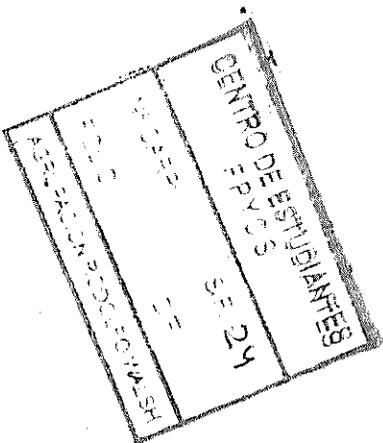


dos grandes matrices liberales tienden a ignorar los costos sociales y nacionales que conlleva la implantación de estos proyectos frente a una nueva época mundial. Nos preguntamos, por contraste, si desde esas matrices es posible pensar el futuro de América Latina, agobiada por un colosal drenaje de capitales, con más de 300 millones de habitantes en condiciones de pobreza crítica y donde los consensos mayoritarios más permanentes, han tendido a vertebrarse alrededor de otras ideas.



Argumedo

LAS OTRAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA

IV

1. EL PUNTO DE VISTA POPULAR LATINOAMERICANO

La evolución de la historia humana, signada por conflictos, guerras y antagonismos, impide que los hechos puedan ser relatados con objetividad. Más allá de quiénes detentan el poder, del refinamiento de las interpretaciones, de la descalificación de vastas culturas, de los triunfos y derrotas, de los predominios ideológicos o académicos, los grandes hechos históricos han dado siempre lugar a distintas versiones¹. El carácter polémico de la filosofía y las ciencias sociales es resultante de esas diversas perspectivas, que otorgan sustento a los marcos teóricos y a las propuestas políticas; lo cual obliga a definir el *lugar epistemológico* desde el cual se fundamentan.

En América Latina, el punto de vista popular recupera los relatos de las alteridades excluidas por las corrientes eurocéntricas. Impone el reconocimiento del *otro* históricamente menospreciado², de los significados y tradiciones que alimentan la "visión de los vencidos"³, "Ja otra cara de la conquistista"⁴. Considera que las concepciones de esos "bábaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros"⁵ contienen potenciales teóricos, emergentes

¹ Feinmann, José Pablo: *Filosofía y Nación*, Buenos Aires, Legasa, 1984

— Roig, Arturo Andrés: "La filosofía de la historia desde el punto de vista del discurso filosófico-político" (mimeo)

² Todorov, Tzvetan: *La conquista de América. el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987

³ Garibay, Ángel: *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, Buenos Aires, Cimarón, 1971

⁴ Pla, Alberto: *La otra cara de la conquista*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Biblioteca fundamental del hombre moderno, 1972.

⁵ Marx, Carlos; Engels, Federico: *La ideología alemana*, Moscú, Progreso, 1976

de las experiencias vitales y de las expresiones culturales de un sujeto social heterogéneo, que encuentra sus puntos de unidad en una historia común de resistencias y desgarramientos, de sueños de dignidad y autonomía. Historia integrada por innumerales identidades y saberes, que ha ido generando lineamientos compartidos; una matriz de pensamiento cuyos rasgos esenciales asumen lo que Arturo Jauretche llamara una *posición nacional*, que es también latinoamericana:

La expresión "posición nacional" admite bastante latitud, pero entendemos por tal una línea política que obliga a pensar y dirigir el destino del país en vinculación directa con los intereses de las masas populares; la afirmación de nuestra independencia política en el orden internacional y la aspiración de una realización económica sin sujeción a intereses imperiales dominantes. Esta posición no es una doctrina sino el abecé, el planteo elemental y mínimo que requiere la realización de una nacionalidad, es decir, la afirmación de su ser. No supone ni una doctrina económica o social de carácter universalista, por más que no pueda ni deba prescindir de una visión de conjunto en el mundo, ni tampoco una doctrina institucional, pues todas son contingentes al momento histórico y sus condiciones.⁶

Este mirar desde el espacio social e histórico de las masas populares latinoamericanas, fundamenta una filosofía y un conocimiento que necesariamente piensa la historia y el devenir humano "también desde la esclavitud y la servidumbre".⁷ Un *lugar epistemológico* que lleva a evaluar críticamente las corrientes ideológicas del Norte expresadas en el escenario político de nuestros países preguntando, en cada coyuntura histórica, por el papel que ellas le otorgan a las mayorías sociales del continente. El pensar desde América Latina requiere un instrumental teórico-conceptual que recupere las resistencias culturales; las manifestaciones políticas de masas, las gestas, la literatura, el ensayo, las formas de conocimiento y las mentalidades populares; los testimonios, las microhistorias, las fiestas, los pequeños o grandes episodios de dignidad; los saberes que están en las "orillas de la ciencia".⁸ Un pensamiento crítico dirigido a cuestionar

los límites y falencias del proyecto de la modernidad; a resaltar los aspectos silenciados de la historia y del presente, donde se encuentran las claves y valores fundantes de las propuestas alternativas frente a la modernización salvaje que nuevamente pretende consolidarse en la región. La posición nacional latinoamericana, significa entonces concebir la historia y el futuro desde un sujeto colectivo, compuesto por múltiples fragmentos sociales, rico en expresiones particulares y en yuxtaposiciones. Es la mirada de los protagonistas de *la otra* historia de estas tierras, presente en las luchas independentistas, en los movimientos de resistencia, en los proyectos políticos de reivindicación nacional y social.

En esta perspectiva, el tema de la heterogeneidad social de América Latina no surge como consecuencia de la crisis de los paradigmas occidentales. Si se logra romper con la visión que reconoce una única *transesysteme* europeísta y se mira la historia de los otros pensamientos y experiencias políticas latinoamericanas, se hará evidente que desde hace varios siglos, para ellos esa problemática aparece como un dato constitutivo. Ya en las proclamas de Tupac Amaru se reconoce la compleja diferenciación social, étnica y cultural de las capas populares y Bolívar o Martí remarcan la original composición de nuestros pueblos; el respeto a las identidades y la búsqueda de lineamientos de unidad; la aspiración de alcanzar una fusión de sangres sin "elegidos" genéticos o culturales que permitiera encontrar sendas comunes de justicia y libertad.

La metáfora hegeliana del amo y el esclavo es útil para preguntarse acerca del lugar epistemológico de las mayorías latinoamericanas en la escena mundial. Sin penetrar en el complejo despliegue de esa dialéctica⁹, interesa retomar la potencialidad que Hegel otorga al esclavo para percibir el desarrollo de la totalidad del proceso histórico, en tanto la historia del esclavo sólo puede hacerse inteligible al incorporar la presencia del amo, mientras quien ocupa este último lugar tiende a pensar su propia historia parcial como *la* historia. En la filosofía de Marx se reemplaza la figura del esclavo por la del proletariado industrial, otorgándole el privilegio epistemológico de contemplar el devenir histórico sin distorsiones; como el sujeto social que contiene la virtualidad de formular el único conocimiento válido y verdadero. El sujeto cuya existencia genera las condiciones para

⁶ Jauretche, Arturo: *FORJA y la Década Infame*. Buenos Aires. Peña Lillo, 1973.

⁷ Zen Leopoldo: *Latinoamérica, Tercer Mundo*. México. Extemporáneos, 1977.

⁸ Chavez, Fermín: *La recuperación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1983.

⁹ Ford, Anibal: *Desde la orilla de la ciencia ensayos sobre identidad, cultura y*

territorio. Buenos Aires. Puntosur, 1987.

⁹ Albo, Xavier: "Nuestra identidad a partir del pluralismo de base" en *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires, CLACSO, 1988.

¹⁰ Roig, Arturo Andrés: *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. México. Fondo de Cultura Económica. Colección Tierra Firme, 1981.

develar las formas no distorsionadas del desarrollo de lo social y, desde las contradicciones del presente, dar cuenta al mismo tiempo de una interpretación distinta de la historia y de una propuesta resolutiva hacia el futuro. Marx emmarca esta metáfora en una concepción histórica y de la naturaleza del hombre que se desplegarían a través del desarrollo universal de las fuerzas productivas y de la constitución del mercado mundial—eliminando las diferencias nacionales y las identidades culturales, como aspectos regresivos, secundarios, no constitutivos de lo humano.

Por el contrario, al situar en la figura del esclavo a las clases populares de América Latina se hace evidente la presencia de una doble conflictividad, de un doble acoso: la explotación social y la subordinación cultural. La pérdida de autonomía en el "gener"—como participación justa en las riquezas y los beneficios sociales—y en el "ser" entendido como la pertenencia a una comunidad cultural¹⁰. Las resistencias a este doble sometimiento implantado en el continente, que adquiriría innumerables formas en los diferentes períodos y coyunturas, dan cuenta del conflicto en las versiones de la historia:

Por eso mismo vendrá a poner en entredicho aquella "historia mundial" que se organizó sobre una división de hombres que habían "entrado" en ella y de hombres, en algunos casos simplemente subhombres, que no lo habían hecho ni tal vez lo podrían hacer. Y de la misma manera habrá de quedar en cuestión la tesis según la cual había un cierto grupo privilegiado perteneciente a una determinada cultura, y dentro de ella a ciertas naciones, que habían recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia.¹¹

Esta posición no pretende invertir el espejo excluyente del etnocentrismo europeo. No se plantean sistemas cerrados, de una lógica implacable que, a partir de la definición *del* sujeto de la historia y *del* privilegio epistemológico, afirman un concepto de verdad cuyo portador exclusivo es ese sujeto y justifican la opresión de quienes no ingresan en el círculo de los selectos. Pero es evidente

que el período de la modernidad no ha significado lo mismo para las masas desheredadas de América Latina que para el mundo central de Occidente. Una visión crítica de la modernidad desde el *nosotros* popular latinoamericano obliga a incorporar *también* las experiencias presentes en la cultura, los sentimientos y la vida cotidiana de las mayorías sociales, con un criterio distinto para establecer los hechos que han de ser considerados en la interpretación de los procesos históricos.

De esta manera, la evaluación de la modernidad requiere algo más que una *auto crítica* de las concepciones europeas. El balance debería escuchar las versiones largamente negadas, reconocer a esos *otros* que portan un pensamiento *disímulo*: una matriz autónoma con *disímiles* significantes y entramados conceptuales, con valores, aspiraciones y creencias que se diferencian de las corrientes hegemónicas del saber y el conocimiento occidental. Se trata, en síntesis, de incorporar la totalidad de los relatos, el conjunto de las ideas y dudas que emergieron como resistencias y como una crítica profunda a ese otro rostro de la modernidad.

La supuesta dispersión de los conocimientos; los planteos que reivindicaban las fragmentaciones de la totalidad, eluden las preguntas sobre las grandes confrontaciones de la historia y plantean nuevos silencios acerca de quienes legítimamente se integran o no en las sociedades humanas. Hacen referencia a un *todo* que nunca incorporó a todos los hombres en su carácter de tales. La realidad de la explotación no se dispersa; las relaciones de dominio se concentran cada vez más rígidamente sobre sujetos que buscan revertir un presente insostenible. La "crisis de los paradigmas" establece así una antinomia: como evitar "los desechos de totalización que siempre han contribuido a aumentar la intolerancia bajo el pretexto de la superación entriquetadora de lo diferente"¹² y al mismo tiempo evitar los silencios como otra forma de totalización absolutizante y represiva.

Los fenómenos de la historia desbordan las opciones entre Kant y Hegel o entre Weber y Marx si se incorporan otras voces. Si se asume una perspectiva y un concepto diferente de *totalidad* que incluye en el concepto de lo humano a vastas capas sociales de las regiones periféricas.

La crítica a la Razón marxista totalizante, desplegada en el debate europeo, habilitó el resurgimiento de las vertientes liberales y sus

¹⁰ Cullen, Carlos: *Ser y estar el problema de la cultura*, Rosario, Fundación Ross, 1986. —Stavenhagen, Adolfo: "La cultura popular y la creación intelectual" en Colombres, Adolfo (comp.): *La cultura popular*, Premià/La red de Jons, Puebla, 1987.

—Kusch, Rodolfo: *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*, Rosario, Fundación Ross, 1986.

¹¹ Roig Arturo Andrés: *Teoría y crítica*, op cit.

¹² Piscicelli, Alejandro: "Postmodernidad e identidad latinoamericana" en *Cuadernos de la Comuna* N°10, Santa Fe, Municipalidad de Puerto Gral San Martín, 1988. —Quijano, Anibal: "Modernidad, identidad y utopía en América Latina" en *Imágenes desconocidas*, op cit.

fundamentos epistemológicos. Pero el conflicto entre saber parcializado o totalizado sólo se reformula a partir del reconocimiento de la legitimidad de otros saberes, que significa una ruptura con la tutela científica¹³ y también con la *transystème* eurocéntrica.

Sólo a partir de tal ruptura es posible establecer los límites de una visión abstractamente homogeneizante de la "naturaleza humana universal", de la "cultura universal", del etnocentrismo occidental que, en nombre del progreso y la civilización, reclamara para sí el derecho de imponer sus intereses a los pueblos de ultramar:

Esta idea del universalismo es cara al nacionalismo de los países imperialistas cuya dominación es seguida en todos los casos por el desarme cultural de los pueblos sometidos y la transferencia de las valoraciones del país colonizador a las aristocracias posternadas de las colonias. Es imposible que un pueblo se conciba a sí mismo a través de otras culturas—ni las capas colonizadas lo logran plenamente—y cuando más, los valores universales se ven siempre desde una perspectiva cultural propia. Tal vez sea posible vivirlos, pero siempre desde el "nosotros" cultural al que se pertenece... por eso los pueblos jamás son extranjerizantes...¹⁴

El proceso de la conquista y la colonización planteó a los pueblos precolombinos y a los contingentes esclavos una solución de continuidad de tal magnitud con su existencia anterior que, para las mayorías sociales que tienen sus raíces en ellos, se hace imposible pensar el desarrollo histórico en términos lineales, como una evolución continua y ascendente. Esa experiencia fundacional y traumática—que será al mismo tiempo un impulso para la paulatina articulación de las historias parciales desarrolladas en las distintas regiones—se reproduce en los interrogantes y contradicciones más sustantivos del presente. En un punto de vista que recoge la experiencia de cinco siglos y cuestiona severamente la lógica de las relaciones impuestas a las clases populares latinoamericanas por el Occidente central y sus aliados locales. Que se pregunta si es éste el resultado *necesario* del progreso, si es éste el único papel que le cabe a América Latina en el despliegue de la historia universal¹⁵.

