidentales* y luego, *América*. Tal es la segunda interpretación y, consecuentemente, la segunda comunicación de sentido para el Nuevo Mundo: su ser americano.

- iii. A consecuencia de lo anterior, el suceso sufre un nuevo desplazamiento para convertirse ahora en el *Descubrimiento de América*. Es el efecto de la segunda interpretación, pero de carácter *a posteriori*, esto es, se realiza una interpretación sobre una interpretación anterior. Oviedo es el nuevo agente dotador de ser histórico para la cuarta parte del mundo: si el continente americano no pertenece a las tres partes de la creación, reconocida por la episteme tradicional, entonces, lo que en realidad ocurrió el 12 de octubre de 1492 fue el *descubrimiento de América*. Colón nunca llegó a oriente, lo que de verdad hizo fue *descubrir América*. En cuanto interpretación que se ejerce sobre un hecho histórico, plantea una nueva interrogante, ya no es más: *¿qué es?*, sino: *¿qué sentido tuvo el “descubrimiento”?*
- iv. Ahora bien, de manera inherente a la pregunta acerca del sentido que tuvo el *descubrimiento* de América, se construyen sobre el “nuevo” hecho histórico dos fabulaciones, ambas afines al desplazamiento del orden simbólico de cada estrato histórico, tales son: primera, de acuerdo con el panteísta ambiente religioso y cultural de la España del siglo XVI, la aventura de un puñado de españoles dirigidos por un capitán genovés en 1492 se transforma en el mito de la *hazaña predestinada*, en la designación de la providencia divina a la monarquía española para la defensa de la fe cristiana y la promoción de esa misma fe por el mundo, es decir, *de ser una mera empresa geográfica, histórica, emprendida por los españoles, ahora se va a entender que detrás de la navegación hay una voluntad divina, hay un designio providencial*. Por ejemplo, Mendieta lo dice muy claro: *“las naves de Colón las impulsó un ángel”*,³³ así pues, el *descubrimiento* de América se convierte en la encomienda catequista para el *logos*; y segunda, con la secularización del pensamiento se derrumba la interpretación divina, pero merced al nuevo >>panteísmo ilustrado<<, se constituye el nuevo mito de que el hecho histórico fue el producto necesario de la volición natural que propicia el progreso humano y de la ciencia, esto es, la esencia americana estaba ahí aguardando a ser descubierta para mostrar la arquitectura legal de esa gran deidad que es la Naturaleza, luego entonces, América se revela a sí misma como producto del *logos* en su devenir sistema-mundo absoluto [sistema mundial o globalizado, si se quiere, para manejarnos en la jerga contemporánea], impulso civilizatorio, en este sentido O’Gorman nos explica que *“lo que hace que la empresa colombina sea el acto significativo que se conoce como el descubrimiento de América, es que en esa empresa se realizó uno de*

³² O’Gorman, op. cit. pág 211.

³³ Ibidem. pág 214.

*esos avances de los conocimientos científicos en que estriba, según vimos, la esencia misma de la marcha del hombre hacia su destino histórico”-.*³⁴ Entre ambos mitos ocurre la interpretación del nuevo continente: alianza de la encomienda evangelizadora con la misión civilizante de Occidente, religión y ciencia unidos para comprender la contingencia singular de esta tierra, pero sin descentrarse de su propia trascendentalidad.

Como emulación del *Demiurgo* que se piensa a sí mismo, el *logos* occidental no cesa de mirar el acontecer del mundo a través de la visión exclusiva de su propia experiencia civilizatoria. En cuanto articulación de sus dos facultades preeminentes: *razón* para apropiarse del orden legal que norma el devenir del mundo -bien sea en su expresión religiosa: el *cristianismo*, o en su variante laica: el *iusnaturalismo*-, y la *palabra* para transmitir la forma básica de tal legalidad trascendente y la instauración prescriptiva de un determinado orden en el campo social -como correspondencia orgánica de aquél-, le permite a Occidente ejercer una acción legislante tanto en el campo de la intelección del cosmos, como en su organización y explotación. Desde esta perspectiva, en referencia al idealismo de Humbolt, O’Gorman nos dice de esta íntima relación entre la apropiación del acontecer del mundo y la prescripción social, lo siguiente:

“Su premisa fundamental [del idealismo], recuérdese, consiste en creer que la historia, en su esencia, es un progresivo e inexorable desarrollo del espíritu humano en marcha hacia la meta de su libertad conforme a la razón. Para Humbolt, esa marcha estriba en los lentos pero seguros avances de los conocimientos científicos que, al ir conquistando la verdad acerca del cosmos, acabarán por entregar al hombre una visión absoluta de la realidad, la base inmovible para establecer las normas de conducta futura y de las relaciones sociales.”³⁵

