

Ricardo Vicente López

Civilizados

y

bárbaros

Una aproximación al tema

Una revisión histórica de los conceptos
y prejuicios que legitimaron la dominación

Cuadernos de reflexión:

La historia de la barbarie

Corrección: Lic. y Correctora Cristina Esteban

Palabras preliminares

Las dos palabras que conforman el título de este trabajo condensan siglos de historia, pensada y narrada desde la mirada del conquistador. Es éste el que definió en cada etapa el sentido de los acontecimientos y el propósito del camino trazado encubierto por la *actitud civilizatoria* y todo lo que ello supone. Los babilónicos, los persas, los griegos, los romanos, para nombrar sólo algunos de los actores fundamentales de la Antigüedad, justificaron sus conquistas sobre aquellos a los que calificaron de bárbaros, inferiores, incivilizados, y a partir de la Modernidad los marcaron como los salvajes, los incultos, los semi-humanos, etc.

La dualidad de esa polarización que el juego de poder fue configurando en cada etapa convirtió al conquistado en una categoría sojuzgada que padeció, como precio de la derrota, una amplia gama de tributos: desde el pago en bienes, pasando por el trabajo en servidumbre, hasta la esclavitud. En los siglos XVII y XVIII comenzó a elaborarse, desde el centro de poder europeo, una especialidad narrativa encargada de mostrar a las generaciones posteriores un relato: la Historia —con mayúscula— que se encargaría de la justificación de lo actuado, con pretensiones legitimadoras. Todo ello conformó lo que se conoció como la *Historia Universal*. Esa versión se divulgó en los cursos de historia que se publicó en los manuales, y que definen los programas de las carreras de historia: pre-historia, antigua, media, moderna y contemporánea que, sólo y en parte, reproduce la línea de la cultura occidental. Esta versión ha ignorado, con soberbia propia del dominador, la historia de otros pueblos. Para poner tan sólo un ejemplo: la China milenaria.

Esta narración de los hechos se fue imponiendo como parte del discurso que conformó esa ideología dominante, como *cultura civilizatoria*, y adquirió más tarde la aureola académica de reflejar los hechos con *metodología científica*, desplazando de ese modo cualquier narración contradictora que pretendiera ofrecer otra mirada del pasado. Prueba de ello en nuestro país se puede encontrar en la tarea del revisionismo histórico, ignorado o menospreciado por décadas por la versión liberal oficial. La política educacional avaló esta posición que configuró la enseñanza de la historia en el ámbito educativo.

La trabajo crítico de revisar los contenidos de la historia dominante adquiere, en este siglo XXI, una importancia relevante ante el reclamo en nuestra América de recuperar, repensar, reelaborar, el pasado de las luchas por la emancipación desde la mirada de los *derrotados de la historia*, que ahora reclaman hacer escuchar su voz en el concierto de los pueblos del mundo. La tarea de la revisión, reparación, reconstrucción de la historia propia, pensada y narrada desde el sentir latinoamericano y respondiendo a sus intereses está todavía en camino de hacerse. La demora se debe a la oposición de las academias y universidades a renunciar al sometimiento ideológico de los *modos de pensar y hacer historia* que se importan del mundo noratlántico. Prueba de ello es que se siga hablando de una historia pre-colombina y una historia pos-colombina como si la llegada de Colón fuera un hito rescatable para esos pueblos. En la historia de Europa o de los Estados Unidos no existe ninguna historia que se cuente a partir de una derrota. La celebración del Día de la Raza es otra prueba de esa actitud colonizada.

Emprenderemos, entonces, un largo camino que nos permita llegar a la raíz de este tipo de problemas, para desentrañar los orígenes de este sometimiento ideológico como sostén legitimador de la colonización y el saqueo. La necesidad de liberarnos de la matriz intelectual desde la cual se piensa es tarea fundamental de la lucha por la liberación de los pueblos de la periferia. Es la intención de este trabajo aportar en ese sentido.

Primera Parte

Una aproximación al tema

Una larga tradición pedagógica nos ha habituado a aproximarnos al problema del pensamiento, es decir, a aceptar nuestro pensar como si se tratara de una condición natural. La formación que recibimos en los diversos niveles institucionales poco hacen para que el pensar sea una tarea inquisitiva que no respete ningún sistema de ideas por más venerable que sea. Por el contrario, se restringe a ser un muestrario de los textos pensados y escritos por quienes han sido colocados en el altar académico. Si es nada más que ello, resulta algo extraño, entonces, que se pretenda formular cierto tipo de preguntas cuyo objeto sea el pensar mismo. En una actitud opuesta, la palabra de la Dra. Dina V. Picotti¹ nos orienta:

Logos, la palabra griega para *pensar* y *lenguaje*, dice a los primeros pensadores que recuerda la filosofía, según autorizados intérpretes, reunión de lo múltiple y lo diverso. Es la articulación que el hombre, como ser inteligente, hace de la realidad en medio de la cual se encuentra, para habitar la tierra constituyendo un mundo y en este quehacer constituirse a sí mismo.

De aquí podemos recuperar la idea de que pensar es un modo de ordenar lo diverso y múltiple de las cosas que habitan el cosmos (etimológicamente: orden). Ese orden es puesto por la mente cuya estructura, a su vez, es el resultado de la pertenencia a una cultura. Digo, entonces, aquí, y lo repetiré más adelante otra vez, *se piensa desde un lugar y es éste el que condiciona nuestro juicio*, el pensar es una tarea siempre *situada*.

Debemos agregar a ello el riesgo que se corre cuando esa cultura atraviesa momentos de su decadencia, porque la decrepitud la deja incapacitada para advertir que los cambios continúan, aunque ella se estanque en su mirar. Esto es el conservadurismo, mirar el hoy desde la nostalgia de los tiempos idos, lo que impide apreciar el tiempo que adviene. Aquella vieja sabiduría griega nos habla a través de la afirmación de Heráclito² (535-484 a. C.): «Ningún hombre puede bañarse dos veces en el mismo río», puesto que mientras fluye ni él ni el río son lo mismo. La advertencia apunta a tomar conciencia de que la realidad se nos impone como cambio, acontece, y es nuestro pertenecer a ella lo que nos obliga a pensar manteniéndonos en correspondencia con ese fluir del acontecer. El anquilosamiento del pensar, el aferrarse a una mirada estática, equivale a la pérdida de la capacidad de saber y comprender. La historia de los hombres nos muestra esto con suma claridad.

Por tal razón, lo que habitualmente denominamos “cultura” —que hace referencia a aquel comienzo del cultivar neolítico— no puede soslayar el peso del componente natural que encierra el concepto cultura, en tanto debe asumir la realidad como una totalidad. Ha sido el hombre cultivando la tierra el que se fue *cultivando* a sí mismo, enunciado que hoy sigue expresando el crecimiento interior de cada uno de nosotros. De allí que la heterogeneidad de los modos del pensar sea el reflejo de las diferencias territoriales, de las que emerge la amplia gama de las particularidades de los hombres y de los pueblos. Dicho esto, debo dejar afirmado, como verdad a partir de la cual se va a ir construyendo toda esta investigación, que hablar

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Munich. Docente en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza.

² Filósofo griego. Muy poco se sabe de su biografía, apodado el Oscuro por el carácter enigmático que revistió a menudo su estilo, como lo testimonia un buen número de los fragmentos conservados de sus enseñanzas.

de la cultura en general es un modo abstracto que pretende abarcar todas las formas históricas que se han dado a lo largo de milenios por lo que, para ser más precisos, debemos utilizar el vocablo siempre en plural.

Con ello digo ahora que *una cultura es siempre un modo particular* de habitar un espacio en el territorio y por ello es también *siempre un modo particular* de pensarlo. Equivale a decir que la conciencia que habita un espacio es conciencia de ese espacio, por él y a partir de él ve y piensa. Es esta una cualidad identificatoria, pero es, asimismo, una limitación que inhibe un conocimiento universal. Para decirlo de otro modo: el hombre es un ser finito cuya limitación se manifiesta en la imposibilidad de abarcar con su percepción y su conocimiento algo que vaya más allá de la porción de realidad que está a su alcance. Ya veremos que el *universalismo cultural* ha sido una forma engañosa de imponer como tal sólo *una particularidad*. El universal, pensado como abstracción, es un concepto muy pobre dado que debe despojarse de la enorme cantidad de particularidades que se expresan en cada individualidad, personal o colectiva, para abarcarlas todas bajo ese enorme paraguas cuasi vacío.

Desde el famoso «pienso, luego existo» cartesiano, pareciera que el “pienso” es un hecho que debe aceptarse como tal y en tanto puede, en apariencia, fundamentar la existencia del pensador, habilita a construir una filosofía: el racionalismo. Es ésta la que admite que se le formulen preguntas, mientras que el “pienso”, según esta filosofía, es poco más que un instrumento neutro utilizado para conocer. Cuando todavía el conocimiento no se hallaba constreñido por el corsé del *método empírico* — no pasaría mucho tiempo para que así se impusiera—, ese pensar podía ubicarse en una dimensión metafísica —en el sentido estricto de su etimología griega: meta= ‘más allá’; física= ‘el orden de las cosas materiales’ — desasido así de todo contexto que lo condicione, que lo limite. Sus conclusiones pueden adquirir así un valor universal y dirigirse a todo el mundo, una especie de “urbe et orbi”³. Ese valor del pensar se mide por sus contenidos y por la autoridad de quienes lo exponen. Me atrevería a decir que es esta la historia de la filosofía con que nos forman, a la que hice referencia como “tradición pedagógica”.

El despertar de la actitud crítica

Debió pasar mucho tiempo, nada menos que cinco siglos, y fue necesario que la conciencia de algunos pueblos comenzara a despertar, para que el estatus inmovible que había adquirido ese modo del pensar diera lugar a la aparición de algunas sospechas; para que se abrieran algunas grietas por donde introducir, tímidamente al principio, la duda, que ya no era la de René Descartes⁴ (1596-1650), sino la que ponía en cuestión la existencia misma de algunas verdades. Esa duda permitió que algunos se atrevieran a preguntar por los *modos del preguntar mismo*, por su propia validez, desafiando y cuestionando toda una tradición del pensamiento. Volvamos a Picotti:

El camino de ida de la civilización universal fue seguido por desconocimientos y devastaciones demasiado grandes, evidentes y dolorosas, que provocaron un camino de regreso en el que los pueblos lucharon por su independencia y en el que se destacó su alteridad, a pesar de su aparente

³ Palabras en latín que significan “A Roma y al mundo” (literalmente, “a la ciudad y al mundo”). Era la fórmula habitual con la que empezaban las proclamas del Imperio Romano. En la actualidad, es la bendición más solemne que imparte el Papa, y sólo él, dirigida a la ciudad de Roma y al mundo entero.

⁴ Filósofo, matemático y físico francés, considerado el padre de la filosofía moderna, uno de los nombres más destacados de la revolución científica.

homogeneización. Junto a las luchas por la liberación política y económica, dentro del juego de posibilidades del mundo contemporáneo, se da una más importante por cuanto fundamenta a las demás, y es el empeño en arraigarse en las propias identidades históricas, en valorarlas y explicitarlas, en asimilar desde ellas los valores de la civilización, que sólo entonces podrán serles beneficiosos y no convertirse en instrumento del olvido de sí o de sojuzgamiento

Al descubrir la historia de los ocultamientos se abrió un cauce a preguntas como: ¿qué es la filosofía?; ¿Qué es eso del pensar? ¿Se puede preguntar por la razón de ese pensar? ¿No es ese pensar nada más que la acción de introducirnos a sólo ciertos temas y preguntas acerca del universo y de las cosas que nos circundan? Acaso ¿se puede pensar el pensar, o es nada más que uno de los tantos falsos problemas que nos proponen algunos profesionales de la especialidad para justificarse? En tanto el pensamiento se aceptara como una de las funciones del organismo humano, una capacidad fisiológica con que se ha constituido nuestra especie, el tema no sería diferente del que nos presenta nuestro sistema circulatorio o nuestro aparato digestivo. Equivale a decir una investigación más sobre las características de lo humano —un tema técnico— por el cual el ser humano es lo que es. Este modo de preguntar inhibe avanzar con libertad sobre modos más profundos del preguntar.

