

---

# CUADERNOS AMERICANOS 67

---

NUEVA ÉPOCA



PRECIO  
DEL EJEMPLAR  
\$ 27.00

CUADERNOS AMERICANOS  
NUEVA ÉPOCA

FUNDADOR: JESÚS SILVA HERZOG

DIRECTOR: LEOPOLDO ZEA

REDACCIÓN: HERNÁN G.H. TABOADA

COMITÉ TÉCNICO: Arturo Azuela, Fernando Benítez, Héctor Fix Zamudio, Pablo González Casanova, Marcos Kaplan, Miguel León-Portilla, Jesús Silva-Herzog Flores, Diego Valadés, Ramón Xirau, Leopoldo Zea.

CONSEJO INTERNACIONAL: Antonio Cándido, Brasil; Rodrigo Carazo, Costa Rica; Federico Ehlers, Ecuador; Roberto Fernández Retamar, Cuba; Enrique Fierro, Uruguay; Alberto Filippi, BOLIVARIUM; Domingo Miliani, Venezuela; Francisco Miró Quesada, Perú; Edgar Montiel, Perú; Otto Morales Benítez, Colombia; Germánico Salgado, Ecuador; Samuel Silva Gotay, Puerto Rico; Gregorio Weinberg, Argentina.

Fernando Ainsa, UNESCO; Giuseppe Bellini, Italia; Liu Chengjun, China; Grażyna Grudzińska, Polonia; Hiroshi Matsushita, Japón; Tzvi Medin, Israel; Sergo Mikoyan, Rusia; Charles Minguet, Francia; Magnus Mörner, Suecia; Richard Morse, Estados Unidos; Amy Oliver, SILAT; Efthimia Pandis Pavlakis, Grecia; Guadalupe Ruiz-Giménez, España; Hanns-Albert Steger, Alemania.

CONSEJO EDITORIAL: Sergio Bagú, Horacio Cerutti, Ignacio Díaz Ruiz, Elsa Cecilia Frost, Francesca Gargallo, Jorge Alberto Manrique, Adalberto Santana, Gustavo Vargas, Valquiria Wey.

EQUIPO TÉCNICO: Raúl Arámbula Paz, Norma Villagómez Rosas, Liliana Jiménez Ramírez, Gonzalo Hernández Suárez y David Bazaine Zea.

DIFUSIÓN Y ADMINISTRACIÓN: Gisela Olvera Mejía.

CONSEJO DE APOYO: Juan Manuel de la Serna, Margarita Vera.

Impresión al cuidado de Porfirio Loera y Chávez.

Redacción y administración:  
Torre I de Humanidades, 2º piso  
Ciudad Universitaria  
04510 México, D.F.

\*

Apartado Postal 965  
México 06000, D.F., Tel. (Fax)(525) 616-25-15  
e-mail: weinberg@servidor.unam.mx

No nos hacemos responsables  
de los ejemplares de la revista *Cuadernos Americanos* extraviados  
en tránsito a su destino.

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**CUADERNOS  
AMERICANOS**

NUEVA ÉPOCA

AÑO XII

VOL. 1

**67**

ENERO-FEBRERO 1998



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1998

NUEVA ÉPOCA  
1998

AÑO XII, NÚMERO 67, Enero-Febrero 1998

Se prohíbe reproducir artículos de esta Revista  
sin indicar su procedencia.

Las ideas contenidas en los artículos son  
responsabilidad de sus autores.

No se devuelven originales. No nos hacemos responsables  
de trabajos no solicitados ni nos comprometemos a  
mantener correspondencia sobre los mismos.

Autorización de la Dirección General de Correos:

Registro DGC Núm. 017 0883. Características 2 2 9 1 5 1 2 1 2

Autorización de la Dirección Gral. de Derecho de Autor No. 1686

Certificado de licitud de contenido No. 1194

Certificado de licitud de título No. 1941

ISSN 0185-156X

## CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Número 67

Enero-Febrero

Volumen 1

### ÍNDICE

*Pág.*

#### LA CULTURA EUROAMERICANA EN UN MUNDO GLOBAL

PRESENTACIÓN . . . . .	11
VINCENZO CAPPELLETTI. España y Euroamérica . . . . .	13
ARRIGO LEVI. Nuevas fronteras de Occidente . . . . .	17
IRING FETSCHER. Democracia y tolerancia . . . . .	24
ALEXANDRE KOUDRIAVTSEV. La cultura española e ibero- americana y Rusia . . . . .	45
J. ROBERT NELSON. El futuro de la cultura euronorteame- ricana en un mundo global . . . . .	50
GIUSEPPE GALASSO. Europa, Occidente . . . . .	57
•	
GUADALUPE RUIZ-GIMÉNEZ. La cooperación cultural en- tre Europa y América Latina como base para la inte- gración . . . . .	64
LEOPOLDO ZEA. Europa desde Latinoamérica . . . . .	73

RENÉ AVILÉS FABILA. La cultura en un mundo global . . .	84
HENRI BARTOLI. Mundialización, hegemonía y reacciones identitarias . . . . .	94
PATRICIA GALEANA. La historia compartida . . . . .	110
EUGENIUSZ KABATE. El retorno a los repliegues de Eu- ropa . . . . .	119
ÁNGELES MATEOS GARCÍA. La cultura, lugar de encuentros . . . . .	123
FERNANDO SUÁREZ. Ósmosis étnica, laboral e informativa .	128
JOSEF SZAJNA. Elección y referencias . . . . .	132

CONCLUSIONES . . . . .	134
DECLARACIÓN DE SEGOVIA . . . . .	138

#### LATINOAMERICANISMO, GLOBALIZACIÓN Y POSCOLONIALIDAD

WALTER D. MIGNOLO. Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina . . . . .	143
ALBERTO MOREIRAS. Fragmentos globales: Latinoameri- canismo de segundo orden . . . . .	166
SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ. Modernidad, latinoamerica- nismo y globalización . . . . .	187
MABEL MORAÑA. El <i>boom</i> del subalterno . . . . .	214
ERNA VON DER WALDE. El macondismo como Latinoame- ricanismo . . . . .	223
EDUARDO MENDIETA. La geografía de la utopía: regíme- nes espacio-temporales de la modernidad . . . . .	238

PREMIO LYA KOSTAKOWSKY . . . . .	256
ÍNDICE DEL AÑO 1997 . . . . .	257

## *La cultura euroamericana en un mundo global*

Entre los días 7 y 11 de mayo de 1997, la Sociedad Europea de Cultura celebró en Madrid y Segovia un encuentro sobre el tema "La cultura euroamericana en un mundo global". Presentamos a continuación algunas de las ponencias leídas en esa ocasión.

## PRESENTACIÓN

LOS TEXTOS QUE LA REVISTA *Cuadernos Americanos* reproduce bajo este título representan una parte significativa de las intervenciones en el último, por la fecha, de los encuentros de la Sociedad Europea de Cultura. Se trata de uno de los tradicionales debates generales del Consejo Ejecutivo. En esta ocasión, el Consejo ha podido contar con la colaboración —así como con la hospitalidad en la noble ciudad de Segovia— del Centro Español de la Sociedad.

Gracias a la reactivación y a la renovación del mismo, y a la participación de otras personalidades llegadas principalmente de México, se ha verificado una feliz confluencia, animada, de nuevas aportaciones y de aquéllas procedentes del núcleo más autorizado y empenado de la Institución: precisamente el Consejo Ejecutivo, y más aún el Buró Internacional. Tal situación, prometedora en sí, exige naturalmente el llamamiento, reiterado una vez más, a las definiciones constituyentes del pensamiento de la Sociedad, así como de su método de trabajo.

Al situarse en el vasto campo de tensión entre la globalización y la fragmentación, el tema de “La cultura euroamericana en un mundo global” se inscribe perfectamente en el proseguimiento de nuestra reflexión e investigaciones, las cuales nos han permitido constatar que clasificar los movimientos y acontecimientos en curso en estos dos fenómenos aparentemente contradictorios ofrece una clave de interpretación verdaderamente reveladora. Con esto nos estamos refiriendo a nuestra actual tarea, pero también a un principio que nos guía: elaborar juntos un pensamiento, efectuar análisis que conduzcan a actualizar constantemente los objetivos de un compromiso ético-político que hemos llamado política de la cultura. Por lo tanto, construimos basándonos en una experiencia y ello, según un cierto espíritu y en un marco dado... tan abiertos, sin embargo, que nadie se puede sentir limitado.

Así pues, no formamos parte de quienes diciendo América entienden en realidad los Estados Unidos, pero tampoco de los que hablando así se refieren a América Latina; ni tampoco en nombre de aquéllos para quienes Europa es la Europa Occidental.

Menos sencilla es la definición de cultura en la que nos reconocemos y de la que se desprende todo el compromiso de nuestra institución. Para que pueda existir política de la cultura, la que entra en juego no es la cultura entendida como conjunto de obras creadas sino la cultura como *creación de valores morales*. Esta definición y la teorización del concepto de política de la cultura constituyen nuestro patrimonio más valioso. Es esta concepción dinámica de la cultura la que lleva a las convergencias y a la colaboración, a adelantar, mientras que una concepción estática implica yuxtaposición definitiva.

Pensamos que es solamente en el contexto de la primera que se pueden unir por medio de un guión "euro" y "americano". En este orden no son determinantes los productos de la cultura con su infinita variedad; es determinante la inspiración que los ha creado. Esta inspiración, a su vez, deriva del criterio y juicio elegidos para plantearse el problema del hombre y su realidad. Estos fundamentos esenciales son comunes a Europa y a América, a pesar de que muchos otros elementos procedentes de diversas civilizaciones hayan influenciado a la segunda y de que las condiciones de su desarrollo hayan sido diferentes.

La importancia atribuida a este fondo esencial común es lo que ha hecho posible que los hombres de cultura americanos entraran de manera natural e inmediata en esta Sociedad Europea y participaran en su historia.

Con mucha más razón hoy en día importa acentuar lo que une y no lo que divide, ya que las apuestas de la globalización se han vuelto apremiantes. Esta convicción ha sobresalido en todos los trabajos recientes de nuestra Sociedad. Es necesario realizar una inmensa tarea —y es necesario hacerlo para que el siglo XXI y los sucesivos la asuman como suya— para que la globalización se transforme en una oportunidad de solidaridad, dentro del respeto de toda la riqueza de expresiones culturales, capaz, por lo tanto, de neutralizar las reacciones de autodefensa y repliegue que ya provoca.

Michelle Campagnolo-Bouvier,  
Secretaria General Internacional

*Traducción del italiano de Luisa Ibáñez Pelechá*

## ESPAÑA Y EUROAMÉRICA

Por Vincenzo Cappelletti  
PRESIDENTE, SOCIEDAD  
EUROPEA DE CULTURA

REGRESAMOS A ESPAÑA después de treinta años. Es como si descubriéramos nuevamente un fragmento de espacio que nos pertenece. Y es como si los valores en los que afirmamos creer se completaran y autenticaran. Si bien hay que decir que nunca hemos sentido la ausencia de España, porque los miembros españoles de la Sociedad Europea de Cultura han representado siempre a su país en nuestros encuentros. Es un deber para mí recordar, aquí, al colega profesor Sánchez de la Torre y agradecerle cuanto ha hecho en el transcurso de estos largos años. El ingreso de España y Portugal en la Comunidad Europea, en 1986, con la contribución determinante de la diplomacia italiana, impidió una grotesca falsificación. Falsificación por la cual se habría llamado Europa a algo que no lo era.