Sin embargo, el principio del carácter progresivo y del desarrollo ascendente de la historia humana, así como el reconocimiento de la íntima correspondencia que *debe* existir entre el orden estructural del cosmos y el régimen de organización del campo socio-cultural no es exclusivo del movimiento idealista -como le atribuye O’Gorman-, sino tan sólo una de sus variantes dentro del pensamiento occidental. En efecto, estos mismos elementos pueden ser identificados con bastante claridad tanto en el “naturalismo” griego, como en el panteísmo medieval, en el “materialismo” marxista, el “positivismo” científico comtiano, el análisis económico y, en fin, prácticamente en todas las expresiones del pensamiento disciplinario. La metafísica del progreso y la correspondencia estructural cosmos-sociedad son elementos sustantivos del orden legal que instaura el *logos*. Marco de legalidad referente que subsume la diferencia de las diversas expresiones de la práctica socio-cultural, dentro de la perspectiva de un cierto universalismo necesario -la cristianización, el capitalismo y la democracia (e incluso la utopía del comunismo) nunca han sido opciones para los pueblos de la periferia del

³⁴ O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. FCE, México 1995. pág 38.

³⁵ Ibidem. pág 36-37.

mundo occidental, sino condiciones indispensables para participar del festín de la civilización.

Mediante la acción epistémico-instrumental del *logos*, reconstituye Occidente el sistema fracturado que otorga coherencia y unidad original al universo, para conformar la estructura organizacional del sistema-mundo. Y en cuanto este sistema original del cosmos tiene un orden de relación gradual, por rangos de perfección, de evolución y/o de intervención estructural, entonces, el régimen jerárquico de poder instaurado por el >>desarrollo<< civilizatorio occidental, se encuentra plenamente justificado por *la propia naturaleza –que hace a algunos hombres aptos para mandar y a otros para obedecer-, en la voluntad de Dios o en el acuerdo entre los asociados;*³⁶ formaciones figurativas del proto-relato que fundamenta el sistema de relaciones de poder –“naturaleza”, “dios” y “contrato social”- dentro de la coherencia imperativa del orden socio-cultural y que son correspondientes con las tres grandes épocas del pensamiento histórico-político occidental: el >>naturalismo<< griego, el >>teologismo<< medieval y el >>contractualismo<< moderno.

Por otro lado, con el propósito de evitar ociosas objeciones sobre este aspecto, es conveniente apuntar que las doctrinas de la igualdad desempeñan dos tipos de funciones, dentro de este esquema de necesario orden socio-cultural jerarquizado, tales son: una, como homologación óntico-formal de la especie humana, es decir, se acepta que no existe diferencia de “naturaleza” o de derecho entre los hombres, pero sin embargo, a consecuencia de los distintos modos de >>participación<< en las formas arquetípicas del ser y la cultura, existen diferentes grados de expresión individual, social o civilizada, lo cual produce las diferencias de desarrollo histórico, de clase, de técnica, de religiosidad, etc., que motivan las relaciones de desigualdad en el mundo –esto explica cómo el igualitarismo griego, cristiano y moderno, tolera la coexistencia justificada de la esclavitud, la servidumbre y la pobreza extrema, respectivamente-;³⁷ y dos, en tanto utopía del proceso reconstitutivo de la unidad original, en la emergencia de la realización histórica, a través de la dialéctica de superación de las diferencias contradictorias en el orden socio-cultural. Estas funciones permiten tanto los esfuerzos de racionalización, ética y epistémico-instrumental, del sistema de desigualdad vigente –que comprende, también, a los procesos colonizadores, los cuales se adjudican siempre un carácter “salvacionista”-, como el trazo de una dirección de sentido histórico.

³⁶ Bobbio, Norberto. *Max Weber y los clásicos*, en: Norberto Bobbio: *el filósofo y la política*, compilador: José Fernández Santillán. FCE, México 1997. pág. 101.

³⁷ Desde este punto de perspectiva tenemos que: por un lado, aún cuando Sepúlveda acepta de principio la común naturaleza humana de los “indios”, de acuerdo con las referencias de Todorov, en el *Democrates alter* –cuya impresión consiguió impedir Las Casas- justifica su sometimiento a la voluntad de los conquistadores, debido a los superiores rasgos onto-existenciales de estos, puesto que: *Esos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados; finalmente cuánto estoy por decir los monos a los hombres* (Ver: *La conquista de América*, de Tzvetan Todorov. Siglo XXI, México 1996); y por otro lado, pese a la >>tercera ola democratizadora<< que en la actualidad pretende “igualar” políticamente al mundo, la subordinación de los países en desarrollo se explica por su ignorancia, incapacidad productiva, tradicionalismo, carencia de iniciativa privada y ausencia de modernización, entre otras cosas, es decir, la preeminencia del hemisferio norte se debe a una cierta superioridad civilizatoria. Como es fácil percatarse, el esquema opera entre los criterios extremos de superioridad/inferioridad.