¹³ Piscielli Alejandro: *op. cit.*

¹⁴ Hernández Arregui, Juan José: *¿Qué es el ser nacional?* Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.

¹⁵ Wilner Norberto: *La recuperación de la historia*. Buenos Aires, Cimarón, 1973.

— Podetti, Amelita: Racionalidad, irracionalidad y Tercer Mundo. Pólogo a Wilner, Norberto: *Ser social y Tercer Mundo*. Buenos Aires, Galerna, 1969.

2. ORIGENES DE LAS IDEAS NACIONALES-POPULARES EN AMÉRICA LATINA

En líneas generales, una mirada histórica de las fuentes y los principales procesos que influyeron en la conformación de las ideas nacionales y populares en nuestro continente, permitiría señalar cuatro grandes períodos.

a. Las culturas precolombinas

En primer lugar, la existencia de numerosos pueblos que habían alcanzado diverso grado de desarrollo y refinamiento según las zonas en el momento de la llegada de españoles y portugueses. Las grandes culturas azteca, maya o incaica mostraban por entonces un esplendor, asentadas en estructuras productivas, modos de organización social, construcciones de riego y fluviales, desarrollo urbano y arquitectónico, expresiones artísticas y artesanales, que podían ser comparadas, y en muchos casos superaban, los alcances contemporáneos de la cultura europea. En otras áreas, las etnias tupí-guaraní, chibchas, mapuches, caribes, charrúas, lobas, huarpes—por mencionar sólo algunas—con menor evolución en determinados aspectos, habían alcanzado importantes niveles de adaptación tecnológica al medio en el cual se desarrollaban. Pero tal vez en ellos lo más significativo fueran sus pautas socio-culturales marcadamente igualitarias, las tradiciones religiosas de gran belleza y poesía y un sentido de la solidaridad y las actividades colectivas, que daba a estos grupos humanos una fuerte cohesión social¹⁶. Y si los mayas conocían la bóveda celeste y crearon un calendario más exacto que el gregoriano, poseían un sistema numérico que incluía el cero y una escritura parcialmente fonética¹⁷. Si la ciudad de Tenochtitlán podía considerarse de una estética tan deslumbrante como Venecia o la impopularidad del Cuzco se equiparaba a las ciudades de la antigua Grecia, no menos sutiles eran las creencias, la música y las costumbres guaraníes, acompañadas de un desarrollo de la farmacopea vegetal cuyo valor es reconocido por la ciencia moderna. La búsqueda de la Tierra Sin Mal de los mbyá en el Brasil; los ritos del nguillatun—rogativa anual en la que toda la comunidad hace el balance, colectivo e individual del año transcurrido—o el mito de la creación en ese diálogo entre Chachao y Guaficho que lleva a las gentes a

¹⁶ Ribeiro Darcy: *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.

¹⁷ Anselmi Waldo: "La nostalgia de la beata por la virginidad no perdida: a propósito del quinto centenario de un (des) encuentro" en *Darid y Goliat* Año XVIII N°54. Buenos Aires, CLACSO, febrero de 1989.

juntarse en comunidades, los relatos épicos, las leyendas y la dignidad rebelde de los mapuches¹⁸.

b. La conmoción del "encuentro"

Las guerras de conquista iniciaron un período de aniquilamiento y degradación, donde convergieron derrotas devastadoras y formas de explotación de los pueblos autóctonos que, junto con las pestes y la destrucción de los equilibrios ecológicos y sociales, producirían la muerte de una proporción abismalmente alta de la población originaria. La implantación del dominio colonial habrá de ser largamente resistida por los habitantes del Nuevo Mundo. Luego de los primeros contactos, el enfrentamiento con las expediciones hispanas y portuguesas que comenzaron a penetrar en el continente adquirió diversas formas.

Superada la sorpresa inicial y la capacidad de acción de los conquistadores, que produjo una inmovilización de las capas dirigentes —en especial entre las grandes culturas, como sucediera con Moctezuma y Atahualpa— nuevos líderes incitarán la resistencia: Cuitlahuac y Cuauhtémoc en México; Manco Inca, Titi Cusi y Tupac Amaru en el Perú. Con los chibchas de la región de Colombia —divididos al llegar los españoles entre dos jefes rivales, el zipé de Bogotá al sur y el zaque o Hunsa al norte— se repetirá la experiencia de los incas y los aztecas y ambos jefes son sucesivamente derrotados: el incendio del templo de Sugamuxi y la muerte del sacerdote Tiquezusa en Facatativá, marcan el fin del imperio chibcha. No obstante, diversos grupos que habían pertenecido a él, como los pijos de la región de Tolima, recién serían vencidos cuarenta años más tarde en una guerra intermitente que sólo finaliza con la muerte del jefe Calcará.

Las tribus de la familia lingüística maya-quiché se encontraban por entonces divididas en gran número de grupos independientes, que constituían fragmentos de la legendaria confederación Nachán, Cobnacán o Xl'balba, fundada por el semidivós Volán en sus peregrinaciones mesiánicas. Los mayas-quichés sostuvieron una defensa acérrima de sus tierras y su cultura. Entre otros, el cacique Urraca impediría durante años a partir de 1520 la penetración española en la actual Costa Rica. Pero Pedro de Alvarado logra actuar sobre los conflictos entre las diversas fracciones y establecer alianzas con algunas de ellas para doblegar a los rebeldes: al igual que en otros sitios, en la ciudad de Utiatlan en Guatemala el rey y los principales

membros de la nobleza indígena fueron quemados vivos como castigo ejemplar. Esto no impediría la continuidad de las hostilidades, creándose entre ambos bandos una situación de irreversible odio recíproco y de guerra sin cuartel que, en el caso de los yaquis y los mayas, duraría desde 1529 hasta 1902.

Un ensayo diferente, de colonización y evangelización pacífica, inicia Fray Bartolomé de las Casas a partir de 1537 en Tezulutlán, llamada "tierra de guerra" por lo indómito de sus habitantes. En ese mismo año, el Papa Pablo III en su *Sublimus Deus* había establecido que los indios estaban capacitados para recibir la fe cristiana aunque no se dudaba de que eran seres *amenes*, interiores a la *genie de razón*. Los látigos, cadalsos y arcabuces fueron reemplazados en Tezulutlán por cantares religiosos, compuestos en lengua quiché con una música apropiada a los instrumentos indígenas, que acompañaban la labor evangélica de los dominicos; medidas complementadas con la prohibición al ingreso de soldados y encomenderos. Junto con las misiones jesuíticas, que asimismo pretendían realizar una conversión pacífica al cristianismo; Tezulutlán sería una de las pocas excepciones de la conquista.

También el dominio sobre Venezuela costó largo tiempo ante la valentía de los guerreros y la estrategia de sus líderes, entre quienes se destaca Guacachipuru. Los nativos de Macarao, los mariches o los teques, lucharon sin desmayos y con una dignidad que admiró a los hispanos. Los cumanagotos y los jíjisos de Chacotalpa juntaron sus fuerzas para frenar el avance de los invasores y los caribes que poblaban las costas de Valencia se unieron a sus hermanos del interior para resistir. En el Río de la Plata, los charrias y querandíes sostuvieron un acoso sistemático contra los intentos de ocupar sus territorios durante más de medio siglo, obligando a despoplar el fuerte de Buenos Aires, que había sido fundado en 1521. Al sur del río Bío-Bío en Chile —que los incas no se animaron a cruzar en los dos siglos anteriores— Caupolicán y Lautaro enfrentan a los españoles con gran astucia y coraje; y llevará otros trescientos años derrotar a los mapuches¹⁹.

A diferencia de las áreas conquistadas por España, en el Brasil los portugueses se encontraron con una cultura indígena uniforme a

¹⁸ Ibarra y Rodríguez, Eduardo (coordinador). *Historia del mundo en la Edad Moderna*, Tomo XXV. Universidad de Cambridge/Universidad de Zaragoza, Buenos Aires, La Nación, 1912

— Ribeiro, Darcy: *op. cit.*

— Stavenhagen, Adolfo: *op. cit.*

— Durán, Leonel: "Cultura popular y mentalidades populares" en Colombres, Adolfo: *op. cit.*

¹⁹ Colombres Adolfo: "Los perros del Paraíso" en *Suplemento Página 12*, Buenos Aires, 9 de octubre de 1988.

— Maciel, Nahuel: "Dos oídos y una lengua" en *idem*

lo largo de todo el territorio, donde la influencia tupí-guaraní abarcaba una gran cantidad de tribus con hábitos y conocimientos similares, que hablaban variantes de una misma lengua. Las relaciones iniciales fueron relativamente cordiales por ambas partes, favoreciendo el mestizaje de madre india y padre portugués. Los hijos de estas uniones fueron los *mamelucos*, identificados predominantemente con las padres, pero conservando la lengua y los rasgos culturales maternos en cuyas comunidades habían nacido. Sin embargo, luego de las primeras décadas de comercialización del palo brasil, el desarrollo del cultivo de la caña de azúcar en el nordeste comienza a degradar esas relaciones. Los requerimientos de mano de obra originan una persecución de los nativos a fin de someterlos como esclavos y para esa tarea los portugueses tendrían en los *mamelucos* sus principales aliados; una de las manifestaciones más sórdidas del mestizaje durante los primeros tiempos de la conquista. No obstante, "la rebelión del indio contra la esclavitud se fundaba en su propia estructura social igualitaria que al no diferenciar una capa sumisa ni un estrato superior, volvía imposible su dominación global". Esta dificultad para someter a los pueblos autóctonos, impulsa a partir de entonces la introducción en gran escala de esclavos negros, que hacia la misma época se reproduce en otras áreas del continente aptas para la producción azucarera. Sustentado en la afirmación teológica de que los negros no tenían alma, ya en 1454 el Santo Padre había autorizado la esclavitud de los africanos y ello permitiría a los católicos y más tarde a los protestantes someterlos a condiciones inhumanas sin ofender a Dios.²⁰

Al promediar el siglo XVI agoniza la primera gran resistencia americana. Las catástrofes demográficas y la desarticulación social y cultural producidas en los cincuenta años que siguieron a la conquista han sido dramáticamente constatadas —más allá de las polémicas entre las leyendas "negra" y "rosa" de la presencia hispano-portuguesa en América— aunque es difícil imaginar en toda su magnitud el significado de algunas cifras:

De los 80 millones de habitantes "americanos" que se estima existen a la llegada de los españoles a fines del siglo XV y comienzos del XVI, a mediados de éste sólo quedan 10. Si se quiere tomar un solo caso, México ilustra brutalmente: en un siglo la población autóctona es diezmada, pasando de 25 millones a apenas uno. Más allá de cualquier posición, hay una sola palabra para denominar la

acción que termina, en tan corto tiempo, con el 90% de la población de un territorio (70 millones de seres humanos): genocidio.²¹

No menos arrasadora fue la acción europea sobre el sustrato material de las culturas indígenas: los templos y construcciones religiosas se derrumban para construir sobre ellos las iglesias del conquistador; las artesanías de oro y plata se fundían en lingotes a fin de transportarlos al viejo mundo; se quemaron los documentos y fueron eliminados los sabios y las capas intelectuales que resguardaban la herencia de estos pueblos en sus manifestaciones más elaboradas. Como escribe Fray Diego de Landa en su *Relación de las Cosas de Yucatán*, dando cuenta de su accionar sobre la cultura maya:

Hallámostes gran número de libros de estas letras, y porque no tenían otra cosa que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todo, lo cual sinieron a maravilla y les dio mucha pena.²²

De esta manera, el primer siglo del dominio hispano-portugués iba a significar brutales trastocamientos sociales y culturales para los pueblos originarios y los esclavos africanos que, junto a las nuevas líneas de mestización de estos dos troncos principales entre sí y con los pobladores blancos, refundarían sobre bases altamente traumáticas las estirpes populares latinoamericanas. No obstante, esas diversas y matizadas realidades precolombinas lograrán sobrevivir al genocidio y a la imposición de la cultura y la religión europeas. Las principales lenguas; innumerables palabras, giros idiomáticos y significados; creencias y rituales religiosos amalgamados con el cristianismo; artesanías domésticas y sociales, tejidos, cerámica, alfarería; tradiciones comunitarias, mitos, formas de vida cotidiana, vestimentas, comidas, cánticos, expresiones musicales, relatos claudesinos, testimonios orales, van conformando el acervo de una visión del mundo hondamente diferenciada que se mueve en las profundidades del continente, disimulada a veces por el barniz de la sumisión; "y mucho quedará de la manera de ser y pensar aborigen en las costumbres sociales y realidades políticas plasmadas en 'las Indias' después de la conquista".²³

²⁰ Ansaldi, Waldo: *op. cit.*

²¹ Chavez, Adrián: *Pop wuj, libro del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, Biblioteca de cultura popular, 1987.

²² Gariibay, Angel: *op. cit.*

²³ Rosa, José María: *Historia Argentina*, Buenos Aires, Juan Granda, 1964.