Mi intervención parte justo de ahí, de una falsificación que se ha conseguido evitar, para acercarnos al tema de la cultura euro-americana, punto central de nuestro encuentro. A finales del siglo XV forman un imperio y una cultura en torno a los reyes Fernando e Isabel, quienes conciben el proyecto de dar a Europa una unidad espiritual y política. Pero las estrategias hereditarias dinásticas y las grandes batallas no serán suficientes para determinar el paso de una *alternativa* a una *unidad substancial* o, por lo menos, *estructural*. Desde los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, hasta Felipe IV, pasando por la dominante personalidad de Carlos V y de su epígono Felipe II, España intentó presentarse como una Europa hispano-germánica, a la que se tenía que considerar la Europa por antonomasia, la Europa por excelencia. En 1525, la victoria de Carlos V en la batalla de Pavía contra Francisco I hizo suponer que este último y victorioso enfrentamiento habría consentido que la Europa hispano-germánica prevaleciera sobre la franco-inglesa.

Sabemos que no fue así. La paz de Augsburgo ratificó el final de la unidad religiosa. Y el naufragio de la "Armada Invencible"

representó no sólo un episodio de historia militar sino el sello de la superior racionalidad que la historia impone, de tanto en tanto, a las acciones e intenciones humanas. Salvando la propia libertad de las pretensiones dinásticas de los Habsburgo, Holanda —patria o tierra de retiro de Descartes, Spinoza, Grocio y Huygens— se transformaba en el símbolo de una Europa sin tribunal de la Inquisición y rica en tolerancia intelectual, abierta al diálogo entre visiones opuestas del mundo. El *Tratado teológico-político*, de Spinoza, es el texto del que arrancarán las sucesivas revoluciones, “gloriosas” o sangrientas. Porque Spinoza había dejado claro que el pacto social no podría prever la renuncia a la libertad individual de juicio y de conciencia. La Europa franco-inglesa, lentamente, también aceptará el principio práctico de la tolerancia y el postulado trascendental de la libertad, primero de hecho y después por derecho. Mientras que en el modelo europeo de inspiración o matriz hispánica, la unidad ética e ideológica de la sociedad civil continuará siendo preferible y predominante hasta mediados de nuestro siglo. Si no *imperator intra ecclesiam* —fórmula aparecida en el siglo IV con la secesión intelectual de Juliano el Apóstata—, por lo menos *imperator prope ecclesiam*.

Pero, junto o dentro de la España que pensó, o quizá soñó la unidad político-espiritual de Europa, existió otra España diversa, de inmensa importancia, de significado absoluto. Fue la España que creó una antropología, que fue más allá del humanismo italiano, francés, germánico y británico. Fue un humanismo místico y literario, capaz de asomarse a las cosas que existen, sin destruirlas, sin volverlas vacías, reconociendo aquel valor trascendental que las impregna y las sostiene, aquella identidad que supera la diversidad y el devenir.

Se trató de un humanismo del sujeto humano, de una intuición del hombre con su misterioso origen, su abismal inferioridad, su destino en relación con la paradoja de la muerte. Dentro de nosotros hay un castillo, escribió Teresa de Ávila, recorriendo sus Moradas, llegamos al umbral de lo Absoluto. Y según Juan de la Cruz, estamos sumergidos en la noche, la “noche oscura del alma”: atravesándola todo se vuelve luminoso, gozoso, transparente. Pero a esto no se llega inmediatamente, y mientras esperamos ver y poseer la verdad, nos sumergimos en la ilusión de la vida, que parece lejana o, mejor dicho, opuesta al sueño, y lo hacemos en el marco del humanismo español, con los personajes de Cervantes y Calderón de la Barca.

El sueño: he aquí algo que no encontramos ni en Leonardo, ni en Galileo, ni en Newton, ni en Huygens. Pero que sí encontramos en Descartes, el famoso sueño de Ulm, en los inicios de su itinerario filosófico. Y lo encontramos, paradójicamente, también en los holandeses, porque las características “trascendentales” del espíritu vuelven siempre y a todas partes. En *La caída*, imaginando estar en el puerto de Amsterdam, Camus ha dedicado a Holanda una página extraordinariamente adecuada, definiéndola país del sueño: “La Hollande est un songe, monsieur, un songe d’or et de fumée, plus fumeux le jour, plus doré la nuit”.

Mientras las naves de Felipe II enviadas a sofocar la revuelta de los Países Bajos naufragaban, el humanismo español triunfaba, también, en el “carrefour hollandais”. Y en el “arca de todos los refugiados”, cual fueron los territorios de la Liga de Utrecht, un pensador con lejanos orígenes ibéricos, Spinoza, conducía la racionalidad moderna a su más alta expresión metafísica. La unidad política y religiosa de Europa era una utopía, pero, dialécticamente, la unidad espiritual existía, aunque pocos estuvieran dispuestos a reconocerlo fuera del círculo humanista.

Sin embargo, el tema de nuestro encuentro, la cultura euroamericana, nos sugiere otras consideraciones. España llegó más allá del Atlántico con Colón, pensando haber alcanzado las Indias occidentales, o sea, una lejana extremidad de Europa o, mejor dicho, de Eurasia. Fue sólo durante el tercer viaje, ante la desembarcadura del Orinoco, cuando Colón presintió que se encontraba en un mundo diverso, “otro mundo”. Italiano de nacimiento, español y portugués por lengua y cultura, Colón descubrió en su propio nombre el secreto de su vida: Cristóforo, *Christum ferens*, el portador del cristianismo a una tierra que aún no lo conocía. Cedió Colón al triste, horrible comercio de esclavos. Y sucedieron las sangrientas empresas y exterminios de Cortés y Pizarro. Dos culturas complejas y estructuradas, la azteca y la inca, pasaron en pocos decenios de la vida histórica al interés arqueológico. Pero también otra España atravesó el Atlántico junto a los mercaderes de esclavos y a los “conquistadores”. Fue aquella España imbuida, seducida, movida por su vocación a la unidad. *Unum regnum, unus princeps, una religio*. Frustrado en Europa, el sueño unitario se replanteó en la relación entre la Europa hispánica o hispanizada y los territorios americanos. Las convicciones religiosas y el proceder civil andaron en dirección opuesta a la seguida por los soldados sanguinarios y por los mercaderes sin escrúpulos. Bartolomé de Las Casas reivindicó la dignidad paritaria de la persona humana en el Viejo y en el

Nuevo Mundo. Vencedores y vencidos se unieron en matrimonio. En la Plaza de las Tres Culturas, en la ciudad de México, una lápida recuerda "el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy". Nació una Euroamérica unida, que en el norte apareció contrahecha.

Esto y muchas otras cosas es la España vista como "civilización de lo universal", según la expresión incisiva y fecunda de Umberto Campagnolo. En estas jornadas sentiremos seguramente la impresión de redescubrir una parte de nosotros mismos. Pero el tema central será el paradigma hispánico de Euroamérica: la propuesta de concebir la relación entre las dos riberas del Atlántico y prosiguiendo hasta la costa americana del Pacífico, como una unidad substancial. Existen otras maneras de entender la relación entre Europa y América, permaneciendo siempre en los términos de la "universalidad" de Campagnolo. Se puede recurrir a la analogía matemática de la suma: no Euroamérica, sino Europa más América. Pasando del sur al norte del continente americano, esta formulación se tiene que cambiar por su recíproca: América más Europa. Encontramos también la tesis opuesta: Europa y América como entidades distintas, más aún, separadas; si bien la separación puede convertirse en alianza y convergencia. La elección no es fácil y el interés de las relaciones y de los debates será intenso.

El presidente de la Sociedad tiene el deber y la sentida alegría de recordar el alto reconocimiento conferido por el presidente de la República Italiana a nuestro secretario general: la Medalla de Oro al Mérito de la Cultura. Ha sido un momento luminoso de nuestra vida reciente. Hemos tenido graves dificultades con nuestra sede y nuestro balance. Algunos resultados han sido alcanzados, otros podrían requerir la movilización de los centros nacionales. En el espacio espiritual de nuestra Sociedad, ha nacido una obra insigne que pertenece a su autor pero que refleja los intereses de todos nosotros: la *Storia d'Europa*, de Giuseppe Galasso. Hemos discutido en nuestros encuentros temas fundamentales como "Un plan mondial pour l'emploi", de Angelos Angelopoulos y "La globalisation de l'économie", de Henri Bartoli. Lo mismo tendremos que hacer con la obra de Galasso a partir de esta ocasión que nos brinda la hospitalidad del Centro Español.

Estoy plenamente convencido de que nuestros debates pertenecen a la transición que estamos viviendo entre dos siglos, dos milenios y quizá dos edades de la historia.

*Traducción del italiano de María Luisa Ibáñez Pelechá*

## NUEVAS FRONTERAS DE OCCIDENTE

Por Arrigo LEVI  
PRIMER VICEPRESIDENTE,  
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

LES TENGO QUE CONFESAR que he empezado a trabajar, a pensar en este texto, hace unos diez días en Moscú. Naturalmente, tenía ya una idea embrionaria acerca de cómo desarrollar mi reflexión sobre el tema que se me había indicado, que se había elegido, y que era el de las nuevas fronteras de Occidente en la era global, y debo decirles que en un primer momento había pensado centrar mis reflexiones sobre las nuevas fronteras de Occidente en Europa y América Latina, la cual pertenece también un poco a mi historia personal. Mi visita a Moscú, creo la quinta o la sexta desde la caída del comunismo (y aquí hago un inciso personal), coronaba un año de trabajo para un programa de televisión que se proyectará próximamente en Italia sobre el último siglo de historia rusa.

Así pues, estaba en Moscú pensando en este tema pero con mi cabeza todavía llena con aquellas imágenes de cien años de historia rusa, empezando con las de la coronación de Nicolás II, hace cien años, en 1896, pero también con otras imágenes entre las cuales quizá la más impresionante era la de un gran desfile que se celebró en el Campo de Marte de San Petersburgo con motivo de la visita oficial del presidente francés Raymond Poincaré. Un desfile histórico porque había tenido lugar a finales de agosto, el día, creo y no querría equivocarme, 24, 25 o 26 de agosto de 1914. El día antes de la declaración de guerra por parte de Austria a Serbia y a menos de una semana de la declaración de guerra de Prusia al Imperio Ruso, que señaló el verdadero inicio de la Gran Guerra. Por lo tanto, esta imagen, este gran desfile presidido por el zar montado en un hermoso caballo, pertenecía al mismo día en que empezó la gran laceración del Occidente, o más bien el primer gran desgarramiento nacional e ideológico de Europa y del Occidente, que había provocado esta gran Guerra y sus holocaustos.