Así pues, en su condición de continentalidad bárbara, de cultura no-occidental colonizada, la *otra América*, junto con el resto de la periferia, parece no tener otra opción que asumir y someterse al sistema de legalidad impuesto por Occidente, negando la propia posibilidad de autoreconocimiento y afirmación de su singularidad ontológico-existencial. Sin importar la contingencia racial o cultural de donde provenga, el “otro” siempre es moldeado por los valores de la civilización occidental como reflejo de su propia tradición identitaria, en este sentido es que Sartre se lamenta de que:

“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...; Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva, los negros grecolatinos.”³⁸

Esta manera de incorporar el Nuevo Mundo a la tradición de Occidente, provoca que desde el principio Latinoamérica³⁹ -la *otra América*- fuera “dos naciones” -concordando con un sugerente planteamiento de Carlos Fuentes-.⁴⁰ Una, la *nación legal*: instaurada primero por el paternalismo de la corona de los Habsburgo y los Borbones en *Las Leyes Generales de las Indias*, refundada después por el ánimo “frío” de los nacionalistas denominados -equivocadamente- conservadores y liberales, en las constituciones políticas de las “naciones independizadas”, simples copias extralógicas de los modelos legales de la Francia revolucionaria, de la ecuaníme Inglaterra y de la fundación de los Estados Unidos de Norteamérica -como efecto de la continuidad del pensamiento colonizado; los movimientos independentistas descolonizaron el territorio, pero no al pensamiento-. Aunque también está presente la otra “nación”: negada, underground, soterrada; es la *nación real* que acontece a las espaldas de la pretendida benevolencia de la monarquía española: en las encomiendas, en las haciendas, en los pueblos marginados indígenas del continente; la que se reproduce después de los movimientos independentistas detrás de la legalidad libertaria, igualitaria y fraterna, en la denigrante servidumbre de las minas, de las regiones madereras como Valle Nacional y de la zona henequenera de Yucatán, más siempre dominada por terratenientes, caciques y capataces. La *nación legal* es la pretensión del arribo de Latinoamérica a la modernidad, representa la racionalización socio-política del Nuevo Mundo, mientras que la *nación real* permanece varada en la premodernidad, inexorablemente anclada al peso “cuasi-irracional” de la legitimidad del poder heredado por la tradición -característica central de los sistemas de

³⁸ En la *Introducción a: Los condenados de la tierra*, de Franz Fanon. FCE, México 1980.

³⁹ Nos apropiamos aquí del concepto de *Latinoamérica* como un agenciamiento particular de identificación comunitaria regional, por efecto de diferenciación de la cultura *logocéntrica*. Esto, sin embargo, sin pretender sustituir una forma de universalidad por otra que de la misma manera subsuma y anule las diversidades diferenciales locales, por el contrario, se trata simplemente de agenciarse de un concepto que de cuenta de ciertos aspectos culturales de acontecer común: la experiencia histórica, el imaginario social, las aspiraciones político-económicas, el lenguaje, la problemática de integración al sistema mundo, la situación periférica y -¿por qué no?- su ubicación geográfica, los cuales pueden constituir ciertos lances identitarios afines.

⁴⁰ Para abundar sobre el particular, se puede recurrir al capítulo sobre: *García Márquez: La figura del poder*, en: *Valiente Mundo Nuevo*, de Carlos Fuentes. FCE, México 1994.

dominación *tradicional* y de los pueblos premodernos, según Weber y Habermas, respectivamente.

Prevalece entre la legalidad constitucional y el acontecer social de Latinoamérica un profundo abismo que les separa en dos mundos difíciles de conciliar. Ambos tipos de “naciones” -o de “mundos”, según se prefiera- coexisten en una paradójica independencia: aspiran a los mismos objetivos del humanismo moderno, tales como el respeto a los derechos humanos, la limitación del poder, la división política, la ciudadanización, el estado de derecho, etc.; pero reflejan realidades distintas: el mundo de la legalidad representa la aspiración del sueño latinoamericano de la civilización, en tanto que el mundo de la cotidianidad encarna los fuertes contrastes socio-económicos y culturales que dividen a la sociedad en un radical orden estamental disimulado, en los duros remanentes de cacicazgos y clientelismos políticos, la explotación intensiva tanto de la mano de obra como de los recursos naturales, la marginación y la encubierta discriminación socio-étnica.

¿Cuál es el problema? ¿Por qué este abismo entre el campo del acontecer y el ámbito de la legalidad latinoamericano? Si partimos del principio elemental de que la ley es la formalización de los valores morales de una sociedad, tenemos entonces el comienzo de una razonable respuesta, esto es, los órdenes legales que sirvieron de modelo a Latinoamérica para constituir su propio espectro constitucional, derivaron de una trama valoral concreta: la *Carta Magna* surge como producto de la reforma del pacto entre la sociedad y la monarquía inglesa, la *Constitución de los Estados Unidos de América* deviene del movimiento de liberación y rompimiento de las agobiantes tradiciones europeas -*Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la Vieja Europa*, nos dice Hegel,⁴¹ y la *Declaración de los Derechos del Hombre* emana de la conciencia social del desplazamiento de la soberanía y la consecuente inauguración del Estado Nacional; mientras que la *nación legal* latinoamericana se instaure de origen desarticulada del conjunto de valores -muchas veces confrontados y contradictorios- de una sociedad ya de por sí múltiple y pluricultural, respondiendo tan sólo a las aspiraciones de una élite criolla que se reivindica como heredera legítima de la tradición occidental, e ignora o soslaya los complejos contrastes de su contexto socio-cultural.