Sin embargo, desarrollar el ejercicio de ese otro tipo de preguntas se fue convirtiendo en un torrente irrespetuoso que nada dejó sin revisar del antiguo saber canonizado; colocó sobre la mesa de los nuevos artesanos del pensar todo lo que había sido recibido pasivamente, casi dogmáticamente, convertido ahora en piezas desarmadas que podrían luego ser o no, parte de la arquitectura del nuevo pensar que se comenzaba a reconstruir. Apareció así este nuevo modo del pensar, desde la periferia, que fue armando un conjunto de ideas y que se reconoció como perteneciente a una cultura, a un lugar, a un pueblo. Dice con agudeza Dina V. Picotti:

A nosotros, latinoamericanos, formados en la filosofía y poco, escasamente, en el pensar abrigado por nuestro modo de vida, constituido por el mestizaje de culturas autóctonas y otras advenidas a este pródigo suelo, se nos impone de manera impostergable la tarea de saber pensar y actuar desde nuestra amplia y compleja experiencia histórico-cultural, para poder ser nosotros mismos y al serlo cumplir nuestro rol en la historia universal. Tarea seductora, porque responde a las aspiraciones e impulsos más íntimos y resistentes de nuestra identidad, y a la vez dificultosa, por cuanto supone abrirse caminos adecuados hacia ella, a la que apenas conocemos y valoramos, o bien en parte conocemos, valoramos y formulamos, pero sin obtener suficiente reconocimiento, por lo cual se requiere hacerlo dialogando con los pensares dominantes en el mundo hodierno.

Estas palabras están dando testimonio de un camino dificultoso, lleno de sorpresas, que nos va advirtiendo de que nuestra *infancia filosófica*, esa que se reconoce en la *identidad paternal* de la herencia del Occidente moderno, debe quedar atrás. La madurez del pensamiento debe asumir el riesgo de salir del útero del pensamiento centroeuropeo que nos abrigó, nos estimuló, hasta en algunos casos nos premió, pero al mismo tiempo nos sometió. Debimos pagar el precio de ser una especie de versión duplicada de ellos para ser reconocidos como pensantes, al presentar nuestra capacidad colonial de pensar, de no hacerlo se afrontaría el riesgo de ser arrojados a la barbarie, por haber transgredido las reglas de la academia.

La Dra. Picotti habla de mestizaje lo que, por mucho tiempo y no ha desaparecido del todo, causó horror en las huestes de los profesores de filosofía de la periferia. Se podía reconocer como estando en esa periferia, pero no como perteneciente a ella, puesto que esta condición descalificaba para la mirada de los “maestros” del Norte. Si hablamos de estar pero no de pertenecer, ¿cómo aceptar la posibilidad de un pensamiento mestizo? ¿qué extraña puede ser esa cosa híbrida entre racionalidad clásica y pensamiento

mágico? El pensar filosófico, sentado en el trono occidental, dictamina quién es y quién no, desde la racionalidad “blanca, rubia y de ojos celestes”⁵, y ese juicio es todavía inapelable. Por ello, nos dice:

A 500 años del descubrimiento de América por Europa, resta aún por cumplirse adecuadamente la tarea de des-ocultar a América desde ella y evidenciar de ese modo su importancia para la historia universal, siguiendo el camino abierto por muchos pensadores nuestros que permanecen poco menos que desconocidos.

Triste historia de aquellos que se atrevieron a la desobediencia y a la rebeldía. A pesar de todo ello, nos señalaron un camino como tarea apenas comenzada, que debemos retomar como un imperativo de la liberación de nuestros pueblos. Agrega:

Esta tarea se integra, a su vez, en la tarea más amplia de des-ocultar la historia real de la humanidad, que es la constituida por todos los pueblos, desde ellos; pensar dejándose reivindicar por sus experiencias y articulaciones, reunirlos en un logos que se configurará como totalidad abierta, recreándose con la vida misma del hombre y sus diferentes culturas. América, como confluencia de razas y culturas, tal vez sea un lugar particularmente propicio para urgirla, quizás sea la nueva oportunidad del Espíritu que mentaba Hegel, cuando supiese decir su palabra propia.

Es conmovedor y entusiasmante leer estas palabras convocantes: a hacernos cargo de nuestra situacionalidad americana tanto tiempo ninguneada, ya que no ha tenido cabida en el vuelo del Espíritu hegeliano que remontó su vuelo en el Viejo Oriente para, finalmente, aposentarse en la Europa burguesa del siglo XIX. No debemos olvidar que Jorge G. F. Hegel⁶ (1770-1831), el pensador más profundo de la burguesía moderna, exige a cada pueblo, para su entrada en la historia universal, la existencia del Estado Político y la organización jurídica de la propiedad privada. Sin estos requisitos mínimos, son arrojados al estado de naturaleza, a la pre-historia. Es necesario recurrir a Hegel, porque podemos encontrar en él la síntesis del pensamiento europeo burgués, expresado incomparablemente:

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde sólo es todavía una posibilidad en sí, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad... feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia... Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta prehistoria cae empero fuera de nuestro fin. Son pueblos de conciencia turbia... Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a manifestarse en su existencia terrestre

Queda expresado, con toda claridad, qué clase de pueblos deben ser considerados parte de la historia, el resto queda fuera y, por lo tanto, tierra de nadie, subordinados a los *hacedores de la historia*, es decir, a los conquistadores europeos. Los que quedan fuera de la historia son conquistados como parte de la naturaleza:

En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo... el hombre tiene una facultad real de variación y además... esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad.

⁵ Modo de hacer referencia a la cultura noratlántica, en contraposición al mestizaje americano.

⁶ Filósofo alemán. Estudió Filosofía y Teología en Tubinga. Se dedicó a la enseñanza privada varios años y fue docente privado en Jena, en 1791, y rector del Gimnasio de Nuremberg en 1809, pasando a la Universidad de Heidelberg, en 1816, y a la de Berlín, en 1818.

En los comentarios a su traducción al español de la obra de Hegel, la *Filosofía de la Historia Universal*, José Ortega y Gasset⁷ (1883-1955) propone algunas reflexiones sobre esta importantísima investigación filosófica, que son parte de lo que debemos revisar. Llama la atención al público español sobre el hecho de que, para el ilustre alemán, la historia sólo debe ser entendida como lo acontecido, lo pasado; pero este pasado sólo es histórico a partir de la aparición de esa organización política que coloca como mojón fundante: el Estado. Esta afirmación nos es muy útil para entender cómo nos ven y, en gran parte, siguen viéndonos los noratlánticos.

Hegel remite América a la historia natural, equivale a decir a la no-historia, denominada con toda desaprensión: la *pre-historia*, lo anterior a la historia, lo que indica con toda claridad que los habitantes de esos territorios no son hombres —¿serían una especie intermedia de *cuasi-animales*, antecedentes del *hombre-civilizado*? —. Pero, préstese la debida atención a su descripción de América que tiene como destinataria a la del Sur, es la América de la «conciencia turbia», la del Río Bravo hacia el sur. La Otra América, la del Norte, queda excluida para Hegel de estas consideraciones. En esos territorios naturales — es decir sin propietarios, sin hombres, en tanto para la burguesía persona y propietario eran conceptos correlativos—, la conquista es la misión que les corresponde a los pueblos superiores. Define Ortega:

Hegel padecía una especie de patriotismo protestante y detestaba el catolicismo: «Si ahora comparamos la América del norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana... Dos hechos de continuo elogiados en la vida pública son: la protección de la propiedad privada y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular...», afirmaba.

La idea que se fue haciendo el hombre europeo de sí mismo y de su papel en el mundo encuentra en estas palabras su definición más precisa. La actividad del hombre, en tanto tal, propietario y conquistador, es la que se encarna en el espíritu de empresa, en el afán de aventura, en la voluntad de someter y saquear, «obedece a un impulso de perfectibilidad». Muy lejos está esto del *puro estar no más* del indígena, tan cercano a la contemplación del monje o del sabio oriental; responde, según lo afirmado por el conquistador, al estado del cuasi-hombre en medio de la naturaleza, en la que no «sucede nada nuevo bajo el sol».

La contraposición entre la cultura europea y la cultura americana, entendida ésta como naturaleza (no-cultura) convertía a esta última en objetos sin hombre, sin propietario y, a los mismos indígenas, en objetos apropiables. No encontrándose en ella ninguno de los requisitos exigibles para ser considerados pueblos históricos, o ignorándolos como en el caso de los aztecas y los incas, todo lo existente podía ser apropiado por el descubridor-conquistador. Ortega agrega esta reflexión:

Pero la paradoja no radica en que Hegel elimine a América del cuerpo propiamente histórico, sino que, no pudiendo colocarla ni en el presente ni en el pasado propiamente tal, tiene que alojarla en la prehistoria... un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en él pasó, sino, al revés, porque en él no pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente.

El “vuelo del Espíritu hegeliano” se transformó en un relato justificador de esa historia de conquistas y sometimientos y encontró su mejor expresión en el armado de una “historia universal”, narrada por el hombre europeo, desde él y para él, como un recorrido en el tiempo que confluía para su realización

⁷ Filósofo y ensayista español. Doctor en Filosofía de la Universidad de Madrid. Entre 1905 y 1907 realizó estudios en Alemania: Leipzig, Núremberg, Colonia, Berlín y Marburgo. De regreso a España es nombrado profesor de psicología, lógica y ética de la Escuela Superior de Magisterio de Madrid y gana la cátedra de metafísica de la Universidad Complutense de Madrid.

conclusiva en la Europa burguesa del siglo XIX. Al llegar a este *final de la historia*, habiendo cumplido su misión y logrado su cometido, Hegel nos comunica, rematando sus *Lecciones*, que es necesario:

Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante Uds. esta marcha del espíritu universal, ha sido mi aspiración. El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.

El relato de esa historia universal es en realidad la “revelación” que Hegel “recibió” de Dios mismo en persona, por la cual nos permitió, a través de sus *Lecciones*, conocer cuál es el propósito divino de ese proyecto civilizatorio, más allá del costo de la mucha sangre derramada, de las injusticias, sometimientos y saqueos. Eso que, tiempo después, cínicamente se especificó como “daños colaterales”. Es necesario, entonces, que tomemos debida nota, de que fue Dios mismo quien supervisa el cumplimiento del Su Plan. Esta fe inmovible de Hegel en el cumplimiento por parte de Europa de consumir la obra de Dios en la Tierra, es la convicción filosófica de una cultura, de un proyecto político, de una voluntad de poderío y sometimiento, de la burguesía moderna, de sentirse llamada por Dios para “civilizar” el planeta. Esa voluntad se impuso sin miramientos y tuvo, en sus intelectuales, la explicación y justificación filosófica que legitimó ese proyecto. El fundamentalismo cristiano del *establishment* estadounidense desde el siglo XIX se ha convertido en un digno heredero de esa misión.

El comienzo de un nuevo modo de pensar

Hoy nuestro problema no es Hegel, sino los resabios que ese pensamiento mantiene en la mentalidad de muchos de nuestros intelectuales; que se repite en nuestras aulas; que se percibe en la palabra de muchos de nuestros dirigentes, lo sepan o no; que aceptan y comparten esa idea superior que se expresa en el modo imperial de entender la *función universal* de la denominada Modernidad. Esa idea se transformó, en un cierto sector de las clases dominantes de nuestro continente, en una mentalidad que me atrevería a denominar “de clase media urbana portuaria”, aunque no exclusivamente, que se desvive por repetir una comprensión del mundo y una forma de vida que remede esa *superioridad blanca, rubia y de ojos celestes*. Superioridad que se refleja en un desprecio —o si se prefiere un menosprecio— por todo lo relacionado con las culturas de nuestra *América profunda*, en el decir de Rodolfo Kusch⁸ (1922-1979), y en un esfuerzo por demostrar su ascendencia europea.

Sin embargo, a pesar de ello y en abierta oposición a ese desconocimiento, Indoamérica sigue manteniendo su voluntad, su historia, su necesidad de un destino de libertad, de dignidad humana. Aunque todo ello no aparezca en la superficie, no salte a la vista del que “mira sin ver”, como dice Atahualpa Yupanqui, no por ello deja de estar allí agazapada a la espera de ese tiempo de promesas que viene desde muy antiguo y que este siglo XXI comenzó a registrar.

⁸ Profesor de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Realizó profundas investigaciones de campo sobre el pensamiento indígena y popular americano como base de su reflexión filosófica.