²⁰ Ribeiro, Darcy: *op. cit.*

²¹ Ribeiro, Darcy: "O povo Latino-americano" en *Carta Jales reflexões, memórias* Nº2, Brasília, 1991.

c. La etapa del dominio colonial

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII, las secuelas de las derrotas y la mortandad, unidas a una agobiante explotación del mundo subordinado, disminuyeron el vigor de las protestas y rebeliones. Sin embargo, numerosos síntomas mostrarán un disenso sordo o abierto ante las condiciones impuestas por los colonizadores: desde el transcurrir de lo cotidiano y la fluidez con que las capas populares utilizarían los modos bilingües de comunicación, hasta las fiestas y los rituales plagados de complicidades; las burlas ininteligibles para los poderosos contenidas en gestos, giros o respuestas recubiertas de mansedumbre, de hombres y mujeres a la defensiva que a menudo se refugiaban en la mentira o el mutismo:

Hablar, decir la verdad, proporcionar cualquier información, era entregar eventuales cargos y acusaciones a los dominadores. Para los indios, los mistis eran extranjeros y si en público se muestran respetuosos o sumisos, cuando están sólo entre colonos y hablando quechua los molestan, se burlan de ellos o los desprecian... Saben que los mistis los perciben como seres inferiores y simulan torpeza, falta de comprensión...²¹

Apparentemente resignados y pasivos, de mirada indescifrable, esos seres volverán cada vez a mostrar su rebeldía, ya sea en formas colectivas o como mera venganza individual: "camino a Huaraz, un indio que había soportado el látigo del capitán, se venga arrojándole unas galgas desde las alturas; es el mismo indio que parecía sólo dispuesto al llanto y la conmisericordia".²² Habían desarticulado sus fuerzas, pero no las ambiciones de recuperar su dignidad. Un permanentemente temor acompañaba a los opresores, porque sentían que detrás de los silencios siempre estaba latente una guerra potencial, la revuelta de aquellos miserables que tenían a su favor la unión y una incomprendible idioma. Pero las resistencias se expresan de manera atomizada, con rasgos de desesperación y muchas veces suicidas; como respuestas a condiciones aberrantes antes que como alternativas de real liberación. Son pueblos destruidos, aniquilados, que se resguardan en antiguos códigos para mantener su condición humana frente a un poder arrasador.

²¹ Flores Galindo, Alberto: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana, Casa de las Américas, 1986

²² García Calderón, Ventura: *Cuentos peruanos*. Madrid, Aguilar, 1961 Citado por Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

No obstante, a lo largo del siglo XVII, junto a múltiples insurgencias, fugas en masa o conspiraciones, se producen movimientos de mayor convergencia, como las guerras calchaquies entre 1630 y 1635 y entre 1660 y 1665, o la resistencia de Palmarese desde 1630 a 1697. Con mayores o menores niveles de radicalidad, distintos estallidos se suceden en el continente. Hacia 1609 la huida de esclavos de las haciendas azucareras en la región de la selva de Orizaba en México, daría origen a una sociedad negra organizada militarmente que designa a un rey llamado Yanga. Luego de resistir tenazmente los embates de las fuerzas españolas, accederán a dejar las armas con la condición de obtener su libertad y permanecer en el lugar—donde fundaron el pueblo de San Lorenzo de los Negros—aunque no podrán dar refugio a nuevos fugitivos. En 1615, los indios tepahuanes en Nayarit se sublevaron contra las tandas mineras de Zacatecas. En 1652, los antiguos habitantes de Yucatán encabezados por el cacique Diego de Barrasa lograron neutralizar los primeros intentos por someterlos, matando incluso al gobernador. Hacia la misma época, Luis de Yaguanaque lidera el levantamiento de los tarahumaras en Chihuahua contra los impuestos y exacciones que pretenden imponerles. Nuevas revueltas se producen en Oaxaca al sur, ante la impunidad del alcaide mayor de Tehuantepec y, con la mediación del obispo, exigen mejoras en las condiciones de trabajo de los encomendados. Durante 1678 se levantan los indios laos, picurtes y tebecas en Santa Fe. Años más tarde, hacia 1689, otras insurrecciones de los tabaris y una vez más de los tepahuanes de Nayarit y los tarahumaras de Chihuahua conmueven al virreinato de Nueva España. Muchas veces, en estos procesos participan sacerdotes indígenas con una visión religiosa que reivindica la salvación eterna, pero también condiciones de vida terriblemente menos crueles para los sometidos.²³

La disminución de los filones en el cerro de Potosí y la drástica caída demográfica al comenzar el siglo XVII, produjeron crecientes presiones para obligar a los miliajos a incrementar el tiempo de trabajo, unido a una extensión de los territorios donde se realizaban las levans. En la región del Tucumán, los dirigidos habían sido incorporados para el cultivo de algodón, el pastoreo y los obrajes textiles; pero en las primeras décadas de ese siglo comienzan a sentirse las consecuencias del reclutamiento minero y decrece agudamente la producción de sobrevivientes que lograban regresar. En 1630, ante las protestas de los caciques, el gobernador Felipe de Albornoz decide humillarlos para imponer su autoridad; pero esa humillación será el detonante de una insurrección que durará cinco años. En todo el

²³ Barra y Rodríguez, Eduardo: *op. cit.*

— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

atliplano los dóciles encomendados se transforman en *calchaques*, en indios rebeldes y valientes, en aguerridos soldados. Las lanzas y flechas arrojadas desde los *pucará*s —trincheras de piedras construidas en lo alto de los cerros— junto a un férreo espíritu comunitario y combativo, que llevaba a las mujeres a luchar junto a sus hombres, hicieron de los calchaques un poderoso enemigo de los encomendados tucumanos. La ofensiva india llegará hasta las puertas de las principales ciudades, que deben ser abandonadas, se acosan e incendian las antiguas fincas y los fortines son arrasados. Sólo con el arribo de crecientes refuerzos desde Charcas, Buenos Aires y Chile, logran los españoles dominar la rebelión.

La paz no duraría mucho tiempo. En 1660, los hijos de quienes participaron en la primera insurgencia protagonizan un nuevo estallido. Pedro Bohorquez —cuyos orígenes algunos consideran español y otros mestizo— se proclama descendiente del Inca y convoca a los calchaques a sublevarse una vez más. El gobernador Alonso Mercado forma un ejército y se interna en los valles; pero le llevará otros cinco años doblegarlos luego de una guerra de exterminio. Esta vez, a fin de garantizar la paz, sólo una pequeña fracción de las familias y los guerreros sobrevivientes permanecen en la zona tucumana, mientras otros —entre ellos los quinimes, asentados en la periferia de Buenos Aires— van a ser trasladados a distintas regiones. Cien años más tarde, los descendientes de aquellos que quedaron, mestizados con criollos, volverán a combatir junto a Tupac Amaru II.²⁷

En esa misma época, los esclavos en Brasil inician huidas individuales o en masa hacia la selva brava de Pernambuco y Alagoas, donde formaron poblaciones —los *mocimbo*s— que reproducían viejas costumbres e instituciones africanas mezcladas con influencias blancas. A su vez, estas poblaciones se agrupaban en condecoraciones o repúblicas denominadas *quilombos*. El quilombo de Palmares nació hacia 1630 y llegó a tener una población aproximada de 20.000 habitantes. Palmares se mantendrá durante casi siete décadas como una sociedad negra independiente y guerrera, defendida a ultranza por los pobladores. Su primer jefe, el rey Ganga-Zumba y más tarde el legendario Zumbi, lograrían utilizar inteligentemente las defensas naturales que les brindaba la selva a fin de construir fortificaciones, inabordable para las veinticinco expediciones militares que, a lo largo de sesenta años, organizaron holandeses y portugueses. En 1697, la última gran ofensiva fue larga y sangrienta: los hombres, mujeres, niños y ancianos de Palmares se batieron ante un número de soldados varias veces superior y mejor armados. Cuando ya no fue posible

continuar luchando, los sobrevivientes afrontaron una opción de hie-ro: el retorno a la esclavitud o la muerte. Arregados por Zumbi, los padres o las madres con sus hijos en brazos, los heridos, los combatientes agotados, todos aquéllos que conservan un resto de vida, van arrojándose a un precipicio: en un acto final de libertad, han elegido la muerte.²⁸

Durante el siglo XVIII, nuevas resistencias volverán a conmocionar los territorios del antiguo Tahuantinsuyo. Hacia 1710, en el Cuzco, Diego de Esquivel y Napin se autodenomina Apu intentando reinstaurar la dinastía incaica. En Oruro, en 1739 Juan Vélaz de Córdoba, un mestizo de Moquegua, considerándose descendiente de Huáscar, organizó una conspiración para ser rey del Perú; abortado antes de estallar, el movimiento comprometió a numerosos caciques y curacas del atliplano. Dos años antes había comenzado la primera rebelión masiva, que se extiende a varias provincias del virreynato, llegando hasta las puertas de la ciudad de Lima; pero luego de algunos meses de entranamiento, será duramente reprimida. Entre 1743 y 1756, en la región de Huarochiri se producirá una nueva sublevación de grandes proporciones. Juan Santos Alahualpa, un indio piro de la selva central, alumno de los jesuitas, se proclama Inca e inicia una insurrección a la que se unen campesinos indígenas, mestizos y negros. El virrey Manso de Velasco organiza varias expediciones para reprimirlos, pero los sublevados encuentran fácil refugio en la selva donde se internan cada vez que pretenden apresarlos. Durante trece años, las expediciones lanzadas contra los seguidores del nuevo caudillo fueron repelidas por otras tantas contraofensivas; y si bien no lograron derrotarlo, en 1756 se pierde su rastro en la selva. Ningún hombre occidental podrá penetrar en ella hasta el siglo siguiente y la selva será el espacio imaginario de la utopía andina. el lugar donde pervive el reino dorado de los incas.²⁹

Haciendo extensivo a todo el continente el señalamiento de Darcy Ribeiro con referencia al Perú, puede afirmarse que un elemento decisivo caracterizó a los movimientos rebeldes en los tres siglos de dominación colonial:

²⁷ Vedoya Juan Carlos: *La expulsión de América*. Buenos Aires: La Bastilla. 1973

— Janini Octavio: *Esclavitud y capitalismo*. México: Siglo XXI. 1976

— Freitas Decio: *Palmares: a guerra dos escravos*. Sao Paulo: General Ltda. 1981

— Moura Clóvis: *Os quilombos e a rebelião negra*. Sao Paulo: Brasiliense. 1981

²⁸ Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

— Ribeiro, Darcy: *op. cit.*

— Ribeiro, Darcy: *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. Siglo XXI. 1971

²⁷ Ibarra y Rodríguez Eduardo: *op. cit.*
— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

Fueron aplastados con mayor o menor trabajo por las fuerzas represivas en virtud de sus debilidades intrínsecas... Pero también eran inevitables porque expresaban la protesta contra una situación social insostenible susceptible de mantener siempre encendido el fuego insurreccional. Esta situación era la que producía, en cada generación, nuevos grupos dirigentes que actuando en nombre de la vieja leyenda renacentista mantenían viva la conciencia de la explotación de que eran objeto. Se generó así un estado endémico de inquietud social y de rebelión incipiente que no llegaba jamás a un enfrentamiento victorioso, pero que conseguía mantener y fortalecer los lazos de cohesión étnica, perpetuar su propia visión de la conquista y conservar la esperanza de una revancha que devolviese a las poblaciones del altiplano la autonomía y la dignidad perdidas.³⁰

Este ciclo de resistencias se cierra al finalizar el siglo XVIII con el levantamiento de Tupac Amaru II en 1780-1781 y con la revolución negra liderada por Boukman, Toussaint Louverture y Jean Jacques Dessalines en Haití; que proclamaban en ese dominio francés del Caribe la primera república independiente de América Latina. Contemporáneos de la Revolución Francesa, los haitianos llevarán hasta sus últimas consecuencias los postulados de igualdad, libertad y fraternidad. En agosto de 1791, una insurrección de los 500.000 esclavos que trabajaban en la colonia destruye las plantaciones e incendia la ciudad de Puerto Príncipe. Poco después, designan gobernador a Louverture y se decreta la abolición de la esclavitud; algo que las ideas igualitarias de la Revolución Francesa no contemplaban: la Asamblea Constituyente había definido al tráfico de negros como "comercio nacional" y sólo anuló las diferencias de sangre entre aristócratas y plebeyos franceses, pero no la de libres y esclavos en las colonias.

Ante la situación creada en Saint Domingo, la Convención envía en 1793 a los jacobinos Santonax y Polverel con seis mil hombres para reprimir el levantamiento; pero el fracaso de su empresa los obliga a reconocer el nuevo gobierno. Sin embargo, seguirán años de luchas internas: primero, los negros y mulatos contra los blancos; más tarde, cuando estos últimos fueron expulsados, se desatarán nuevos conflictos entre negros y mulatos, aunados a las presiones francesas para recuperar ese estratégico enclave colonial y al hostigamiento de Inglaterra que tenía por sus propias posesiones en

el Caribe. En 1802 Napoleón manda al general Leclerc con 86 barcos y cerca de 30.000 hombres para retomar la isla y allí sufrirá la primera gran derrota de su historia militar. Pero logran apresar a Louverture y llevarlo a París, donde muere en la cárcel dos años más tarde. Jean Jacques Dessalines toma su lugar y en 1803 vence a una nueva expedición francesa. Nominado gobernador vitalicio, el 1 de enero de 1804 proclama la independencia de Saint Domingo cambiando su nombre por el de Haití. El asesinato de Dessalines en 1806 desata graves conflictos, mientras el país se divide en dos regiones enfrentadas entre sí: en el norte, el gobernador Christophe implanta una dictadura política que más tarde se transforma en monarquía. En el sur, Alexander Pétion establece una república democrática: la primera en el mundo de alcance integral, si se tiene en cuenta que los Estados Unidos y Francia mantenían la esclavitud y el colonialismo. Pétion reparte las tierras entre los antiguos esclavos y durante más de una década, hasta su muerte en 1818, gobernará por consenso en un clima de paz. Esa democracia integral y su líder, ejercerán decisiva influencia en las luchas y en las ideas de Simón Bolívar.³¹

A su vez, estos movimientos expresan los complejos fenómenos sociales y culturales que se fueron procesando en los tres siglos de dominación hispanoportuguesa. En el transcurso de ese período, las soberbias civilizatorias, las ambiciones e intereses, las experiencias vitales límite, las tradiciones étnico-culturales, las nuevas condiciones de producción e intercambio, las afluencias poblacionales y los traslocamientos sociales, van constituyendo *dos grandes patrones socio-culturales* a través de una amalgama de aportes de marcada diversidad. En cada uno de ellos será posible detectar elementos básicos de definición en torno a valores constitutivos, percepciones existenciales y visiones del mundo, que se irán reproduciendo y alimentando en las sucesivas generaciones sin haber logrado, hasta el presente, una síntesis capaz de revertir su histórico conflicto: por una parte, el patrón socio-cultural de corte *oligárquico-señorial*; por otra, su contrapartida *popular*.