En efecto, los diferentes marcos de legalidad que sirven de modelo a las aspiraciones de racionalización moderna de las élites latinoamericanas, son las síntesis de la trama de los valores éticos-epistémicos de sociedades específicas en momentos históricos concretos, es decir, el orden legal es inmanente a la práctica ético-epistémica de una sociedad, de ahí la íntima relación entre ambas dimensiones: el espacio de la ley y el campo de las relaciones sociales; pero Latinoamérica no ha tenido todavía la oportunidad -o no se la ha dado- de formalizar sus propios valores morales, su peculiar eticidad, su singular modo de comprender al mundo, empeñada como está en importar los remanentes del logocentrismo, dicho en palabras del maese Hegel: *Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida*.⁴² Lo cual explica la presencia desarticulada de las dos “naciones” en la región.

⁴¹ G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de J. Gaos, t. I, Madrid 1928. Revista de Occidente.

⁴² Ibidem.

Esta escisión entre el mundo legal y el mundo *real*, no es exclusiva de este campo, ni mucho menos es la ocasión excepcional del acontecer socio-cultural de la región, por el contrario, representa un caso más de la disyunción que prevalece entre la formalización del pensamiento –copia extralógica, insisto con Fuentes, de los modelos occidentales- y el contexto cotidiano donde se traman, se desarrollan y se reproducen las relaciones socio-culturales latinoamericanas. Parafraseando a Salazar Bondy bien podemos decir que: mientras en Occidente el pensamiento disciplinario –filosofía y ciencias- representa la cumbre de la *Weltanschauung* dominante en el espacio socio-cultural –por lo menos, en el ámbito del *imperio del signifiicante-*, por su parte, en Latinoamérica el discurso formal se encuentra suficientemente desfasado de las prácticas identitarias, tanto de aquellas que corresponden a la dimensión de las estructuras macroregionales como al nivel de las singularidades locales; en otras palabras, el lance teórico es el modo preeminente y particular del *logos* para decubrir-se, decir-se y representar-se, en consecuencia, desde esta perspectiva, es posible afirmar que existe una cierta relación directamente proporcional –aunque no linealmente articulada- entre los movimientos o corrientes teóricas y los desplazamientos civilizatorios de la sociedad occidental: a veces como recuentos de la experiencia cultural, otras como revisiones críticas de la *Weltanschauung* imperante y algunas más como anticipaciones utópicas de reforma del ser.

En el caso de Latinoamérica se parte de abstracciones, conceptos y nociones provenientes de la >>violencia interpretativa<<, que impone una determinada concepción del ser del mundo –una *Weltanschauung* importada, prestada, preestructurada-, para comprender su ser cultural, en este sentido, no es raro que la única alternativa de reconocimiento de alguna posible originalidad regional sean simples variaciones del sistema-mundo: *capitalismo tardío* (Habermas), *desarrollo sui generis* (Osorio), *capitalismo dependiente* (CEPAL, Cardoso, Faletto), *paramodernidad* (Dussel), *modernización trunca* (Fajnzylber), *culturas híbridas* (García Canclini), *democracia inconclusa* (Boron), etc. Sumidos en la profundidad de su ensimismamiento logocéntrico, los civilizados colonizadores –de ayer y hoy-, e irremediabilmente atrapado en el hechizo de la omnicomprensión histórica: universalidad y globalidad, el ilustrado criollismo –de siempre-, tan sólo saben identificar y proyectar la repetición –atrasada o deformada- de la tradición occidental en el continente, pese a la férrea resistencia que objeta la *nación real*. Este hecho mediatiza tanto la constitución de los sistemas de explicación, como el diseño de las políticas económicas, sociales y culturales latinoamericanas, condenando a la región a un estado de reflejo necesario del que no puede escapar. Latinoamérica tiene el imperativo categórico de ser políticamente democrática, económicamente neoliberal y culturalmente moderna. Cómo encontrar la “originalidad” o la “especificidad” de la continentalidad cultural latinoamericana si le interrogamos desde los modelos, teóricos o tradicionales, de la experiencia civilizatoria occidental:

“¿Existen diferencias estructurales entre el mundo desarrollado y el subdesarrollado o sólo hay diferencias de “grados de desarrollo”?
 ¿Nuestras originalidades respecto a aquel mundo obedecen a cuestiones folklóricas, culturales, étnicas, de idiosincrasia o responden fundamentalmente a formas de organización económica, política y social?
 ¿Somos particulares porque producimos de manera predominante café,

azúcar, cacao, cobre y petróleo o porque jugamos un papel específico en la producción y reparto de la riqueza mundial? ¿Nuestros problemas económicos se deben a que otras regiones y naciones nos expropiaron o a que junto a lo anterior existen estructuras que favorecen procesos específicos de explotación interna y de transferencia de recursos al exterior? ¿Nuestro atraso es por carencias en la modernización o es que nos modernizamos de una manera particular?”⁴³

Si se parte de la necesidad de la semejanza histórica que impone la >>violencia interpretativa<<, sin duda alguna que lo que se encontrará son los rasgos, los elementos y los vestigios que la confirmen. Simple acto de prestidigitación intelectual. La forma que estructura a las preguntas anteriores es un buen ejemplo de la modalidad prototípica de cuestionar al campo de acontecimiento latinoamericano, todas ellas presentan tres características básicas: una, interrogan sobre la diferencia afirmando la semejanza; dos, el parámetro de contrastación lo constituyen los valores y los conceptos contruidos por el *logos*; y tres, asumen como alternativa exclusiva de la perspectiva del devenir histórico, las fases de la civilización occidental –con la cual concuerdan, discrepan o discuten-. Esta necesidad de semejanza forma parte sustantiva del sistema de poder logo-céntrico y de la condición del colonizado, impuesto por el movimiento expansivo de la civilización de Occidente.

A fin de presentar con mayor claridad este último aspecto, me permito una breve digresión al respecto, desglosada en dos sentidos: primero, la función desempeñada por la semejanza en la incorporación del continente americano al espectro de comprensión occidental y, segundo, la semejanza como forma de articulación de los elementos de explicación del acontecer identitario de Latinoamérica. En referencia al primer aspecto, conviene apuntar que la semejanza es la estructura organizativa de la interpretación en la episteme clásica –forma hermenéutica que se constituye justo en la emergencia de la colonización de América, siguiendo a Foucault-, fundada sobre cinco nociones elementales: la noción de *convenientia* que tenía el sentido de ajuste de los fenómenos; la noción de *sympatheia*, es decir, la identidad de los accidentes en sustancias diferentes; la noción de *emulatio*, paralelismo de los atributos tanto en sustancias como en seres distintos; la noción de *signatura*, propiedad visible de los individuos como correspondiente reflejo de otra invisible y oculta; y la noción de *analogía*, identidad de las relaciones entre las sustancias; de esta manera, no es gratuito que la semejanza fuera el principal lance interpretativo para entender los nuevos fenómenos y el dispositivo de incorporación del Nuevo Mundo a la comprensión occidental, puesto que significaba el fundamental punto de partida del *logos* para la apropiación intelectual e instrumental del mundo, pues como bien dice Foucault:

“En aquella época, lo que daba *lugar* a la interpretación, lo que constituía a la vez su planteamiento general y la unidad mínima que la interpretación tenía para trabajar era la semejanza. Allí donde las cosas se parecían,

⁴³ Osorio, Jaime. *La despolitización de la ciudadanía y gobernabilidad*. UAM, México 1997. pág. 43.

aquello en lo que *esto* se parecía, algo quería ser dicho, y podía ser descifrado..."⁴⁴

Con respecto al segundo sentido, tenemos que a consecuencia del punto anterior, la semejanza es el agente que articula los datos, las huellas, los vestigios de la *nación real* latinoamericana, para dotarle de sentido dentro del acontecer de la historia universal –o de la estructura global, si se prefiere–, de tal forma que toda posible expresión de peculiaridad local es subsumida en la trama de comprensión que instaura aquella, así tenemos que cualquier tipo de práctica económica responde a las necesidades de desarrollo del capitalismo mundial, toda reforma política la aproxima o la aleja de la transición democrática y cualquier transformación social se convierte en un indicador de su modernidad. La semejanza modifica la perspectiva de la percepción y dota de sentido extralógico al acontecimiento.

Las modalidades de interpretación sobre Latinoamérica se encuentran históricamente determinadas por el rasgo de la semejanza. A problemáticas singulares se les imponen conceptos que pretenden su correspondencia contemporánea con los procesos sociales de Occidente, a expresiones éticas peculiares se les recubre con formas de legalidad “modernas”; de ahí deriva la existencia desarticulada de las dos “naciones” planteadas con anterioridad. Mientras el modo de comprensión del pensamiento occidental se transforma por las nuevas formas interpretativas que aperturan Freud, Marx y Nietzsche –según nos ha mostrado Foucault–, por lo que corresponde a la percepción y a la definición de la *otredad*, éstas siguen estando condicionadas por las nociones *a priori* que constituyen a la perspectiva de semejanza.

