



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA ~ AÑO 18. Nº 62 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2013) PP. 151 - 163  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL  
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

## La identidad de los pueblos hispanoamericanos en el Bicentenario de la emancipación

The Identity of Hispano-American Peoples at the Bicentennial of Emancipation

Graciela MATURO

*Universidad Católica Argentina. CEF, CONICET, Argentina.*

### RESUMEN

Precisar un concepto integrador y absoluto de identidad cultural, es una tarea poco probable e insatisfactoria. La aproximación fenomenológica y hermenéutica que nos ofrece la filosofía, puede dar cuenta de las diversas praxis humanas que están implícitas en la gestación y desarrollo del sentido plural y relativo que portan las culturas en su espacio-temporalidades. Una emergencia compleja de interacciones que provienen de los sujetos en sus diversos contextos de vida, amalgaman el torbellino de experiencias que destilan a través de códigos, imágenes, símbolos y representaciones la realidad de los actores. La pregunta por la identidad cultural de Latinoamérica, permite un repensar-nos a partir de la mixtura de formas culturales originarias, heredadas e impuestas, entre la colonialidad y la emancipación, tan sólo para situarnos en esa perspectiva del mundo donde nacemos, crecemos y fallecemos en la alteridad.

**Palabras clave:** Latinoamérica, identidad cultural, Modernidad, Historia.

### ABSTRACT

Defining an integrating and absolute concept of cultural identity is a rather improbable and unsatisfactory task. The phenomenological and hermeneutic approach offered by philosophy can be aware of the diverse human praxes implicit in the gestation and development of the plural, relative meaning contributed by cultures in their spaces and times. A complex emergence of interactions that come from the subjects in their diverse life contexts, amalgamate the whirlwind of experiences distilled through codes, images, symbols and representations of the reality of these actors. The question about the cultural identity of Latin America makes it possible to re-think ourselves based on the mixture of cultural forms that are original, inherited and imposed, between colonialism and emancipation, only to situate ourselves in this perspective of the world where we are born, grown and die in otherness.

**Keywords:** Latin America, cultural identity, modernity, history.

**IDENTIDAD Y CULTURA. UNA REFLEXIÓN NECESARIA**

Celebro la realización del presente seminario<sup>1</sup>, dedicado a conmemorar y ahondar en el Bicentenario de la emancipación de los pueblos hispanoamericanos como colonias de España. Sin duda es una fecha oportuna para profundizar –y rescatar de estereotipos reductivos– el concepto siempre discutido de su identidad. Deseo aclarar, de entrada, que mi pensamiento se inscribe en la Razón Poética, vale decir en el humanismo, de larga data, reforzado hoy por la Fenomenología, la Hermenéutica y el Pensamiento de la Complejidad. Esto me pone a salvo de antinomias siempre riesgosas, así como de excesos y dogmatismos cerrados.

Ante todo será conveniente tener en cuenta que cuando se habla de *identidad* se hace referencia, desde luego, a un sujeto, sea éste personal o comunitario, y no a los objetos. Hablamos pues en primer término del sujeto personal, en permanente cambio y formación, que a lo largo de su vida particular, encarnada en un cuerpo, va unificando su perfil en torno a datos constantes y elecciones sostenidas que le hacen ser él mismo y no otro. Al apreciar esa identidad, se está ante la doble posibilidad de plantear, en un extremo, el sujeto como lo siempre repetido e inamovible, idéntico a sí mismo en un sentido formal, y en otro, la infinita tensión hacia una alteridad inalcanzable que llega a producir, como algunos teóricos afirman, la aniquilación del sujeto como “ilusión sustancialista”. Por mi parte me inclino a admitir, tanto para lo personal como para las identidades comunitarias, la noción de sujeto en crecimiento, que admite, sobre la base genética de su conformación, sucesivas modificaciones (alterizaciones) parciales en el desenvolvimiento de una reconocible identidad. Una obra reciente de Ramiro Podetti<sup>2</sup> puntualiza, precisamente, el tema de la *alteridad* como una nota inexcusable en el camino de la construcción del *nomos* universal.

Con relación a la identidad personal, tratada por Edmund Husserl, cabe recordar que a partir del flujo originario de la vida, cada sujeto humano se reconoce a sí mismo y va gestando un centro de constitución de las vivencias, a través de la conciencia corporal, las habitualidades, la elección de ciertos valores, la memoria, la fidelidad a un modo de estar en el mundo y la transformación de ese núcleo sin que eso signifique una alterización infinita. La fenomenología nos induce a pensar al hombre como un ser situado, condicionado y limitado. Se manifiesta como un *ser-en*, no solamente por hallarse situado en un tiempoespacio ligado a la tierra, sino asimismo por su propia encarnación en un cuerpo que le permite su relación con el mundo. También es un *ser-con*, que vive en relación con otros semejantes, siendo su característica la de vivir en comunidad. Y por otra parte es un *ser-hacia*, ya que lejos de hallarse definido desde su nacimiento, se despliega en una autorrealización mediada por la convivencia, el conocimiento y la acción. Acepto por mi parte la noción de que el desenvolvimiento humano, ejercido en su plenitud, comporta el descubrimiento de un núcleo profundo al que Paul Ricoeur<sup>3</sup>, tomando una expresión de Jean Nabert, ha denominado *ipseidad*, concepto que halla su equivalente en otros códigos: el sí-mismo, el yo trascendental, la “conciencia axial”, etc. Ese hombre situado y proyectado que vive en el seno de su comunidad próxima forma parte de una historia determinada. Todo ello va constituyendo una *persona* singular y reconocible, que afirma su identidad no-cristalizada en el diálogo con otros, empezando por sus prójimos o próximos. Nos reconocemos personalmente en

1 Seminario sobre Bicentenario de la Emancipación e Identidad de los pueblos hispanoamericanos. Universidad de Sevilla, España.

2 PODETTI, JR (2008). *Cultura y alteridad*. Monte Ávila Editores, Caracas.

3 RICOEUR, P (1964). “Civilisation universelle et cultures nationales”, in: *Histoire et vérité*. Seuil, Paris.

la comunidad próxima antes de vivir –y no todos lo hacen– una inserción en espacios más amplios y reconocernos como parte de la humanidad.