Estos dos sustratos tienen entre sí múltiples puntos de contacto, intercambios, espacios grises y elementos de yuxtaposición. Existen préstamos, adaptaciones y fenómenos de adopción de elementos de cada uno de ellos por parte del otro. Dado que la historia es dinámica, tanto los patrones socioculturales de las clases dominantes como los de los sectores subalternos se transforman continuamente, creando

³⁰ Bosch, Juan: *Bolívar y la guerra social*. Buenos Aires. Jorge Álvarez. 1966.

— Ibarra y Rodríguez. Eduardo: *op. cit.*

— Vialle Luis: Haití: primera nación independiente de América Latina. Buenos Aires. en *Todo es historia*. 1987

normas, comportamientos y símbolos que confluyen y se oponen, que no se dan en total aislamiento unos de otros. No obstante esta complejidad de sus características y relaciones mutuas, son dos formas *fundamentales* de vertebración social y cultural. Dos polos cuyos perfiles respectivos se hacen más visibles en sus manifestaciones extremas. Y si bien existen otras expresiones socioculturales intermedias, con mayor o menor peso según los países, la fuerza de atracción que cada uno de ellos ha ejercido históricamente, definió los principales ejes del antagonismo en América Latina:

En el sentido más amplio, se trata de la contraposición de dos diferentes visiones humanas por imbricadas que estén; de dos culturas distintas, dado que la cultura es también una concepción del mundo y de la vida del hombre, la sociedad y la naturaleza... Los participantes de la cultura dominante y popular hablan dos lenguajes distintos, por lo que no se entienden: tienen dos cosmovisiones y sociovisiones diferentes. No hay acuerdo entre ellos en virtud de los diferentes componentes de sus lenguajes, signos y símbolos... Por ello podrá notarse que la idea del todo social (la nación, por ejemplo) difiere entre los portadores de la cultura popular y los de la cultura dominante, porque su herencia cultural difiere en sus contenidos.³²

A grandes rasgos, con las facetas que adquiere en las distintas regiones, el *patrón oligárquico-señorial* estará asentado en las nuevas "aristocracias" formadas en América por los descendientes de los aventureros, ex-convictos, delincuentes, hijos segundones o campesinos misérrimos que integraron el grueso de las corrientes conquistadoras y colonizadoras hispano-lusitanas. A partir de las fortunas amasadas en encomiendas, asientos de esclavos, explotaciones mineras, plantaciones, obrajes o expediciones genocidas, las siguientes generaciones irán adquiriendo un cierto refinamiento. Construyendo alcurrias que diluyen los orígenes y les permiten asumirse como razas elegidas, portadoras de la sangre, la civilización, la cultura y la religión europeas.

Este patrón mantendrá como una constante la convicción de su superioridad racial y cultural y un complementario desprecio hacia las poblaciones autóctonas y de origen negro. En una alta proporción, el desprecio se extiende hasta sus propios hijos mestizados, a quienes no obstante buscarán cooperar para consolidar su dominio. Fieles seguidores de los preceptos teológicos que afirmaban que los negros no

tienen alma e interpretando que los indios eran *amenes*, faltos de razón como para considerarlos integralmente humanos, el patrón señorial reproducirá a lo largo de los siglos una contundente distancia con las capas sociales oprimidas. En este marco, la deshumanización y el exterminio no podían considerarse como una ofensa a Dios. Por el contrario, muchas veces se hacían necesarios para honrar su nombre y otras para alcanzar la civilización:

El racismo era un componente indispensable en la mentalidad de cualquier gamonal: existían razas, unas eran superiores a otras, de allí que el colono de una hacienda debiera mirar desde abajo al misti, tratarlo con veneración, hablarle como si estuviera siempre suplicando, mientras el gamonal debía mantener el tono estentóreo y de mando en la voz. Hombres de a pie y hombres de a caballo; hombres descalzos y hombres con largos botas.³³

En todo el período de la colonia, este sustituto sociocultural tendrá una cierta similitud entre las diversas zonas de América Latina, derivada del peso de la referencia hispana y portuguesa en su constitución y desarrollo. Luego de la independencia, el patrón oligárquico conservará el espíritu discriminatorio, reemplazando los fundamentos y los modos de expresión a los nuevos tiempos e ideas, sin que se quiebre el eje fundante del desprecio social y cultural hacia las mayorías populares. Dociles ante las presiones económicas y culturales externas, estos sectores buscarán como aliados a las potencias extranjeras de turno para resguardar su predominio. Sobre ellos se sustentan las relaciones neocoloniales que, a los intereses económicos, unen el orgullo de sentirse escogidos para una misión de hombres superiores, aún cuando esto requiera una actitud servil.³⁴

Por otra parte, el *patrón sociocultural popular* se irá forjando como una elaboración colectiva que se procesa en las distintas regiones a partir del siglo XVI. No se trata, por supuesto, de una mera prolongación de las culturas precolombinas, ya que las condiciones existenciales fueron profundamente conmovidas. Debido a la presencia española y portuguesa, se produjeron modificaciones sustanciales en la estructura social de estos pueblos y surgieron nuevas formas de organización inducidas por el poder colonial. Se desarticuló la

³² Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

³³ Franco, Carlos: *Cosmó, nación, modernización endógena, y socialismo*, Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP) N°7, 1989

³⁴ Colsombres, Adolfo: *op. cit.*
— Ribeiro, Darcy: *op. cit.*

vida religiosa y las tradiciones laborales, mientras las lenguas, la alimentación, la farmacopea, las vestimentas y las artesanías, conservarían un perfil autóctono más nítido. Y si bien a partir de entonces se mantienen ejes de cohesión social y resistencia de los grupos nativos en tanto grupos—no como individuos aislados—las identidades étnicas originarias serán transformadas por fenómenos de mestizaje racial y cultural de envergadura³⁵.

Junto a las culturas indígenas, los africanos constituyeron un aporte fundamental en la conformación popular americana. A pesar de las condiciones infrahumanas de existencia que se imponían a los esclavos—el promedio de vida desde que eran vendidos se calcula en cinco años—su influencia cultural se fue imponiendo en ciertas áreas, especialmente en la danza, la música y los rituales religiosos, casi las únicas expresiones de creatividad permitidas por una dura explotación:

Aunque esta masa humana pertenecía a diversas culturas como la yoruba, fanli, ashanti, mandinga, bakongo, benguela, etc., tenía la base común de un animismo vitalista y una serie de costumbres en muchos aspectos semejantes. Al llegar a América, se produjo entre ellas una fuerte interculturación, inevitable ante el contacto o la forzada convivencia en las *senzalas* y la necesidad de defenderse del blanco. Tal interculturación se extendió también a los indígenas, como lo vemos en la mitología del llamado *candomblé caboclo* en el nordeste brasileño... Las culturas africanas pueden existir como rest-culturas (elementos inconscientes que flotan en otras realidades culturales enriqueciéndolas con las modificaciones gramaticales por la influencia negra, palabras, modismos, etc.), como neoculturas (el *candomblé caboclo* de los serones, la capoeira, el bambuco, la santería, etc.) y como formas relativamente puras como ciertos *candomblés gegés-nagô* (yorubadabonneyano o ewe) y *ketú* de Bahía, donde el lenguaje ceremonial africano se mantiene pese a los siglos.³⁶

Por encima de la heterogeneidad de estos orígenes, la colonización española y portuguesa redujo a una condición común de explotados a los diversos grupos étnicos indígenas y a los esclavos negros,

³⁵ Durán, Leonel: *op cit*

— Stavenhagen, Adolfo: *op cit*

— Flores Galindo, Alberto: *op cit*

³⁶ Colombres, Adolfo: *op cit*

permitiendo el surgimiento de algunos factores de cohesión social; pero, al mismo tiempo, se buscó incentivar las rivalidades para evitar la articulación de las rebeldías. Se fueron dando así situaciones contradictorias, donde el desprecio, la desconfianza y la agresividad en el interior de las clases populares contrastaron muchas veces con su participación conjunta en diferentes levantamientos de protesta³⁷.

En la dinámica de la relación entre estos dos grandes polos socio-culturales, los mestizajes de europeos, indios y negros habrán de jugar un rol dramático, como expresión de los intercambios producidos en las sucesivas generaciones. Los mestizos conforman en los comienzos una franja incierta dentro de la población colonial, donde el tono de la piel pasaría a ser el factor determinante del valor humano. En un extremo de esa escala estaba el blanco puro y en el otro, rayano en la animalidad, el negro africano y muy cerca el indio. Sus entrecruzamientos darían origen a los mestizos, castizos, mulatos, moriscos, chinos, salta atrás, grifaros, lobos, albarazados y "no te entiendo"; en una estratificación social donde, cuanto mayor fuera la cantidad de sangre blanca, mayor era la consideración que recibía el individuo³⁸.

En las primeras generaciones, estos vástagos de la conquistista terminaron rechazados cuando los padres europeos deciden organizar sus familias, acabar con el concubinato y reemplazar a sus mujeres indias por españolas o portuguesas. Para las madres, tenían el estigma de la derrota y la eventual violación, creándose situaciones que bloqueaban los afectos y su incorporación natural en los grupos familiares maternos. Engrosaron entonces las filas de los vagabundos, a los que quedaba la posibilidad de buscar nuevas tierras o enrolarse en los ejércitos, para combatir o apresar indios rebeldes y esclavos fugitivos. En ellos la identidad sería un problema angustiante. Huían de este modo de la violencia que pesaba sobre los pueblos nativos y los esclavos, identificándose con los blancos, como los manelucos que aislaron las misiones jesuíticas en el Brasil, los mulatos frente a los negros en Haití o una amplia fracción de mestizos que sustentarían las fuerzas del orden colonial en el virreynato de México, Nueva Granada o el Perú. Pero en ese mundo de pasiones encontradas, también serían mestizos y mulatos muchos de los que integraron o encabezaron las insurrecciones populares; y otros, como Garclaso de la Vega—ese hombre a quien Miguel de Cervantes admiraba—podrían usar los conocimientos que les otorgaba su privilegio relativo

³⁷ Flores Galindo, Alberto: *op cit*

— Stavenhagen, Adolfo: *op cit*

³⁸ Colombres, Adolfo: *op cit*

para aportar al enriquecimiento de las identidades culturales acaudadas³⁹.

A lo largo del siglo XVIII, pasadas algunas generaciones desde los primeros contactos, los mestizos crecen demográficamente y van creando agregados sociales con perfiles más definidos, con un papel más dinámico en las sociedades latinoamericanas, aunque "sumergidos en la constante tormenta de sus tendencias contradictorias". A diferencia de los indígenas o los negros, que permanecen entre los estratos más bajos; y de los blancos, que integran las capas acomodadas, los mestizos comienzan a participar en diferentes clases sociales de la estructura colonial, impregnando como un fenómeno nuevo y multiforme su engarce entre los polos socioculturales que aportaron a su formación⁴⁰.

En este despliegue inabordable de manifestaciones sociales y culturales del mundo popular en América Latina —lenguas, vestimentas, comidas, memorias, artesanías, saberes, creencias, medicinas, rituales, fiestas, danzas, música, ritos de iniciación, héroes, hermandades— resaltan ciertas aspiraciones y valores comunes que establecen los puntos mínimos de cohesión por encima de tales diferencias. La recuperación de la dignidad y la autonomía, la defensa de sus identidades, la rebeldía frente a la opresión, la solidaridad como herramienta para afrontar situaciones críticas, son elementos que otorgan rasgos de similitud al heterogéneo sustrato popular latinoamericano. Como toda cultura de resistencia de las clases sometidas, el peso proporcional de los códigos, formas de transmisión y articulaciones de sentido a través de la tradición oral —relatos, historias, cuentos, poemas— es altamente significativo. La lengua oral es medio de comunicación en las relaciones sociales primarias, entre vecinos, en las pequeñas transacciones comerciales, en fiestas y ceremonias tradicionales, en aspectos de la vida política local y, fundamentalmente, es un elemento de socialización y transmisión generacional de los principales valores y cosmovisiones de lo popular⁴¹. Con la paulatina incorporación de la escritura y la emergencia de "intelectuales orgánicos" propios, estas concepciones comenzarán a manifestarse tam-

³⁹ Cervantes Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona Editorial Bruñera, 1979.

— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

— Riburo, Darcy: *op. cit.*

— Colombres, Adolfo: *op. cit.*

⁴⁰ Durán, Leonel: *op. cit.*

— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

⁴¹ Fernández Latorre Olga: *Cantares históricos de la tradición argentina*. Buenos Aires Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas, 1960

bién a través de otros canales —el testimonio, el ensayo, la biografía— la literatura — como múltiples maneras de expresar:

La capacidad del hombre, de la cultura del pueblo para bloquear, desviar, reelaborar o invertir lo que recibe; para crear propuestas a partir de sus necesidades políticas, económicas, culturales o meramente "humanas"; para leer hechos y no palabras; para defender su identidad aun en las condiciones más precarias... Una ancestral reivindicación del hombre común frente a esas concepciones que, abierta o solapadamente, desde el autoritarismo o desde la más fina cultura, lo trataron como bárbaro, ignorante o idiota. Como manipulable...⁴²

d. Los procesos político-culturales a partir de la emancipación

Por último, la crisis del imperio español y las luchas por la independencia harán emerger estas fuerzas subterráneas que, en la nueva etapa, adquirieron formas decididamente políticas, con mayor grado de sistematización en sus formulaciones. Las articulaciones económicas, políticas, sociales y culturales que se procesan desde entonces, van constituyendo las dos líneas más gravitantes que han de confrontar en los doscientos años siguientes, como expresión de mundos que conviven conflictivamente en América Latina; de sociedades *duales* con graves dificultades de integración entre los polos socioculturales originarios. El complejo desarrollo de una historia de antagonismos, penurias y yuxtaposiciones, no logró superar el abismo entre esos sustratos que muchas veces se enfrentaron abiertamente y otras permanecieron como raigambres cuyos contactos superficialmente, metamorfosis o lugares de aparente confluencia no pudieron disimular la distancia entre disímiles verdades, entre códigos perdurables, entre formas de percibir el mundo hondamente diferenciadas⁴³.

— Acevedo Hernández, A.: *Los cantares populares chilenos*. Santiago de Chile. Editorial Nascimento, 1933.

— Americano do Brasil: *Conciliatório de trovos de Brasil Central*. Sao Paulo. Editorial Monteiro, 1925.