La convocatoria de Dina Picotti nos impulsa, también, a acompañar esa rebeldía y a hacer oír nuestra palabra impertinente en todos los foros que se nos presenten, y a hacerlo desde el orgullo de estar y pertenecer a una tierra mestiza, tan rica en posibilidades y potencialidades polícromas. Al asumirnos como parte de las tradiciones de la *cultura bárbara*, empezaremos a pensar «desde el reverso de la historia», como reclamaba Ignacio Ellacuría (1930-1989)⁹, desde una historia des-ocultada en la que seguirán emergiendo nuestros pueblos como sujetos históricos de la liberación. Des-ocultar la historia significa también denunciar el empobrecimiento de los pueblos originarios, sometidos y explotados por siglos, y que recién ahora recomienzan su camino de reclamos por su dignidad y sus derechos. Para que no haya dudas respecto de cómo debe entenderse ese “reverso”, dice:

Desde el reverso de la “historia” es desde los de abajo: desde los excluidos tan radicalmente que mueren de hambre y que medio viven enfermos con enfermedades de pobres, o que apenas alcanzan a sobrevivir. Desde los marginados del mercado de trabajo y los servicios modernos. Desde aquellos a quienes se les niega gran parte del fruto de su trabajo y la participación en la toma de decisiones y en el control de la marcha de la vida pública. Desde los despreciados como pobres, incultos, como derrotados en la lucha por la vida. Desde los que por ser pobres son sospechosos, los acosados y maltratados por la policía y el ejército. Desde los humillados por quienes los contratan en el trabajo, por sus líderes políticos, por los funcionarios públicos... desde el reverso de la historia, es pues, desde las mayorías latinoamericanas que viven mal porque viven como sometidos, como vencidos. Desde las víctimas, quedan los demás calificados como verdugos o cómplices, a menos que pongan su vida en superar esta historia.

Esta tarea de des-ocultar América incorpora, asume y va acompañada, al mismo tiempo, por el des-ocultamiento de los pueblos pobres del mundo, que hoy representan las dos terceras partes de la población del planeta. Esta aventura es liberadora y creadora de un horizonte que anuncia la confluencia fraterna hacia una humanidad de iguales en su diversidad. En su capacidad generosa de apertura, no dudará en acoger también a los pueblos del Viejo Mundo, cuando ellos se sientan llamados por la convocatoria liberadora.

Segunda Parte

Pensar la historia es, entonces, pensar lo humano como un devenir que depara constantemente la novedad del acontecimiento, como tal siempre sorprendente e imprevisible. Es en este aspecto que la historia nos exige estar preparados y atentos para aprovechar las oportunidades que nos ofrece. La estructura del pensamiento noratlántico, tan seguro de sí mismo y de su poderío, se sostiene sobre la convicción de su supervivencia. Por tal razón, lo que acontece es reducido a mero detalle, anécdota simple, a pequeñas variaciones despreciables, que no altera el orden impuesto por la historia. Ello nos está hablando de la necesidad de un nuevo pensar, para nosotros habitantes de la periferia, que abra nuestra mirada para incluir la totalidad de los fenómenos sociales y percibir en ellos las pequeñas grietas que

⁹ Filósofo y teólogo español, naturalizado salvadoreño, asesinado por militares salvadoreños. Doctorado en la Universidad Complutense, bajo la dirección de Xavier Zubiri.

posibilitan los caminos de liberación. Enrique Dussel¹⁰ (1934) nos propone ese nuevo modo de pensar el quehacer de la filosofía:

La filosofía es el pensamiento que sabe pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia... Su realidad es la tierra toda y para ella son realidad también los «condenados de la tierra».

Esa filosofía comienza tomando posición frente al relato de la historia que hemos venido revisando y pensando. Es una filosofía que, en primer lugar, se propone revelar lo que la vida histórica contiene en sus capas más profundas, vida también cotidiana, que emerge en los debates, creencias y sentidos velados que subyacen en todo grupo humano, en toda sociedad. La presencia nueva de esta filosofía se percibe en su determinación de ubicarse claramente del lado de los derrotados, y no olvida que una parte importante de la construcción de un camino de liberación requiere revisar los contenidos del lenguaje utilizado, que para ser un instrumento de esa liberación necesita ser expurgado de las excrecencias del discurso imperial. En la misma línea de Ellacuría, remata Dussel lo dicho con estas palabras:

Contra la ontología clásica, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una “filosofía bárbara”.

Recupero la calificación provocativa de “bárbara” porque cruza revulsivamente el tema de este trabajo, y se declara en combate contra las filosofías apoltronadas en gabinetes cómodos y en funciones bien remuneradas. Citaré en extenso unas palabras de carácter autobiográfico con las cuales nuestro filósofo coloca el momento histórico de la aparición de esta nueva filosofía:

Desde hace cuarenta años me hice cargo en primer lugar de la pregunta: ¿Qué lugar ocupa América Latina en la historia universal?, porque estábamos fuera de las interpretaciones estándar de la historia. Para ello era necesario deconstruir desde el comienzo esa historia “fabricada” por Hegel, que expresó en sus famosas *Lecciones de la filosofía de la Historia Universal*. Pero esta visión debió ser superada. En primer lugar, la crítica del eurocentrismo, que nos enfrentó a la mayoría de los intelectuales europeos y norteamericanos, y en filosofía, que es lo que yo practicaba, se concretó al final de los sesenta en una *Filosofía de la Liberación*. La posición tradicional “eurocéntrica” creyó que Europa tenía ciertas potencialidades muy antiguas que atravesando la llamada “Edad Media”, irrumpieron con fuerza creadora en la Modernidad. Europa pretendía probar desde antiguo su “superioridad” cultural sobre las otras culturas (aún sobre la indostánica, la china o islámica, y por ello había originado el capitalismo). Immanuel Wallerstein¹¹ entendió que la expansión de Europa a finales del siglo XV significaba el comienzo del proceso de la colonización, del Imperio español y portugués; se afirmaba que dicha colonización era un factor esencial en el

¹⁰ Licenciado en Filosofía, Argentina, Doctor en Filosofía (Complutense, Madrid), Licenciado en Ciencias de la Religión (Inst. Católico, París, 1965), Doctor en Historia (La Sorbonne París), Doctor Honoris Causa (Freiburg, Suiza, 1981) y en la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia). Es reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política y la Filosofía latinoamericana, y en particular por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento de la que es su arquitecto.

¹¹ Es un sociólogo y científico social histórico estadounidense (1930). Principal teórico del análisis de sistema-mundo. Realizó sus estudios en la Universidad de Columbia, donde obtuvo su maestría y el doctorado; después trabajó como conferencista hasta 1971, luego profesor de sociología en la Universidad de McGill y profesor de sociología de la Universidad de Binghamton.

origen del capitalismo, pero en cambio no se pensaba que fuera el comienzo de la Modernidad la postergaba hasta la Ilustración del siglo XVIII.

Frente a la historia de los poderosos del mundo, relatada en términos justificatorios, se levanta esta nueva propuesta de *pensar* la historia. Ésta se define como una filosofía militante, que toma partido por los oprimidos y no lo oculta. Por el contrario, lo enarbola como bandera de lucha. Este pensar se convierte en la reflexión sobre las prácticas liberadoras de los pueblos de la periferia que reclaman su puesto en el concierto universal y el derecho a hacerse oír en sus foros, para decir su palabra liberadora. Palabra que se va puliendo y afinando al responder a las necesidades que el hablar de la liberación le impone.

Lo bárbaro

Aceptando la calificación que Dussel ha hecho, denominando a este nuevo pensar “filosofía bárbara” en una actitud rupturista, introduzcámonos en el análisis de lo bárbaro y su historia. La existencia de *lo bárbaro*, como concepto, reconoce la prioridad de *lo civilizado* como su antecesor y su causa. El orden de los conceptos que encabezan este trabajo no es casual. Son los civilizados los que han definido como su *otro* a los bárbaros. Este concepto se fue definiendo históricamente en la medida en que la expansión imperial encontraba nuevos rivales: bárbaros no hace referencia a un contenido preciso, caen bajo esa denominación todos aquellos rebeldes que no se sometieron fácil. Estos conceptos tienen una historia que conviene revisar para situar allí el inicio de algunas reflexiones que nos ayuden a pensarnos desde nuestra situacionalidad de hombres de la América Latina. Las precisiones del Doctor Mariano Moreno Villa¹², son un buen punto de partida:

El concepto español *bárbaro* no tiene una acepción unívoca en el lenguaje, y suele contener no sólo valoraciones culturales, sino también éticas y antropológicas, e incluso ontológicas. La historia nos muestra que *desde la civilización* se arroja el calificativo de bárbaro a *todos los que no piensan ni viven como la civilización cree que hay que pensar y vivir*. (subrayados R.V.L.).

Nos encontramos con que sólo se ha podido hablar de *bárbaros* cuando hubo *civilizados* que así lo han definido. La pregunta que se impone es ¿cuándo comenzó la existencia de los civilizados? Aquí debemos distinguir entre el origen de un tipo de cultura y la aplicación de su concepto. El Doctor José Álvarez Junco¹³ (1942), sostiene:

La primera vez que se habló de "civilización" fue en el siglo XVIII, en el marco conceptual de la teoría del progreso. Los ilustrados comenzaron por contraponer civilización, epítome de la nueva forma de vida racional que ellos representaban, a "feudalismo"; por extensión, pasó a enfrentarse con barbarie, salvajismo o, en general, atraso.

Los “ilustrados” se vieron a sí mismos como el modelo deseable y necesario de vida cultural en pleno siglo de la expansión imperial de conquista de todos los territorios apetecibles del planeta. Continúa nuestro profesor:

¹² Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia.

¹³ Escritor español y catedrático de Historia en la Universidad Complutense de Madrid. Estudió Ciencias Políticas en Madrid. Ocupó la cátedra Príncipe de Asturias de la Universidad Tufts (Boston), y dirigió el seminario de Estudios Ibéricos del Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Harvard.

Civilización equivalía a refinamiento o progreso. Había individuos y grupos sociales civilizados (o instruidos, "pulidos") e individuos y grupos groseros, igual que había pueblos avanzados y pueblos primitivos. La raíz etimológica nos revela cuánto debía la imagen a la comparación entre la ciudad y el campo: civilizado, como cívico o civil, tenía su raíz en *cives* o *civitas* ['ciudad']; más expresivo aún era el término "urbanidad", que también equivalía a cortesía y educación. Lo contrario, lo tosco o inculto, se relacionaba, siguiendo la misma lógica, con lo "rústico" o perteneciente al campo.

Una vez asumido y justificado ese papel histórico, sostenido por la mirada dominadora de los poderosos, autodefinidos como la civilización, las burguesías europeas fueron el sujeto histórico que en el siglo XIX que se sintieron *llamadas* a "civilizar" el resto del orbe. La consecuencia política de esa idea, convertida en política de conquista, tuvo una enorme utilidad práctica: justificó el dominio violento de los europeos sobre una buena parte del mundo, sobre todo africano y asiático (América ya había sido incorporada conflictivamente al esquema internacional).

Si recurrimos al Diccionario de la Real Academia Española podemos encontrar, hasta poco tiempo atrás, la palabra *civilizar*, definida como «sacar del estado salvaje a pueblos o personas», y, en ediciones anteriores, *civilización*: «aquel grado de cultura que adquieren pueblos o personas cuando de la rudeza natural pasan a la primera elegancia y dulzura de voces, usos y costumbres propios de gentes de cultura». La Academia no parece esconder nada..., hasta que se da cuenta de los contenidos que avala.

La *cultura*, entonces, se entiende como el refinamiento de un individuo o grupo social. La etimología nos revela que, en su origen, señalaba el paso del largo período nómade de la humanidad hacia el sedentarismo, cuando comenzó el cultivo de la tierra (hace unos diez mil años). Se ha utilizado, por analogía, cultivarse como el trabajo sobre la mente y el espíritu, algo semejante a un terreno cultivable. De allí que los *incultos* o no *civilizados*, pasaron a ser todos aquellos que no habían adquirido *todavía* el modelo cultural de la Europa burguesa en su empresa de dominación planetaria.

Volvamos a la historia antigua. Los griegos denominaron bárbaros a todos los que no hablaban el griego, con desprecio por el grado de civilización que esos pueblos pudieran tener — como los sabios egipcios, por ejemplo —. Y el Imperio Romano de los siglos III y IV, ya en plena decadencia, llamó así a todos aquellos que iban invadiendo sus territorios, dado que su frontera permeable del oriente no podía impedir la marcha paulatina de esos éxodos, que llegaron a extenderse por todo Occidente. Posteriormente los conquistadores ibéricos primero y los británicos después se comportaron del mismo modo en América, África y Asia.