Tengamos presente también –aunque parezca ocioso repetirlo– que quien habla de *cultura* no se refiere puramente a la producción de objetos y bienes materiales, sino y fundamentalmente al *cultivo y desarrollo del hombre en su interioridad*. Sin caer en excesos *racionalistas*, ni tampoco en *retrocesos irracionalistas*, a esta altura de los tiempos estamos en condiciones de afirmar una **imagen integral del ser humano** que lo diferencia del animal e igualmente de la máquina computacional. La cultura, la filosofía, así como las propias ciencias humanas, nos han ayudado a concebir un hombre que no es solamente inteligencia sino también sensibilidad, afectividad, imaginación y voluntad, “inteligencia sentiente” como afirmaba Xavier Zubiri, destinada a producir en el tiempo una realización humana que para el cristianismo sería la imagen de Dios en el hombre, y que desde otras perspectivas puede ser considerada como realización del hombre en plenitud.

Algo similar ocurre con los pueblos, las comunidades, que no pueden ser pensadas como abstracción sino como conjunto viviente y actuante en un tramo del tiempo, en un tiempoespacio. Los hombres se reconocen como parte de una *comunidad intersubjetiva* que les es familiar por el idioma, las vivencias comunes, el espacio-tiempo compartido, la memoria, la aspiración a un destino común. No podremos hablar en este caso de un sí-mismo, ya que esta dimensión sólo puede ser alcanzada personalmente, pero sí de una identidad comunitaria.

El tema de las identidades nacionales se hace difícil, pues es preciso atender a las identidades personales, en sí diversas, para definir la identidad del conjunto, y esto se complica cuando se trata de poblaciones aluvionales, formadas por sucesivas inmigraciones de diverso origen, y especialmente cuando se está en presencia, como ahora ocurre, de sistemas de uniformación superficial de las particularidades. Lo cierto e indiscutible es que aún en esos casos, puede reconocerse una identidad históricamente perfilada, que hace que podamos distinguir a un grupo humano, una nación o un grupo de naciones entre otros grupos o conjuntos humanos.

Aceptando la problematicidad de esta temática, replanteada ante la actual “globalización”, me inclino a compartir lo expresado por Paul Ricoeur cuando afirmaba: “*He aquí lo asombroso: la humanidad no se ha constituido en un único estilo cultural, sino que ha echado raíces en figuras históricas coherentes, cerradas: las culturas*”<sup>4</sup>. Esas culturas, no obstante, se comunican entre sí, aunque algunas de ellas muestran mayor inclinación a admitir alterizaciones que otras, y esta vocación de diálogo ya cuenta como rasgo de un perfil determinado. Recordemos que en las culturas se da en distinto grado la relación entre lo fundante y lo evolutivo: es lo que hace que podamos reconocer *culturas arcaicas*, apegadas a su principio o *arjé*, y *culturas históricas*, movidas por el dinamismo de la permanente renovación, como lo asentara Paul Ricoeur en su polémica con Claude Lévi-Strauss. Se vive de manera disímil, en unas y otras, un sentido de la libertad, cuyo grado extremo -perceptible en la sociedad moderna- admite sucesivas confrontaciones y negaciones. En relación con esos grados y ritmos de libertad se muestran las denominaciones simbólicas *Oriente* y *Occidente* –expresiones metafóricas ligadas al rumbo de un sol que “nace” y “muere”, como Osiris-Ra en la mitología egipcia– las cuales remiten por un lado a culturas de evolución más lenta, asentada en los principios –aunque muchas de ellas construyeron grandes civilizaciones– y por otro a un complejo cultural cuyo destino ha sido singularmente dinámico y expansivo.

Tengamos presente el papel de la lengua y de la tradición verbal, escritural, en la conformación de la identidad de un pueblo, de un conjunto de pueblos. Sabemos que toda lengua comporta un modo de ver el mundo, una suma de valores implícitos, un imaginario común. Cuando un conjunto humano se reconoce en un mismo *idioma*, en *imágenes* y *símbolos comunitarios*, en *valores* que no necesariamente se hallan escritos o estipulados pero que alcanzan un consenso general, y también en relatos que dan cuenta de su propio acontecer, se halla en condiciones de reconocer su propia identidad y construir un destino común.

En suma, *no somos individuos abstractos y aislados sino miembros de una cultura que se desarrolla en el tiempo*; aún los mayores gestos de libertad individual se enmarcan en el seno de la cultura propia. La *comunidad* construye su carácter en torno a ciertas pautas y modos de vida que vinculan a una suma de individuos en una relación de co-pertenencia. Los relaciona fundamentalmente su lenguaje, y su arraigo en un paisaje de la tierra, una región, que justifica la denominación *geocultura* aplicada por Rodolfo Kusch<sup>5</sup>. Es un concepto interesante aunque no podamos aceptarlo de modo excluyente, si pensamos, por ejemplo, que el pueblo judío mantuvo su cultura a través de un itinerar por distintas regiones de la tierra.

Estamos en un momento de inflexión, ante la instalación urbana de un tipo de *sociedad fragmentada*, con un estilo de vida internacional, ajeno a las culturas particulares. Si pensamos en escritores urbanos, puede tratarse de una transición que va del *topos* al *logos*, como lo enuncia Fernando Ainsa<sup>6</sup> para cierta novelística latinoamericana, pero si atendemos a la sociedad mediatizada, sólo podemos verificar una modalidad niveladora que unifica los particularismos culturales sin conducir a un auténtico universalismo.

### UNA HISTORIA COMPLEJA

Los latinoamericanos debemos hacernos cargo de una historia compleja, que nos relaciona con Oriente y Occidente. No está de más recordarlo, América Latina ha albergado y alberga aún, pueblos originarios, no-occidentales, de diverso grado de evolución, que según se afirma provenían del Asia y de la Polinesia: esos pueblos sufrieron, luego de miles de años de asentamiento, la invasión y colonización de españoles y portugueses. Al decir que esto ocurrió desde fines del 1400, debemos reconocer que tanto nuestra medición del tiempo, como el idioma en que damos cuenta de la misma, pertenecen a la tradición de Occidente.