— Stavenhagen, Adolfo: *op. cit.*

⁴² Ford, Anibal: *op. cit.*

— García Canclini Néstor: "La cultura visual después del arte culto y popular" en *Indígenas desconocidos*. *op. cit.*

— Binotti, Hugo: *Filosofía americana e identidad... el conflicto eno argentino*. Buenos Aires. EUDEBA, 1989.

⁴³ Binotti Batalla Guillermo: "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural" en Colombres Adolfo: *op. cit.*

Patrimonios culturales y realidades que no siempre evidenciaron límites claros de demarcación; pero donde ese dualismo constitutivo impide a la cultura dominante doblegar delimitadamente a las tradiciones oprimidas. Porque si la colonización hispano-portuguesa y más tarde la hegemonía inglesa o norteamericana pudieron asentarse sobre determinados estamentos locales de raíces predominantemente europeas, dando lugar a una continuidad histórica en el carácter de esas alianzas; no menor continuidad exhibieron las formas resistentes, las identidades culturales, los movimientos de protesta y los proyectos alternativos de orientación popular. Troncos culturales, políticos y sociales que fundamentan la existencia en América Latina de esas dos líneas históricas:

Dos fuerzas corren desde el fondo de nuestra historia. A veces su combate es subterráneo; otras veces libran batalla visible. Por momentos sus voces están contenidas; otras veces despiden gritos hiriendo de guerra o de dolor. De un lado una fuerza americana, territorial, que prefiere la primacía y respeta el desarrollo interior, que prefiere los modos mentales y sentimentales propios; esencialmente constituyente, autonomista, federalista. De otro lado una fuerza europeizante primero y, en los últimos tiempos, versátil hacia distintos rumbos extraños, portuaria y metropolista, apegada a los vínculos ideológicos y económicos externos a quienes concede primacía. Por encima y por debajo de las denominaciones eventuales o disimulantes que toman esas fuerzas, todo el acontecer nacional se nutre de su dialéctica.¹⁴

Frente a las sucesivas influencias de los centros del poder mundial que impregnan a los estratos dominantes, esas *otras ideas* serán las bases de los proyectos autonomistas populares opuestos a las alternativas de rearticulación oligárquico-imperial, que siguen la historia latinoamericana en los siglos XIX y XX. Estas corrientes habrán de reproducirse bajo distintas propuestas políticas, como manifestación de un conflicto originario no resuelto que otorga a la historia, a la cultura, a la política y a la conformación económica caracteres de dramática complejidad y profundos desencuentros. Donde en la estructuración entre clases dominantes y vastas capas sociales están condiciones de subordinación, las diferenciaciones económicas están fuertemente connotadas por las expresiones étnico-culturales¹⁵, como

una fractura que atraviesa las realidades nacionales y escinde al continente más fuertemente aún que las fronteras territoriales.

En esta cuarta etapa es posible distinguir diversas coyunturas donde pueden apreciarse —con las peculiaridades de los diferentes momentos históricos y la composición social predominante de cada uno de ellos— el carácter *sincrónico* que van adquiriendo los avances y retrocesos de las luchas populares; de las vertientes que buscan construir un continente autónomo y justo, de amplia integración y participación social, frente a los intentos de consolidación de los dominios neocoloniales. Como afirma Hernández Arregui, "Hispanoamérica tiene una sola edad y sus grandes acontecimientos históricos son sincrónicos"¹⁶. Una sincronía histórica que, con mayor o menor énfasis en las distintas áreas, se reproduce desde la consolidación de los imperios coloniales hispano y portugués; las luchas por la independencia; los conflictos entre "unitarios" y "federalistas" con sus denominaciones propias en cada país; la consolidación de los gobiernos oligárquicos, contemporáneos con el Brasil republicano a fines del XIX; los movimientos de oposición a esos dominios entre finales de siglo y la Primera Guerra Mundial; las dictaduras militares de la década del treinta; los nacionalismos populares de los cuarenta y cincuenta; las dictaduras y los gobiernos desarrollistas de comienzos de los sesenta; el resurgimiento de los movimientos de masas al finalizar ese decenio; las dictaduras neomercantistas al promediar los setenta; la reimplantación de las democracias y los modelos de ajuste neoliberal en los ochenta y los interrogantes que plantean los años noventa.¹⁷

Las fragmentaciones impulsadas por los proyectos imperiales a partir de la emancipación, se consolidaron por medio de esos grupos oligárquicos y clases acomodadas locales que obtenían prebendas de las alianzas "bilaterales" con las metrópolis, en detrimento de la posibilidad de integrarse como un país-continente verdaderamente autónomo; al tiempo que tendían a marginar a los sectores populares que poblaban sus mismos espacios territoriales. Artífices del interés permanente de Gran Bretaña y los Estados Unidos en mantener las divisiones entre países débiles, como lo muestran sus respectivas intervenciones desde las luchas por la independencia hasta la guerra de las Malvinas o la negociación de la deuda externa continental.

¹⁴ pensar la modernidad sin dejar de ser indios", en *David y Goliat*, op. cit.

¹⁵ Ribeiro, Darcy: "O povo latino-americano", op. cit.

¹⁶ Hernández Arregui, Juan José: op. cit.

¹⁷ Ribeiro, Darcy: op. cit.

¹⁸ Arguemento, Aleina: *Los laberintos de la crisis (América Latina: poder transnacional y comunicaciones)*. Buenos Aires: Puntosur/ILEI, 1985.

¹⁴ Del Maza, Gabriel: *El radicalismo europeo sobre su historia y su doctrina*. Buenos Aires: Ediciones Güiró, 1957.

¹⁵ Calderón, Fernando: "América Latina: Identidad y tiempos mixtos o como tratar de

La fortaleza que ha exhibido el neocolonialismo en América Latina encuentra sus razones en estas *sociedades escondidas en las memorias y en las tradiciones culturales más sustantivas*. Y de la misma manera que no ha sido posible aún, en la mayor parte de nuestros países, alcanzar una visión superadora de los antagonismos y la interpretación de los grandes acontecimientos históricos, la disparidad económica que presenta el continente no es más que la degradación aberrante de ese dualismo no saldado que se remonta a las formas en que Europa, los conquistadores y colonizadores, percibieron al *otro* en estos territorios.⁴⁸

Más allá de las denominaciones, las influencias ideológicas o las formas específicas de institucionalización política que fueron adquiriendo a partir de la independencia, estas grandes líneas históricas pueden encontrarse, con mayor o menor nitidez, en casi todas las naciones latinoamericanas. La *línea histórica nacional-popular* se procesa a través de las generaciones; donde los mandatos de resistencia y las aspiraciones de autonomía, justicia y libertad; las memorias de grandes rebeliones, van transmitiéndose de padres a hijos, de abuelos a nietos, alimentando ese bagaje de *otras ideas*. En México, por ejemplo, un ejercicio de este tipo permite llegar a los descendientes de quienes lucharon junto a Cuauhtémoc en la última gran resistencia azteca hacia 1522, con los numerosos levantamientos que signaron el período colonial. Y desde esos troncos familiares originarios, en muchos casos mestizados con blancos, nacerían quienes acompañaron a Hidalgo y Morelos en los primeros movimientos independentistas de orientación popular. Un siglo más tarde, los nietos y biznietos de esos combatientes fueron liderados por Villa y Zapata, que expresaban las corrientes más radicalizadas de la Revolución Mexicana de 1910; y sobre el apoyo de la generación siguiente pudo Lázaro Cárdenas profundizar las políticas de reivindicación nacional y social entre 1934 y 1940. A su vez, los hijos y nietos de esos cardenistas serán la base social más importante de Cuauhtémoc Cárdenas que, en su propio nombre y más allá de sus eventuales aciertos o errores, sintetiza cinco siglos de historia popular mexicana.

Estas líneas adquieren caracteres singulares en la Argentina, dada la magnitud de los contingentes migratorios europeos que llegan al país desde fines del XIX. Al igual que en Brasil o en Uruguay, la eliminación de una parte significativa de los pueblos nativos llevó a la decisión de poblar con razas europeas aquello que hacia fines de ese siglo aparecía como un desierto social. Sin embargo, los intentos de suplantación de un población por otra promovidos por las oligarquías, iba a generar entre los descendientes de esos inmigrantes

conductas contradictorias hacia los antiguos habitantes. Con una insospechada capacidad de asimilación, fueron integrando nuevos sectores populares, clases medias y grupos privilegiados según los azares de su actividad económica; y se desgajaban en sus comportamientos políticos entre esos dos grandes polos socioculturales conformados en el país durante los siglos anteriores. Porque si muchas veces una proporción de los estratos medios formados a partir de esos aportes actuaron como base de oposición a los proyectos populares, también de allí saldrían fracciones sociales, políticas e intelectuales identificadas con las vertientes de fuerte arraigo social. Por eso no llama la atención en la Argentina que muchos de los intelectuales orgánicos de las tradiciones políticas nacionales y populares de este siglo se llamen Moisés Lebesohn, Homero Manziore o John William Cooke.

En las décadas de 1930 y 1940, las migraciones internas vinculadas con la incipiente industrialización, hicieron llegar a los centros urbanos del interior a los descendientes de esas poblaciones indígenas, mestizas y gauchas cuyo peso demográfico —pasadas tres generaciones desde los grandes genocidios— volvía a ser significativo. Los arrabales de las ciudades se fueron poblando de gente que hablaba español, pero también quechua o guaraní. Erán "los negros"; venían desde el norte portando sus tradiciones y una versión de la historia que cuestionaba el relato de las clases dominantes. Las líneas genealógicas los ligaban con remotas aspiraciones de dignidad: en el Noroeste pueden rastrearse sus linajes familiares con las rebeliones calchaquís de 1630 y 1660 y un siglo más tarde con el levantamiento de Tupac Amaru. Los hijos gauchos de aquellos guerreros sustentaron las luchas de Juan Martín de Güemes hacia 1810; los nietos estuvieron en 1840 con Facundo Quiroga y los biznietos con el Chacho Peñaloza y Felipe Varela al promediar el decenio de 1860. Integraron las montañas federales derrotadas y aniquiladas, contra quienes estuvo dirigida la nefasta consigna de "no ahorrar sangre de gauchos". Silenciosos y replegados, no hicieron la guerra sino el amor; y sus propios biznietos van arribando a las ciudades con el signo de la estirpe en los rostros morenos. Se encontraron allí con aquéllos que venían del Noroeste —también biznietos de la gente de Solano López y López Jordán— y serían liderados por el nieto mestizo de un guerrero mapuche del Sur.

Esta experiencia histórica de las mayorías latinoamericanas irá conformando, a través de diversas vertientes y síntesis, una *matriz autónoma de pensamiento*. De la misma manera que las principales corrientes ideológicas europeas constituyen una explicación teórica de aspiraciones preexistentes y aparecen como la fundamentación de visiones del mundo procesadas en las vivencias existenciales y políticas de vastas capas de población. Al igual que lo ocurrido con las ideas de la Ilustración, también en América Latina es posible detectar

⁴⁸ Todorov, *Evzeman: op. cit.*

el proceso histórico que diera origen a una corriente autónoma de ideas de signo nacional y popular. Modos de interpretación, vertebrales conceptuales, valores constitutivos, cosmovisiones desarrolladas en infinidad de experiencias, conocimientos y prácticas sociales, en momentos de repliegue o confrontación. Con hilos de continuidad que expresan la otra versión del relato: capaces de alcanzar mayores niveles de articulación teórica y confrontar, también en el plano del pensamiento sistematizado, con las grandes matrices europeas que influyeron en los proyectos orgánicos a los cuales se enfrentó predominantemente en términos políticos.

Desde esta óptica, los movimientos populares no son, como a menudo se afirma, una mera manifestación de fuerzas tradicionalistas o anacrónicas, de oposición a las transformaciones del mundo. Por el contrario, dan cuenta de ideas y voluntades sociales acerca de cómo han de estructurarse estas sociedades; de opciones frente a los modelos de modernización salvaje impulsados en distintas coyunturas por los grupos de poder más concentrados y las estrategias hegemónicas del campo internacional. No se trata entonces de una disyuntiva entre cambios modernizantes y statu quo, entre progreso y regresión, entre civilización y barbarie. Es el antagonismo de proyectos neocoloniales concentradores y fuertemente excluyentes, frente a los proyectos de soberanía nacional y continental, de integración social, étnica y cultural, con consensos mayoritarios y una amplia participación, como procesos endógenos asentados en la trama histórica de cada país. Dos formas disímiles de enfrentar la modernización:

La modernización pretendida por occidente es la modernización liberal y capitalista que intenta llevar a su término la absorción cultural, económica y política inscrita en el sentido último de la conquista. Dicha modernización es no sólo la que nos instala en la dependencia... sino que se orienta a consumir la dependencia en la integración a occidente. Frente a ella, Castro Pazo advierte otra posibilidad de modernización, cuya condición de realización es la reconquista de la autonomía político-estatal la cual sin embargo sólo es posible por la reconquista de la autonomía intelectual, de la autonomía cultural y de las autonomías psicológicas, político-sociales, económicas, etc. Esa posibilidad de modernización sólo puede arraigarse en una base material, organizativa y cultural original, viva, vital...⁴⁹

⁴⁹ Franco Carlos: *op. cit.*

3. SUSSTRATOS CULTURALES Y CONSENSOS

En la persistencia de esas estructuras profundas de significantes y experiencias socioculturales, se encuentran las claves de la compleja evolución de la política y las ideas en América Latina:

No llamo ideas solamente a las expresiones sistemáticas de un pensamiento metódicamente ordenado sino también a aquéllas que aún no han alcanzado una formulación teórica rigurosa; y no sólo a las que emergen de una reflexión teórica sino también a las que se van constituyendo lentamente como una interpretación de la realidad y de sus posibles cambios. Estas *otras ideas*, las no rigurosas, suelen tener más influencia en la vida colectiva. En verdad, son expresiones de ciertas formas de mentalidad y suponen una actitud frente a la realidad y un esquema de las formas que se quisiera que la realidad adoptara. Todo ello no suele ser engendrado en la mente de las elites. Suele ser el fruto de un movimiento espontáneo de vastos grupos sociales que se enfrentan con una situación dada y piensan en ella como en su constructiva circunstancia, sin perjuicio de que de las elites salga quien provea la forma rigurosa de la expresión conceptual y, acaso, la divisa rotunda capaz de polarizar a las multitudes y enfrentar amigos y enemigos.⁵⁰

El desigual desarrollo de estos susstratos socioculturales se manifiesta en una paradoja reiterada en la historia política del continente. Mientras las corrientes originarias de Europa y los Estados Unidos —el liberalismo político, el liberalismo económico, las vertientes positivistas, el marxismo ortodoxo o los nacionalismos aristocratizantes— tienden a mostrar un relativo predominio en los espacios culturales, educativos o académicos oficiales, los movimientos políticos que se conformaron a partir de ellos enfrentaron fuertes dificultades para encarnar consensos mayoritarios permanentes. Por el contrario, los hilos de maduración de las vertientes nacional-populares gestaron amplias convocatorias, estructuras de movilización capaces de permanecer en las memorias sociales como momentos ineludicables a pesar de la represión, la proscripción o la derrota. Lo cual no implica desconocer las experiencias de degradación que signaron el derrotero de algunas expresiones políticas populares, las crisis de representatividad, el desgaste de ciertos liderazgos, la desvirtuación de los mandatos o la pérdida de su capacidad militante, como consecuencia de los múltiples factores que actúan en los procesos políticos latinoamericanos.