Mirando desde la periferia

La reseña anterior, está presentada como una base de reflexión para profundizar en los contenidos de ese par de vocablos: los *civilizados* y los *bárbaros*. Dado que la valoración que de ellos se ha hecho ha demostrado contener la experiencia del espacio cultural de la Europa moderna, es decir, desde el modo de pensar que estructuró el Occidente moderno. Su mirada es necesariamente eurocéntrica y, aunque se hayan deslizado algunos apuntes críticos, el peso de su exposición reconoce esa raíz. Expresado en términos más confrontativos, es el resultado del pensar de *los vencedores* de esa historia.

A pesar de que se puedan presentar dificultades de todo tipo, a partir de ahora debemos hacer un ejercicio de inversión de la óptica para intentar componer una conceptualización desde la mirada de los hombres que habitaron en la periferia de la modernidad, desde su condición de colonizados: *los derrotados*.

Son los que ahora, recuperando la necesidad de narrarse una historia propia, que no niegue lo acontecido, pero que pueda ser recuperado por los que piensan, sueñan y luchan por su liberación, a pesar de los diversos conflictos que esta nueva etapa le vaya a presentar.

Esta conciencia que fue moldeada a lo largo de los años por nuestra educación institucionalizada, se encuentra frente a graves dificultades para desentrañar el entramado ideológico justificador. Nuestra historia nos presenta una contradicción que atraviesa los dos siglos de emancipación en los que se ha debatido el conflicto entre dos culturas, o una cultura y una contra-cultura. El eurocentrismo propio de nuestra cultura urbana, portuaria, de clase media, nos ha envuelto en debates — aunque bienintencionados, muchas veces—, que no lograron salir del marco ideológico citado. Fueron contraposiciones dentro de un esquema cultural *ilustrado, liberal* las más de las veces, que no nos ha permitido comprender y detectar la existencia de los otros, los pertenecientes a la América profunda (Rodolfo Kusch).

La ilustre y prepotente Europa —ya en su faz decadente—, no ha perdido todavía la influencia que su estructura filosófica ejerce sobre nosotros: nuestro modo de pensar, de actuar, de relacionarnos con el otro y lo otro. La penetrante estructuración del esquema del vuelo del Espíritu (Hegel) en su tránsito desde el Oriente hacia Occidente, en donde encuentra su culminación, permea todo el pensar de la Historia que se dicta en nuestras facultades y se justifica en nuestras academias. Al repetirlo nosotros, no percibimos que la mirada que arroja sobre el mundo es la de los europeos y, aunque seamos periféricos de esa cultura, miramos con esos mismos ojos. Y esto no impide que nos sintamos críticos, revolucionarios, emancipados, etc.

Nuestro gran filósofo criollo, Arturo Jauretche¹⁴ (1901-1974), nos mostraba esta contradicción en *Los profetas del odio y la yapa*:

La idea no fue desarrollar América según América, incorporando los elementos de la civilización moderna; enriquecer la cultura propia con el aporte externo asimilado, como quien abona el terreno donde crece el árbol. Se intentó crear Europa en América, trasplantando el árbol y destruyendo lo indígena que podía ser obstáculo al mismo para su crecimiento según Europa y no según América. La incompreensión de lo nuestro preexistente como hecho cultural o, mejor dicho, el entenderlo como hecho anticultural, llevó al inevitable dilema: Todo hecho propio, por serlo, era bárbaro, y todo hecho ajeno, importado, por serlo, era civilizado. Civilizar, pues, consistió en desnacionalizar —si Nación y realidad son inseparables—.

Probablemente pueda sorprender que en esa misma línea, más de un siglo antes, Juan Bautista Alberdi¹⁵ (1810-1884), olvidado por sus aportes novedosos a la filosofía latinoamericana, afirmara en 1837, en el *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho*, la necesidad de dar un paso que no había logrado dar la Revolución de Mayo, y que, además, todavía hoy no hemos podido concretar definitivamente:

Dos cadenas nos ataban a la Europa, una material... otra inteligente... Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. Esta nueva conquista deberá consumir nuestra emancipación... Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía... La inteligencia americana quiere también su Bolívar, su San Martín. La filosofía americana, la política americana, el arte americano, la sociabilidad americana, son tantos mundos que tenemos que conquistar.

¹⁴ Pensador, escritor y político argentino, fundó junto a otros intelectuales FORJA (Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina), que desarrollaría los lineamientos del nacionalismo democrático.

¹⁵ Uno de los más grandes pensadores argentinos, inspirador de la Constitución Nacional y autor del Fragmento Preliminar al estudio del Derecho.

Si «la filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto», como afirma Kusch, la filosofía a la que me estoy refiriendo, en la línea de Alberdi y de Jauretche, debe enraizarse en la cultura americana como prerrequisito y partir del sujeto de este filosofar como hombre de este suelo, por nacimiento o por adscripción. Es importante dejar esto fijado como punto de partida, porque nos han acostumbrado a oír hablar de un pensar puro como objeto de la filosofía. Por el contrario, depende «de la relación dada entre los hechos y la totalidad histórico-social dentro de la que son generadas las sucesivas formas de praxis teórica... se hace presente en esa praxis como consecuencia de la multilinealidad de la historia, así como de los niveles y grados de alteridad de los sujetos históricos», subraya el filósofo argentino Arturo Roig¹⁶ (1922-2012).

Pero, al preguntarnos por quién es el sujeto que piensa esa historia, nos encontramos en el ámbito del “saber culto” con el hombre moderno, europeo y conquistador, que se descubre a sí mismo como tal en la diferenciación de los otros hombres, los “hijos del estado natural”, los “incultos”, “salvajes”, y nace allí el colocarse como centro de toda comparación. Dice Leopoldo Zea¹⁷ (1912-2004): «Es el encuentro con otros hombres y con otras historias, el que hace que el europeo descubridor, conquistador y colonizador se defina como hombre, dando sentido a la historia, a su propia y concreta historia». Por no haber podido emanciparnos aún de esa estructura mental, nos cuesta tanto superar ese sometimiento ideológico, condición de toda liberación posible.

El pensar desde el imperio

El hábito, muchas veces totalmente inconsciente, de pensar la historia y la filosofía política desde el marco conceptual europeo, heredero del pensamiento contractualista de los siglos XVII y XVIII, parte del supuesto de un “estado de naturaleza”, que está hermanado con el concepto de “prehistoria”. Repensar este tema nos puede iluminar para encontrar las raíces de nuestra dependencia ideológica. Los programas de historia de muchas de nuestras universidades —aunque ya algunas han comenzado a modificar estos criterios— dividen el tiempo en una pre-historia y una historia posterior. Cuál es el hecho que marca esa separación: se nos dice que es la presencia de documentos que permitan desarrollar una descripción “científica” de esos tiempos. Por lo tanto, se puede pensar la historia, como nos lo ha enseñado Hegel, a partir de la presencia del Estado, de la ley y la legitimación de la propiedad privada.

Ese origen, ubicado en ese tiempo, se impuso con tal peso, que impidió advertir que era sólo uno de los orígenes, arbitrario por cierto y, por tanto, sólo el comienzo de una de las historias: *la historia de la Europa Moderna*. Esta historia —a través del Imperio babilónico, la Grecia clásica, la Roma imperial, el Medioevo cristiano— desemboca en el siglo XVI europeo y nos coloca en este presente, fundado, justificado y legitimado por ese recorrido. Es necesario dejar aclarado, desde ahora, que esa historia no es

¹⁶ Egresado de Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuyo continuó sus estudios en la Sorbona de París. Profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, en 1955, con un interés especial en los filósofos regionales y luego se expandió a los filósofos nacionales y latinoamericanos.

¹⁷ Filósofo y escritor mejicano, fue miembro de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde su formación. En 1954 fue designado investigador de tiempo completo del Centro de Estudios Filosóficos de dicha universidad. En 1947 fundó, en la Facultad de Filosofía y Letras, el "Seminario sobre historia de las ideas en América".

más que *una* historia, nada más que *uno* de los relatos sobre los itinerarios de la conciencia colectiva, pensada y narrada por los hombres del mundo noratlántico, herederos de la Revolución Burguesa. Por lo tanto, y se desprende de lo dicho, esa historia parte del supuesto señalado de una etapa natural del hombre, la pre-historia que, como su concepto lo indica, es previa a la historia.

Si reflexionamos atentamente sobre lo que se nos está diciendo, podemos concluir lo siguiente: lo previo a la historia —que, por tanto, no entró todavía en la historia— está ubicado dentro del mundo natural, equivale a decir, en el ámbito de la naturaleza. Todo lo que pertenece a ese mundo se separa conceptualmente de lo humano que es, por esencia, social e histórico. De allí se deduce que los hombres, (¿hombres para ellos?) estaban conceptuados como no humanos, o cuasi humanos, o salvajes (buenos o malos, no altera la cuestión), formando parte del mundo natural, es decir cuasi animales. Esta afirmación puede presentarse ante algunos ojos como escandalosa, descabellada. Sin embargo, si se la sigue en todas sus consecuencias, permitirá comprender las actitudes, las acciones y las decisiones de gran parte de los conquistadores europeos, del norte y del sur de América, respecto de los nacidos en estas tierras, con quienes ellos se encontraron desde el siglo XVI en adelante.

Dice Rodolfo Kusch:

Separar la prehistoria de la historia es hacer positivismo o sea entroncar con el pensamiento de una burguesía espléndida. La prehistoria para el burgués, francés medio, es una tierra de nadie en la que se dan utensilios. Como nada tenía dueños, según su concepto de la propiedad privada, definía que se trataba de un ámbito en el cual la ciencia exploraba una especie integrada por hijos naturales (semi-animales). Por eso esa etapa no fue incorporada a la historia, se la consideró parte de la naturaleza según el relato de los hechos mirados por los creadores del mundo moderno... Y es que los historiadores europeos sólo vieron como historia lo ocurrido en un solo vector en los últimos cuatrocientos años europeos o sea todo aquello que favoreció a la cultura dinámica urbana. El resto ya va contaminado de prehistoria, excepto Grecia, que sirve, por cierto, de mito para la ciudad moderna.

No debemos olvidar lo que Hegel, el pensador de la burguesía moderna, exige a cada pueblo, como condición para su entrada en la historia, que ya hemos visto, y que repito acá por razones pedagógicas, para una comprensión más profunda del problema, la existencia del Estado Político y la organización jurídica de la propiedad privada. Es necesario recurrir a su palabra, porque podemos encontrar allí la síntesis del pensamiento europeo burgués, expresado incomparablemente en la *Filosofía de la Historia Universal*:

Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde sólo es todavía una posibilidad en sí, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad y a la acción. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad... feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia... Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta prehistoria cae, empero, fuera de nuestro fin.

Debe entenderse que se niega a incorporarla a la historia. No hay historia pensable para aquellos pueblos que no aceptaron el sometimiento a la dominación imperial.

El continente des-conocido

Queda expresado, con toda claridad, qué clase de pueblos y a partir de cuándo deben ser considerados parte de la historia. El resto queda fuera y, por lo tanto, subordinado y a disposición de los “hacedores de la historia”, es decir, a los conquistadores europeos. Dice Roig:

No se ha reparado en que, en el *Discurso del Método*, Descartes nos habla de México, lo que no es casual, pues el “ego cogito” [yo pienso], desde el cual se supone el dominio científico del mundo, tiene otra versión: la del “ego conqueror” [‘yo conquisto’], una frase con la que Hernán Cortés abrió el dominio del mundo.

Los que quedan fuera de la historia son conquistados por ser nada más que parte de la naturaleza. Como ya hemos visto que para Hegel fuera del campo de lo civilizado: «no sucede nada nuevo bajo el sol»; el mundo de “la naturaleza”, el no-civilizado, es de una monotonía insoportable para su mirada. Esta ceguera para ver los acontecimientos que no se encuadran dentro del esquema prefijado debe servirnos de advertencia para nuestra situación de colonización cultural de hoy. Por tal razón, el filósofo alemán, sólo percibe cambios significativos donde el espíritu de conquista escribe la historia: «Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo... esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad».