Es necesario aceptar un proceso complejo, como todo proceso histórico, que nos incluye aunque vengamos de inmigraciones más recientes, y nos impone alejarnos de una absurda "toma de partido" por sus componentes. Esa historia, de difícil simplificación, hizo de Europa el *partenaire* obligado de América, y de ésta, como dice Carlos Fuentes, el "espejo enterrado" de Europa.

*La identidad hispanoamericana se fue construyendo en un permanente diálogo con la Modernidad euro-occidental, y en una parcial y crítica aceptación de su desarrollo.* Las nuevas naciones emancipadas formaban parte de un conjunto, y dentro del mismo, de regiones bien reconocibles, que incluyen parcialidades nacionales. Un ejemplo lo constituye, en la Argentina, la presencia de regiones de identidad marcada, como el Noroeste, ligado a la cultura peruana y boliviana que forma parte de la cultura Andina, o el Litoral, que participa de la fisonomía del Paraguay, o las provincias de

5 KUSCH, R (1976). *Geocultura del americano*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.

6 AINSA F (1986). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid. AINSA, F (2006). *Del topos al logos*, Iberoamericana, Madrid.

Cuyo, que se relacionan histórica y culturalmente con Chile. Por ello es necesario y legítimo ampliar el concepto de identidad nacional al más abarcador de *identidad latinoamericana*, reconociendo que estamos frente a una familia de pueblos con una historia y un acervo cultural comunes, y diferencias regionales o nacionales que no fragmentan sino matizan aquella unidad, hoy planteada como el horizonte ineludible de una reintegración política.

Podríamos intentar el siguiente esquema de las oleadas sucesivas de modernización, con fechas y conceptos aproximativos.

**Primera modernización (1492-1810).** El continente, nombrado como América por el cartógrafo europeo Waldessemüller, era habitado por pueblos de disímil grado de evolución. Algunos de ellos eran nómades y recolectores, mientras otros habían producido civilizaciones de cierto grado de avance, con la construcción de ciudades más grandes que otras europeas contemporáneas y adelantos en su conocimiento del mundo, una concepción del tiempo y los ciclos cósmicos, una ética de vida basada en el respeto a la naturaleza. De todos modos, recordemos que a la llegada de los conquistadores ya existía la imposición de los imperios creados por aztecas e incas sobre comunidades más débiles, condenadas a rendirles tributo, hecho que alentó el avance colonialista. A título de ejemplo, los historiadores –y los propios actores– nos dicen que Hernán Cortés entró en Tenochtitlán seguido de indígenas sometidos que se plegaron a él, así como nos aseguran que en Paraguay, el asentamiento español se hizo posible por las concubinas y alimentos provistos por los guaraníes.

Algunos de los pueblos autóctonos eran ágrafos, otros tuvieron una escritura pictórica o ideográfica. Los colonizadores españoles y portugueses, a partir de la llegada del Almirante Colón, introducen la Modernidad europea, incipiente en la Península. Traían el hierro, las armas de fuego, el caballo para la guerra, los instrumentos de medición, la brújula, el vidrio, los objetos manufacturados, el alfabeto. Implantaron su idioma (español, portugués) de origen latino y con él cierta manera racional de mirar el mundo. Las lenguas del conquistador fueron incorporando el *vocabulario indígena*, y manteniendo algunos arcaísmos hasta conformar la lengua que hablamos, cuya *sintaxis racional latina* ha persistido. Los españoles instalaron muy prontamente imprentas e introdujeron el libro, instrumento de la colonización y la evangelización –un objeto extraño para los indígenas, que pintaban sobre cortezas de árboles– fundaron escuelas, universidades, conventos. Trasladaban a los pueblos aborígenes –y no es un dato menor– la tradición judeocristiana, si bien la fe popular se encargaría de matizarla con creencias indígenas. Al incorporarse, en forma oprobiosa, al esclavo africano, se amplió la *base antropológica multiétnica de los pueblos del Nuevo Mundo*. Llegó a crearse el *Reino de Indias*, que formaba parte del estado español con sus características propias, y fue destruido por el propio estado español con el advenimiento de los Borbones.

**Segunda modernización (1810-1860).** Las colonias españolas (no así las portuguesas) se emancipan a partir de 1810, bajo la tutela ideológica de Francia y los Estados Unidos, y con el control comercial de Inglaterra, como ha sido suficientemente demostrado por el revisionismo histórico de varias generaciones. Las minorías libertarias esgrimían instrumentos ideológicos liberales, netamente europeos, aunque era reconocible en el territorio un americanismo ancestral, gestado en la población mestiza. Las consecuencias de esta distancia se verían en las décadas subsiguientes, a través de guerras internas –nunca totalmente resueltas– que expresaron la confrontación de las minorías europeizadas con grandes masas populares herederas de la cultura indiana.

**Tercera modernización (1860-1930).** Con el triunfo de las minorías liberales se inicia la *organización de las naciones*, que tomaron como modelos a la joven nación norteamericana, emancipada de Inglaterra en 1776, y a Francia, cuya revolución (1789) había abolido el régimen monárquico, y declarado los derechos universales del hombre. Se hizo evidente, a partir de la década del 80, la rápida europeización de las ciudades, y el contraste con las masas campesinas, “criollas” y en gran medida analfabetas, los cual no significa carentes de cultura (Los caudillos eran hombres cultos

que fueron mostrados como bárbaros). La América hispánica había quedado como un subcontinente agrario dependiente del comercio con Gran Bretaña. Algunos intelectuales, especialmente la generación del 900, iniciaron una fuerte denuncia, desarrollando un *nacionalismo latinoamericano* que tuvo consecuencias años después.

**Cuarta modernización (1930-1990).** A partir de 1930, se inicia la parcial *industrialización* de los países latinoamericanos y la emergencia de los *movimientos nacionales*. Las minorías dirigentes se dividieron, y se dio el surgimiento de posiciones de revisión histórica y revaloración de la cultura propia. En la Argentina el brote nacionalista del 43 abre paso al líder popular Juan D. Perón, que avanzó la Tercera Posición entre las potencias que polarizaban el mundo. Pese al accionar de los movimientos nacionales, América Latina sufrió, innegablemente, a partir de los años 50, una penetración del *american way of life*.