⁵⁰ Romero, José Luis: *Latinoamérica: situaciones e ideologías*. Buenos Aires, Ediciones del Cendil, 1967 (Subrayado A A)

Una perspectiva de docientos años de historia política en América Latina permite establecer que, como tendencia general, las vertientes del pensamiento europeo o norteamericano sólo lograron penetrar en delgadas capas dominantes, en algunos sectores de clases medias, en élites intelectuales o en grupos minoritarios que alcanzaron distintos grados de estructuración política o institucional, con escasa capacidad de convocatoria persistente entre los estratos populares, aun cuando en ciertas coyunturas hayan despertado expectativas en ellos. Diversos y contradictorios factores han influido en su incapacidad para introducirse en las capas mayoritarias latinoamericanas, dando lugar a un fenómeno que recibiera diferentes explicaciones sin que ello cuestione el reconocimiento de su existencia:

El esquema de las corrientes ideológicas en Europa Occidental no puede servirnos de modelo porque el desarrollo de las corrientes ideológicas tiene allí una profunda coherencia con el desarrollo económico, social, político y cultural. Esta situación no se da en Latinoamérica... un análisis de sus contenidos en Latinoamérica no ayudaría mucho a entender los problemas latinoamericanos, porque a su vez se han desarrollado otras corrientes de opinión mucho menos precisas y sistemáticas... aunque de arraigo mucho más profundo... Con esto se llega a lo que para mí constituye el nudo del problema. En los países de desarrollo social y cultural autónomo las ideas constituyen un haz coherente con ese desarrollo; pero en Latinoamérica como en el mundo árabe y en los países recién emancipados de Asia y África, las ideologías se mueven de distinta manera...⁵¹

Así, el contraste entre las corrientes del mundo metropolitano —con alto grado de sistematización conceptual y escasa capacidad de penetración social— frente a concepciones con menores niveles de fundamentación y desarrollo teórico pero con profundo arraigo entre las masas, da cuenta de la necesidad de introducir nuevas variables en el análisis de los procesos políticos e ideológicos del continente. Hace estallar las falaces polarizaciones entre racionalidad e irracionalidad, conciencia enajenada y élites iluminadas y otras formas de descalificación del pensamiento popular. Para descenarar la lógica del procesamiento de estas *otras ideas* es preciso entonces eliminar el prejuicio eurocéntrico sustentado en una articulación sistemática de categorías de análisis, fundamentaciones filosóficas y epistemológicas que sistemáticamente también, habrían de despreciar las versiones de las mayorías sociales latinoamericanas.⁵²

⁵¹ Romero José Luis: *op cit*

Durante las primeras etapas de la independencia, las vertientes liberales adoptadas por las clases privilegiadas criollas —muchas veces en conflicto con las corrientes populares influenciadas por Rousseau— se basaron en grupos ilustrados partidarios de gobiernos restrictivos, excluyentes de las masas que habían constituido el grueso de los ejércitos libertadores. La definición del *ciudadano* se restringía a los sectores acomodados, hijos de los colonizadores españoles o portugueses, decididos a mantener el orden estamental de la colonia con el sólo reemplazo de las élites dirigentes, en una independencia deslindada a favorecer sus intereses, aventando los obstáculos que imponían los imperios en decadencia. Siguiendo las influencias de las monarquías parlamentarias europeas o de la república en los Estados Unidos, estos estratos enriquecen las concepciones oligárquico-señoriales con los aportes del libre cambio y la representatividad política calificada. Sus modelos sociales concebían un incremento de la concentración de la tierra y los recursos naturales en sus manos y una apertura de las economías al comercio mundial, que iba a arrasarse con las manufacturas locales ante las pujantes industrias inglesas alimentadas por las tecnologías de la Revolución Industrial. Las mentalidades y los intereses largamente trabajados de esta "gente de razón" los llevaría a una dura confrontación con las expresiones populares que pretendían imponer sus perspectivas igualitarias y autónomas.⁵³ Entre otros, hacia 1830, refiriéndose a las fuerzas unitarias, el caudillo santafesino Estanislao López señalaba:

Ellos y su facción se han arrogado exclusivamente la calidad de hombres decentes e ilustrados y han proclamando en su rabioso despecho que "sus rivales", es decir, la mayoría de los ciudadanos argentinos, son hordas de salvajes y una chusma, una canalla vil y despreciable... que más vale sepultar a la República en sus ruinas que permitir prevalezcan los federales. Esa chusma, esos gauchos que no doblarán la rodilla delante de ellos, son nuestros padres, hermanos, parientes, amigos y conciudadanos.⁵⁴

⁵² Hernández Arregui, Juan José: *Nacionalismo y liberación*. Buenos Aires. Ediciones Haché, 1969

—Hernández Arregui, Juan José: *La formación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1973.

⁵³ García Delgado, Daniel: *Raíces cuestionadas. la tradición popular y la democracia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política Argentina N° 245, 246, 1988

—Rosa, José María: *op cit*

⁵⁴ Citado por Rivera, Jorge: *El general Juan Manuel Quiroga*. Buenos Aires, Cuadernos de Crisis N° 8, 1974

Hacia fines del siglo XIX, las influencias positivistas fundamentaron "científicamente" nuevas formas de despotismos ilustrados neoromanales, conscientes de la necesidad de reforzar sus espacios de poder económico, político y militar frente a la experiencia de varias décadas de antagonismo con los proyectos populares. Estas bases ideológicas orientarían los gobiernos dictatoriales de Guzmán Blanco en Venezuela, Porfirio Díaz en México, Rafael Núñez en Colombia, Lorenzo Latrorre en Uruguay, las democracias oligárquicas en Chile, Argentina o Perú y las políticas del Brasil republicano⁵⁵. Las resistencias opuestas a los proyectos legitimador de la superioridad genética sin reparos de un pensamiento legitimador de la superioridad genética de esas elites. Por entonces, nuevos centros imperiales habían actualizado en Europa la fundamentación de la supremacía blanca. No obstante sus eventuales contradicciones, esa superioridad indiscutida de la raza, la cultura y la civilización europeos, unidas a la férrea decisión de legitimar la empresa imperial, en tanto "deber" de extender a toda la humanidad la evolución alcanzada por las regiones del norte occidental, justificarían las guerras de conquista, las políticas represivas y las masacres de población. La concepción teológica acerca del alma de los negros se reformula bajo formas híctas apoyadas por la ciencia, con alcance a toda población de color; y esa convicción modernizada de la inferioridad innata de vastas capas sociales incluye su incapacidad para gestar un pensamiento que no sea bábaro o bastardo. Con estas ideas, las clases cultas europeizantes en América Latina van a plantear la necesidad del genocidio, de las soluciones finales, de la expurgación de estas tierras, del cambio de las sangres nativas por razas trabajadoras e inteligentes de origen blanco⁵⁶.

La incorporación más plena al mercado mundial y las tareas de homogeneizar las estructuras sociales para formar gobernables a países provenientes del período de enfrentamientos civiles posindependentistas coincidieron con una etapa de centralización estatal y con la penetración y difusión de la filosofía positivista... Existe así toda una

⁵⁵ Halperin Donghi, Tulio: *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969.

—Terán, Oscar: *Positivism y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.

—Romero, José Luis: *op. cit.*

—Biagini, Hugo: *op. cit.*

⁵⁶ Rosa, José María: *op. cit.*

—Halperin Donghi, Tulio: *op. cit.*

—Halperin Donghi, Tulio: *El espejo de la historia problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

—Terán, Oscar: *op. cit.*

gama de la cuadrícula positivista destinada a diagramar un modelo de país donde las instituciones trazarán el límite en cuyo interior se asimilarían los sectores integrables a la modernidad, en tanto que la variable coercitiva operaría también institucionalizadamente expulsando de él las fracciones pre o extracapitalistas renuentes a incorporarse a la estructura nacional... La mirada de los epígonos nativos de Spencer quedará no pocas veces fascinada por los factores racionales que presuntamente explicarían el retraso o las frustraciones modernizantes especialmente en aquellos países que —como México, Bolivia o Perú— conservaban un denso y supérfluo fondo indígena.⁵⁷

Complementariamente, las rebeldías populares iban a ser interpretadas como manifestaciones regresivas de oposición al progreso, como fuerzas irracionales incapaces de comprender los nuevos caminos emprendidos por los centros civilizados, como afirmación de esa inferioridad genética e irreversible. No entraban en la consideración de estas elites las duras condiciones de vida que el nuevo orden económico volvía a imponer a las clases sometidas, los efectos de desarticulación cultural, el hostigamiento y ruptura de los lazos sociales, el sentido de dignidad y justicia latente en esas mayorías formales de modernización, dirigidas a incrementar el poder de los estamentos privilegiados y los centros imperiales, condenando a las fracciones populares a solventar los cuantiosos costos que tal modernización supuestamente requería.⁵⁸

El contraste entre estas posiciones y las vertientes de signo popular, se reproduce en los más diversos países y en diferentes períodos. Y si es posible comparar en términos de vidas paralelas a pensadores latinoamericanos y europeos en distintas coyunturas de la historia, el ejercicio es también válido para los exponentes de esas dos grandes fuerzas que recorran la vida política latinoamericana. Las líneas de continuidad entre un Estanislao López en la Argentina de 1830 y un José Marín en Cuba medio siglo más tarde, permiten confrontar ese bagaje de ideas con las esbozadas, entre otros, por Domingo Faustino Sarmiento. En una carta al encargado de negocios de Su Majestad Británica, a quien solicitaba ayuda para derrocar a Juan Manuel de Rosas, decía:

⁵⁷ Terán, Oscar: *op. cit.*

⁵⁸ Romero, José Luis: *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1965.

—Romero, José Luis: *op. cit.*

Pertenezco al corto número de habitantes de América del Sur que no abriga prevención alguna contra la influencia europea en esta parte del mundo: como publicista he sostenido de diez años a esta parte que estaba en nuestro interés abrir a la Inglaterra y a todas las naciones europeas la navegación de nuestros ríos, para que desenvolvese el comercio, la riqueza, crease ciudades y estimulase la producción... Estos países, me dirán, son demasiado bárbaros para ser gobernados de otro modo... Lo que supongo que S. S. me dirán al oído, puede decirlo a boca llena sin que yo se lo desapruebe. Yo he habitado los oídos de los americanos a oírse llamar bárbaros y ya no lo extrañan... Yo pertenezco, señor, al número de seis millones de argentinos a quienes en una sesión de la Sala de Representantes denunciaba D. Baldomero García en 1839 como que "quieren andar a la extranjera, hablar a la extranjera, vestir a la extranjera" y mis simpatías por los extranjeros no lo excluyen a S. S., representante de una de esas naciones a quienes el gobierno de Rosas atribuye brutales caprichos e infames aspiraciones.⁵⁹

Pocos años antes de esta carta, en 1832, Inglaterra se había apropiado de las Malvinas y otras islas del Atlántico Sur; y pocos años después, en 1845, se iniciaría el bloqueo anglo-francés al Río de la Plata para forzar la libertad de comercio penetrando en los ríos interiores. Ante esa nueva forma de agresión colonial —que se reproducía en China con la Guerra del Opió— el general San Martín escribía desde su retiro en Francia, poniendo su espada y su persona al servicio de la nación argentina y felicitaba al gobernador de Buenos Aires, como defensor de la independencia americana.⁶⁰

Halperin Donghi⁶¹ remarca la indignación de Sarmiento —que en su libro *Facundo* denunciaba los avances de la idea de igualdad como una de las causas de las guerras civiles en la Argentina— frente a quienes pretendían establecer una relación entre el Arauco prehistórico y el Chile que nace de la conquista:

Quisiéramos apartar de toda cuestión americana a los salvajes... para nosotros Colocolo, Lautaro y Caupolicán...