Habla de la perfectibilidad del espíritu europeo, es decir el Espíritu sin más para él, el único que reconoce, por lo que ser hombre requiere la pertenencia a esa espiritualidad, la espiritualidad burguesa. Enfrentando ese mensaje, que todavía tiene vigencia en la periferia, y que es nuestro gran enemigo ideológico, Arturo Roig nos define:

Somos un conjunto de pueblos que nos entendemos, casi todos, en castellano, pero que no todos hablamos una sola lengua. Hay una riqueza que nos excede, como hay una pobreza que nos ahoga. El indo-latino-americanismo es un ideario que pretende asumir todas estas riquezas y miserias, unas para enriquecerlas más, las otras para suprimirlas, programa que excede, sin dudas, ampliamente lo que de un modo estrecho se suele entender como cultura.

¿Qué es América?: ¿Tierra civilizada o bárbara? Tal vez, de este modo, agregar preguntas incómodas nos haga perder la ingenuidad, y podamos así avanzar en el sentido que ellas proponen. Porque la respuesta a la pregunta que nos convoca remite al ser de América, a su esencia, a su destino, a su posibilidad de ser futuro. «La libertad en crear un hecho futuro se condiciona, realmente, en la conciencia actual del pasado», afirma Enrique Dussel. Y en aquel encuentro del siglo XVI, se enfrentaron dos pasados y sus respectivas conciencias: el hombre indo-americano y el hombre ibérico, no se había presentado en estas tierras todavía el hombre de la Europa liberal.

En este mismo sentido, podemos aventurar la pregunta por el ser de esa Europa —entendiendo por ella la Europa que despertaba del Medioevo—, pregunta que sólo encuentra el sentido de la búsqueda, cuando nos dirigimos a la historia y no a la geografía. Y relacionar el ser de América con el de la Europa moderna no es gratuito ni casual. Debemos detectar las raíces comunes, las historias cruzadas y las líneas que se imbrican, las mutuas dependencias y hasta, arriesgaría a decir, el común y simultáneo origen. Ambas, con contradicciones, con claroscuros, con asincronías y tensiones, son hijas de un mismo tiempo y de un mismo

proceso sociopolítico. Sostiene Germán Arciniegas¹⁸ (1900-1999), en *El revés de la historia*, título muy sugestivo, un novedoso concepto que expresa muy elocuentemente este nacimiento simultáneo:

Para llegar a una precisión más justa, convengamos en que el 12 de octubre de 1492 separa en forma tan profunda el pasado de la Edad Moderna, que puede hablarse con toda propiedad de una Europa Precolombina y una Europa Americana... Todo cambia radicalmente el día en que América viene a figurar como el personaje inesperado que entra a despertar un nuevo diálogo, después de quince siglos o más de soledad. Su mera presencia modifica las bases de la filosofía y la ciencia. El hombre común entra a vivir de otra manera.

Otro modo de pensar el “encuentro”

Creo que puede darse por mostrado el carácter de la Europa moderna como un espíritu, como un proyecto político, como una actitud de conquista ante el mundo, como una idea de un futuro de dominación. La España que conquistó América, como una fuerza ciega, continuadora de la reconquista a los moros, según Ortega y Gasset, trasladó a estas tierras ese espíritu, ese proyecto, esa cultura. Se perfilan, de este modo, dos líneas históricas que van configurando, contradictorias pero entretreídas, una América que hasta fines del siglo XVIII se reconoce fundamentalmente en lo indo-hispano del interior, y, desde comienzos del XIX la otra, la europeizada, en la cultura de las ciudades portuarias que, a partir de ese momento histórico, comienza a afrancesarse o ilustrarse, y que se arraigará con preferencia en las capas medias.

Enrique Dussel hace una muy interesante distinción, en la que me he basado, para pensar mejor, con mayor detalle, el concepto “América”:

Hablaremos de Latino-América por dos motivos. Primeramente, por cuanto América del Norte (la anglosajona y canadiense francesa) es otro “mundo”, que podremos encarar dentro de algunos decenios, después de habernos claramente “encontrado a nosotros mismos”. En segundo lugar, porque Hispano o Iberoamérica existió hasta el siglo XVIII —la Cristiandad colonial, como la llamara Toribio de Mogrovejo—, mientras que el proceso de universalización y secularización del siglo XIX se constituyó esencialmente por el aporte francés —en lo cultural— y anglosajón —en lo técnico—. Desde ese momento el mundo “español” es ya marginal en América latina... es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California hasta el Cabo de Hornos, cuyo mundo se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente desquiciado por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI.

Esta Hispanoamérica fue y será la que los ilustrados locales del siglo XIX han preferido ver como barbarie, cegados por los destellos luminosos que recibían desde las metrópolis no les permitieron, salvo excepciones, revisar críticamente las cargas ideológicas que contenían las ideas que importaban. El peso que, en gran parte de la historiografía sobre nuestra América, ha tenido la mirada liberal de los investigadores, ha ocultado las notables diferencias de dos colonizaciones que se desplegaron en este

¹⁸ Diplomático y político colombiano. Estudió Derecho en la Universidad Nacional de Colombia, Prolífico ensayista y brillante historiador. Fue profesor universitario en Colombia, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes y profesor en la Universidad de Columbia en Nueva York.

continente: la del norte, la valorizada, cuyos protagonistas fueron ingleses y franceses fue así caracterizada por Ortega y Gasset:

Si ciertos pueblos —Francia, Inglaterra— han fructificado plenamente en la Edad moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas “modernos”. En efecto: racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España.

Esta afirmación da para pensar en la matriz ideológica de la colonización del Norte, señalando el retardo con que España se fue incorporando a la Modernidad. Por el contrario, debemos remontarnos hasta unos siglos atrás en la historia de la península ibérica para enfrentarnos con un proceso particular. Tomar nota de él nos permite adoptar una perspectiva mucho más rica para pensar los primeros siglos de la colonización española. Leamos a la Dra. Dina V. Picotti:

La España que vino a América era ella misma fruto de un mestizaje de todos los pueblos que habían llegado a Europa y se detuvieron en la península como extremo de expansión, y de ocho siglos de dominio moro que dejaron un sello oriental indeleble; era en el fondo una España medieval, con fuertes organizaciones comunitarias y un cristianismo que, no habiendo pasado por el proceso de latinización, conservaba más sus caracteres semitas.

Detengo la cita por un momento, para destacar el peculiar carácter cultural de hombre peninsular en contraposición con el hombre anglosajón: el señalamiento de la semitización¹⁹ del primero marca una diferencia que explica la distancia entre uno y otro en la comprensión del indígena y en el resultado de la relación que se entabló. Sigamos leyendo.

Todo ello facilitó el encuentro con los indígenas americanos, de estilo cultural oriental: su fuerte organización comunitaria, su lenguaje simbólico, religiones que conservaban los antiguos mitos de la humanidad y caracteres físicos no demasiado extraños sino atrayentes para un pueblo con buena dosis de influencia morisca y poca negra, como lo revela la literatura. El español amancebó a la indígena y de ese contacto surgió el criollo, fenómeno que no se dio en la América del norte, adonde con casi absoluta prescindencia de lo indígena se trasladó y desplegó la modernidad europea. España tuvo políticamente una gran capacidad asimilativa, creando instituciones adecuadas a la nueva situación, como el Consejo de Indias y una legislación que reconocía derechos y organizaciones indígenas.

Esta diferencia entre las dos Américas marcó profundamente la historia posterior, razón por la cual su estudio abre senderos insospechados. Insistir sobre estos aspectos culturales permite salir al cruce de la versión anglosajona que carga las tintas sobre la barbarie hispánica en el sometimiento del sur.

América: dos procesos de conquista y colonización

Profundizando en el análisis que he propuesto podemos descubrir que hay dos protagonistas de espíritus muy diferentes: uno el que representa la modernidad burguesa, que conquistó y colonizó el norte; el otro, el hispánico que llegó a estas tierras, atado todavía a formas culturales que no habían abandonado

¹⁹ Proceso cultural en el que la tradición semita ha tenido gran importancia.

totalmente la cristiandad medieval. No debe entenderse con ello un sesgo católico en el análisis, sino la necesidad de recuperar la herencia indígena en la configuración del hombre criollo y las raíces todavía vivas para la tarea de reconstrucción de la cultura americana.

En efecto: subrayar el perfil del puritano del norte, que encarna los “principios y problemas modernos”, es la mejor expresión de la burguesía comercial en plena expansión, mientras que el hombre hispánico, portador de un comunitarismo medieval, contenía contradictoriamente los valores que fraguaron en ese mestizaje del que nos habla la Dra. Picotti. El primero encuentra su fundamento en la Inglaterra liberal de John Locke del siglo XVII, al representar el espíritu de una burguesía mercantil que sale al mundo en conquista de nuevos mercados. Podríamos decir un proto-ciudadano.

En el hombre ibérico, pesan los largos siglos de dominación mora, de ese bagaje semita que es parte importante del resultado del mestizaje cultural, cuya característica étnica se manifiesta en su piel mate, y esto va a jugar un papel muy importante en el encuentro con los habitantes originarios, dado que *no se siente un blanco puro que enfrenta a una raza inferior*. No es menos conquistador, aunque somete, no elimina y se relaciona con el “otro” como antes se había relacionado con el moro, en principio un enemigo a vencer, pero tan humano como él. Si bien es cierto que una parte de los funcionarios de la corona española se resistían a reconocer su condición de humano al indígena, hay un hecho altamente significativo: la primera respuesta de la Reina a Colón fue «declarar a todos los habitantes de las Nuevas Tierras súbditos de la Corona», es decir los colocaba en la misma condición de cualquier otro español. El hombre hispánico que pisó estas tierras demostró su reconocimiento de semejante al habitante indígena al amancebarse con sus mujeres y tener hijos criollos. Esta situación es impensable entre los puritanos del norte que la hubieran conceptualizado como zoofilia.

Estas particularidades ya permiten adelantar las diferencias que presentarán los proyectos colonizadores de las dos Américas. Inglaterra, como parte del proyecto europeo moderno y con una burguesía comercial e industrial que se había aliado con los lores, es una de las protagonistas más importantes; la otra, España, que había conseguido su unidad a fines del siglo XV, y conservaba dos rasgos que la caracterizaban y que, al mismo tiempo, retrasaban su incorporación a la nueva etapa: el comunitarismo medieval y una nobleza que despreciaba el trabajo manual. Por ello quedó muy pronto fuera del juego mercantil que se estaba desarrollando. Estas peculiaridades permiten señalar abismales disimilitudes que marcarían profundamente la vida de estas dos Américas.

Francia e Inglaterra son los escenarios en que va desplegar todo su juego de posibilidades el espíritu burgués. España se adormecía en el despilfarro del oro mal conseguido. De allí los rasgos esenciales que rescata Ortega como detonantes de ese despliegue. España, que salía de ocho siglos de dominación mora con gran parte de su territorio ocupado, encontraba su rumbo histórico bajo la conducción de ese matrimonio, Isabel y Fernando, artífices de su unidad. Aunque tomó la delantera en la conquista del mundo en el siglo XVI, no supo consolidar esa ventaja. No quiere decir esto que no hubiera sed de oro ni ansias de dominación, sino que respondía más al espíritu de la conquista medieval que al interés comercial burgués.

Volvamos a Ortega porque, aun desde su mirada conservadora, permite ver de otro modo este proceso:

Basta acercarse un poco al gigantesco suceso, aun renunciando a investigar su fondo secreto, para advertir que la colonización española de América fue una obra popular. La colonización inglesa es ejecutada por minorías selectas y poderosas. Desde luego, toman la empresa en sus manos grandes Compañías. Los “señores” ingleses habían sido los primeros en abandonar el exclusivo oficio de la Guerra y aceptar, como faenas nobles, el comercio y la industria... La colonización inglesa fue la acción reflexiva de minorías, bien en consorcios económicos, bien por secesión de un grupo selecto que busca tierras donde servir mejor a Dios. En la española, es el “pueblo” quien directamente, sin propósitos conscientes, sin directores, sin táctica deliberada, engendra otros

pueblos. Grandeza y miseria de nuestra colonización vienen ambas de aquí. Nuestro “pueblo” hizo todo lo que tenía que hacer: pobló, cultivó, cantó, gimió, amó. Pero no podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva.

Lo criollo, como componente estructural de la cultura del sur es el resultado de ese modo de arraigarse en estas tierras.