Estaba en Moscú, reflexionaba, mirando a través de mi ventana la gran puerta de entrada a la Plaza Roja que había sido derribada por Stalin para permitir el paso de los tanques y reconstruida hace uno o dos años y en la que se pueden ver las águilas del imperio. A la derecha veía, algo más lejos, las impresionantes cúpulas doradas de la gran catedral de Cristo Redentor, también demolida por Stalin para construir el gran "monumento", la sede del Partido (partido que no fue nunca tal porque eran los únicos, fuertes, depositarios del poder, en realidad no existían otros partidos) y reconstruida ahora de una manera imponente. Contemplaba todo esto y más cerca, frente a mí, el gran monumento del mariscal Zukov, vencedor del nazismo, de espaldas al Kremlin al cual había salvado. Pero no había salvado sólo al Kremlin; hay que decir que Rusia había salvado al Occidente (no el comunismo, el comunismo se ha destruido a sí mismo), él había salvado al Occidente.

Entonces me pregunté dónde me encontraba. Evidentemente estaba en Occidente, seguro, y sin embargo, aquellos edificios que tenía enfrente, con su arquitectura mezcla de Renacimiento y Oriente, me decían que estaba en una frontera del Occidente (y la relación que ha expuesto mi amigo Galasso esta mañana nos ha recordado que Rusia había sido una de las fronteras del Occidente con Asia) pero ¿qué tipo de frontera?, ¿una frontera geográfica como algunos han indicado? Sí, ciertamente, pero también pienso que se trataba de una frontera interior del Occidente; no solamente una ventana abierta fatalmente hacia Asia; diría más bien una frontera, una ventana —para usar las palabras de Pedro I el Grande refiriéndose a San Petersburgo— abierta hacia Occidente.

Yo pensaba que estaba allí y que Moscú era una ventana abierta hacia la complicada, y llena de contradicciones, civilización occidental, y me interrogué: ¿las verdaderas fronteras de Occidente en esta época son aquéllas hacia el mundo exterior, hacia el mundo entero, hacia las otras civilizaciones que han existido en el planeta? o ¿las fronteras más importantes, las verdaderas fronteras, son aquéllas entreabiertas hacia la profundidad de nuestra alma, de nuestra rica, complicada, contradictoria identidad occidental? Pensando que habría de comunicar esta reflexión, embrionaria, lo admito, en España en ocasión de un encuentro cuyo tema principal era el de las relaciones entre América y Europa y mucho más naturalmente para mí entre América Latina y Europa, me sentí estimulado a seguir la línea de pensamiento siguiente: las fronteras de Occidente como fronteras interiores. Porque cada uno de nosotros tiene su historia

personal y en la mía se incluyen años fundamentales, entre los dieciséis y los veinte años de edad, vividos en Buenos Aires, años de viejos recuerdos y, sobre todo, de estudios en español sobre cultura y literatura española e hispanoamericana, y no me cabe la menor duda de que América Latina, aun teniendo tradiciones lejanas diferentes, una riqueza adicional de tradiciones como nuestro amigo Zea nos ha indicado, sea parte de la gran historia del Occidente al igual que Rusia; pero tengo que admitir que cuando me encuentro en Buenos Aires o en Río de Janeiro experimento la misma sensación de estar en las fronteras de Occidente que cuando estoy en Moscú. Yo añadiría también, pero ya en otra dirección, que lo mismo siento cuando me encuentro en Jerusalén.

Quiero finalmente decir, intentando dar una forma concreta, la forma inmóvil de las palabras a este pensamiento tan impreciso, tan embrionario, quizá un poco incoherente si ustedes quieren, que los desafíos que llegan al Occidente desde el exterior en esta era global son quizá mucho menos importantes, menos cargados de peligros o de esperanzas, que los desafíos procedentes del interior de nuestro mundo occidental; y que éstos son tal vez más claros, más evidentes para nosotros cuando reflexionamos acerca de este tema encontrándonos en una región de frontera geográfica del Occidente en el sentido de la ubicación, o sea, en una de las zonas más alejadas del centro geográfico de la tradición, de la cultura y de la historia de Occidente, centro que debe encontrarse en algún lugar del corazón de la vieja Europa, no sé exactamente dónde, quizá en Segovia, depende de la ventana desde donde se mire este corazón de Europa. En realidad, incluso los Estados Unidos son, a mi parecer, una frontera, si bien la más avanzada, de nuestra civilización occidental.

Es entonces que me pregunto y me he preguntado ¿cuáles son —y lo he hecho, por decirlo así, con Moscú y Buenos Aires en mi corazón— las fronteras interiores del Occidente? Son aquellas, me parece, desde donde llegan los desafíos fundamentales. Y aquí se ha hablado ya de estos desafíos llegados del interior de la propia sociedad europea y de la Unión Europea, los más importantes, los más difíciles, los que van a decidir finalmente, independientemente de la respuesta que nosotros habremos dado —y somos nosotros quienes deberemos darla—, que serán decisivos para decirnos si hemos sabido dominar los desafíos del exterior y los de nuestra era, la era nuclear, porque estos desafíos últimos serán dominados, controlados, solamente si sabemos resolver por nosotros mismos los

problemas interiores de la cultura occidental. Yo no estoy absolutamente de acuerdo con el profesor Huntington cuando él imagina la historia de la era global como una historia basada sobre un *clash of civilizations*, entre la civilización occidental en el sentido más limitado del término y las otras civilizaciones entre las cuales incluye China, Japón, India, África, Islam si recuerdo bien, y otras de forma indefinida y poco clara. No es esto, no es este desafío exterior lo que me preocupa sino lo que llega del interior de nuestra civilización. No es este *clash of civilizations* lo que decidirá el futuro, la historia del nuevo siglo, el destino de la Humanidad en este momento en que corre tantos riesgos, en la era nuclear; no, no es eso, es sobre todo la manera en que la civilización occidental, de la que me siento tan orgulloso, con toda la riqueza de sus orígenes que continúo considerando como la vanguardia de la historia de la civilización humana desde hace algunos siglos, es la manera en que nuestra civilización sabrá responder a los desafíos que llegan ya y a los que llegarán desde nuestras fronteras interiores, con nuestros problemas.

Pero ¿dónde se encuentran estas fronteras interiores? Se encuentran, creo, y recuerdo lo que tiempo atrás decía Galasso sobre la "mala" Europa (existe una buena y una mala), en nuestro pasado. El comunismo y el nazismo —debemos admitirlo— forman parte de la historia occidental, pertenecen a *nuestra* historia occidental, no a otra historia; tenemos, por consiguiente, que asumir esta responsabilidad. Así pues, estas fronteras interiores se colocan, se ubican, en la línea que separa nuestros ideales, los ideales que definen el sentido profundo de nuestra civilización, la identidad profunda del alma europea y occidental, y la realidad histórica, la realidad que hasta el presente hemos conseguido edificar: entre nuestro pasado y nuestro porvenir. Estos ideales, y ahora les hablo como representante de la Sociedad Europea de Cultura y de sus ideas, estos ideales son aquellos en los que nuestra Sociedad Europea de Cultura continúa inspirándose desde su creación. Se han definido, perfilado, viejos ideales pero siempre vigentes, construidos alrededor de una cierta idea del hombre: nuestra filosofía de lo universal, recuérdelo. Pero el hombre no es una u otra ideología, uno u otro Estado, una u otra fe religiosa, una u otra institución en el centro de la historia; al centro de la historia, nosotros colocamos al hombre y teniendo al hombre en el centro de nuestro pensamiento, queremos construir aquí una sociedad global sin ignorar absolutamente las diferencias que existen entre las diversas tradiciones nacionales, culturales, entre unas y otras herencias culturales, repito,

queremos edificar una sociedad global en la que los Estados sigan someter su razón, la Razón de Estado, con la *r* mayúscula, como se escribe normalmente, a la razón del hombre (en este caso se escribe con minúscula cuando tendría que ser al revés, la razón de Estado es una pequeña razón, la Razón del hombre son grandes razones). Una sociedad en la que los Estados tendrán que aprender a supeditar sus poderes y funciones a los de una cierta forma de institución universal: era exactamente esto lo que Campagnolo predicó. Él no predicó cosas pequeñas, predicó una revolución global, una visión universal que pudiera liberar a las futuras generaciones de una pesadilla, la pesadilla real de una guerra nuclear que comprometería la supervivencia de toda la Humanidad. Pero si bien este llamamiento a la paz es nuestro supremo ideal, tenemos también otros cuyo objetivo sería en realidad la premisa, la precondición de una paz universal, y me refiero, teniendo a América Latina y Rusia en mi corazón, a los ideales de fraternidad, libertad e igualdad entre los hombres de cada sociedad; sabiendo lo que Kant conocía hace ya siglos, que una paz universal, una paz eterna sólo se logrará, se podrá lograr, cuando existan repúblicas, es decir, Estados democráticos en todas partes. Únicamente la república, la libre democracia, diríamos nosotros, será la que podrá conseguir un estado universal de paz, una condición universal de paz al ser la democracia una sociedad que por su propia naturaleza se funda no sólo en la libertad sino también en la justicia y el bienestar de todos sus miembros. Democracias sin justicia, sin justicia social, como decimos nosotros, son demasiado imperfectas para poder definirse como verdaderas democracias. Y mientras existen Estados, hasta que los Estados sean las instituciones básicas de la sociedad internacional, un Estado que no se preocupa del bienestar de sus vecinos —y todos los Estados del mundo son hoy en día nuestros vecinos—, no tiene el derecho de llamarse verdaderamente democrático.

He aquí el motivo por el que el progreso obtenido en estos últimos años por los principales países de América Latina y por las nuevas democracias de la Europa Central y Oriental hacia la construcción de sociedades al mismo tiempo más justas, más libres, más democráticas, más ricas, concierne directamente a nuestros países democráticos de la vieja Europa, a los miembros de la Unión Europea: sus éxitos son y serán nuestros éxitos, sus fracasos son y serán nuestros fracasos. Nosotros, los países que a pesar de nuestros numerosos problemas gozamos de más bienestar y estabilidad política, tenemos el deber (y es en nuestro propio interés)

de no encerrarnos en nosotros mismos, lo que significa, entre otras cosas, no cerrar nuestras fronteras. Una pequeña cosa pero muy importante es abrir nuestras fronteras a sus productos y establecer vínculos institucionales más estrechos y basados en el principio de la igualdad entre los viejos países de la Unión Europea, entre nosotros y ellos. Yo sé perfectamente que en el seno de la Unión Europea hay algunos países que son más sensibles, que tienen sus ojos puestos en la Europa Central y Occidental y otros, éste es el caso de España, están más volcados hacia las nuevas democracias de América Latina. Pienso que Italia y España unidas podrán hacer valer con más éxito en el seno de la Unión Europea las razones de América Latina en particular. Pienso también que cuando la Unión haya franqueado la frontera de la moneda única, y personalmente estoy convencido de que la franqueará muy pronto, en la fecha establecida (y estoy dispuesto a aceptar apuestas), encontrará en sí misma las energías para desarrollar una política más eficaz y más atenta hacia las nuevas democracias. Creo que la moneda única podrá llegar a ser el nuevo "elemento federativo" de una Europa más unida, habiendo perdido los antiguos "elementos" (Stalin fue un viejo "elemento federativo exterior" de la Europa unida que afortunadamente hemos perdido), nosotros necesitamos "elementos federativos interiores" más importantes.