⁵⁹ Citado por Carri, Roberto: "Pensamiento nacional y Sociología antinacional." *Cátedra Teoría Sociológicas Latinoamericanas*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 1970

⁶⁰ Rosa, José María: *op. cit.*

⁶¹ Halperin Donghi, Tulio: *El espejo*. *op. cit.*

no son más que unos indios asquerosos, a quienes habría-mos hecho colgar y mandaríamos colgar ahora si aparecisen en una guerra de los Araucanos contra Chile, que nada tiene que ver con esa canalla.⁶²

Desde una visión coherente con estos planteos todavía a principios del siglo XX, un diputado limeño comparaba "a los indios del Perú con los pieles rojas, exigiendo para ellos un destino similar: el exterminio."⁶³ Hacia la misma época, en un conocido informe sobre las clases trabajadoras en la Argentina, Biallet Massé relataba que en Santa Fe "una persona de alta posición cree que nada hay que es-tudiar de la cuestión indios; lo único que hay que hacer es exterminarlos y si queda alguno, llevarlo a la Tierra del Fuego: —Y si a usted le hicieran eso, ¿qué diría? —¡Es que yo no soy indio!"⁶⁴. A partir de estos elementos, concluye:

De todo ello yo deduzco que se continúan en el siglo XX todas las mañas del siglo XVI y que hace falta restaurar el imperio de las leyes que repriman los abusos nacidos tanto de la codicia como de la falta del concepto de que el indio es hombre y tiene los derechos de la humanidad.⁶⁵

Otro carácter habrán de ser las dificultades encontradas por las vertientes del marxismo desde fines del siglo XIX para construir consensos masivos en América Latina. Salvo excepciones, como José Carlos Mariátegui, la ortodoxia marxista que llega al continente tuvo limitaciones para comprender los rasgos originales, la particular complejidad cultural de las clases subalternas y los mecanismos del poder y la expropiación en estas regiones. El marxismo buscaba el sujeto social proletario que había de encarnar y liderar el camino hacia una radical transformación. Pero en sociedades predominantemente rurales, con tradiciones de lucha e identidades centenarias, los trabajadores industriales constituían, hasta bien entrado el siglo XX, sectores claramente minoritarios en su peso económico, social y cultural. Sin embargo, el problema de una ideología sin sujeto no habría de ser el único que enfrentara el marxismo en este continente. Mao Tse Tung daría en China una resolución propia frente a condiciones similares luego de la derrota de Shangai en 1927. Pero se trataba de

⁶² Citado por Halperin Donghi, Tulio: *El espejo*. *op. cit.*

⁶³ Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

⁶⁴ Biallet Massé, Juan: *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República*. Buenos Aires: Imprenta y casa editora de Adolfo Grau. 1904.

⁶⁵ Biallet Massé, Juan: *op. cit.*

algunen que ante todo fue chino y después marxista; que en esa larga marcha supo comprenderse con las tradiciones, las identidades y los patrimonios culturales de su pueblo —en especial del campesinado— y sintetizarlos, refundirlos, enriquecerlos con las herramientas que le aportaba el marxismo

En el continente latinoamericano, los principales teóricos y políticos marxistas se figaron predominantemente con los espacios urbanos, "modernos", de estas sociedades duales; y en la búsqueda del proletariado que debía estar en las ciudades, mantuvieron un sentido iluminista —positivista en última instancia— que los llevaría a despreciar las raigambres culturales y las tradiciones rebeldes de las clases populares, que componían una proporción decisiva de la población en los distintos países. En esta perspectiva, Juan B. Justo fue en la Argentina el claro exponente de un pensamiento político socialista que se insertaba en las áreas urbanas del litoral, de esa pampa de la cual fueran desalojados los pobladores nativos y sus descendientes mestizos luego de los genocidios de 1860 y 1880. Y si bien una de sus propuestas esenciales fue la necesidad de nacionalizar a los obreros extranjeros que llegaban al puerto de Buenos Aires con el objetivo de participar en la acción política a través del voto universal y secreto, tal nacionalización no planearía nunca un reconocimiento de las identidades populares, que hacía esa época se sentían expresadas por Leandro Alem e Hipólito Yrigoyen, a quienes "despreciaba por sus formas plebeyas de aceptación de la inorganicidad de las masas"⁶⁶.

Ya bien entrado el siglo XX, el crecimiento de las ciudades como consecuencia de las migraciones internas que se produce a lo largo de América Latina, incorporó en la cultura urbana nuevos elementos de mixtura provenientes de las tradiciones rurales que, a su vez, se conjugan con la implantación masiva de los medios de comunicación, dando lugar a procesos de fuerte interpenetración social y cultural. Con una visión "censal", economicista, de las clases sociales, que ignoraba su carácter de sujetos históricos, las concepciones marxistas más significativas buscaron imponer una ideología homogénea en tanto se consideraban poseedoras de una *cienicia* capaz de prefigurara la verdadera conciencia revolucionaria que debían alcanzar esas clases. La distancia entre sus propias verdades y el sentido común que impregnaba a los estratos populares, confirmaba sus tesis de una conciencia social enajenada. Esta incompenensión haría coinci-

dir en más de una oportunidad a una parte importante de los grupos marxistas con los liberalismos oligárquicos en las interpretaciones de la historia, de los movimientos políticos y de las concepciones del mundo popular:

No sólo el pensamiento liberal cuestiona la validez de las culturas indígenas; también lo hacen ciertas corrientes del pensamiento marxista... En la medida en que la cultura es expresión de las condiciones sociales de producción, lo que se puede llamar cultura indígena en México es expresión de los vestigios de modos de producción pre-capitalistas. Conforme se generalizan las relaciones capitalistas de producción y desaparecen las formas de producción anteriores, también desaparecerán irremediablemente las diversas manifestaciones culturales asociadas a éstas. Este es un proceso histórico irreversible y además deseable. Pre-tender la preservación de las culturas indígenas es anacrónico y en el fondo reaccionario... Plantear la cuestión cultural es frenar el desarrollo de la lucha de clases y la revolución social. Con base a estos argumentos y otros similares, la izquierda en México se ha manifestado en favor de una acelerada proletarianización de los grupos indígenas y de hecho coincide con el pensamiento liberal en cuanto a que la desaparición de las culturas indígenas es a la vez inevitable desde el punto de vista histórico y deseable desde el punto de vista político.⁶⁷

Por ello, en el extremo opuesto, el valor de un José Carlos Mariátegui fue señalar las claves escondidas en las raíces culturales y en el problema del indio, como bases incluíbles desde las cuales promover el socialismo⁶⁸. Para Mariátegui el marxismo era el mito moderno y planteaba una revolución concebida como un acto colectivo, como creación de las masas, como traducción de sus impulsos y pasiones; en un derrotero construido desde abajo hacia arriba, a partir de las comunidades y los pueblos. Por lo tanto, era imprescindible que el marxismo se expresara en quechua, amalgamándose con el mito andino⁶⁹. La convergencia entre las identidades indígenas y la cultura de las amplias traci-

⁶⁶ Starvenhagen, Adolfo: *op cit*

⁶⁸ Mariátegui José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca Amantia, 1967

— Flores Galindo, Alberto: *op cit*

— Franco, Carlos: *op cit*

⁶⁹ Mariátegui, José Carlos: *La palenque del indigenismo*. Lima, Mosca Azul, 1976
— Ciano por Flores Galindo, Alberto: *op cit*

⁶⁷ Arico, José: "Debemos reinsertar América Latina, pero ¿desde qué conceptos pensar 'América'?" en *David y Goliat*, Año XVI, N°49, Buenos Aires, CLACSO julio de 1986

— Biagini, Hugo: *op cit*

ciones de mestizos, debía incorporar la potencialidad de las ideas que brindaba el marxismo para la construcción de una nueva sociedad peruana. Capaz de sintetizar el pasado y el presente, la tradición y la modernidad, el nacionalismo y el socialismo, donde los patrimonios culturales que tenían sus fuentes en las comunidades campesinas serían el fundamento del camino nacional hacia el socialismo. Pero esto requería una reformulación crítica de la teoría originaria, un proceso de metabolismo conceptual que la transformase en un elemento de la cultura endógena y el pensamiento nacional contemporáneo⁷⁰. Es lo que Artigas y Bolívar hicieron con las ideas de Rousseau; o la modalidad con la que Martí incorporó lo más avanzado del pensamiento universal de su tiempo. Actitudes que se distancian significativamente de las formas predominantes en que fueron introducidos en América Latina los aportes de Carlos Marx y Federico Engels.

A su vez, el nacionalismo aristocratizante tuvo dos manifestaciones principales en el continente y en especial en la Argentina. Por una parte, hacia los inicios de este siglo, las vertientes del *regionarismo oligárquico* comenzarían a esbozarse como una expresión reaccionaria frente a las corrientes migratorias que llegaban masivamente al puerto de Buenos Aires y en muchos casos intentaron buscar en los trabajadores del campo a los que poco antes habían derrotado —en las montañas federales, en el Paraguay, en los desiertos del sur—, un aliado frente a los nuevos trabajadores urbanos y a los colonos rurales extranjeros:

En la regresión aristocrática ante el presente, en el rechazo del "cosmopolitismo", la "potencia igualadora" lo "monótono o vulgar", se comienza a articular también el nacionalismo de la Ley de Residencia, la represión social y la revisión de la política inmigratoria. Un nacionalismo que está también en la base del ruralismo oligárquico y sus derivados. La apología del agro, la vuelta al campo, se erigirá como reacción frente a la ciudad, al proletariado urbano, a las masas migratorias ancladas en Buenos Aires, a las primeras luchas sindicales y también, a pesar de la crisis, como confirmación de la Argentina dependiente y agroexportadora, base del poder oligárquico.⁷¹

⁷⁰ Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

— Franco, Carlos: *op. cit.*

— Franco, Carlos: "Zguierda política e identidad nacional" en Arrospe de la Flor y otros: *Perú. Identidad nacional*, Lima: CEDEP, 1979

⁷¹ Ford, Anibal: *op. cit.*

Por otra parte, el *nacionalismo integrista* comienza a cobrar presencia alrededor de 1930 con decisivas influencias del fascismo italiano y el ideario de León Daudet y Charles Maurras, a los cuales se adosa un espectro de pensadores que incluían a Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortés, Jacques Maritain, Ramiro de Maeztu, Oswald Spengler o Giovanni Papini. En las distintas vertientes que este nacionalismo expresara con mayor o menor vigor en América Latina, se evidencia como un rasgo común su orientación claramente autoritaria, opuesta al voto popular y a los gobiernos basados en la participación de las mayorías. Con vencidos de la superioridad de las élites, plantean la necesidad de garantizar por cualquier medio el gobierno de aristocracias naturales y evitar las demagogias frente al pueblo que sólo poseen "un pensamiento difuso"⁷².

De esta forma, también el nacionalismo aristocratizante descalifica a las clases subalternas, pretendiendo imponerles una subordinación frente a otro tipo de "elegidos". El escaso arraigo alcanzado por esta visión en América Latina, tiene como contracara su importante participación en las dictaduras militares que se sucedieron a lo largo de este siglo; donde las convicciones antiliberales se restringen al campo de la gobernabilidad política —a las ideas de representatividad del liberalismo jurídico-político— pero han logrado convivir cómodamente con las expresiones del liberalismo económico que acompañaron los lineamientos de la economía en una parte significativa de esos regímenes.

Así, en sus principales manifestaciones, las ideologías del Occidente central que arribaron a nuestras costas han tendido a enfatizar una visión elitista de la política y la cultura, que menosprecia los patrimonios largamente defendidos por las mayorías latinoamericanas. Y a pesar de los antagonismos entre las fuerzas políticas identificadas con una u otra de esas corrientes ideológicas, desde la perspectiva popular es posible percibir en ellas una coincidencia que afirma la superioridad del pensamiento occidental y la concomitante descalificación de las tradiciones articuladas alrededor de esas *otras ideas*. La noción primigenia de que América era un "vacío cultural" o que las culturas paganas debían ser exterminadas para imponer en estos territorios la Verdad⁷³, permaneció como una constante en las concepciones occidentales y en sus epígonos de la América Latina ciudadana, civilizada, moderna.

⁷² Buchrucker, Cristina: *Nacionalismo y peronismo: la Argentina en la crisis ideológica mundial*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

⁷³ Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*

En el mejor de los casos, las confrontaciones registradas a lo largo de la historia tendieron a interpretarse como una oposición entre "razón" y "sentimiento"; entre intuición y ciencia; entre elites ilustradas y masas populares; entre "intelectuales y pueblo-nación"⁷¹. Formas sin duda benevolas si se las compara con la drástica división sarmientina entre civilización y barbarie; pero que, en conjunto, ignoran que *también* en esas tradiciones populares existieron intelectuales de peso, consistentes elites ilustradas. Nadie puede afirmar que Bernardino Rivadavia o Carlos María de Alvear fueran más cultos que José de Artigas o Simón Bolívar; Domingo Sarmiento y Bartolomé Mitre eran ilustrados, pero no más que José Marí. Julio Roca no exhibía una formación intelectual superior a las de Aristóbulo del Valle o Leandro Alem; ni tampoco Juan B. Justo en relación a Gabriel del Mazo, Moisés Levensohn o Manuel Ugarte. Leopoldo Lugones no superaba a Raúl Scalabrini Ortiz o a Arturo Jauretche. Un ejercicio de comparación que puede extenderse a la mayor parte de las naciones del continente y acercarlo hasta nuestra actualidad.

El contraste entre un Sarmiento y un Martí indica que la clave del distanciamiento se encuentra en el dualismo cultural fundante, en la existencia de dos racionalidades encontradas; en el corte abismal entre disímiles puntos de partida: por una parte, aquéllos que reivindicaban los patrimonios históricos populares y, desde allí—desde ese "tronco latinoamericano"—se plantean las actualizaciones, la recuperación crítica de las más ricas ideas del pensamiento universal. Por otra, quienes avalan sistemas de pensamiento que, con las adaptaciones del caso, las elites ilustradas deben insertar "desde afuera" a las mayorías para sacralizar de las tinieblas, la barbarie o la irracionalidad. Es posible interrogarse entonces hasta dónde estas diversas corrientes manifestaban con mayor o menor crudeza aquello que el positivismo de fines del siglo pasado llevó hasta sus límites:

En la visión positivista del conservadurismo, las mayorías fueron vistas como rebaños carentes de conciencia o de ideología orgánicas, que podían caer fácilmente en la intolerancia o el autoritarismo... Esta descalificación fue avalada por una apoyatura científica, la raza, la religión, el clima, servían para diagnosticar la falta de capacidad para el autogobierno.⁷⁵

⁷¹ Todorov, *Tzvetan: op. cit.*

⁷² Romero, José Luis, *Latinoamérica*, op. cit.

⁷³ Aichele, José: *La cola del diablo itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988

⁷⁴ García Delgado, Daniel, *op. cit.*

Las corrientes ideológicas incorporadas acríticamente en América Latina pretendieron de esta forma generar una ruptura con las tradiciones populares, como modo de construir consensos para proyectos políticos y modelos sociales que pretendían instaurarse "contra su pasado"⁷⁶. Por el contrario, los líderes, ensayistas o intelectuales que calaron hondamente en el registro político-cultural latinoamericano, fueron verdaderos intérpretes; capaces de sintetizar, con mayor o menos convergencia, los deseos, identidades y reivindicaciones; los lineamientos a menudo complejos y contradictorios contenidos en el modo de percibir el mundo de las mayorías. Al margen del refinamiento teórico alcanzado por cada uno de ellos, gestaron consignas y herramientas de interpretación de los procesos históricos y políticos a partir de códigos básicos de justicia, autonomía y dignidad, que serían volcados hacia los protagonistas originarios como modo de enriquecimiento y avance de sus concepciones comunes. De allí la decisiva integración que se establece entre esas memorias y esos líderes, entre esas capas sociales y esos intelectuales orgánicos que han ido procesando el pensamiento nacional-popular latinoamericano.