**Quinta Modernización (1990 - ...).** Pero la historia occidental había de producir aún una última "revolución", de carácter implosivo, que arranca de los años 60. La invención del *microchip* abrió la era cibernética, puso en marcha la robotización e inauguró la revolución de las comunicaciones, generando como consecuencia la destrucción del estado socialista y la expansión del capitalismo a buena parte de la tierra, dentro del llamado "*nuevo orden mundial*".

Este imperfecto esquema apunta solamente a señalar la necesidad de una toma de conciencia de lo que ha significado y significa el proceso de la Modernidad, que viene durando cinco siglos, tantos como la etapa propiamente histórica de América.

## LA MODERNIDAD Y LA CRÍTICA DE OCCIDENTE

Me parece necesario detenernos en el concepto mismo de *Modernidad, etapa final y característica de Occidente*. No podemos ignorar, como lo hacen ciertos grupos post-coloniales o regionales, que en un momento privilegiado de la humanidad, el que ubicamos en Grecia cinco siglos antes de Cristo, nació por decirlo así el hombre moderno: los hombres empezaron a pensar por sí mismos, con independencia de sus mitos de origen. Al utilizar la propia razón, desarrollaron un pensamiento crítico, una filosofía, un conocimiento de sí y del mundo, y luego una ciencia y una técnica prodigiosamente incentivada en los últimos siglos. Nació el humanismo de vocación intercultural que fue base de la cultura mediterránea, y que, fusionado con el mensaje evangélico, llegó a amalgamar en Europa una multitud de pueblos. El cristianismo acompañó ese "descenso a los infiernos" que trajo, al mismo tiempo, grandes beneficios para la humanidad. El monólogo de Prometeo en el comienzo de la tragedia de Esquilo habla con fuerza premonitory del robo del fuego y de sus consecuencias históricas.

Sin duda, este proceso que avanza con fuerza a partir del siglo XVI, abarca grandes descubrimientos y avances positivos para la humanidad, acompañados de experiencias de dominación, desigualdad, retroceso y barbarie. Nos hace falta acceder a un "pensamiento de la complejidad" a la manera de Edgar Morin, para no incurrir en torpes simplificaciones.

La profunda transformación que produjo la Modernidad en el conocimiento, la naturaleza y la vida humana no es comparable a las de períodos anteriores de la historia. Su exacerbación de un modo del conocimiento al que se dio en llamar con exclusividad científico, condujo a la secularización de la cultura, la autonomía de la razón, el acelerado desarrollo técnico, y la pérdida del marco axiológico humanista, rasgos que alcanzan máximo desarrollo en la etapa actual. El pensador Eric Voegelin, bajo el influjo de Hans Urs von Balthasar, atribuye al florecimiento del antiguo gnosticismo esa destrucción de la cultura cristiana. Hay sin embargo elementos para considerar, con mayor amplitud, que esa cultura albergaba la posibilidad de un descenso y una negación, previos a su resurgimiento en una etapa nueva.

La Modernidad ha sido expansiva. Es imposible despegarla de un proyecto de dominación que se entrecruza con el ímpetu civilizador y evangelizador. El llamado Nuevo Mundo se ofreció como el continente destinado por excelencia a la expansión europea, a través de dos orientaciones bien diferenciadas: por un lado la colonización ejercida por pueblos latinos en el Centro, Norte y Sur de América, con una cuota importante de mestización y una acción evangelizadora que acompañó la parcial y progresiva modernización de los pueblos; por otro la colonización anglo-sajona en el Norte del continente, apoderándose de lugares ya colonizados por España, con el exterminio de la población primigenia y la total implantación de la nueva cultura signada por la Reforma.

La Conquista española fue el detonante de la mala conciencia europea. La expansión de Europa hacia el Asia y el África no fue fundante y duradera como lo fueron en América las de España y Portugal. Los reclamos de Fray Antón de Montesinos, Fray Bartolomé de las Casas y Antonio de Córdoba, la batalla jurídica de Francisco de Vitoria y el accionar de la Escuela de Salamanca no pueden ser obviados en la rectificación de las demasías iniciales de la Conquista y en la creación de un nuevo derecho de gentes, no solamente para las colonias sino para el mundo. El Occidente ilustrado miró con ojos nuevos a las comunidades del Nuevo Mundo, si bien no alcanzó hasta mucho tiempo después a medir de igual modo al africano, traído como mano de obra esclava. Europa descubría un Mundo Nuevo, y éste iniciaba la revolución de la propia Europa, en sus ideas, su política, su ciencia misma.

El humanista Tomás Moro usó la palabra griega *Utopia* o sea el *no-lugar*, para referirse, encubiertamente, a la experiencia americana. Se trataba en verdad de una *eutopía*, *el buen lugar*, pues América era intuida por los humanistas, críticos de la modernidad puramente científica y de la burguesía creciente en Europa, como el territorio en que la Historia podría rectificar su curso. Más allá de las intenciones imperiales de la Conquista, y la parcial destrucción de pueblos y culturas originarias, en América - la que José Martí llamaba *nuestra América*. - se generó de hecho una mestización e inculturación del español, heredero de ricos legados, con los variados aborígenes, orientales por su modo de pensamiento, que poblaban la región. Aunque no podamos negar la parcial mortandad de estos pueblos por el avance militar y por enfermedades que trajo el invasor, se dio nuevamente el fenómeno inusual de la mestización, como lo muestra, con mayor fuerza que tratado alguno, la variada población actual. Al mestizaje originario lo acompañó y sucedió la transculturación, como lo señala con justicia Ramiro Podetti, revisando el pensamiento del cubano Fernando Ortiz.

Se iniciaba en el siglo XVI, con utopistas y predicadores, la *crítica de Occidente*, movilizada por el contacto del hombre blanco con hombres incontaminados por la civilización occidental. Surgía el espíritu barroco, romántico, mundonovista, al que Alejo Carpentier ha visualizado con agudeza como eje permanente de la cultura latinoamericana.

Es la presencia del humanismo católico, con su fondo de conciliación de los opuestos, la que ha moderado, en Europa y América, la crítica abrupta a la modernidad occidental. Por eso hablamos, para América, de una *transmodernidad*, que sin ser absolutamente moderna evita el extremo anti-moderno.