Permítanme volver, para concluir, a mis sensaciones, mis recuerdos, mis sentimientos latinoamericanos que la vista del Kremlin desde la ventana de mi habitación del Hotel Nacional, había despertado. Cuando pienso en estos países-frontera del Occidente, veo en ellos inmensas reservas de vitalidad, de ambición ideal, de capacidad para soñar. Veo, o quiero ver en ellos más juventud, cualidad que puede enriquecernos a todos y ayudarnos a traspasar juntos, con paso más seguro, la difícil frontera de nuestro futuro. Me reafirmo en esta seguridad tras estos días pasados en España. Quiero decirles, queridos amigos españoles, que cada vez que visito este país, que siento un poco también mío —confieso que el español es la única lengua, aparte del italiano, en la que sueño, y que he soñado en español y no en italiano durante años—, recuerdo una imagen de España, la primera vez que atravesé vuestras fronteras camino de América Latina en el lejano 1942, hace cincuenta y cinco años. Es la imagen de una España terriblemente pobre, herida por la guerra civil, un viejo país (pocos de ustedes recuerdan lo que era realmente), imagen que he encontrado después de la guerra, visitando cada tanto la España de Franco, que yo comparaba a una

bella durmiente en espera de ser besada por un príncipe que la despertara y le devolviera toda aquella vitalidad de la que yo era muy consciente por mi lejana cultura española; y recuerdo también los primeros años, los primeros tiempos tras el despertar de esta bella durmiente, como momentos casi embriagadores, entre los más bellos de mi vida, por la riqueza, la lengua, la vitalidad que recorría el gran país que encontramos ahora tras ser besado por el príncipe de la democracia, con el beso que lo había devuelto a la democracia. A causa de mi historia personal esos momentos traían a mi memoria la Italia de 1946, cuando regresé de América Latina, y me hallé ante un país muy pobre, enfermo, con muchas ruinas y problemas pero con mucha esperanza, vitalidad, juventud, con ganas de hacer; este recuerdo me invade cada vez que vuelvo a España. Yo pienso que los nuevos miembros de nuestra gran comunidad occidental, estos miembros reencontrados de nuestra gran comunidad democrática, los países de América Latina, los de la Europa Central y Oriental y la gran Rusia, darán y podrán dar una contribución fundamental al desarrollo de nuestra civilización, de la civilización de lo universal que es lo esencial de la civilización occidental. Hay otras Italias, otras Españas, que van a ampliar las fronteras interiores y exteriores del Occidente y que podrán enriquecer y renovar nuestros viejos ideales. Nosotros las esperamos con el alma llena de esperanza y les daremos la más calurosa bienvenida, confiando que Occidente sea un modelo de paz y de estabilidad, que pueda dar a la sociedad global en la era nuclear una garantía de estabilidad y de paz. Si franqueamos con valentía, con imaginación, nuestras fronteras interiores, estoy convencido de que podremos mirar más allá de nuestras fronteras exteriores y afrontar los desafíos, que seguramente no faltarán, con plena confianza en nuestra capacidad de ser, finalmente, dueños de nuestro futuro y no los esclavos de nuestra historia.

*Traducción del italiano de Luisa Ibáñez Pelechá*

## DEMOCRACIA Y TOLERANCIA

Por *Iring FETSCHER*  
VICEPRESIDENTE, SOCIEDAD  
EUROPEA DE CULTURA

EN LAS SOCIEDADES MODERNAS, socialmente diferenciadas, la democracia no es posible sin una amplia tolerancia tanto por parte de los gobiernos, constituciones y leyes, como por parte de la población. Históricamente, las democracias no han sido, sin embargo, siempre tolerantes. Al menos en el continente europeo, la realización de la democracia estuvo, por el contrario, ligada con demasiada frecuencia a diferentes formas de intolerancia y "exclusión" consciente de las minorías.

Antes de dedicarme a este tema, quiero considerar una serie de precisiones conceptuales sobre las que volveré más tarde. *¿Qué es tolerancia?* Tolerar significa soportar; de esto hay que distinguir "aguantar", el pasivo tener que aceptar. Los débiles deben soportar sufriendo, los fuertes sólo pueden soportar activamente. Los oprimidos, que deben sufrir, tienen un derecho a la resistencia, para lograr la igualdad de trato hasta entonces no concedida. Los poderosos, tanto los gobiernos como las mayorías, cuya opinión es determinante, están obligados a soportar. *¿En qué consiste la tolerancia?* En los tiempos modernos la tolerancia religiosa consiste a menudo en indiferencia. Sigmund Freud ha constatado por esta razón que no se trata de una tolerancia real.<sup>1</sup> Goethe pensaba en la tolerancia como mera indiferencia cuando escribía: "La tolerancia debería tener, en realidad, sólo una intención transitoria que tendría que conducir al *reconocimiento*. Soportar significa insultar".<sup>2</sup> E Immanuel Kant escribe en su artículo "¿Qué es la Ilustración?" que sólo "un príncipe que considera su deber no prescribir nada a los hombres en materia religiosa, sino que les deja en completa libertad, y que

<sup>1</sup> Cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XII, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, pp. 107ss.

<sup>2</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Maximen und Reflexionen*, p. 875.

incluso rechaza el *altanero nombre de tolerancia*, es él mismo ilustrado".<sup>3</sup> Cabe preguntarse si el rey Federico el Grande, tan famoso a causa de su tolerancia, cumplía realmente este requisito de Kant.

Haciendo de lado la tolerancia como indiferencia, entiendo por tolerancia en un sentido enfático el reconocimiento del otro (o de los otros) y de su derecho a la alteridad. Esto vale no sólo para las convicciones religiosas, sino de igual modo para otras "peculiaridades" en la medida en que no se obstaculice manifiestamente la convivencia pacífica.

\* \* \*

Las repúblicas de Jean-Jacques Rousseau se caracterizaban por su amplia homogeneidad social. En ellas "nadie debería ser tan rico como para poder comprar a otro, ni nadie tan pobre como para verse obligado a venderse a otro".<sup>4</sup> Si esto se interpreta sólo como exclusión de la esclavitud, entonces los modernos Estados cumplen este requisito. Pero se presupone —en el sentido de Rousseau— una homogeneidad social mucho más amplia, pues resulta conocido que consideraba imposible la formación de constituciones republicanas en Estados como la Francia o la Inglaterra de entonces. Una república es un Estado cuyas leyes son expresión de la voluntad general y cuyos ciudadanos —al menos mayoritariamente— quieren la voluntad general. A tal fin es necesario una amplia homogeneidad social porque en sociedades con capas (o clases) es inevitable que existan diferentes intereses (de propiedad), así como diferentes concepciones del bien común (*i.e.*, diferentes voluntades generales). Aunque, en el momento de legislar, el "ciudadano virtuoso" tiene en vista los intereses de la totalidad y no sus intereses privados; sin embargo cuando las diferencias de propiedad son tan grandes, las exigencias de virtud serían tan elevadas que, de manera realista, no cabría esperarlas de muchos ciudadanos. Rousseau era más bien escéptico respecto de la fortaleza moral de sus virtuosos *citoyens* y, por esta razón, estaba a favor de una amplia homogeneidad social.

Maximilien Robespierre, a pesar de su gran admiración por Rousseau, creía poder pasar por encima de su rechazo de una constitución republicana para Francia. Mediante una combinación de

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784), *Akademieausgabe der Werke*, vol. 8, p. 50.

<sup>4</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrat social*, lib. II, cap. 11.

educación político-moral, la élite virtuosa de los jacobinos y el terror, querían construir a partir de la población francesa, social e idealmente heterogénea, aquella unidad homogénea que pudiera ser el fundamento para la realización de la voluntad general y del bien común. Fracaso a causa de la oposición de la realidad social francesa. Su república ideal era utópica en el peor de los sentidos.

Gracchus Babeuf extrajo del fracaso de los jacobinos y de Robespierre la conclusión de que al principio —mediante una “conspiración de los iguales”, más correctamente, de los igualadores— debería producirse por medio de la violencia aquella “homogeneidad social” que se había perdido a lo largo de la evolución de la sociedad moderna. Babeuf no era propiamente todavía un socialista, sino un partidario utópico de una sociedad de pequeños propietarios iguales.

Yendo más allá de la visión de Babeuf, los socialistas utópicos querían, en vez de una sociedad igualitaria de pequeños propietarios, hacer una *propiedad colectiva* que fuera la base de la república. Para ello preferían ante todo formas cooperativas de propiedad colectiva, aunque otros buscaron la propiedad completamente social (“propiedad estatal”). Algunos utopistas tuvieron provisionalmente éxito —la mayoría en los Estados Unidos. Pero finalmente fracasaron, incluso las pequeñas sectas comunistas.

Marx y Engels podían renunciar al concepto utópico de realización de igualdad social dado que estaban convencidos de que la dinámica de la economía capitalista de mercado por sí sola conduciría a una considerable polarización y con base en esta polarización a una homogeneización mediante la “revolución mundial proletaria”. Esta expectativa no se ha cumplido. En la mayoría de los Estados capitalistas desarrollados ni tuvo lugar una polarización total entre una diminuta capa de “magnates del capital”, por una parte, y una mayoría subyugada de proletarios por otra parte, ni surgió un sujeto de clase revolucionario. Las revoluciones socialistas triunfaron durante algunas décadas sólo en sociedades agrarias semifeudales, relativamente atrasadas, en donde cumplieron la función de una industrialización dirigida y acelerada por el Estado.

De modo algo simplista podría decirse que todos estos intentos de producción (o reproducción) de sociedades homogéneas representan una cadena de fracasos.

Mientras que los intentos de producir homogeneidad en las sociedades modernas por parte de jacobinos y socialistas han fracasado históricamente, durante mucho tiempo fue exitoso el camino

de autores conservadores de producir homogeneidad mediante la acentuación de los elementos nacional-ideales. En Francia se podría conectar la tradición de la monarquía con su fomento del lenguaje culto, la cultura francesa y su expansión. Jean Starobinski ha prestado atención a que ya Rousseau —en sus “*Considérations sur le gouvernement de Pologne*”— atribuyó un importante papel a la educación patriótico-nacional. Aunque Rousseau aspiraba al mismo tiempo a una igualación reformista, paso a paso, de las relaciones sociales, sin embargo contaba en primer término con una educación patriótico-nacional intensiva que debía conducir a que cada polo se sintiera antes que nada como miembro de esta nación y no como noble, campesino, artesano, etc. El reconocimiento como patriota debe constituir el motivo central de la conducta individual —no la optimización de la propiedad e ingresos.

Especialmente en la “nación retrasada” (*verspätete Nation*) —la de los alemanes— la acentuación del nacional-patriotismo ha tenido consecuencias funestas. La delimitación de los “diferentes” en el interior y la separación de los “extraños” hacia afuera tuvo un papel sobresaliente para el afianzamiento del sentimiento de pertenencia nacional. Empezando con el resentimiento antifrancés de los patriotas alemanes durante la denominada guerra de liberación, fomentado por los partidos conservadores, desempeñó el papel decisivo menos la pertenencia a la cultura alemana que a la “estirpe alemana”. Mediante este argumento se justificó, por ejemplo, la anexión de Alsacia-Lorena en contra de la voluntad de la mayoría de la población allí residente, pues los alsacianos eran “de sangre alemana”, esto es, “objetivamente alemanes”, incluso aunque hubiera que enseñarles la conciencia de ello. Sin embargo, también frente a las minorías polacas en el este se pretendió la germanización violenta.