En efecto, la semejanza no sólo fue la forma de apropiación intelectual del cosmos, sino que se convirtió en una técnica específica de *control cultural*, con la cual Occidente elimina los efectos disonantes de la alteridad e instaura un orden simbólico y de poder jerárquico en el sistema-mundo, donde encarna el pináculo de la civilización.

Así pues, en la interpretación del campo de acontecer latinoamericano no importa ni la especificidad de la problemática, ni la particularidad de los fenómenos que lo componen, irremediablemente será comprendido a través de los criterios de semejanza que le aproximen a la experiencia del devenir occidental. Así por ejemplo, mientras que en Europa el desplazamiento de la soberanía del corpus del monarca hacia la abstracción del cuerpo social –entendido éste como la sumatoria de las voluntades individuales–, provoca la irrupción de tres proyectos políticos: el conservadurismo, el liberalismo y el comunismo, que pretenden dotar de dirección intencional el surgimiento del Estado Moderno; por su parte, Latinoamérica al confrontar la necesidad de constituir tanto una determinada soberanía política como una cierta identidad nacional, en cuanto estrategias defensivas para enfrentar al espíritu expansionista de Europa y los Estados Unidos, induce la aparición de por lo menos dos grandes tendencias que buscan conformar una estructura estatal, bien fuera fundada en el sistema monárquico o bien en el sentido de nacionalidad, en donde los proyectos políticos suelen confundirse entre sí. En síntesis, el reto europeo es la reestructuración

⁴⁴ Foucault, Michel. *Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx*. El Cuervo, Buenos Aires. pág. 7.

histórica de su organización socio-política, en tanto que el problema latinoamericano es de carácter fundacional de su sistema político.

Como resulta evidente se trata de contextos distintos y de problemáticas diferentes, pero que sin embargo, el análisis histórico reporta modelos semejantes de comprensión, es decir, las formas de interpretación del proceso de constitución de los estados-nación latinoamericanos, en el siglo XIX, se definen por sus similares europeos y el fenómeno es reducido a la simple expresión de una lucha transterrada entre liberales y conservadores –en donde los presuntos liberales en ocasiones parecen defender objetivos conservadores y los supuestos conservadores recurren a estrategias liberales, así ocurre que: Antonio López de Santa Anna juega a representar tanto a una expresión como a otra, Bolívar piensa en la posibilidad de la monarquía europea o en la presidencia vitalicia, San Martín aspira a la monarquía constitucional y, muy a menudo, los libertadores instauran nuevas formas de dictadura.⁴⁵

De esta forma permanece la presencia y la desarticulación entre los dos mundos: el mundo impuesto por la >>violencia interpretativa<< que percibe, representa y describe un conjunto socio-cultural homogéneo, determinado por la *Weltanschauung* occidental y fatalmente deformado por las insuficiencias histórico-civilizatorias o por las equívocas políticas socio-económicas impulsados por los sistemas de gobierno de la región; y el mundo de la *realidad* que resulta de las interrelaciones que se traman de un mosaico de diversidad cultural, de profundos contrastes sociales, extremas condiciones económicas divergentes, divisiones no especializadas del trabajo, formas de dominación tradicionales y modos de producción dispersos. Aunque la situación disyunta de las dos “naciones” prevalece hasta la actualidad, Villoro sólo la refiere el pasado, desde esta perspectiva nos dice que:

“Entre la patria homogénea proyectada y la sociedad real había profundas diferencias. La primera compartía la misma cultura occidental y obedecía a un solo orden legal, la segunda era un mosaico de culturas diferentes y seguía sistemas normativos variados; la nación imaginada era homogénea: una suma de ciudadanos individuales que dejan de lado sus particularidades; la sociedad real era heterogénea: una multiplicidad de comunidades, pueblos, asociaciones. Aquella consideraba valor fundamental al individuo, ésta, a la comunidad; aquella debía ser laica, ésta era hondamente religiosa. En la nación imaginada el ciudadano participa de un poder impersonal, común a todo el país; en la sociedad real se integra una red de comunidades locales. Liberales y conservadores por igual proyectan una patria que coincide con un solo Estado soberano; la mayoría de los pueblos indígenas, en cambio, se reconocen en una “patria especial” –según la expresión de Molina Enríquez-, en una comunidad local, vivida y no imaginada, a la que pueden integrarse.”⁴⁶

⁴⁵ Para abundar sobre el particular se puede recurrir a: Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. FCE, México 1978.

⁴⁶ Villoro, Luis. *Florescano: forjar una patria unida*. La Jornada, 31/01/98. Texto leído en la presentación del libro: *Etnia, Estado y Nación*, de Enrique Florescano.