La Modernidad generó perspectivas optimistas y críticas profundas, en cada uno de los momentos importantes de su avance: el surgimiento de las ciencias empírico-naturales, el maquinismo, la revolución industrial, la cibernética. No es posible ignorar sus avances y beneficios, de los cuales hacemos uso los hombres de la tierra, si bien esos beneficios no han llegado a todos. Pero tampoco es posible negar sus efectos no deseables.

La negación del Occidente científico-técnico, insinuada por los pensadores románticos, fue llevada a su extremo límite por Friedrich Nietzsche. Su gesto acusador fue germen de distintas oleadas de pensamiento y modificación cultural a lo largo del siglo XX, hasta alcanzar en sus últimas dé-

cadadas, la versión atenuada de la filosofía *post-moderna*. Era una versión *light*, para el consumo de una sociedad desvitalizada de postrimerías de la Historia, y en verdad no ha pasado de ser una moda intelectual, sin capacidad para moderar los excesos de la modernidad técnica, parcialmente expandida desde un grupo de países del hiper-desarrollo al resto del mundo.

Los filósofos europeos de la llamada *posmodernidad*, hicieron el diagnóstico de la sociedad de fin de siglo. Describieron el mundo de la fragmentación, la desconstrucción, el cruce de mensajes, la pérdida de los patrones identificatorios, la muerte de los grandes relatos orientadores -es decir, los mitos religiosos, históricos, morales, que han conducido a la humanidad. También se refieren a otros aspectos secundarios: el resurgimiento del arte, ligado a los medios técnicos, el pensamiento débil, el retorno a lo pequeño y cotidiano. El fracaso de los ideales que validaron el saber y el hacer, habría impulsado a la sociedad posmoderna a nuevas maneras de validación: la performatividad o eficiencia, y el consenso de la comunidad científica, social, etc., en muchos casos creado artificialmente por los medios de comunicación masiva. Lyotard señalaba que el lenguaje ya no posee una verdad ni aspira a ella; el discurso de la verdad vino a ser sustituido por prácticas locales, así como el arte-verdad se habría visto reemplazado por el cultivo de formas gratas y las estrategias destinadas a obtener el consenso del gusto. Este panorama, parcialmente trasladado a los pueblos periféricos, y vivamente exaltado por algunos de sus intelectuales y políticos, no expresa totalmente – ni en lo esencial - la constitución cultural de América Latina.

Es legítimo reflexionar sobre el alto precio de la etapa cibernética, que produjo el paso de una parte de la sociedad a una vida hedonista desentendida de valores, y la necesaria esclavización de otra porción muy numerosa de la población del planeta, que quedaba sumergida en la pobreza, cuando no en la indigencia y la pérdida de la dignidad. La realización de la utopía técnica, justo es reconocerlo, no ha traído la felicidad al género humano. La perspectiva adquirida permite visualizar que se ha llegado al anverso del optimismo alentado en los comienzos de la revolución científica. Sucesivas crisis planetarias, los estragos de dos guerras mundiales y los prolegómenos de una tercera, los etnocidios, los estallidos atómicos, la creciente iniquidad social, la mortandad, la enfermedad y la miseria en vastas regiones de la tierra, e incluso el vaciamiento de la cultura en medio del desarrollo, hacen dudar del triunfo del proyecto científico-técnico.

### **TRANSMODERNIDAD DE AMÉRICA LATINA**

Cuando María Zambrano pensaba en la identidad de España constataba la persistencia de un perfil humanista, místico, introspectivo, poético, un tanto refractario a la cultura de los objetos y las innovaciones técnicas. Algo similar puede afirmarse de la América hispánica, pese a su parcial aceptación de la modernidad. El poeta bilbaíno Juan Larrea llamó "*rendición de Espíritu*", al gesto fundante de España en las nuevas Españas que creó más allá del Océano, aunque no se trataba de la transmisión lisa y llana de una cultura, sino de un nuevo ciclo inclusivo de otras culturas.

Resulta importante preguntarse cuál es el lugar de las *identidades nacionales* en este momento complejo de la historia, en que parecen abolidas las fronteras de las naciones. ¿Estamos frente al universalismo, meta anhelada por los pueblos históricos y justificación de un camino de luchas? ¿O se trata en cambio de un nuevo intento parcial de dominación que viene a acentuar el desequilibrio del mundo y la inestabilidad interna de las naciones llamadas periféricas? Con toda evidencia, no es un tema que pueda ser simplificado.

El siglo XX, tiempo que acentuaba el imperativo de la ciencia y sus derivaciones técnicas, fue también el teatro de hondas transformaciones que reconocían móviles éticos: se producía la revolución de los campesinos, los humildes, los asalariados, las mujeres, los jóvenes, y también, en compleja movilización histórica, de las naciones coloniales. Las transformaciones sociales de la época

llegaron en ciertos casos a la inversión y el desborde de las estructuras tradicionales, aunque siempre hubo reservas de identidad para calibrar los cambios, recuperando valores básicos.

Francis Fukuyama enunció en 1989 una frase muy repetida en los medios intelectuales: *La Historia ha terminado*. Más allá de su evidente parcialidad, que no hace justicia a la tenacidad humana sobre la tierra, es indudable que expresaba cierta verdad: existe una generalizada conciencia sobre el cambio de época, reforzado por la convicción filosófica del fin de la modernidad. Se ha declarado el límite del proyecto moderno, asentado en el conocimiento científico, el dominio de la naturaleza y el sometimiento de buena parte del mundo al poder central.

Ese tramo, ciertamente admirable por muchos aspectos, ha culminado en la “*utopía tecnológica*”, que desplazó en los últimos tiempos a la utopía social. Hoy nos hallamos ante la soterrada implosión del sistema capitalista, último eslabón del proyecto político occidental. La nueva revolución, signada por la cibernética, se introduce en la vida de los latinoamericanos aproximadamente a partir de 1990, por dar una cifra aproximada que afecta a toda la región. La revolución cibernética engendra y acompaña el proceso de la globalización tecno- económica, que afecta y cuestiona las identidades de los pueblos. Es evidente que en las naciones en desarrollo, se ha ahondado cada vez más la brecha entre minorías que algunos sociólogos llaman “feudos tecnológicos”, dependientes de los centros de poder, y grandes masas desposeídas que no sólo carecen de esos bienes sino que no han completado el ciclo de satisfacción de sus necesidades básicas. Esto ha alterado el desenvolvimiento de una cultura que tanto en su vertiente popular como en su vertiente ilustrada había venido mostrando puntos de acercamiento y convergencia histórica, desarrollando aspectos del *ethos* cultural que en términos amplios identifica a la comunidad de los pueblos hispanoamericanos, y en términos más estrictos permite el reconocimiento de las identidades nacionales.