Especialmente funesto fue el antisemitismo emergente ya durante el tiempo de la guerra de liberación e incluso en pensadores tan cultos como J. G. Fichte. Acuñado en un principio de modo predominantemente religioso, se transformó ya en el siglo XIX, en algunos ideólogos, en un antisemitismo racista. Esta forma de “producción de una comunidad del pueblo cerrada mediante la exclusión de los diferentes” alcanzó su punto máximo bajo el nacionalsocialismo que decidió aniquilar a todos los “heterogéneos” —especialmente judíos y gitanos, pero también adversarios políticos y enfermos mentales. Con frecuencia el nacionalismo se encontraba asociado a una extrema sobrevaloración de la propia nación

y el desprecio de todos los otros. Tanto las guerras internacionales como las persecuciones en el interior de la sociedad fueron justificadas con argumentos nacionalistas. En lugar de la unidad del Estado absolutista garantizada racional e institucionalmente mediante su lema "Un Roi, une Loi, une Foi", los nazis impusieron "Ein Volk, ein Reich, ein Führer". No es ninguna casualidad que en esta enumeración no se diga nada de la ley unitaria.

Mientras que la nación francesa definida culturalmente dio muestras de ser capaz de aceptar a miembros de otras culturas, el nacionalismo étnico alemán se definió agresivamente, hacia afuera y hacia adentro. Por esta razón, hasta el día de hoy, la disposición a acoger extranjeros en la ciudadanía alemana, incluso nacidos en este país y que hablan bien alemán, es extraordinariamente difícil, mientras que personas "de estirpe alemana" alejados desde largo tiempo de la cultura alemana pueden recibir la ciudadanía sin más.

Los numerosos movimientos migratorios en Europa (en menor número, claro está, que hacia los países de emigración transoceánicos como Estados Unidos, Nueva Zelanda, Australia, etc.), parecen convertir en muchos casos cada vez más en utópicos los intentos de producción de una *homogeneidad nacional*. La capacidad de integración política que no obligue a la asimilación total es exigida —con derecho— por eso. La tolerancia resulta una "pequeña virtud imprescindible para la democracia".<sup>5</sup>

Para la admisión en un Estado constitucional de derecho debería ser condición sólo el reconocimiento y el respeto de la constitución y del ordenamiento jurídico vigente, y no la completa asimilación a la cultura nacional. No se necesita exigir expresamente que se haya aprendido la lengua mayoritaria, pues esto es ya de interés para cada extranjero emigrado. La cultura mayoritaria —cuando se muestra como atractiva y valiosa— será normalmente asumida sin coacción alguna. La presencia de minorías de otras culturas distintas se ha mostrado por regla general como fructífera y estimulante para la cultura mayoritaria. Es sentida como amenaza sólo por personas que no están suficientemente conscientes del valor de su propia cultura y que se sienten perjudicadas por el encuentro con culturas extrañas. Especialmente sin sentido era, *v.gr.*, este temor frente a los judíos que vivían en Alemania, que en su mayoría habían no sólo asumido la cultura, literatura, música y ciencia alemanas, sino

<sup>5</sup> Cf. Iring Fetscher, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1994.

que las habían enriquecido con sus impresionantes contribuciones propias.

\* \* \*

Los problemas de tolerancia religiosa o confesional fueron especialmente agudos en Europa a raíz de la Reforma. En el Imperio Germánico —de estructura federal— se llegó finalmente a una "solución" que de acuerdo con el principio "cuius regio, eius religio" disponía la formación de pequeños Estados confesionalmente homogéneos en el marco de un imperio de miembros de diferentes confesiones. La coacción que de este modo se repartía a los súbditos de otra confesión sólo podría ser suavizada mediante el denominado *privilegium emigrationis*. Cuando mencioné este privilegio (cuya puesta en práctica exige, por cierto, la venta del patrimonio) en una conferencia sobre la tolerancia —cuando aún existía la República Democrática Alemana (RDA)— corrió un susurro entre las filas de los oyentes. Hasta aquí se había llegado ya una vez antes: en la Paz Religiosa de Augsburgo de 1555. El abandono del territorio estatal de la RDA era, en comparación con eso, mucho más difícil. Pero este Estado exigía de sus ciudadanos prácticamente también una conformidad cosmovisional (cuando no religiosa).

A diferencia del Imperio Germánico, en el que —en razón de su constitución federal— católicos y luterano-evangélicos pudieron coexistir pacíficamente, los Estados unitarios como España, Francia o Gran Bretaña estuvieron ocupados en el mantenimiento de la homogeneidad confesional. Esto condujo casi inevitablemente a guerras civiles. En Francia se logró por primera vez que Enrique IV, mediante el edicto de tolerancia de Nantes, concediera a los calvinistas una libertad de fe y de confesión —limitada— y de este modo se pusiera fin a la guerra civil. Sin embargo, en 1685 Luis XIV revocó este edicto y de este modo provocó un éxodo masivo de la mayoría de los cristianos reformados pertenecientes a la burguesía y a la nobleza. A pesar de las estrictas prohibiciones abandonaron el país centenares de miles y aportaron prosperidad a los Estados que les garantizaron acogida. Entre ellos no se encontraba en último lugar Brandeburgo, cuyo Gran Elector atrajo al país a sus hermanos de fe con el edicto de tolerancia de Potsdam (1686). Para imponer este edicto a la población y al clero luterano se precisó empero de más esfuerzo.

Federico el Grande fue más allá en cuestiones de tolerancia confesional y religiosa. A la cuestión de su Directorio General

de "si un católico puede adquirir carta de ciudadanía", Federico contestó que "todas las religiones son igualmente buenas, en tanto que la gente que las profese sea honesta. Y si vinieran turcos y paganos y quisieran poblar el país, les levantaremos mezquitas y templos. Cada cual puede creer en mi reino lo que quiera, siempre que sea honesto". Esta tolerancia religiosa casi ilimitada le resultaba a Federico relativamente fácil porque él mismo consideraba todas las religiones reveladas como meras supersticiones y sólo creía en el "dios de los filósofos", puesto que era deísta. El motivo para la decisión política final era por un lado la presencia de súbditos católicos en las regiones conquistadas de Silesia y por otro lado el interés del economista mercantilista en el crecimiento demográfico y el superávit comercial (y los correspondientes elevados ingresos de oro). Su relativa indiferencia por los asuntos religiosos se expresa también en el testamento, en donde Federico escribe entre otras cosas: "Para la política es completamente irrelevante si el soberano es religioso o no. Todas las religiones se basan en un sistema más o menos absurdo de fábulas".<sup>6</sup>

Un tercer ejemplo famoso de tolerancia de los príncipes en la esfera religiosa es el del edicto de tolerancia emitido en 1781 por José II para Austria, que concedía a todos los "súbditos no católicos" una amplia libertad para el ejercicio de su religión, pero sobre todo les abría también el acceso a la universidad y a los cargos públicos, así como a las plazas de oficiales en el ejército. A semejanza de Enrique IV, José II se mostraba precavido exigiendo a los protestantes que sus templos estuvieran discretamente alejados de la calle principal y renunciaran a tocar las campanas. Tampoco este edicto fue entregado a la publicidad general, sino solamente comunicado a las "autoridades competentes".<sup>7</sup>

\* \* \*

En Gran Bretaña la teoría política procede de modo diferente ante las guerras civiles de carácter confesional. Thomas Hobbes, que huyó a Francia tras la toma del poder por Cromwell, formuló una concepción que hacía a la unidad estatal independien-

<sup>6</sup> Federico el Grande, *Testament aus dem Jahr 1752*, citado según G. P. Gooch, *Friedrich der Grosse. Herrscher, Schriftsteller, Mensch*, Gotinga, 1951, p. 312.

<sup>7</sup> Cf. el artículo "Duldung" del *Staatslexikon* de Carl von Rotteck y Karl Welcker.

te de las diferentes convicciones religiosas. El soberano conserva —por querer la convivencia pacífica— el derecho a decidir cuál debe ser la "confesión" general y pública. La "fe interior", la fe conservada en el corazón, es accesible, por el contrario, para cualquiera. Esto tenía que ser así porque nadie puede mirar en el corazón de otro. Precavidamente Hobbes deja abierto si la soberanía debe residir en el rey o en el parlamento. Sólo es decisivo para él que no haya ninguna instancia independiente del Estado que decida sobre las cuestiones confesionales. Carl Schmitt ha rechazado —a pesar de su admiración por Thomas Hobbes— esta admisión de la "fe libre" y ha advertido que "el judío (!) Spinoza" utilizó esta brecha para fundamentar una amplia libertad también de la confesión pública.<sup>8</sup>

En su *Tratado teológico-político*, Spinoza describió de modo impresionante las consecuencias políticas de la represión de la libertad religiosa. También su argumentación en favor de la tolerancia religiosa es pragmática y política, pero va mucho más allá de la actitud de Thomas Hobbes, totalmente distanciado en lo referente a las convicciones religiosas. Porque no es posible lograr una uniformidad de la fe —como Hobbes ya había advertido—, parece racional también aceptar la libertad de la confesión pública. Esto sería así con mayor razón teniendo en cuenta que "la libertad de juicio... es una virtud", y la ciencia, así como las artes, no podrían florecer sin ella. Pero si se quisiera —como exigía Hobbes— "reprimir por el Estado la expresión oral y escrita de opiniones y convicciones diferentes, entonces los hombres de un día para otro pensarían algo diferente de lo que dicen y consecuentemente desaparecería la fiabilidad, tan necesaria para el Estado, y se desarrollaría una hipocresía y una reserva abominables".<sup>9</sup> Por la experiencia de las dictaduras y Estados totalitarios de nuestro siglo podemos añadir que los gobiernos de tales Estados que desconocen la libertad de opinión (y la libertad de prensa, etc.) tienden a averiguar, mediante un extenso sistema de espionaje, lo que los hombres realmente piensan y opinan. Un mal —la represión de la libertad de opinión— trae consigo necesariamente otro —vigilar los pasos de los demás. Spinoza da todavía un paso más en su argumentación: dado que una perfec-

<sup>8</sup> Cf. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburgo, 1938, pp. 85ss.

<sup>9</sup> Baruch Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburgo, 1976, cap. 20, pp. 304ss.

ta represión de la libertad de expresión es imposible, habrá siempre hombres que se defenderán contra eso, aunque no

los codiciosos, los cómplices y los demás hombres débiles de entendimiento, sino aquellos que por su buena educación, su modo de vida intachable y rectitud de carácter han hecho de la libertad una necesidad... ¿Pero puede concebirse algo más funesto para un Estado que el que personas respetables, por pensar libremente, sean consideradas enemigas del Estado?... En realidad los que provocan intranquilidad son aquellos que quieren eliminar de un Estado la libertad de juicio, que no puede ser reprimida.<sup>10</sup>

También esta cita, que por otra parte fue extractada por Marx, provocó una considerable estupefacción entre mis oyentes en la RDA de 1987. Casi hubieran aceptado que hubiera interrumpido la cita de Spinoza justo donde expresaba su propia ácida experiencia. Cuando revisé el texto original latino, comprobé que el traductor que era responsable del aparato de este volumen de las obras completas de Marx y Engels había añadido inteligentemente la palabra *Mitläufer* (cómplice). En el original latino no había para ello ningún equivalente, pero sí en la realidad contemporánea de la RDA. ¿Quizás un pequeño signo de la resistencia escondida?