La España que vino a América

Como la preocupación fundamental de este trabajo es subrayar con mayor énfasis la matriz cultural de la América hispánica, como antecedente de la cultura que arraigó en lo que Rodolfo Kusch denominó la *América profunda*, avanzo esperando que esto no sea pensado desde una interpretación indigenista. La intención es, repito, desenmarañar una idea, infiltrada a través de todo el sistema educativo, que ha dividido la historia de nuestra tierra en un pasado colonial y “medieval” — que corresponde al período que se cierra a fines del siglo XVIII—, y una etapa ilustrada, a partir de esa fecha, en la que las ideas de la emancipación fueron interpretadas en clave liberal.

En esta aventura cabe decir, para consolidar la tesis que propongo, que la firmeza de la actitud de los Reyes Católicos de no querer compartir el continente nuevo con ningún otro pueblo y afirmar así su predominio cultural se ve reflejada en la relación distante que mantuvieron con la Roma vaticana. Esta preservación de una identidad cultural no es una actitud que deba despreciarse en este análisis. Como nos lo muestra Arciniegas en este párrafo:

Los Reyes Católicos reservaban para el catolicismo el Nuevo Continente: pero no exactamente para la Iglesia de Roma. Cobraban el servicio, asegurándose muchísimas ventajas: como decidir quienes fueran los arzobispos... La Iglesia de América vino a ser más española que romana. La jerarquía era escogida por los reyes... Las órdenes de franciscanos, dominicanos, agustinos pasaban por un filtro tan celoso como era la Aduana para el comercio... El pequeño reino de Castilla despertó con un sentido tan sublimado de los derechos imperiales como no lo tuvieron los mismos romanos de la antigüedad... Así la conquista tomó un carácter castellano, sacado de la guerra contra los árabes, de la reconquista española, madurado en la voluntad política de avasallar tierras ganadas a los infieles.

El carácter semita y la piel mate del español no impidieron el reconocimiento de la extraña experiencia del indígena Juan Diego quien, según la tradición católica en México, presenció la aparición de la Virgen de Guadalupe en 1531, reconocida por el obispo Fray Juan de Zumárraga. ¿Por qué digo extraña? Porque el relato de cómo era la virgen correspondía a una indígena azteca, de piel oscura y vestida a la usanza. Sin embargo, esto no escandalizó al obispo ni fue un obstáculo para su reconocimiento.

Por tal razón, me detengo en algunos aspectos de esa historia que han quedado ocultos para los ojos iluministas de una parte de la historiografía académica. Con el despertar de los pueblos originarios, ha cambiado la necesidad de leer la historia y se ha ido imponiendo una mirada más amplia y más inclusiva. En la cual nada sea dejado de lado: españoles conquistadores, con todos sus matices; la diversidad de los pueblos originarios; la presencia de las ideas de la emancipación, con sus contradicciones, etc. La historia, pensada desde la mirada de la emancipación americana, debe permitirnos colocar las cosas en el lugar que nos dicen los hechos. Desde una nueva actitud que se asiente en la necesidad de continuar las luchas por la liberación total de los pueblos, para la construcción de una *América de hermanos*.

Esto puede ser entendido como una utopía y parecer un despropósito en épocas de tanto escepticismo. Pues bien: sí lo es. Pero no es más imposible que las que los *grandes hombres* de nuestro pasado han encarnado. Remito acá a la relectura de la cita de la Primera Parte²⁰ de Ignacio Ellacuría, uno de los mártires de esta tierra que entregó su vida por ese ideal, quien ilumina el modo y el lugar desde donde debemos pensar. Desde este compromiso, desde la voluntad de liberarnos de las cadenas ideológicas que nos sujetan al pensamiento de las culturas del Norte, retomar la reconstrucción de la cultura latinoamericana —sin despreciar ninguno de los afluentes que la fueron enriqueciendo, los que se perciben en la superficie, pero también los que discurren por las capas subterráneas—, sigue siendo una tarea inconclusa.

La comparación entre la conquista y colonización de las dos Américas que propongo, no es ociosa ni es el resultado de un mero juego académico. Son tantos los siglos de colonización cultural, que creo necesario, en la línea trazada por Ellacuría, continuar un trabajo que tiene semejanza con la arqueología, cultural en este caso, para elevar a la superficie los restos de aquellas historias cubiertas por capas de ideología imperial. El simple ejercicio de revisar con nuestra memoria los relatos que nos contaron en nuestra etapa de estudiantes nos revela cuánto nos han engañado: tanto en lo que nos mostraron como con lo que nos ocultaron. Y dentro de ello, la distorsión que impone la mirada del colonizador, con sus valores, sus creencias y, sobre todo, su civilización milenaria.

Los mestizos y la barbarie

Lo que seguiré mostrando a continuación es el aspecto humano que aportó el conquistador ibérico — a pesar de su propia tarea, por momentos brutal—, que, sin embargo, no podía dejar de lado lo que esas conciencias portaban como bagaje. Esto no debe ser entendido como un intento de dulcificar lo acontecido, sino como una propuesta de rescatar pequeños detalles que pintan, con sus trazos, perfiles que se han perdido en los relatos recibidos.

La descripción del hombre ibérico que desembarcó en estas tierras nos ha develado un perfil humano diferente respecto de las narraciones, en su mayoría anglo-francesas o, por lo menos, teñidas por el espíritu ilustrado. Es importante subrayar el hecho de que este hombre haya sido predominantemente ibérico, al menos en los primeros momentos. Esto se debe a que ese hombre, como afirma la Dra. Picotti, y algo ya quedó dicho, es hijo de un proceso de mestizajes, a lo largo de toda la historia de la península. El mestizaje producido en su suelo, previo a su empresa de colonización, lo hacía particularmente permeable al enfrentar situaciones nuevas, dado que percibir la novedad estaba inscripto en su idiosincrasia. Detengámonos un poco en este concepto: *mestizaje*. Leamos este meduloso párrafo de la Dra. Picotti:

“Mestizaje” quiere decir unidad en la alteridad: no por mero sincretismo, lo que no respetaría ni la unidad ni la alteridad, sino por asimilación de términos diferentes. Ello se observa en todo proceso vital: la asimilación de algo externo, por ejemplo un alimento, desde la vida del cuerpo y para ella, modificándolo y modificándose. Tratándose del espíritu, aquella posibilidad se amplía por derecho, ya que su apertura, de suyo infinita, hace que ninguna determinación lo colme y tenga receptividad para todas. Las culturas representan, cada una, la articulación de una experiencia humana de vida, un modelo posible de humanidad que, como tal, no se encierra en sí mismo, salvo que sea

²⁰ Ver página 7.

absolutizado y, en consecuencia, se desubique respecto al valor y sentido, como de hecho ha ocurrido demasiadas veces en el transcurso de la historia. Y como esta misma también lo ha demostrado, en la vida la falta de comunicación y asimilación es muerte.

En la historia de la península ibérica, no se puede soslayar que la invasión musulmana o Conquista árabe de Hispania, entre los años 711 y 1492, dejó marcas imborrables. Este complejo proceso político y militar, a lo largo del siglo VIII, da lugar a la formación y consolidación de al-Ándalus musulmán, como se denominó el territorio peninsular bajo el poder invasor. Estos ocho siglos muestran una experiencia de convivencia cultural y religiosa entre católicos, musulmanes y judíos, aceptablemente respetuosa, sólo alterada después por la persecución de la Inquisición católica.

El componente árabe de este mestizaje hizo del hombre conquistador en suelo americano a alguien apto para ver en ese otro — el indígena con que se encontró, también de piel cobriza—, a un ser humano, a un semejante, a pesar de las distancias culturales que había entre ellos. El encuentro no le produjo una sorpresa mayor que la de ver a un desconocido. En esta misma dirección, es necesario señalar, como sostiene el pensador argentino Carlos Astrada²¹ (1894-1970) que «en lo que en sentido étnico nos atañe nuestra efectiva ascendencia es árabe». Lo destacable de este proceso cultural americano es la capacidad de influenciarse mutuamente. No sólo se transformaron las culturas del Nuevo Mundo, sino que también la península se sintió conmocionada en su propia tierra y se fue transformando al ritmo de la conquista, a diferencia del proceso del Norte, que no modificó al conquistador.

Las nuevas colonias del Norte eran un trasplante de la corona británica en otro suelo. La conciencia de una superioridad civilizatoria de la que eran portadores los anglosajones, los hizo casi inmunes a las influencias de las nuevas tierras, en las que encontraron nada más que cuasi-animales para eliminar, vistos como enemigos y despreciables, nada más que distintas variedades de *seres dentro de la naturaleza* — recordemos aquí a Hegel. Confirma lo dicho José Luis de Imaz²² (1928-2008) «Anticipatoria de otras segregaciones, resultarían disposiciones como las del Estado de Virginia, que en 1662 penó la fornicación interracial o la del mismo Estado que, en 1664, prohibió el casamiento interracial». (Las palabras posteriores del General George Armstrong Custer²³ (1839-1876) muestran una actitud definitiva: «el mejor indio es el indio muerto»). Octavio Paz agrega a estos señalamientos que «Nueva España conoció muchos horrores, pero por lo menos ignoró el más grave de todos: negarle un sitio, así fuere el último en la escala social, a los hombres que la componían. Había clases, castas, esclavos, pero no había parias, gente sin condición social determinada» como sí la hubo en la América del Norte.

Esta diferencia puede encontrarse también en la defensa de notables clérigos, como es el caso de Bartolomé de Las Casas²⁴ (1474-1564) como paradigma, cuando se hiciera oír ante el Consejo de Indias. Este dominico, fiel cristiano, coloca como ejemplo de las actitudes que se deben mostrar en las nuevas

²¹ Estudió Derecho en la Universidad Nacional de Córdoba. En 1926, con el ensayo "El problema epistemológico de la Filosofía", ganó una beca a Alemania, donde estudió en las universidades de Colonia, Bonn y Friburgo, con Max Scheler, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Oscar Becker durante sus cuatro años allí. Profesor de las Universidades de Buenos Aires y La Plata.

²² Abogado, sociólogo y licenciado en Ciencias Políticas argentino. Fue profesor de Sociología en la Universidad Católica Argentina.

²³ Fue un oficial de caballería del Ejército de los Estados Unidos que participó en la Guerra de Secesión y en las Guerras Indias.

²⁴ En 1514, influido por la prédica indigenista del fraile Antonio de Montesinos, renunció a sus encomiendas, para convertirse en un acérrimo defensor de los nativos que estaban siendo exterminados cruelmente por los conquistadores.

tierras a Jesucristo: «Cuando comenzó a predicar siendo humilde y manso de corazón y enseñando a los demás a practicar la servidumbre y la humildad y mansamente conversaba con los hombres, atrayéndolos con su dulce conversación e inspirándoles confianza para acercarse a Dios». No importa tanto cuál haya sido el resultado de esa defensa, muestra a las claras que en el espíritu del pueblo español que enfrentó al indígena estaba presente también esa actitud.

El colonizador y el mestizaje

La relación del conquistador con el indígena presentó todas las ambigüedades y ambivalencias que la época posibilitaba e imponía: hubo explotación en algunos casos —tal vez mayoritarios—, pero también hubo protección en otros, como lo prueban los *pueblos hospitales*, fundados por los misioneros. La diferencia en la práctica entre el indígena y el poblador de España estuvo dada por las distancias y las comunicaciones, de allí la indefensión del hombre sometido en tierras americanas. El campesino español podía recurrir a las instituciones de su tierra; el indígena o sus defensores se encontraban a meses de distancia, con el océano de por medio. Esa es la primera América, a la que el misionero español, arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo²⁵ (1538-1606) llamó “la Cristiandad Colonial”, por analogía con la Cristiandad Medieval de su tierra natal. Él percibe muchas similitudes en el orden social, político y económico entre ambas. Este concepto de *Cristiandad* hace más referencia a una denominación cultural que a una definición religiosa, aunque la distinción en esas épocas fuera un tanto sutil. Y la especificidad *Cristiandad*, como cultura en la península ibérica, fue su componente mestizo, en una tierra en la que se fueron superponiendo capas étnicas de las diferentes invasiones durante siglos.

Lo que debe señalarse, para que pueda ser desechada de nuestro imaginario, es la carga de prejuicio que contiene el concepto *mestizo*. Para agregar alguna luz, se debe afirmar, para sorpresa de muchos, que el hombre que somos es de origen africano, de las sabanas subsaharianas, puesto que allí debe ubicarse el origen de la evolución, hace más de un millón y medio de años. El tomarlo como inicio, en una larga historia de diversos mestizajes, va cubriendo en su nomadismo casi todo el planeta. Por tal razón, partiendo de ese origen, cabe sostener que mestizos somos todos los hombres de este planeta desde entonces: ¡somos todos mestizos! ¿De dónde sale la pretensión de la pureza racial? Después de siglos de sucesivas invasiones al territorio europeo, de mezclas sucesivas de pueblos, la pureza es sólo un mito. Sin embargo, la pureza racial, simbolizada en la piel blanca, sigue teniendo un peso muy importante en el fondo de las conciencias de muchas personas.