Señalábamos que a lo largo de la historia latinoamericana, transmoderna, muchas ideas y productos fueron aceptados o reformulados por una América que iba afirmando su propia identidad. Con la revolución cibernética se produjo una inflexión: sus productos son aceptados en general por la parte de la población que tiene acceso a ellos, pero su ideología es criticada por deshumanizante por muchos pensadores y educadores. Desde los años setenta en adelante, y con el apoyo de gobiernos militares, fue sofocado el americanismo del Tercer Mundo y paulatinamente reemplazado, en especial para las clases medias y los grupos universitarios, por los esquemas de la intelectualidad francesa o alemana: se desplazó el concepto de liberación por el de *construcción de ciudadanía*; en sustitución de la temática de la identidad se impuso hablar de la “*sociedad fragmentada*”; más que de justicia social se habló de los derechos humanos, se importó el debate sobre la *multiculturalidad*, la *cuestión del género*, la *exaltación de las minorías*, el “*derecho al aborto*”, etc. El ejercicio del pensamiento complejo, que definiendo continuamente, me mantiene al margen de negaciones o exclusiones que impidan el parcial reconocimiento de estos temas, pero me atrevería a afirmar que no expresan las tensiones del mundo latinoamericano en que son vigentes la pareja, la familia, la necesidad del trabajo y la procreación, la religiosidad popular, los grandes relatos que en otros espacios se dieron por abolidos, la búsqueda de la belleza, la fe, la esperanza en el *kairós* o *tiempo profético* que conecta las utopías con el tiempo concreto de los hombres. Las necesidades y creencias propias de pueblos jóvenes son a menudo criticadas como remanentes anacrónicos por los teóricos de la “nueva sociedad europea” que invierten las tendencias considerando “*derecha*” a la izquierda tercermundista, e “*izquierda*” a su propia mentalidad de fin de mundo, abocada a la administración del confort y la técnica para grupos desvitalizados, que abandonaron las luchas sociales. Son sin duda los representantes del *pensiero dévole*, los *teóricos del fin de la civilización occidental*.

Por supuesto en la propia Europa han surgido críticos de esta mentalidad, como lo son Cornelius Castoriadis, Pierre Clastres o Marcel Gauchet, quienes han atacado el pseudo-universalismo globalista, y la mentalidad que pretende imponerse como nuevo modelo social. Para Gauchet<sup>7</sup> éste sería el signo de un quiebre en la relación del hombre con su Otredad, dejando al individuo en absoluta soledad como sujeto de derechos humanos abstractos, divorciado de su medio y ajeno a toda problemática atinente a su origen o destino. Desde otra vertiente se rescata hoy el pensamiento del católico alemán Carl Schmitt, recientemente reeditado en Argentina<sup>8</sup>, quien combatió el relativismo de los valores, enfrentándolo al *bonum*, a la hominización.

Para nosotros, hombres y mujeres de un país periférico al poder central transnacional, la nueva atmósfera mental e instrumental que afecta la cotidianidad del vivir empezó a hacerse actuante a partir de 1990, por poner un hito reconocible. Acababa de caer el muro de Berlín y el panorama mundial asentado en estadísticas de crecimiento económico acelerado, produjo al comienzo cierta euforia en las clases dirigentes, posponiendo las necesidades reales y creando cierto “idealismo numérico”, que no se tradujo necesariamente en felicidad. Imágenes inoportunas, no sólo traídas por los medios de comunicación que han achicado el mundo sino por la propia experiencia, nos acercaban otra realidad connatural a la globalización: creciente desempleo, desnutrición y baja expectativa de vida para naciones y continentes enteros (por ejemplo África); reaparición de enfermedades crónicas y agudas que parecían vencidas, multiplicación de enfermedades sociales - *stress*, SIDA, depresión, cáncer - concentración de la miseria en *ghettos* que se convierten en focos de delincuencia; discriminación, violencia, individualismo despiadado; alienación de algunos sectores por su alto nivel de vida y búsqueda de seguridad; destrucción de otros por la miseria, la falta de horizontes o la pérdida de la dignidad.

Unido a esta falta de equidad social, el marco predominante en la vida cotidiana quedó signado por la expansión de una cultura masificante que conlleva una inevitable pérdida de los símbolos comunitarios y una continua inversión de valores y emblemas tradicionales. El accionar de los medios de comunicación crea la imagen de que siempre hay que esperar algo nuevo, mejor que lo anterior, pero esa novedad pasa por lo trivial, por los objetos. Pasó la etapa de los movimientos nacionales que aglutinaron a las masas campesinas y obreras; murieron los líderes populares, e incluso tiende a desaparecer como clase la clase trabajadora, aglutinada dentro de nuestra imperfecta industrialización. Es más, la revolución post-industrial tiende a hacer desaparecer el trabajo mismo, sustituyéndolo en el mejor de los casos por el subsidio, y en otros por la indigencia. No perdamos de vista que en el caso del subsidio, ya iniciado en nuestra sociedad, se genera igualmente el agudo problema del ocio –lejano ya del *otium* humanista propicio a la filología– con su secuela de desequilibrio físico y moral.