\* \* \*

En el espacio lingüístico alemán, el filósofo de Halle Christian Thomasius aportó una minuciosa fundamentación de la tolerancia religiosa basada en la prudencia política. En 1699 publicó once tesis sobre la tolerancia del príncipe en cuestiones religiosas, entre las que destaco como más importantes las siguientes: 1) Para la tranquilidad y la paz de la comunidad no es necesario que los súbditos pertenezcan a una religión cualquiera; 2) En los conflictos religiosos el mejor medio es la tolerancia de los disidentes; 3) El deber de un príncipe consiste en conservar la paz exterior de su Estado; 4) El príncipe “tiene el derecho a evitar por los medios convenientes que los conflictos (de los teólogos) enturbien (molesten) la paz exterior”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 306ss.

<sup>11</sup> Cf. la exposición pormenorizada de J. C. Bluntschli, *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Munich, 1864.

La última tesis hace una vez más comprensible que también en Thomasius la exigencia de tolerancia parte del gobierno, esto es, de arriba, y que era “ordenada” a la población, así como a los clérigos.

\* \* \*

Aunque actualmente en la mayoría de las modernas sociedades desarrolladas la intolerancia en el ámbito confesional no desempeña más un papel central (con la excepción, *v.gr.*, de Irlanda del Norte), es un hecho significativo que teólogos de las dos grandes confesiones defiendan insistentemente la tolerancia religiosa. En la Iglesia católica, desde la encíclica del papa Juan XXIII *Pacem in terris*, se han producido repetidos llamamientos a la tolerancia —también más allá de los límites de las confesiones cristianas. La reflexión sobre la responsabilidad común de los creyentes de todas las religiones para el mantenimiento de la paz y de la ecoesfera ha sido destacada repetidamente a este respecto como una convicción moral vinculante. En una conferencia ante la Academia Católica de Munich, el teólogo católico Johann Baptist Metz describía la tarea de la Iglesia en un mundo “de policentrismo cultural” en los siguientes términos:

La Iglesia debe dejarse conducir por dos opciones para enfrentar los retos de un policentrismo cultural sin negar su propia impronta cultural: se debe dejar guiar por una opción por los pobres y por una opción por los diferentes en su alteridad; debe concretarse culturalmente en una cultura política de la libertad y de justicia no dividida y en una cultura hermenéutica de reconocimiento de lo diferente en su alteridad.<sup>12</sup>

Esto es, la exigencia a una forma de tolerancia que va más allá de un mero dejar pasar y que expresa el derecho de los otros a la alteridad y el respeto a ellos. Hans Küng subraya —con un espíritu similar— en su libro *Ethos universal* que la “sociedad mundial” no necesita “una religión ni una ideología unitaria”. Con esto se expresa indirectamente el reconocimiento de las diferentes confesiones y religiones.

De un modo más convincente ha fundamentado Paul Tillich en numerosos escritos la conciliación entre la profunda convicción de fe y la tolerancia religiosa. Lo que le importa es mostrar que la fe

<sup>12</sup> Cf. *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern* (septiembre-octubre de 1989), 11.

cristiana *tiene que ser tolerante* si no quiere negar su esencia. Aunque la tolerancia no fuese “algo distinto al relativismo en el que no se exige nada incondicionado... negativo y sin peso, no escaparía de la fatalidad de convertirse en su contrario, en una intransigente búsqueda de poder”. La fe debe conciliar por el contrario ambas cosas: la tolerancia, que es consciente de la condicionalidad de cualquier creencia, y la certeza que se funda en lo incondicionado. A la fe cristiana le pertenece la autocrítica y el valor de reconocer la propia relatividad. La intransigencia procede tan sólo de que el símbolo necesariamente limitado y finito se confunde con lo incondicionado, lo infinito y lo divino mismo. Con esto se adquieren “rasgos demoníacos”. “Esto ha sucedido en todas las religiones, incluso en el cristianismo, a pesar de que el símbolo de la cruz es un símbolo de la resistencia a la elevación de una religión concreta a la categoría de incondicionada”.<sup>13</sup>

Una y otra vez vuelve Tillich a esta distinción entre lo incondicionado, su incondicionalidad y el símbolo limitado y concreto en el que se expresa. Sólo a través de esta línea divisoria, difícil de trazar, pero necesariamente incondicionada, entre estos dos aspectos —la fe y su forma de expresión— “puede evitarse el fanatismo y al mismo tiempo protegerse la certeza interior de la fe”. Sólo un cristianismo tolerante y capaz de autocrítica es, según Tillich, conciliable con una “sociedad libre”. Aunque incluso los más respetables paladines de la tolerancia religiosa —como, por ejemplo, John Locke y John Milton— conocieron los límites de su tolerancia, “¿es posible una sociedad libre que se base tan sólo en la tolerancia, o no está en contradicción con la naturaleza humana?”. Para rechazar esta contradicción se remite de nuevo a la “confusión entre lo finito y lo infinito” que de hecho perjudica a la sociedad libre. Para evitar esta confusión puede ayudar una evocación a los profetas, cuyo ataque se había dirigido contra “todas las injusticias sagradas”. Los profetas habían rechazado la “absoluta autoridad de algo finito” y se habían dirigido “contra el conservadurismo que quiere hacer sagrado algo que está en decadencia”.<sup>14</sup> Sin embargo, cuando las Iglesias reprimen la tradición de este espíritu profético se enfrentan contra los ideales de una sociedad libre.

Sólo ahora puedo perfilar mi actual tema: el significado de la tolerancia para los Estados democráticos de nuestro tiempo. En

<sup>13</sup> Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, *Schriften zur Theologie II*, “Offenbarung und Glaube”, p. 50.

<sup>14</sup> *Ibid.*, vol. X, p. 307.

países como Francia, Alemania o Gran Bretaña (con la excepción de Irlanda del Norte) la exigencia de tolerancia no se dirige más en primer término hacia las religiones o confesiones que difieren de las convicciones de la mayoría, sino hacia las diferentes peculiaridades culturales, étnicas o políticas. Pero el paradigma de la tolerancia religiosa sigue siendo relevante, pues en estas diferentes peculiaridades no se trata de conocimientos científicos, sino de convicciones, particularidades, tradiciones, que aunque son “indemostrables”, no suelen ser para los grupos de personas afectados menos importantes. Una vez he hablado de que junto al “derecho de llegar a ser otro”, propagado por Dorothe Sölle, existe también el derecho “a permanecer uno mismo”. A la identidad individual pertenece la vinculación entre singularidad cultural e identidad étnica, que está estrechamente unida a nuestra existencia. No es necesario subrayar que este derecho está amenazado en nuestro tiempo en muchos lugares. Ambos “derechos”, el de “llegar a ser otro” y el de “permanecer uno mismo”, no se contradicen. Ambos deberían ser protegidos en una sociedad libre. Nadie debe ser forzado a cambiar y nadie debe ser obligado a no cambiar.

A diferencia de la clásica concepción continental de la democracia, cuyo ideal era la unanimidad y la correspondiente amplia homogeneidad, la concepción liberal de la democracia en Inglaterra y Norteamérica reconoció ya tempranamente la legitimidad, incluso el carácter imprescindible, de una diversidad de opiniones y partidos políticos en libre competencia. Sin la garantía de la tolerancia de la mayoría frente a los partidos minoritarios vencidos en la campaña electoral, el principio de decisión por mayoría se transforma en una nueva forma de despotismo. Tolerancia significa, más bien, en las democracias pluralistas, liberales, que todas las decisiones de la mayoría siguen estando abiertas a la crítica. Todo intento de elaborar decisiones políticas como decisiones de verdad absoluta concluye en el intento de negar esta condicionalidad. Tolerancia es el criterio material de cómo se realizan e interpretan las decisiones de la mayoría para ser aceptables y compatibles con la libertad. En relación con la posición minoritaria en votos la exigencia de tolerancia significa que la mayoría tiene también una responsabilidad con respecto a la minoría derrotada. Sólo puede y debe exigir la aceptación de sus decisiones dentro de un marco de competencia política legislativa, que no anule la autonomía de las minorías. Esto significa que el contenido y la naturaleza de la decisión no puede ser tomada de modo que se fuerce a la minoría a una aceptación total

de su contenido. Aunque de la minoría se puede exigir que respete la decisión de la mayoría, respetando las leyes aprobadas, esto no significa sin embargo que deba otorgar a esta decisión su "plena aceptación del contenido". Está pues permitido criticar esta decisión para procurar que —en la próxima votación— sea revocada o cambiada a causa de las cambiantes relaciones de mayoría.<sup>15</sup>

La posibilidad legal de alternancia de las mayorías parlamentarias exige de la "mayoría dominante que no excluya la alternancia por todos los medios, aunque por sí misma no pueda quererla, sino que por principio la haga posible".<sup>16</sup> Es un signo seguro de la tolerancia estructural del ejercicio del poder político si éste está abierto y en qué modo a la alternancia de las relaciones de mayoría o si sólo lo considera como caso límite inaceptable que de ser necesario puede evitarse por la fuerza. De este postulado se puede derivar sin más la exigencia de libertad de información, prensa y asociación. En vista de que la mayoría gobernante siempre mantiene una prima supralegal sobre su poder legal, la minoría derrotada necesita un acceso suficiente a los medios que expresan y forman la opinión pública. En la época de los medios electrónicos sumamente influyentes esto tiene aún más valor. El Tribunal Constitucional alemán reconoció que la ampliación de las posibilidades de información gubernamentales es cuestionable cuando llegó a prohibir expresamente el establecimiento de una televisión gubernamental.

Otro medio de asegurar institucionalmente la tolerancia frente a las minorías es el *federalismo*. El historiador suizo Werner Kaegi declara:

Federalismo es un orden que posibilita la convivencia de minorías en libertad. Se basa en la tolerancia frente a las minorías heterogéneas y en el respeto recíproco de las diferentes minorías. No es la mera yuxtaposición de la "coexistencia", sino la colaboración de una comunidad federal. Cada minoría no está protegida por un estatuto particular, sino por el derecho general del orden federal. En este sentido podía decir Anton von Segesser que "en realidad nosotros [esto es, los confederados suizos, IF] somos una multitud de minorías que encuentran en el principio federativo la garantía contra la opresión. Exigiendo tolerancia con las minorías y protegiendo sus derechos, el orden federativo modera de modo sano el absolutismo democrático del principio de mayoría".<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Trutz Rendtorff, *Ethik, Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, vol. II, Stuttgart, 1981, pp. 93ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>17</sup> Cf. Werner Kaegi, *Castellio und die Anfänge der Toleranz*, Basilea, 1953.

El orden federal garantiza a cada parte del Estado completo una amplia autonomía y autoadministración así como su particularidad cultural. Este derecho ocupa en cierto modo el lugar de la alternancia de mayoría que resulta imposible para aquellas minorías. Porque a nivel federal no pueden llegar a ser mayorías, el principio de la "democracia de concordancia" (Gerhart Lehbruch) se ocupa de que los habitantes de Tesino y Welchscheiz formen parte siempre del gobierno federal. La democracia de concordancia tiene sin embargo la desventaja de que se pierde la sana presión sobre la mayoría en el poder mediante el peligro de no ser votado.<sup>18</sup>

\* \* \*

Déjeme todavía discutir la cuestión de si los grupos, partidos y otras organizaciones intolerantes deben ser tolerados en un Estado tolerante y en qué grado. John Rawls, que se ha dedicado con detenimiento a esta cuestión en su libro *Teoría de la justicia (Justice as fairness)*, me sirve aquí de ayuda orientadora. Rawls divide el problema en varias preguntas. La primera reza: ¿tienen las "sectas intolerantes" un derecho a ser toleradas?