En América, el proceso de conquista y colonización significó la expansión de la cultura de la península. Pero, al mismo tiempo, ésta se encontró con culturas y tradiciones muy vivas que abrieron un proceso de entrecruzamientos. Este proceso es el mestizaje, que tiene dos aspectos: el cultural y el étnico. Ambos paralelos y simultáneos, son dos caras de un mismo acontecimiento. La historiadora argentina Lucía Gálvez²⁶ sostiene que «en la aceptación optimista de nuestra *mesticidad*, encontraremos el camino para seguir adelante, admirando lo que recibimos de Europa, pero sin renegar de nuestra propia y

²⁵ Eclesiástico español. Santo de la Iglesia Católica y segundo Arzobispo de Lima. Misionero y organizador de la Iglesia Sudamericana. También es venerado por la Iglesia anglicana.

²⁶ Licenciada en Historia, egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1990, con Diploma de Honor. Ha publicado numerosos artículos en diarios y revistas y dictado cursos y conferencias en todo el país y en el exterior.

entrañable originalidad». Como prueba de su tesis, nos narra una historia de encuentros a partir de haber hallado una de las primeras Actas de Matrimonio de América, y nos lo cuenta así:

Y es justamente en Cuyo donde encontramos la más romántica historia de amor: el casamiento de la hija del cacique de Angaco con el hidalgo español Juan de Mallea, cuando se fundó la ciudad de San Juan en 1562. Fue la primera mujer huarpe que se uniera en casamiento con un español aportando en su dote el señorío de Angaco y muchos reales en pepitas de oro de los arenales.

Nos está hablando de *casamiento*, no de concubinato o pareja circunstancial, y sólo hacía cincuenta años que los españoles habían desembarcado. Sus hijos mestizos tendrán el entrecruzamiento de sangres en el que se sella el pacto de la América mestiza, la América criolla. El concubinato entre españoles e indias se convirtió en un hecho cotidiano. La iglesia, en tiempos de la Inquisición, aceptó esta situación. Un argumento de la época rezaba: «Es mayor el servicio que se hace a Dios teniendo mestizos que el pecado que se comete». No debe perderse de vista, como juego de las experiencias contrapuestas, cuál era la actitud de los puritanos del Norte. Sigamos leyendo a Lucía Gálvez, que ha estudiado la situación de la mujer en esa época:

¿Las indias no eran vistas como un objeto del que apoderarse? Esa actitud no puede ser mayoritaria. Si no, no hubiera habido real poblamiento. Ninguna conquista se basa sólo en el sometimiento. Otro indicio es lo que ocurre con un jefe azteca, que le pide a Cortés que les devuelva las mujeres que han sido presas en batallas, y él le contesta que las busque y que él liberará a todas las que quieran volver con los indios. Solamente tres volvieron. Es probable que para la mayoría de ellas pesara que estaban embarazadas o habían tenido hijos con los españoles. En toda América, las mujeres indias ayudaron a los conquistadores: denunciaron conspiraciones, señalaron donde había oro. En fin, aceptan a los que llegan.

La historia más reveladora es, creo, la del sevillano Hernán Mexía Maraval, conquistador del Tucumán, y la india jurí María, que se conocieron en 1553. La época está marcada por la permisividad. La Iglesia, la Corona y las mismas mujeres españolas miran hacia otro lado ante los concubinatos con indígenas. Hernán y María se enamoraron y vivieron juntos varios años. Tuvieron cuatro hijos. ¿Por qué fue una historia de amor y no de sometimiento? Porque ha quedado el testamento de ella, en el que se refiere a él con amor absoluto. La capacidad de testar libremente marca también el lugar de la mujer dentro de ese contexto.

Lo más sorprendente de esta historia es que la indígena María “deja testamento” en pleno siglo XVI cuando en la península la mujer no tenía derecho a la propiedad y, por lo tanto, no tenía nada para que heredaran sus hijos.

La mesticidad

Retomemos, ahora, el análisis que hemos estado desarrollando sobre un concepto fundamental, *mestizaje*, sobre el cual se ha construido una cultura de dominación sostenida por la diferencia y la superioridad racial. El concepto de mestizo parte de la afirmación de la existencia de “razas puras”, frente a las cuales alguna forma de entrecruzamiento coloca a las personas que de ella nacen en cierta “degradación racial”. Esta situación lo inhabilitaría, por ejemplo, para ingresar en un supuesto “Kennel Book” humano.

Veamos, entonces, como se define el concepto “raza”. La Real Academia Española lo hace de este modo: «Casta o calidad del origen o linaje.- Calidad de algunas cosas, en relación a ciertas características que las definen». Tomando como base esta definición pasa a definir el racismo como: «Exacerbación del

sentido racial de un grupo étnico, especialmente cuando convive con otro u otros. - Doctrina antropológica o política basada en este sentimiento y que en ocasiones ha motivado la persecución de un grupo étnico considerado como inferior».

Define el racismo como una forma “exacerbada” de “definición de identidad”, o como una forma de vida que pretende mantener la raza viva y sin mestizajes. Y esto, en pleno siglo XXI, no hace la menor referencia a agresiones, persecuciones, exterminios, que dejan atrás por lo menos dos siglos de experiencias horrorosas como consecuencia del racismo, que se ha desatado en casi todos los continentes. Demuestra una pulcritud y una neutralidad lingüística que, al encubrir el verdadero significado histórico de ese concepto, podría calificarse de cómplice con esos episodios.

También se pueden encontrar definiciones académicas que elaboran algunas distinciones de este tipo: La “discriminación racial” es un concepto que suele identificarse con el de racismo y que lo abarca, aunque se trata de conceptos que no coinciden exactamente. «Mientras que el racismo es una ideología basada en la superioridad de unas razas o etnias sobre otras, la discriminación racial es un acto que, aunque suele estar fundado en una ideología racista, no siempre lo está. En este sentido hay que tener en cuenta que la discriminación racial positiva (cuando se establecen discriminaciones con el fin de garantizar la igualdad de las personas afectadas), constituye una forma de discriminación destinada a combatir el racismo». Es muy interesante el preciosismo terminológico al que no se puede acusar de errores teóricos, sin embargo, en el tratamiento abstracto que se hace del problema se disuelve la virulencia que encierra.

Otro modo de plantear estos análisis *académicamente correctos*, aunque éticamente perversos, se da en torno al conflicto del “racismo”: suele estar estrechamente relacionado y ser confundido con la “xenofobia”, que queda definida como el "odio, repugnancia u hostilidad hacia los extranjeros". Sin embargo existen, se sugiere, algunas diferencias entre ambos conceptos, «ya que el racismo es una ideología de superioridad, mientras que la xenofobia es un sentimiento de rechazo; por otra parte la xenofobia está dirigida sólo contra los extranjeros, a diferencia del racismo». Con estos ejemplos quiero dejar claro la oscuridad de estas definiciones, con perdón por el juego de palabras. La distancia con que se aborda el tratamiento de tan grave problema adoptando una actitud quirúrgica, descomprometida que, insisto, se parece mucho a la complicidad por ocultamiento u omisión.

Ahora bien, debemos afirmar enfáticamente, sin temor a equivocarnos, que no hay cultura sobre el planeta que no sea fruto de varios mestizajes a lo largo del milenar proceso de hominización, y que son ellos los que les han otorgado la vitalidad que garantizó la supervivencia por adaptación a circunstancias de diverso tipo. Cuando una cultura se encierra sobre sí misma, deja de tener contacto con las otras, comienza a envejecer por la incapacidad de incorporar elementos vivificantes. América no sólo incorporó al español sino que sumó muy pronto al negro y poco después al asiático. Recordando todo lo que aportaba el ibérico después de ocho siglos de mestizajes varios. Por último, la inmigración latina variada y otras minoritarias terminaron de configurar la fisonomía de este mestizaje.

En una sencilla enciclopedia *Conocer Nuestro Tiempo-Espasa Calpe* podemos leer esta afirmación:

El número exacto de genes que el hombre posee es todavía desconocido, pero es probable que llegue a varios millares. Y son las combinaciones posibles entre esos genes las que permiten que la especie humana produzca una diversidad infinita de tipos, O sea, desde el punto de vista biológico se puede afirmar el carácter absolutamente único de cada individuo. Esta diversidad, sin embargo, no está determinada solamente por la herencia biológica, sino también por la reacción de los individuos frente a los diferentes ambientes. La pregunta que se plantea, entonces, es saber hasta qué punto las diferencias observadas entre los individuos se deben a variedades existentes, de herencias o de ambientes.

Desde esta definición simple es posible afirmar que, pese a la reacción de la cantidad de prejuicios circulantes, ser mestizo no sólo es una condición necesaria de la especie humana sino, además, una de sus virtudes. Esto debería llevarnos a proclamar todos, con orgullo, *nuestra condición de mestizos*.

La cosmovisión y el universalismo

Se puede decir de toda América lo que Octavio Paz²⁷ (1914-1998) dice de Méjico: «Bajo las formas occidentales laten todavía las antiguas creencias y costumbres. Esos despojos, vivos aún, son testimonio de la vitalidad de las culturas precolombinas». Si habláramos de que sorprenden algunas actitudes respecto del uso de la palabra mestizaje, se puede observar la facilidad con que se la utiliza para hacer referencia a la mezcla de blanco y negro o indio. La reticencia se encuentra en la utilización del mismo concepto cuando se habla de culturas o etnias europeas y los sucesivos entrecruzamientos históricos entre ellas. Acaso, ¿es menos mestizo un alemán, o un inglés? con sólo revisar la historia nos daremos cuenta inmediatamente de la verdad. Y la raza superior ¿no era ella misma mestiza? ¿los arios no son el producto de diversos mestizajes asiáticos durante siglos? ¿por qué, entonces, estas dificultades tan abonadas por los prejuicios? ¿por qué tanta resistencia a la utilización y aceptación de la palabra para hacer referencia a un hecho humano universal? Así podemos apreciar como se reitera la dificultad. Dificultad que necesita ser expuesta para que podamos tomar conocimiento de su presencia, muchas veces enmascarada.

Volvamos a leer a Dussel para analizar cómo se ha producido este mismo proceso en las Nuevas Tierras y percibir como se entrelazan, con sus particularidades específicas, historias no tan diferentes a las del mundo europeo:

Nace así lentamente, una Cristiandad americana –muy diversa de la medieval europea- que va integrando evolutivamente sus diversos elementos hasta madurar en el siglo XVIII. Nueva ruptura en el siglo de la independencia y la organización, nuevo aporte étnico y cultural, técnico y de civilización; se originan así el racimo disperso de Naciones latinoamericanas que en su dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino. Ese destino ha de ser la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la civilización universal que se avecina en el horizonte.

Esta necesidad de asumir Latinoamérica como marco de toda reflexión con proyección hacia un futuro distinto, más justo, más equitativo, utópico, como nuestro fundamento, es la exigencia de desarrollar un pensamiento autónomo, que no desconozca los aportes de las otras culturas, como ya quedó dicho más arriba, pero que los reciba y metabolice desde una personalidad histórica madura. Agrega Dussel:

Creemos que lo esencial, para la reflexión humanística -que se encuentra o debiera encontrarse en la base de toda acción social, sindical, política, cotidiana- es estudiar, analizar, describir el mundo latinoamericano, y, evidentemente, como su último y más radical elemento, la perspectiva desde y con la cual el latinoamericano descubre, se le manifiesta, se le patentiza el ser en general: la existencia.

Debemos incorporar, llegados a este punto, dos conceptos que son utilizados con relación a lo que venimos tratando, sin la debida reflexión previa, ellos son: *cosmovisión* y *universal*. Detengámonos en el

²⁷ Poeta, escritor, ensayista y diplomático mexicano, Premio Nobel de Literatura 1990. Se le considera uno de los más grandes escritores del siglo XX y uno de los grandes poetas hispanos de todos los tiempos.

primero. Probablemente el primero en proponer su uso, como un concepto que expresa una actitud de la conciencia en su acto de enfrentar el mundo circundante, haya sido Wilhelm Dilthey²⁸ (1833-1911). Este filósofo arrojó al debate el vocablo “Weltanschauung” —Welt = mundo, y anschauen = observar—, que fue traducido como “cosmovisión” o como “concepción del mundo”.