En una actitud crítica frente a los esquemas conceptuales oficializados, buscaron el diálogo con los oprimidos afrontando el reto de crear sus propios instrumentos teóricos, de romper con los cánones establecidos, de negar la supuesta autoridad de los iluminismos despreciativos de lo popular. Decididos a quebrar las máscaras de charreteras y logas que denunciaba Martí, a buscar la virginidad mental que pedía Raúl Scalabrini Ortiz porque:

Todo lo que nos rodea es falso e irreal. Es falsa la historia que nos enseñaron. Falsas las creencias económicas que nos inbuyeron. Falsas las perspectivas mundiales que nos presentan y las disyuntivas políticas que nos ofrecen. Irreales las libertades que los textos aseguran... Volver a la realidad es el imperativo inexcusable. Para ello es preciso exigirse una virginidad mental a toda costa y una resolución inquebrantable de querer saber exactamente cómo somos.⁷⁷

Romper el encarcelamiento de los sistemas de ideas y las corrientes ideológicas predominantes, era el modo de expresar nuevas opciones sociales y culturales, de cuestionar los patrones de dominio oligárquico imperial que pretendían imponerse. Significaba reconocer la legitimidad de esas fuerzas resistentes, cuyas expresiones intelectuales

⁷⁶ Halperin Donghi, Tulio: *El espejo*, op. cit.

⁷⁷ Scalabrini Ortiz, Raúl: *Política británica en el Río de la Plata: páginas de la historia tenebrosa de un pasado político*, Buenos Aires, Hechos e Ideas, 1950

tuales más jerarquizadas habrían sido sutilmente distorsionadas o crudamente silenciadas. Se trataba de elegir un camino que debía interpretarse y escuchar antes que imponer o negar, buscar las *otras razones* contenidas en los saberes de las clases populares, haciendo estallar esa mezcla de soberbia y subordinación típica de las capas intelectuales oficiales en nuestro continente:

Durante siglos el mensaje redentor e iluminista de la arrogante Europa señaló el paso e indicó el camino a seguir. De lo que se trataba era de integrar a las discolors periferias —Latinoamérica o Asia o África— dentro del magnético círculo irradiado desde el centro de la razón universal. Cual obedientes discípulos, nuestros pensadores y dirigentes siguieron mansamente por generaciones el mandato según el cual cuando lo real no coincidiera con lo racional, tanto peor había de ser para lo real.⁷⁸

4. ¿MAYORES DE PENSAMIENTO O ECLÉCTICISMOS IDEOLÓGICOS?

El dilatado proceso de maduración de las ideas nacionales y populares no ha hecho emerger concepciones autóricas, cerradas sobre sí mismas y alimentadas sólo con sus propios recursos. A partir de una vertebración fundante de valores y lineamientos que impregnan sus significados más consistentes, se incorporan ideas, temas, experiencias y conceptos provenientes de distintas vertientes ideológicas con las cuales se encuentran en relaciones de diálogo, debate o confrontación. De ellas se extraen aportes que son matizados, metamorfosados, decantados y absorbidos críticamente en el interior de las redes de sentido de la propia matriz.

Simón Bolívar y José Martí incorporaron ideas de las propuestas libertarias de Rousseau o Montesquieu. Pero esas influencias serían reformuladas en el marco de la lucha por la soberanía continental y las reivindicaciones sociales ante situaciones límite de sometimiento, como es el caso de los esclavos negros o las etnias indígenas y mestizas. Parten de una conciencia de la originalidad de América Latina, de la necesidad de construir bases propias para el conocimiento y la transformación de sociedades heterogéneas, fuertemente golpeadas por una larga historia de explotación. Y sin caer en un deslumbramiento acrítico o pueril, pueden tomar como interlocutores a las versiones de su época para contrastarlas con estas realidades, con problemáticas y desafíos que difieren marcadamente del mundo

metropolitano. Porque, como afirmara Simón Rodríguez, "la filosofía consiste en *conocerse*, no en *contrahacerse*". En este sentido, Martí es un ejemplo paradigmático ya que, al tiempo que convoca a la creatividad para enriquecer las identidades de América Latina, para encontrar puntos unitarios desde las diferencias étnicas o sociales y vertebrarlas en una sola voluntad de autonomía y justicia, conoce las ideas contemporáneas y reivindica en París las invenciones de Thomas Edison, mientras escandaliza a Mitre y Sarmiento con sus análisis sobre el capitalismo norteamericano.⁷⁹

También es clara la influencia de Rousseau en Artigas, que incorpora esos conceptos para sistematizar aspiraciones y experiencias populares, como las formas de democracia directa. Pero ello no implica que su arraigo en las masas fuera producto de una pedagógica explicación de la teoría. Las tradiciones guaraníicas, charradas y gauchas arrastraban modos de participación por consenso en las grandes decisiones comunitarias, en la elección de los líderes y jefaturas, en el tratamiento de la "propiedad" de la tierra, en los esquemas solidarios y colectivos de producción y distribución económicos, que dieron sustento al ideario de Artigas. Estas tradiciones se enriquecieron sin duda al contrastarlas con los aportes de Rousseau, que por entonces encarnaba las ideas democráticas más progresivas del mundo europeo. No obstante, sería ilógico afirmar que, como el burgués gentilhomme de Molière, las bases sociales artiguistas eran rousseauceanas "sin saberlo".

De la misma manera, es posible relevar la influencia de Krause en Yrigoyen o de Clausewitz en Perón. Pero son los patrimonios socioculturales que provenían del federalismo —y no Krause o Clausewitz— los que otorgan los hilos de continuidad histórica entre el yrigoyenismo y el peronismo en la Argentina. En esos patrimonios se asienta la sistematización conceptual que los sectores radicales intrasiguentes elaboraron en el transcurso de la década de los treinta: la recuperación de las propuestas federales, el señalamiento de las dos grandes corrientes históricas en el país —la europea y la americana—, las banderas de justicia social y de soberanía económica y política nacional. La denuncia de los mecanismos neocoloniales, la promoción de la unidad latinoamericana. Sobre estas bases, Perón adosó más tarde los aportes de la teoría militar en la que se había formado, incluyendo el tema del poder y de la organización popular.

⁷⁸ Marín, Jaime: "Martí: un corazón mirando al sur" en *Página 12*. Buenos Aires: 2 de julio de 1989.

⁷⁹ Morse, Richard: *El espejo del Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México: Siglo XXI, 1982.

La contradicción entre el pueblo y la oligarquía aliada con los proyectos imperiales, reproducida bajo nuevos términos el histórico antagonismo entre *la Causa* y el *Régimen* formulado por Yrigoyen y el concepto de *pueblo* adquiriría un significado que inequívocamente señalaba a las mayorías sociales y en especial a los trabajadores. La complejidad de estos procesamientos históricos no impide detectar esas líneas genealógicas que caracterizan a la mayoría de los movimientos políticos y a las vertientes del pensamiento latinoamericano, ligándolos con las identidades, los símbolos y las aspiraciones de otros momentos populares que los precedieron. Por eso, al margen de su posterior definición por el marxismo, la lucha de los cubanos en la sierra se haría bajo la sombra de José Martí y las tradiciones más caras al campesinado; y la resistencia a la dictadura de Somoza en Nicaragua habría de tomar el nombre de Augusto César Sandino.⁶⁰

De este modo, las vertientes latinoamericanas exhiben diversas influencias, entrecruzamientos y mutaciones ideológicas en combinación con el entramado original, que permiten establecer en cada una de ellas diferentes puntos de continuidad y ruptura, intercambios y antagonismos, con las concepciones predominantes en los períodos de su emergencia o actualización; sin que ello signifique que sean meras imitaciones o formas degradadas de versiones ideológicas y experiencias políticas del mundo central. Los comunes entrelazados de condiciones sociales y nacionales, de aspiraciones y valores, construidos en el transcurso del largo período que se abre con la conquista, otorgan los puntos de contacto y las similitudes más consistentes entre los sucesos políticos sincrónicos de masas en América Latina indicando que, en los contenidos fundamentales de estos movimientos, se hace presente una *concepción más abarcadora que cada uno de ellos aisladamente considerado*. Una vertebración conceptual y de valores, una *matriz autónoma latinoamericana de orientación nacional y popular*, que se ha ido construyendo predominantemente bajo formas políticas antes que como discursos teóricos o filosóficos.

Para las vertientes populares de América Latina en los más diversos períodos, se impondría con una fuerza teórica e histórica inapelable la necesidad de desentrañar los mecanismos del dominio imperial, de plantear reivindicaciones nacionales y sociales, de defender las identidades, la soberanía y la dignidad de estos pueblos. Y es precisamente frente al silencio o las complicidades, cuando no ante el rotundo desprecio de las principales expresiones ideológicas del occidente central, que han de elaborarse las propuestas originales del

pensamiento latinoamericano. Por ello es posible establecer coincidencias fundamentales acerca de la necesidad de encontrar caminos autónomos de interpretación de los procesos históricos y sociales, de recuperar una visión propia del mundo para dar respuestas a condiciones esencialmente semejantes, en pensadores y líderes tan disímiles entre sí o distantes en el tiempo como Bolívar, Artigas, Hidalgo, Morelos, Felipe Varela, Alem, Hostos, Martí, Sandino, Yrigoyen, Zapata, Villa, Mariátegui, Haya de la Torre, Manuel Ugarte, Gabriel del Mazo, Lázaro Cárdenas, Perón, Juan José Torres o Velasco Alvarado, por mencionar sólo algunos.⁶¹

Una mayor rigurosidad en el análisis de las concepciones nacional-populares en América Latina, indicaría que en estas tierras la historia de las mayorías sociales no ha sido forjada "a ciegas", sin fundamentos e interpretaciones propias. Como ya se ha señalado, en cada una de esas grandes etapas de conformación de los proyectos autonomistas y de afirmación social han existido intelectuales y políticos con una formación equivalente a la de las élites ilustradas oficiales. Capaces de exponer sus ideas con un significativo nivel de articulación, aún cuando siempre haya sido más fácil repetir o copiar —a Locke, Montesquieu, Ricardo, Adam Smith, Maurras, Weber, Marx, Lenin, Gramsci o sus respectivos comentaristas y continuadores— que crear las propias herramientas, criticar los cánones dominantes, romper los mecanismos y las lógicas de razonamiento sustentadas en fundamentos científicos supuestamente inapelables.

Tomando este marco, consideramos absurda la afirmación de que las tradiciones político-culturales de las clases desposeídas en América Latina tienen una conformación *eclectica*. El pensamiento popular latinoamericano no es una mera mezcla de ideas de diverso origen; un mixto de concepciones y significantes con erráticas proporciones de liberalismo, marxismo, fascismo, doctrina social de la iglesia o teoría militar prusiana. Sin desconocer sus múltiples influencias, en una perspectiva histórica de su desarrollo resaltan las coordenadas que contienen esas vertebraciones culturales lundantes como matriz de sus diferentes expresiones. En síntesis, la capacidad de entrecruzamiento y actualización de las vertientes nacional-populares a partir de relaciones dinámicas con las corrientes ideológicas presentes en una coyuntura histórica dada, no debe confundirse con la simple emulación o la adopción acrítica de las ideas de moda. Por encima de los diversos factores que actúan en las realidades políticas de

⁶⁰ Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*

— Zea, Leopoldo: *op. cit.*

— Marasca, Silvio: "La disolución del sujeto cartesiano en la edad del nihilismo" en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* N° 3, Buenos Aires, 1988.

⁶¹ García Delgado, Daniel: *op. cit.*
— Franco, Carlos: "Izquierda política e identidad nacional" *op. cit.*

América Latina, no es tan fácil entonces hacer tabla rasa con las concepciones populares, considerando que se está en presencia de una mixtura sin contenidos esenciales ni fronteras, de experiencias no procesadas, de activismos ciegos, de política sin cultura.

LA IDEA DE NATURALEZA HUMANA Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

V

1. EL TEMA DE LA IDENTIDAD EN AMÉRICA LATINA

A diferencia de otras regiones que fueron sometidas por dominios coloniales, en el continente latinoamericano se procesaron múltiples entrecruzamientos de razas, etnias y culturas, dando lugar a una complejidad social y cultural de características inéditas en la historia. El aniquilamiento de la población nativa de África como consecuencia del tráfico de esclavos y la posterior penetración de las potencias europeas, generó una devastación inenarrable en territorios que habían albergado tradiciones negras y de influencia musulmana altamente refinadas, como el reino de Ghana que alcanzó su esplendor entre los siglos X y XI, el de los Yoruba entre el XIII y el XIV, o el de Tumbuctu en el XV y XVI. Sin embargo, salvo el poblamiento blanco en Sudáfrica y la introducción de contingentes asiáticos —especialmente hindúes— en algunos lugares puntuales, no se produjeron allí afluencias demográficas que llevaran a fusiones raciales significativas o a un conflicto prolongado entre diversos patrones de cultura. De manera tal que, pese a la monstruosa destrucción sufrida, en las áreas africanas sobrevivieron las identidades originarias escasamente trastocadas por procesos de transculturación.

Según señala Amílcar Cabral¹, con sólo algunas excepciones, la experiencia de la dominación colonial en el África negra no fue lo

¹ Cabral, Amílcar. "La cultura, fundamento del movimiento de liberación", en Colombres, Adolfo: *La cultura popular*, Puebla, México, La red de Jonás/Preniñá, 1987.

— Ania, Samir: *La desconexión*, Buenos Aires, Ediciones del pensamiento nacional, 1988.

— Woodis, Jack: *África: los orígenes de la revolución*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

— Sanchez, María Reyes, Luis: *Movimientos de liberación en África*, Madrid, Miguel Castelleiro, 1973.