El derecho de una persona a quejarse está limitado a la violación de principios que él mismo reconoce. Una queja es un reproche hecho *bona fide*. Se invocan principios que ambas partes reconocen. Aunque una persona intolerante podría afirmar, por ejemplo, que se refiere a un principio universal que tiene que ser reconocido por todos, a saber, que Dios debe ser más obedecido que los hombres.

Si en razón de esta tesis se comporta de modo intolerante frente a los seres humanos de otras confesiones, le contesta Rawls: "desde el punto de vista de la posición original", esto es, antes de saber qué verdad religiosa y qué interpretación reconocemos, no reconocíamos ninguna interpretación de la verdad religiosa universal como vinculante para todos los ciudadanos. Esto es, para poder conocer qué instituciones y leyes pueden ser consideradas como justas y equitativas Rawls parte de un experimento mental. Suponiendo que no sabemos —tras el "velo de ignorancia"— en qué posición de una sociedad, con qué particularidades, convicciones, etc.,

<sup>18</sup> Acerca de la "democracia de concordancia", cf. Gerhart Lehbruch, *Prozedemokratie, politisches System und politische Kultur in der Schweiz und Österreich*, 1967.

nos encontramos, sólo podemos reconocer como justas (*fair*) aquellas instituciones y leyes que nos parezcan aceptables, esto es, *justas* —siendo totalmente igual quiénes seamos o dónde estemos. El orden público y jurídico debe ser establecido, pues, de modo que sea soportable incluso para el que se encuentra en la minoría más reducida. Por esta razón una doctrina que privilegia una *determinada* interpretación de la verdad divina y concede derechos de coacción a una autoridad, no puede ser vista como justa. Más bien, debe garantizarse que cada cual tiene igual derecho a decidir por sí mismo cuáles son sus deberes religiosos y cuáles son las concepciones conformes al deber. Para explicar que los católicos, que aceptan la infalibilidad del papa cuando él hace una declaración autoritaria *ex cathedra* en materia de fe, no son de ninguna manera intolerantes, Rawls dice: “Incluso un hombre que transfiere su propia capacidad de decisión en materia de dogma a una autoridad infalible hace uso legítimo a través de esta decisión de su derecho general que corresponde a un ordenamiento jurídico justo”. Esta

libertad asegurada por la justicia como equidad es inalienable y tiene como consecuencia que cada persona se mantenga libre de cambiar su fe, incluso si no hace un uso regularmente inteligente de su capacidad de decisión. Del hecho reconocido generalmente de que debe obedecerse más a la voluntad de Dios (que a los hombres) no se sigue que una persona o una institución tenga el derecho *exclusivo* de intervenir en la interpretación de las obligaciones religiosas de los otros *en tanto que éstos no se hayan sometido voluntariamente*.<sup>19</sup>

La intolerancia se encuentra sólo allí donde se afirma dicho derecho de intervención y se reivindica como derecho coactivo. Una secta intolerante que reclama este derecho no tiene por eso el “derecho a quejarse cuando ella mismo no es tolerada”.

Hay que distinguir de esta cuestión una segunda relativa a si las sectas o gobiernos tolerantes tienen un derecho a reprimir a los intolerantes. Rawls se pregunta si el hecho de que una comunidad religiosa o un partido intolerante no se pueda quejar otorga ya el derecho a la secta, partido o gobierno tolerante de reprimir a estas sectas o partidos intolerantes. Rawls está convencido de que tal derecho sólo existe si las sectas o partidos intolerantes se convierten en una amenaza para los miembros de los grupos tolerantes. Sin duda cada uno mantiene el derecho a la autodefensa en el estadio

<sup>19</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Surkamp, 1990, pp. 246ss.

de “ignorancia”. “Justicia como equidad no exige que los hombres se hagan pasivamente a un lado, mientras otros destruyen los fundamentos de su existencia”. Sólo si una secta (o partido) intolerante no representa esa amenaza directa, tiene que ser tolerada. Rawls parte aquí de la experiencia relativamente pura de un país con instituciones democráticas intactas y normas de conducta liberales reconocidas.

Porque partimos de que existe una constitución justa, todos los ciudadanos tienen la obligación natural de mantenerla. No quedamos libres de este deber cuando otros tienden a actuar injustamente [v.g. de modo intolerante, IF]. Para ello es necesario una estricta condición: debe existir un *riesgo considerable* para nuestros propios intereses legítimos. Así los ciudadanos justos deberían mantener la constitución con todos sus derechos de iguales libertades en tanto la libertad en general y la propia no se encuentren amenazadas. Tomado estrictamente, pueden obligar a los intolerantes a respetar las libertades de los demás, que han sido introducidas sobre la base de los principios que él mismo hubiera reconocido en la “posición original”. Pero —en la medida en que la constitución misma se encuentre asegurada— no hay ninguna razón para negar la libertad al intolerante.<sup>20</sup>

Este comportamiento intolerante frente a los grupos intolerantes tiene además la ventaja de que contribuye a lo sumo a que la secta (o partido) intolerante cese en su actitud intolerante y adopte el principio de libertad de conciencia (y de libertad de opinión). Pero si el grupo intolerante llegase a ser tan fuerte que se convirtiera en una amenaza general para la libertad, entonces debería tomarse una decisión con respecto a la cual la filosofía no puede dar ninguna indicación más. Los puntos de vista de la “adecuación” de los medios y de la “oportunidad” encuentran aquí su lugar.

Tras la experiencia del nacionalsocialismo y del régimen comunista nos parece difícil en Alemania aceptar una tolerancia tan amplia como la que John Rawls recomienda también frente a los intolerantes. Nos preguntamos *cuándo* tuvo que ser contrarrestado el partido nazi mediante una decidida resistencia estatal y social. ¿Cuándo el partido todavía era débil y podía ser prohibido o sólo cuando había llegado a ser tan poderoso que una prohibición hubiese conducido previsiblemente a la guerra civil? John Rawls contestaría que nunca ha tenido en los Estados Unidos una experiencia tal y que por tanto nunca se ha planteado este dilema.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 250.

\* \* \*

Al final he mencionado los presupuestos institucionales más importantes. Éstos son, para nombrar sólo los más importantes: división de poderes, garantía (a través de la constitución) de los derechos del hombre y del ciudadano, una pluralidad de partidos políticos (y comunidades religiosas o filosóficas) independientes, libertad de información, prensa y asociación. Aunque se den estos presupuestos en una sociedad, de ninguna manera está asegurado sin embargo un comportamiento tolerante por parte de las ciudadanías y ciudadanos. De "por sí" y de "modo natural" los seres humanos no son de ninguna manera tolerantes. El psicoanálisis —por el contrario— nos ha hecho conscientes de que junto a Eros perte- nace al instinto fundamental del hombre el "instinto de muerte". La conducta tolerante debe ser por eso aprendida con esfuerzo —a lo largo de la socialización primaria y secundaria, esto es, en la familia y en la sociedad. Pero este proceso de aprendizaje no es tampoco posible y alentador en cualquier circunstancia. Déjenme exponer al menos en dos palabras este importante aspecto. Me orientaré para ello en los trabajos psicoanalíticos actualizados de Alexander Mitscherlich:

Si partimos de que el género humano es una especie altamente agresiva, entonces no es de extrañar que la tolerancia se hiciera notar tardía y raramente a lo largo de la historia general. *La tolerancia es, en un ser agresivo por naturaleza, un rasgo de alta autosuperación. En el ámbito social los rasgos característicos de un comportamiento hostil o al menos egoísta corresponden por eso a la expectativa.*<sup>21</sup>

Sigmund Freud ha concebido una imagen hipotética para entender mejor la conducta psíquica. Según esta imagen, el "inconsciente", lo instintivo en el individuo, es el *ello*. De él proceden tanto las asociaciones libidinosas espontáneas como los instintos agresivos. A lo largo de la socialización primaria se desarrolla mediante la interiorización de la autoridad paterna la conciencia —o como Freud la denomina— el *superyó*. El *superyó* impone exigencias morales rigurosas a la conducta, censura las discrepancias de la norma y presiona su estricto seguimiento. Entre el *ello* y el

<sup>21</sup> Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, *Sozialpsychologie 2*, Frankfurt, p. 257.

*superyó* se inserta el *yo* consciente. A él le corresponde la difícil tarea de afirmarse entre las contradictorias exigencias del *ello* y del *superyó* y de determinar su conducta de modo autocrítico y responsable.

La tolerancia hay que definirla como un comportamiento en el que un centro psíquico de pulsiones, esto es, el *yo* sensible, logra manipular de modo peculiar las bases del comportamiento instintivamente agresivo. Esto es, la tolerancia surge no mediante la represión de parte de los instintos agresivos, sino mediante la *supresión de energía*. La necesidad agresiva puede desprenderse de un objeto frente al que hasta ahora era por supuesto "separable". Este requisito propio es asegurado por la dinámica de los instintos bajo el que una persona odiada por un grupo de otras personas no tiene que hacer más las veces de objeto irritante; sólo bajo este requisito es posible la tolerancia entre el fuerte y el odiado, extraño, débil —no por capricho, sino por principio.<sup>22</sup>

La conducta tolerante exige, pues, renuncia al instinto, dejar en cualquier caso atrás la satisfacción del instinto de agresión surgido espontáneamente. La conexión resulta más clara si consideramos más de cerca las causas de la *conducta intolerante*. La intolerancia se muestra pues como expresión

de una defensa de prerrogativas que prometen placer: desde las formas primitivas de satisfacción de los instintos agresivos hasta la certeza de ser elegido por Dios. Una tesis del comportamiento intolerante estaría por consiguiente arraigada en la perspectiva de una mayor satisfacción de los instintos y en una disminución del miedo mediante un mayor prestigio en la sociedad entera. Si un sistema social de desigualdad confirmada está garantizado tradicionalmente, esto tiene una extensa influencia no sólo en los privilegiados, sino también como reflejo en los infraprivilegiados de dicha sociedad. Ante nuestros ojos se juega el combate entre tolerancia e intolerancia en la lucha por la superación de la segregación racial en los estados sureños de los Estados Unidos.<sup>23</sup>

La capacidad de conducta tolerante sólo se desarrolla en un entorno que sea apropiado para la formación de una personalidad con un fuerte *yo*. Esto sólo puede ser en general una familia en la que se practique tanto la delicadeza como la limitación fundamentada de la conducta infantil. Mitscherlich menciona la delicadeza con el otro (o los otros) guiada por la comprensión como la única

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 261.