Yo agregaría a esta última frase de Villoro, lo siguiente : “comunidad tampoco descubierta e insuficientemente interpretada”. Esta situación de falta de correspondencia entre las formas de interpretación y el acontecer *real* latinoamericano provoca los siguientes fenómenos: la producción de un discurso plural, contradictorio y, a veces, superfluo que muy pronto pierde vigencia comprensiva sobre el continente, con el correspondiente desencanto intelectual de sus productores; el sistemático fracaso de los proyectos políticos y socioeconómicos diseñados desde los conceptos de la experiencia socio-cultural de Occidente; el ocultamiento de la realidad continental detrás de la imagen deformada y deformante por insuficiencia histórica con los modelos de la civilización occidental; el predominio del análisis intelectual sobre los problemas de moda, en la aldea global, en detrimento de los aconteceres locales y regionales; y la reproducción del sistema colonial “blando”, mediante la patológica aspiración de semejanza con la racionalidad del *logos*.

Para concluir con este punto, podemos señalar que Latinoamérica como especificidad epistémica presenta varias aristas problemáticas: en primer lugar, la identificación de sus rasgos de unidad de estrato cultural, puesto que las diferencias parecen imponerse a la comunidad de características, ¿qué tienen de común las diferentes “naciones” que la conforman? ¿El lenguaje?, la unidad lingüística es una simple ilusión, hacia el fin del presente siglo prevalecen oficialmente en la región cuatro lenguas modernas: español con cerca de 140 millones de hablantes, portugués con alrededor de 90 millones, inglés y francés, las cuales coexisten con una importante diversidad de idiomas de carácter indígena, entre los que se destacan: el quechua con cerca de 5,700,000 parlantes, el aymará con aproximadamente 1,150,000 y el guaraní con 1,700,000, todo ello sin olvidar las expresiones de las lenguas *créoles* –variedades criollas del francés, el inglés y el español-, que se registran en el golfo de México y el Caribe.⁴⁷ ¿La raza? Las expresiones raciales se multiplican en pequeños territorios, dependiendo de las mezclas y la magnitud de las migraciones étnicas; ¿La experiencia de la conquista o el pasado colonial?, el impacto de estos procesos fueron diferentes en cada caso; ¿El subdesarrollo?, esta unidad de análisis desaparece si aceptamos la posibilidad de aconteceres socio-económicos diferentes; ¿La “latinidad”?, entonces al espectro sociocultural habría que integrar al Canadá que tiene una fuerte ascendencia francesa, algo muy difícil de aceptar tanto por los intelectuales, como por el imaginario colectivo de la región. Canadá es con toda claridad una nación occidental desarrollada. ¿Cómo reconocer, entonces, la unidad estructural latinoamericana, sin cometer el “pecado” de *petición de principio* y de ahí realizar un simple acto de prestidigitación intelectual? Ese es el gran riesgo.

En segundo lugar, en el caso de lograr identificar los elementos sustantivos que explican la unidad de estrato cultural latinoamericano, se enfrenta ahora el complicado problema de la selección representativa de los ejemplos: ¿Cuáles son las territorialidades que concentran y/o sintetizan los rasgos representativos del acontecer de Latinoamérica? Aún cuando compartan la misma situación de marginalidad social, de pobreza, de despojo territorial y de racismo ladino, los indígenas del continente difieren en presencia

⁴⁷ Estos datos fueron obtenidos de: *La pluralidad lingüística*, de Antonio Houaiss, en: *América Latina en su literatura*. FCE, México 1996.

de habitantes, en importancia social, en demandas políticas, en reconocimiento cultural y en estrategias de lucha, dependiendo de las condiciones específicas de su contexto; así, mientras en Nicaragua sin grandes luchas masivas les fue reconocida su autonomía como estrategia estatal para “deshacerse” del problema “indio”, en México el tema ha levantado bastante polémica y entraña diversos problemas de tipo administrativo, de geografía política y de influencia social -en la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) pocos aspectos de explicación podemos encontrar del movimiento de los “Sin Tierra” en su confrontación con los terratenientes brasileiros-; y mientras hacia el extremo del cono sur del continente, las culturas indígenas prácticamente fueron desaparecidas, en Centroamérica existe una gran pluralidad étnica. Las discrepancias político-culturales entre las expresiones criollas y mestizas del continente, son lo suficiente agudas como para frustrar cualquier intento de esbozar las constantes generales de la región. ¿Qué pueden tener en común el criollo argentino que se “siente” europeo “exiliado”, con el criollo mexicano que refrenda su presunto nacionalismo, mediante la romántica reivindicación del “glorioso pasado prehispánico”? ¿Qué rasgos socio-culturales comparte la práctica mestiza de Ahití, con el mestizaje de Guatemala y el Perú? La irreductibilidad localista parece imponerse a los esfuerzos de comprensión integral.