La globalización que hoy se expande movilizadora por la revolución técnica no es en modo alguno aquel universalismo soñado por los utopistas, ya que se trata de la acentuación compulsiva de modalidades originadas en un sector de la humanidad, alejado ya del humanismo que presidió su evolución. Si se me permite, diría que la cultura post-industrial de la globalización, lejos de ser universalista, es provinciana y unilateral, pobre en ideas y propuestas. No se hace cargo de las culturas de la tierra, del aporte histórico de los pueblos, ni de su propia tradición en totalidad: impone un modelo de hombre *light*, descomprometido, olvidado de su destino trascendente y seducido por los ob-

7 GAUCHET, M (2004). *La democracia contra sí misma*. Homo sapiens, Buenos Aires.

8 SCHMITT, C (2010). *La tiranía de los valores*. Trad., de Sebastián Abad, Hydra, Buenos Aires.

jetos, tal como lo han visto europeos y americanos, entre ellos los argentinos Rodolfo Kusch, Fermín Chávez y Eduardo A. Azcuy<sup>9</sup>.

No faltan quienes afirmen que no es posible constatar en América Latina una identidad pura ni uniforme, y podemos admitir que tienen su parte de razón, pero también podemos afirmar que siguen existiendo *ejes de identidad* que han homogeneizado parcialmente su población. Y esos ejes de identidad, atenuados en la sociedad fragmentada de las grandes ciudades, es posible encontrarlos en la cultura popular, siguiendo el camino señalado por Rodolfo Kusch. Por nuestra parte agregamos como elemento vinculante el uso de la lengua: a pesar de las múltiples lenguas que son habladas en América Latina, existe una lengua unificante que es el castellano. Sobre 400 millones de habitantes quedan unos 40 millones (el 10 por ciento) de indios puros y un alto porcentaje de mestizos, pero todos ellos hablan el español además de su lengua propia.

En cuanto a la fe, podríamos aducir el ejemplo de Bolivia, que con sólo un 15 % de población blanca, registra un alto porcentaje de católicos (95% según fuentes del CEPAL del año 2006.) Con toda evidencia, *es sobre los ejes de la mestización y la transculturación, que han creado un ethos hispanoamericano con miras universalistas, donde es posible reconocer y seguir construyendo un perfil identitario válido, útil a la integración, pese a la legitimidad de las parcialidades abarcadas.*

Persiste en el Cono Sur una corriente intelectual que impulsa la crítica de la globalización, el retorno a las fuentes de la cultura y la expansión de una creciente conciencia de la propia identidad. A riesgo de parecer anacrónicos seguimos afirmando la identidad de los pueblos hispanoamericanos. Observamos que en América Latina, pese al drama de la pobreza y la indigencia, pese a la desocupación y la acción mediática, siguen vivas la fe, la valoración de la persona y de la familia, la creatividad, la disposición al trabajo, cierta productividad agro-industrial, la actividad científica, las artes.

Por mi parte rescato el *humanismo religioso popular* como base del campo simbólico latinoamericano sin que esto signifique una unidad estrictamente confesional. Sólo un obstinado prejuicio puede desconocer la fe católica de grandes mayorías, la vigencia de santos y mediaciones, el culto de la Virgen en América Latina. Este aspecto innegable de la cultura hispanoamericana debe ser visto como un cambio en el trato con lo sagrado y asimismo como una orientación de la cultura hacia la solidaridad y la reconciliación<sup>10</sup>. Se afirma un humanismo teándrico cuyo rasgo más típico es precisamente la facultad dialogante, asentada en el amor y el diálogo de los pueblos, su meta, reinterpretada por distintos movimientos sociales y políticos, es la construcción de un verdadero ecumenismo al que deberían aportar todos los pueblos de la tierra. Es ese humanismo vinculante de pueblos el que permite integrarlos a una perspectiva universalista.

En consecuencia, la vía posible para el despliegue de esta orientación reconstructiva es la prédica y la acción a favor de una *conciencia cultural latinoamericana*, y una especial atención a impedir que América Latina se convierta en la mera continuidad de las postrimerías de Occidente, así como que adopte un necio espíritu anti-occidental. Un reconocimiento de los rasgos reales de la cultura latinoamericana, en sus hechos, manifestaciones sociales, movimientos políticos, pensamiento, arte, ritos y celebraciones, nos impone admitir que *somos una familia de pueblos con un perfil propio y un destino sobre la tierra*. No somos una repetición del ciclo occidental, al cual pertenecemos, sino la creación de una nueva amalgama indo-afro-ibérica, con aportaciones modernas de distinto

9 AZCUY, EA (1994). *Juicio ético a la Revolución Tecnológica*, Madrid, Acción Cristiana.

10 BOFF, L (s/f). *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires. SEIBOLD SJ & JORGE, R (2006). *La mística popular*, Buena Prensa, México.

origen. No nos expresan ni el hispanismo ni el indigenismo, formas de continuismo superficial el uno y de idealismo rencoroso el otro, negados ambos a la concreta realidad, sino un americanismo destinado a construir un nuevo modelo social y político. América Latina vive hoy una nueva encrucijada histórica. Si optara por refugiarse rencorosamente en sus culturas originarias, podría constituir un nuevo Islam, y llegar a sentir que los cambios del mundo le son ajenos. Tal actitud regresiva no es connatural al *ethos* mestizo, ni aun al comportamiento de las comunidades indígenas puras, más permeables que los ideólogos a la modernización, como lo demostrara Rodolfo Kusch. Si por el contrario, apelando a su herencia occidental acabara plegándose a la etapa terminal de una historia que ha sido cuestionada por los europeos mismos, estaría negando su propia índole oriental-occidental, su singular historia, modo de vida, pensamiento, expresión propias.

El proyecto más válido de los últimos tiempos, retomando viejas orientaciones es el de la *integración regional* que no deberá limitarse a los aspectos comerciales, económicos, industriales, hidráulicos, viales y comunicacionales. También debería abordar, con toda urgencia, la *integración cultural y educativa de las naciones latinoamericanas*, teniendo en cuenta la idiosincracia de su cultura y la parcial integración ya provista por el idioma, la fe y la historia común. Sin duda, la razón calculante y técnica ha provisto la base instrumental apta para el diálogo interhumano e intercultural; será preciso reducir lo instrumental a su función ancilar, y rescatar una doctrina de lo humano en plenitud.