Ambas acepciones contienen la idea, expresada por el filósofo alemán, de una estrecha relación entre el contexto histórico en el que nace el hombre y su modo de entenderlo. Una cosmovisión define, entonces, a partir de esa toma de posición conceptos cotidianos que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía o la ciencia hasta la religión, la moral o la filosofía. Esa concepción está condicionada por el punto, asumido o no, desde donde se contempla el mundo, que se convierte por esa misma operación, en *su mundo*, sea ésta un sujeto individual o colectivo.

Pasemos al vocablo *universal*. Para una primera aproximación, leamos una reflexión que nos propone Juan D. García Bacca²⁹ (1901-1992) en torno al contenido y origen de este concepto:

Si la etimología de una palabra encerrara el logos o logia de lo auténtico, de lo étymon, de lo que una cosa es, la esencia de universo, de universalidad y de universidad, descubiertas por su etimología, por su partida de nacimiento en palabras, vendrían a decirnos que todos ellos: universo, universalidad y universidad conspiran, aspiran, inspiran, -y para agotar los compuestos de spirare-, expiran hacia o contra unidad o de unidad o con unidad. La universidad es, pues, una institución de Unidad, de unificación, cuando universum, universo, es vivido y sido como hacia (versus) unum.

Si nos remontamos al origen griego, kath' ólou, universalidad totalizante en Aristóteles, de la que se desprende la palabra catolicidad como universalidad. De allí que la universalidad es el resultado de un modo de enfrentar el universo, un modo que adquiere un pueblo, una cultura, desde la cual se enfrenta a esa totalidad. Por lo que *esa totalidad* lo será para aquel que la está definiendo con su postura, es en sentido similar a *cosmovisión*, un modo necesario de recortar de una totalidad inasible una porción alcanzable por parte de alguien, individual o colectivo, también. Las dos raíces que componen lo universal (unum – versus) suponen que la confrontación de ambos confluyen en una unidad configurada por el punto de partida de quien observa. Así emerge la verdad de ser “una-versión”. En ese sentido la *universalidad* de las universidades medievales y renacentistas era expresada sobre la base de compartir entre ellas, por cada lado, una versión del mundo y ambas se diferenciarían, a su vez, de la universalidad de las modernas.

Universalidad y particularidad de la cultura

En páginas anteriores presenté una cita del profesor José Álvarez Junco³⁰ en la que se ubicaba el concepto “civilización” en el contexto histórico de su aparición, y allí se decía:

²⁸ Filósofo, historiador, sociólogo, psicólogo alemán. Estudió teología en Heidelberg, y ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín de Basilea, Kiel, Breslau (actual Wrocław, Polonia). Estudiante de la hermenéutica (estudio de las interpretaciones y significados de textos) en las universidades de Berlín combatió el dominio ejercido en el ámbito del conocimiento por las ciencias naturales ‘objetivas’; pretendía establecer una ciencia ‘subjetiva’ de las humanidades.

²⁹ Filósofo español nacionalizado venezolano. De 1928 a 1932 amplió estudios en Munich, Friburgo y París, orientándose hacia la física y la matemática. Profesor de Introducción a la Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. La Universidad Autónoma de Barcelona en 1984, le brinda un Homenaje como profesor y primer doctor de la misma. La Universidad Complutense de Madrid en 1985 le otorga el Doctor Honoris Causa.

La primera vez que se habló de "civilización" fue en el siglo XVIII, en el marco conceptual de la teoría del progreso... Durante todo el siglo siguiente formó parte de la visión progresiva de la historia humana, según la cual la evolución social consistía en una constante elevación de los niveles morales y materiales de vida, gracias fundamentalmente al avance del saber. Civilización equivalía a refinamiento o progreso... La raíz etimológica nos revela cuánto debía la imagen a la comparación entre la ciudad y el campo: civilizado, como cívico o civil, tenía su raíz en cives o civitas; más expresivo aún era el término "urbanidad", que también equivalía a cortesía y educación.

Otro modo de definir el concepto "civilización" y que hoy tiene un uso mucho más normal, entendido esto como de aceptación generalizada, es convertirlo en un equivalente de "modernidad". Esta "modernidad" es calificada como tal desde una concepción de la vida social que se apoya, ante todo, en el progreso científico y tecnológico, suponiendo que los conocimientos que se generan contribuyen al bienestar social de la población en general y que, en la fase de globalización cultural en la que se acepta que ha entrado el planeta, tiende a convertirse en el paradigma común para el conjunto de la humanidad. Detengámonos aquí y sigamos viendo otras posibles definiciones.

En un párrafo, muy citado por los investigadores por la autoridad que se le reconoce, el antropólogo Clifford Geertz³¹ (1926-2006) definió la cultura como:

El conjunto de formas simbólicas públicamente disponibles (ritos, arte, ceremonias, lenguaje, tradiciones, todo lo que ayuda a conformar comportamientos y actitudes dentro de una comunidad) a través de las cuales un conjunto humano experimenta y expresa significados, lo cual le permite construir un pensamiento abstracto, comunicarse de forma compleja, perpetuar y desarrollar sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.

Simplificando se puede decir: la cultura es el conjunto de los usos y relaciones sociales, de los aspectos simbólicos, de las conductas aprendidas, de esa herencia social que no depende de la biología, en su modo de transmisión genética. Para relacionarla con el concepto "civilización", la cultura sería, así, el conjunto de formas de expresión de los valores que orientan las conductas y la utilización de los instrumentos proporcionados por la civilización científico-técnica. Dejo anotado, para destacar una habitualidad de este tipo de definiciones, el carácter técnico de sus enunciados, de modo tal que se le puede aplicar a una comunidad africana o a una ciudad alemana.

Con un tono más aséptico todavía, habitual en la sociología estadounidense, la profesora Ann Swidler³², despoja la definición de cultura sosteniendo que, para ella, no es un conjunto de preferencias ni de valores, sino una «caja de herramientas» — nótese el término técnico, un instrumento utilizable para variados propósitos — agrega que también puede entenderse como «un repertorio de hábitos, de formas de comportamientos, de técnicas para conseguir fines». Entonces las coloca al servicio de las necesidades humanas, sin definir cuáles son éstas, afirma que son universales:

Todos los seres humanos tienen y han tenido siempre, en definitiva, a lo largo de la historia los mismos objetivos: asegurar su supervivencia, alcanzar el mejor nivel posible de bienestar y confort, protegerse y proteger a los suyos. Pero cada grupo ha elaborado y heredado una imagen diferente del entorno en que se mueve, de la forma en que se debe actuar en él para poder alcanzar esos fines.

³⁰ Ver página 9.

³¹ Antropólogo estadounidense, se doctoró en Filosofía en Harvard, fue profesor del Institute for Advanced Study, de la Universidad de Princeton, Nueva Jersey.

³² Ann Swidler, egresada de la Universidad de Berkeley, California, Doctora PhD en Harvard, es Profesora de Sociología en Berkeley.

Si bien, en la antropología académica se define el concepto cultura con carácter universal, como para que pueda convertirse en un instrumento apto para el análisis de los diversos casos, no deja de reconocerse debe, desde luego, «hablarse de varias, o muchas, posibles culturas». Porque, «aunque las necesidades humanas sean universales, las maneras de satisfacerlas varían». Cultura sería precisamente:

El conjunto de instituciones, tradiciones, técnicas, costumbres, que caracterizan a un grupo humano y lo delimitan histórica y geográficamente; es decir, lo que hace que una sociedad sea una entidad coherente y distinta a otras.

Sin embargo, y para ello no se debe ser extremadamente astuto, queda flotando algo que podría definirse de este modo: se acepta la variedad de culturas, cada una con sus rasgos propios, pero ello no representa más que “variaciones sobre un mismo tema”, si se me acepta la analogía musical. Estas variaciones son superficiales, dado que las «necesidades humanas son universales», según se afirma, lo que subyace es una unidad esencial a todos los hombres. Pues bien, ¿qué se entiende por ello? Radica aquí el problema que venimos merodeando desde el comienzo de estas páginas, que ahora podemos plantear así, según lo señala el profesor Álvarez Junco:

Tras la desaparición de los regímenes comunistas, y según la fórmula del "fin de la historia" propugnada por Francis Fukuyama, este ideal o modelo compartido tendió a ampliarse, al menos en Occidente, a los terrenos económico y político, y pasó a incluir la libre empresa capitalista y un sistema de poder garantizado por normas estables y asentado en instituciones legitimadas democráticamente.

Se podría decir acá que las definiciones propuestas no están muy lejos de lo que ya quedó definido como una cosmovisión y, agregar además, después de leer esta última cita, que esa cosmovisión corresponde al proyecto de la “globalización”, dentro de la cual se pretende una homogeneización cultural que se expande aceptando las pequeñas variaciones de las particularidades regionales, siempre y cuando todas consuman Coca-Cola y hamburguesas McDonalds.

Algunas reflexiones finales

El recorrido realizado revisando parte de la producción intelectual europea tuvo por objeto demostrar uno de los orígenes del modo de pensar la historia, con todas las categorías utilizadas que se han presentado como una *forma natural* del análisis y que hemos heredado de allí. Utilizo el vocablo *natural* en el sentido que le han dado las ciencias sociales para remarcar la aparición de conceptos propios de cada etapa histórica y cultura correspondiente, pero que se utilizan como inmodificables, como parte de una naturaleza ajena a la voluntad humana. Se oculta de ese modo la carga ideológica que portan y que condiciona el modo de pensar.

La marca indeleble que dejó Hegel en la conceptualización del proceso histórico, desde la mirada de la burguesía triunfante, no ha sido borrada de las mentes de nuestros investigadores y profesores académicos. Esa matriz colorea gran parte de la producción historiográfica por lo que impide la elaboración de una narración desde, para decirlo en palabras de Franz Fanon³³ (1925-1961), *los condenados de la Tierra*.

³³ Fue un revolucionario psiquiatra, filósofo y escritor francés cuya obra es muy influyente en los campos de los estudios poscoloniales, la teoría crítica y el marxismo. Es conocido como un pensador humanista existencial radical en la cuestión de la descolonización y la psicopatología de la colonización.

La liberación de los pueblos requiere la recuperación de la propia historia para reelaborar su identidad cultural. Ésta no puede construirse desde la mirada del dominador que distorsiona la imagen de sí mismo como hombres y como pueblos. Se torna imperioso rastrear los orígenes de cada cultura, encontrar allí las idiosincrasias, los sentires, las comprensiones y cosmovisiones auténticas que abran el camino del reencuentro con sus tradiciones, valores, leyendas, para configurar la posibilidad de un futuro esperanzador.

En este intento se presenta como proceso inevitable la revisión crítica de las categorías de pensamiento, es decir, el entramado de ideas, imágenes, sensaciones, emociones que condicionan inevitablemente el modo de pensar. El proceso de socialización, más el educativo, que se inician desde el nacimiento del niño, va configurando nuestra mente para percibir el mundo en que nos vamos introduciendo. Es decir una cosmovisión. Este largo transcurso de nuestra maduración se va produciendo, en gran parte, inconscientemente, por ello opera a *nuestras espaldas*, sin que responda a nuestra voluntad. Por tal razón, la tarea crítica nos vuelve a enfrentar con nuestra biografía intelectual —entendida ésta como la estructuración mental que resulta de nuestra educación, en el sentido más amplio del término— y allí debemos emprender una actividad reparadora y reestructuradora que nos emancipe de la carga de pre-juicios —con guion para subrayar lo que son *juicios previos* a su análisis— que fueron poblando nuestra conciencia y que hemos estado viendo en las páginas anteriores.

Tomar nota de este proceso nos permite ponernos en alerta de algunas ideas que han ido apareciendo que hubieran podido provocar un rechazo inmediato cuando no hayan sido debidamente reflexionadas. No pretende esto arrogarse la pretensión de ser portadoras de una verdad revelada. Sólo proponen entrar en un debate que permita ventilar mucho de todo aquello que hemos recibido sin la posibilidad de haberlo pasado por el tamiz de la crítica ideológica.

Si algo de todo ello se ha logrado, si por lo menos se ha conseguido poner sobre la mesa de las ideas políticas, culturales, científicas, la necesidad de pensar sobre todo lo propuesto, este trabajo habrá logrado su cometido.