El análisis sobre las regularidades económicas también representa un verdadero problema, porque el diseño de las políticas económicas y su eficiencia dependen tanto de su situación geográfica como de los recursos con que se inserta al mercado mundial. La frontera común con los Estados Unidos determina en alto nivel a la economía mexicana, mientras que la distancia permite relativos grados de movilidad e independencia para los países sudamericanos; la petrolización económica de México y Venezuela bien poco nos pueden indicar de la situación que prevalece en Chile, Brasil o Argentina. Esta compleja diversidad de la economía regional es reconocida por Osorio en los siguientes términos:

“A pesar de estar atravesados por tendencias generales, existen entre los países latinoamericanos diferencias significativas: unos fueron (y siguen siendo) economías de enclave, otros de control nacional; unos producen valores de uso que son bienes salarios básicos en el mundo desarrollado (carne, trigo), otros exportan “los postres” (café, frutas, azúcar, cacao); unos crearon Estados nacionales fuertes y sociedades complejas desde el siglo pasado; otros sólo desde mediados de este siglo, entre otros muchos aspectos.”⁴⁸

En este sentido, la pregunta que se advierte a este problema es: ¿Cómo evitar la *falacia de composición* en el lance interpretativo de Latinoamérica?, es decir, cómo eludir la maravillosa tentación de subsumir la evidente dispersión fáctica de esta continentalidad cultural, bajo el espectro de una voluntad de semejanza impostada.

En tercer lugar, se presenta el problema de conciliar la perspectiva de comprensión local con los procesos de constitución del sistema-mundo, es decir, cómo identificar los

⁴⁸ Osorio, op. cit. págs 54-55

aspectos propios de las aldeas locales y evitar confundirlos con simples resonancias de aldea global, pero al mismo tiempo sin quedar atrapado en el hechizo deslumbrante de los aconteceres particulares. Este problema, me parece, no es exclusivo de los dispositivos técnicos de la interpretación latinoamericana, sino que constituye el problema toral de la episteme social contemporánea, debido a la intensiva relación que existe entre los procesos de globalización y la segmentación funcional que produce; el pensamiento, así, confronta el reto de moverse entre las relaciones generales que definen a la civilización planetaria: mercado mundial, comunicación global, concentración virtual del capital, homogenización humanística, capitalismo hidráulico,⁴⁹ bloques económicos regionales, identidades transnacionales, y las peculiaridades particulares que aportan posibilidades de transformación y de redimensionamiento de la estructura global. Se trata de ver el bosque sin perder de perspectiva a los árboles. Aunque lo más importante de este aspecto, es cómo convertir este conocimiento en un agente estratégico de intervención socio-cultural, sin caer en el vértigo de la impotencia e inmovilidad que parece producir la desigualdad estructural del capitalismo mundial, pero tampoco en la ingenuidad de la sustracción o fuga que propicia el énfasis excesivo en las reivindicaciones específicas.

En cuarto lugar, la posibilidad de construir o resignificar conceptos que de principio no interroguen sobre la especificidad de la diferencia, afirmando al propio tiempo la preeminencia de la semejanza. Esto no significa negar la tradición occidental para producir una “nueva” forma discursiva que por exceso de autenticidad –o petulancia– se convierta en otro modelo de etnocentrismo recalcitrante y en la consecuente instauración de un nuevo cogito imperativo, por el contrario, se trata de establecer un cierto >>distanciamiento interpretativo<< que permita la constitución de formaciones enunciativas de comprensión dialógica, las cuales puedan tramar la condición de posibilidad de un verdadero intercambio ético-epistemológico con su peculiaridad onto-existencial y con la exterioridad de su lance civilizatorio.

⁴⁹ Considero importante señalar que la noción de >>capitalismo hidráulico<< no sólo alude a las características particulares del capitalismo especulativo o financiero, sino que también considera la ágil movilidad del sistema de producción postindustrial, el cual tiene la capacidad de desplazar tanto su estructura, física y orgánica, como sus medios de producción a cualquier parte del mundo. La producción industrial moderna posee siempre un arraigo territorial –como bien lo apuntan Decattini y Rullani–, una cierta dependencia espacial, mientras que el sistema productivo postindustrial depende cada vez menos de las condicionantes espaciales, tales como: la disponibilidad de mano de obra, materias primas, dispositivos técnicos, insumos tecnológicos, entre otros; de esta manera, no es extraño que ante la persistencia de problemas laborales y de restricciones normativas, la empresa postindustrial desaparezca de un lugar determinado, para reinstalarse en otro sitio, sin que afecte significativamente sus estructura básicas de capital, dejando a los trabajadores con el fantasma de su incierta existencia. Empero, no es suficiente con la capacidad de desplazamiento físico-estructural del sistema de producción, para atribuirle la identificación característica del >>capitalismo hidráulico<<, es necesario, además, contemplar los siguientes aspectos: la “desnacionalización” de sus fuentes de financiamiento, el subjetivo juego accionario-especulativo del que depende, la volatilidad de sus bienes de capital, el circuito de insumos que establece, la circulación de los servicios y productos, etc. En síntesis, lo que hace al >>capital hidráulico<< es la conjunción funcional del “nomadismo” de sus procesos de producción y su falta de dependencia espacial. Lamentablemente el trabajo sigue arraigado a las condicionantes espaciales.