Grandes filósofos y analistas del momento actual nos muestran las falencias del economicismo, además de su intrínseca fragilidad. El hombre necesita del ocio tanto como del trabajo, y una vez satisfecha su cuota de bienes indispensables, reclamará un empleo creativo del ocio, no solo gastar sus energías en máquinas recreativas o en más consumo. La humanidad, debemos admitirlo, deberá reconstruir un sentido de la prioridad de la vida, la persona, la pareja, la familia, la comunidad. Será preciso recobrar, tardíamente, la relación con la tierra que nos alberga, y al mismo tiempo un sentido espiritual de la vida. Deberá resurgir en el hombre su sentimiento de criatura falible, guiada y visitada, su sentir como partícipe del universo, y su autoestima como miembro de un pueblo que tiene un destino que cumplir.

La magnitud de la crisis actual afecta a estamentos, partidos e instituciones. Sólo la actividad intelectual desprejuiciada, y una sana política, reemprendida con vocación ascética y paciente espíritu de trabajo, pueden realizar el milagro de reconstituir el tejido social sobre las bases de una revitalización de la cultura, y una reversión del economicismo reinante. *Reconstruir al hombre* será el paso indispensable para *reconstruir la sociedad*. Ambas acciones han de marchar unidas, apoyándose mutuamente.

No está en nuestras manos en lo inmediato modificar la formidable maquinaria tecno-económica que domina el mundo, pero es legítimo pensar que la misma no es invulnerable. En mi parecer, sólo la memoria y la continuidad de nuestra identidad desplegada desde su conformación humanista, y enriquecida por el contacto con todos los hombres del mundo nos permitirá avizorar caminos para una nueva etapa. Ninguna transformación empieza fuera de nosotros. Es en el interior de cada uno donde comienza la irradiación de valores de vida, el ejemplo de un destino no crudamente competitivo sino simplemente humano. Es preciso ofrecer a la comunidad nuevos ejemplos personales y sociales, reactivar la memoria histórica, promover a grupos y personalidades valiosas en oposición a los tristes modelos del consumismo, en suma, asumir un incesante magisterio social.

En una palabra, sin cultivar peligrosas regresiones o posturas extremas, cabe profundizar en la *identidad hispanoamericana* y extraer de ella el perfil de nuestra conducta, conscientes de que la civilización de los objetos no es el único bien de la humanidad, y convencidos de los males que su culto excesivo acarrea. Sólo un humanismo inclusivo de pueblos y etnias puede colocarnos por encima de las parcialidades étnicas y también al margen de la modalidad excluyente occidentalista, ha-

cia la creación de un genuino universalismo. Y ese humanismo, lejos de ser una construcción ideal, se halla enterañado en nuestra vida personal y comunitaria, virtualmente contenido en símbolos y expresiones culturales, impreso en nuestras leyes e instituciones.

Nuestro camino es la prédica y la educación en todos los niveles, la reconstrucción del hombre, la generación de conciencias lúcidas, no puramente críticas sino creativas y autorrealizadoras, al servicio de la integración de nuestros pueblos. Es nuestra responsabilidad de la hora reconstruir el *ethos* americano y conformar una cultura de síntesis, que sin rechazar las innovaciones técnicas en cuanto tienen de posibilidad instrumental y humanizante, ponga el acento en la creatividad, la experiencia del Ser, el sentido ético, la capacidad de convivencia y el destino espiritual de la humanidad.

La crítica de la razón y de la ciencia emprendida por algunos filósofos no parece suficiente ni bien orientada cuando se la visualiza desde la periferia tecno-económica. Se abusa hoy un tanto de los usos del término "razón". Heidegger definió el contraste entre una *razón poética* cuyos fueros habían sido afirmados por Nietzsche, y una *razón calculadora*, de creciente influencia por su relación con el poder y la técnica. Sin embargo, la conjunción de estas polaridades sólo parece alcanzable, como lo afirma Juan Carlos Scannone<sup>11</sup> por la vigencia de una *razón práctica*, puesta al servicio de una nueva etapa de la humanidad. A esto hay que agregar una cuota sobrenatural de esperanza, que será sostenida por aquellos que sustentan una fe.

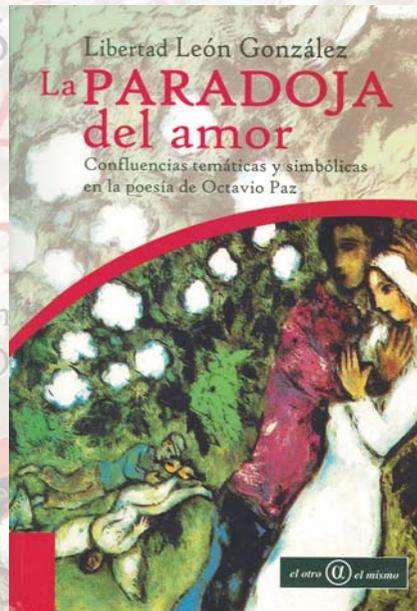
*Nuestra idea alienta el fortalecimiento de la identidad como vínculo cultural, en el convencimiento de que esa identidad profunda no es abarcada si no asumimos la axiología básica, vinculante de culturas, que es el humanismo teándrico, respetuoso de la religiosidad de los pueblos, con un sentido ecuménico que nos permita dar cuenta de la originalidad mestiza latinoamericana.*

Con mayor responsabilidad que otros grupos emergentes –precisamente a raíz de su condición discipular de Europa– América Latina tiene una palabra que decir en la construcción y la espera del universalismo.

11 SCANNONE, JC S.J (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*. Planteo para el mundo global desde América Latina. Anthropos, Barcelona.

"La analogía ha sido uno de los procesos más antiguos para la experiencia humana con lo desconocido y lo trascendente; así lo expresan las religiones del mundo. El presente libro de Libertad León González, con un estilo cuidado; profundo en tanto que investigación, y leve en tanto que ensayo, pone en evidencia el desplazamiento de la analogía de los territorios de lo divino a los de la expresión poética, teniendo como punto de transformación la noción de "correspondencias" tal como fue intuido por Baudelaire como práctica de movimiento fundamental de la Modernidad. Experiencia de lo divino como expresión poética se revelan en el desplazamiento de las analogías a las correspondencias. En ese lugar de desplazamientos se coloca gran parte de la poesía moderna y, de manera fundamental, la poesía de Octavio Paz".

Víctor Bravo



# La paradoja del amor

el otro **Libertad**  
León González