ayuda para la formación de un comportamiento tolerante. Si debe ser reconocida la legitimidad de las otras convicciones, al menos en principio, es necesario, ante todo, la comprensión de los límites y la cuestionabilidad de las propias convicciones. Para esa misma comprensión crítica se precisa del coraje y de la capacidad de resistencia frente a influencias externas, que son experimentadas como posibilidad para vivir los impulsos agresivos y como tentaciones. Éste es, por ejemplo, el caso cuando un partido o gobierno poderoso presenta a un determinado grupo social —*gr.* los judíos— como objeto de odio y caracteriza una conducta agresiva contra él como ‘obligada’. Especialmente propensas a esas tentaciones son las personas que en su propia vida han experimentado opresión y humillación, cuya educación se ha caracterizado por la ‘represión sin amor ni comprensión’.<sup>24</sup> Al psicoanálisis le debemos el conocimiento de que la mera ilustración y la razón no bastan para erradicar de la tierra los impulsos agresivos y garantizar el comportamiento tolerante. A eso pertenece también el conocimiento de que a menudo en nosotros está vivo ‘un odio no dirimido a causa de las renuncias’, ‘que nosotros mismos no podemos disculpar y que lo transformamos en una rígida autocerteza’.<sup>25</sup>

Un ejemplo especialmente impresionante del surgimiento de la intolerancia lo ofrece la experiencia de los movimientos extremistas de masas. Para hacerles frente y mostrar la fortaleza del *yo*, se precisa un considerable coraje, que la mayoría de las veces sólo las minorías podían lograr. En la ‘masa’ dirigida por un ‘caudillo’ (*Führer*) demagógicamente fuerte, el *yo* capaz de examinar críticamente la realidad

es vencido por las fuerzas instintivas del *ello*. Debemos aceptar que dicha regresión al servicio del *ello* se ajusta a las necesidades de numerosas personas. Pues para cualquiera significa bastante esfuerzo mantener el control crítico y autocrítico del *yo*, aún más cuando las satisfacciones masivas de los instintos están a la vista o se fomentan regresiones *en masse*. Cuando el *superyó* no exige más controles al *yo*, la seguridad de la persona parece por el contrario mejor garantizada cuanto más acríticamente acepta la opinión de la autoridad de la masa, pues la regresión *en masse* se convierte en irresistible.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>26</sup> Alexander Mitscherlich, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, *Psychoanalyse*, p. 541.

En las masas excitadas emocionalmente se remiten las capacidades críticas del *yo*. El *superyó* es reemplazado por el ‘caudillo’ idealizado; el ‘ofrecido’ objeto de odio, el extraño estilizado como enemigo, es adoptado gustosamente por los impulsos instintivos de agresión del *ello*. Al mismo tiempo la disposición de los individuos a comprometerse y a sacrificarse puede ser provocada por las masas preparadas de modo adecuado. El éxito del caudillo ‘carismático’, demagogo agraciado y sin escrúpulos, se basa muy fuertemente en que sus fantasías y sueños coinciden con las fantasías y necesidades de venganza de las masas y en que les pueda prometer de modo creíble que transformará en prepotencia su impotencia frente a poderosos oponentes. En la embriaguez de la omnipotencia, en la fase juvenil de los movimientos políticos de masas, se experimenta como evidente la coincidencia vivencial con el caudillo como protección. Las masas disfrutaban la regresión a la irresponsabilidad que él les concede si están dispuestos a seguirle sin condiciones. Con apenas ningún otro caudillo ha sucedido esto de un modo más claro que con Adolf Hitler.<sup>27</sup>

Para la formación de un *yo* capaz de empatía y autocrítica el mejor presupuesto es la socialización en una familia ya tolerante y al mismo tiempo formada por personas con un *yo* fuerte. Sigmund Freud describió de modo impresionante la difícil tarea del *yo*: ‘Empujado por el *ello*, comprimido por el *superyó*, repelido por la realidad, el *yo* pelea por la consumación de su tarea económica de provocar armonía entre las fuerzas y las influencias que actúan en él y sobre él’.<sup>28</sup>

Como resultado de estas reflexiones parece de nuevo claro que la tolerancia institucional e individual es siempre un producto de la civilización amenazado y superable de modo demasiado fácil por ofertas demagógicas. Quizás una cita de Arthur Schopenhauer puede dar finalmente un poco de coraje para intentar la tolerancia vivida frente a los congéneres y a su ‘alteridad’:

En vez de *Monsieur, Sir*, etc., el tratamiento apropiado entre un hombre y otro podría ser realmente ‘compañeros en el dolor’ (*Leidensgefährte*), ‘soci malorum’, ‘compagnon de misères’, ‘my fellowsufferer’. Por extraño que esto suene, corresponde a la realidad, arroja sobre el otro la luz correcta y nos

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 546.

<sup>28</sup> Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. XV, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), pp. 84ss.

recuerda lo más necesario, nos recuerda la tolerancia, la paciencia, la consideración y el amor al prójimo que todos necesitamos y que, por tanto, todos debemos conceder.<sup>29</sup>

*Traducción del alemán de Juan Carlos Velasco Arroyo*

## LA CULTURA ESPAÑOLA E IBEROAMERICANA Y RUSIA

Por *Alexandre Koudriavtsev*  
VICEPRESIDENTE, SOCIEDAD  
EUROPEA DE CULTURA

**P**ERTENEZCO A UNA GENERACIÓN nacida en la ex Unión Soviética que recuerda la época del arribo de muchos españoles, llegados a Rusia, a Moscú, a causa de la Guerra Civil española. Muchos de ellos eran comunistas; otros, entre los que se contaban arquitectos, no hacían política; pero la mayoría eran niños. En el modo de hablar moscovita de los años 1940-1960 encontramos una particular expresión con un sentido muy claro: "los niños españoles". Dicha expresión designaba a aquellos adolescentes españoles que se encontraban en Moscú en los años treinta y que vivieron allí, fueron a la escuela, a la universidad y después trabajaron con nosotros. Hoy, muchos de ellos y de sus hijos han regresado a España; otros, se han ido a trabajar a los países de América Latina, pero el resto se ha quedado y los nietos de estos "niños españoles" estudian y trabajan en Moscú (por ejemplo, en el Instituto de Arquitectura, Departamento de Historia de la Arquitectura).

Recuerdo todo esto no para destacar esta página de la historia, poco feliz, de las relaciones entre España y Rusia en el siglo xx. Es evidente que estos sucesos están enlazados con el trágico momento de la historia de nuestros países en el periodo de las deformaciones políticas debidas al totalitarismo. A los "niños españoles" los sentíamos más cercanos por espíritu y cultura, al haber compartido con nosotros la "vida soviética", que a muchos representantes de otras naciones llegados a Moscú en el mismo periodo, como por ejemplo alemanes y chinos. Algunos de ellos han conservado su credo comunista; pero la gran mayoría, al igual que la *intelligentsia* rusa, lo ha rechazado tras haber comprobado el resultado en la práctica política y social. Sin embargo, no era solamente esto lo que nos acercaba a los hombres de cultura españoles del siglo xx. Nos parecíamos, principalmente, en muchos aspectos de nuestra memoria

<sup>29</sup> Arthur Schopenhauer, Grossherzog Wilhelm Ernst Aufgabe, vol. 5, *Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt, Parerga und Paralipomena*, 2, pp. 330ss.

histórica, por su estructura, grabada por el tiempo en la mentalidad rusa y española.

El gran poeta ruso de principios de siglo Alexandre Bloc opinaba que uno de los factores determinantes que habían forjado el carácter nacional ruso era el hecho de haber actuado, durante siglos, como "escudo entre dos razas enemigas: Oriente y Europa".

Rusia y España, en el transcurso de casi toda su historia, se encuentran en una situación limítrofe, sirviendo de frontera a las grandes culturas de Occidente y del Oriente, siendo el territorio de sus conflictos y zona de consistente interacción. Hemos sido nosotros quienes, quizá sin darnos cuenta, hemos defendido a Europa, ya sea frente a las invasiones armadas como frente a aquellas "invasiones" —en sentido figurado— de presión excesiva de culturas no-europeas. España y Rusia han necesitado siglos y perdido millones de vidas humanas para superar las formas hostiles de colisión entre el Este y el Oeste, ayudando así al "corazón de Europa" a crear y formular los valores de civilización y de cultura que todos nosotros compartimos hoy.

Es bien conocido el efecto de la Reconquista y de todo el proceso de reapropiación de las tierras invadidas por el Islam, en la formación de la cultura y del carácter españoles. Nuestra "Reconquista" rusa llegó más tarde, en el siglo xiv, ciento cincuenta años después, con la devastadora invasión de los mongoles, última de las grandes invasiones nómadas en Europa, que alcanzó los límites de la República Véneta, cuando el Kan Djeba y sus hordas a caballo ocuparon Trieste. Rusia frenó esta invasión como lo había hecho España en tiempos del Califato, sacrificando casi la mitad de su población y mucho de su cultura.

A partir de aquel momento, y por lo menos durante cinco siglos —aunque no podemos saber si para siempre—, la cultura rusa se convirtió en "cultura de frontera", aquella cultura del espacio caracterizado por una oposición constante, y a menudo violenta, entre Occidente y Oriente. En los Estados Unidos, mucho tiempo después, la ciencia humana habría acuñado un término especial para este tipo de cultura, *border-culture*, es decir, culturas que son capaces de desplazarse rápida y libremente en el espacio, de impregnarse de elementos extranjeros pero conservando sus características tradicionales "eternas", sus cosas sagradas. Yo creo que tales procesos se observan tanto en la cultura rusa como en la iberoamericana. Es en estas dos culturas donde se han manifestado netamente las fuerzas, destructoras y creadoras contemporáneamente, de la interacción Este-Oeste.

Existen también coincidencias en el tiempo histórico. Nuestra "Reconquista" rusa, a la que acostumbamos denominar "liberación del yugo tártaro", terminó hacia finales del siglo xv, al igual que la española. Era el momento en que aparecían las principales características de la nueva civilización europea: el Renacimiento. La gran aportación de España a la cultura renacentista es indiscutible; pero nosotros, los rusos, sabemos hoy que el Renacimiento también se encuentra presente en nuestra cultura. Testigos importantes son la muralla y las torres del Kremlin, construidas por ingenieros italianos a finales del siglo xv, las catedrales del Kremlin y las célebres iglesias de los alrededores de Moscú, como, por ejemplo, la iglesia de la Ascensión en Kolomenskoe, edificadas por arquitectos llegados de Venecia y Bolonia.

Ahora bien, el Renacimiento español y ruso difería del "clásico" italiano. En primer lugar, la cultura de ambos países incluía en aquella época muchos elementos orientales y ciertas preferencias estéticas, el amor por el ornamento y lo pintoresco, por ejemplo. Pero igualmente importante era el hecho de que las energías de Rusia y España se habían dedicado, en gran parte, a la Reconquista y, por consiguiente, la Edad Media se había prolongado, dejando una huella más profunda y quizá todavía permanente.

En la Península Ibérica, por lo que conocemos a través de los estudios de los historiadores del arte españoles, al igual que en Rusia, el último periodo de la Edad Media se enlazó directamente con el Barroco, lo cual produjo un efecto "culturológico" muy interesante y singular. ¿No piensan ustedes que sea esto lo que haya hecho posible la existencia de una figura como el gran Cervantes? En Rusia, tales fenómenos influenciaron más a la arquitectura que a la literatura y, en el fondo, determinaron la originalidad del arte de construir ruso del siglo xviii, creando numerosos estilos en los que el Barroco revisitaba la Edad Media —por ejemplo, las célebres iglesias, muy recargadas, del "Barroco Narychkiné" en Moscú.

Los sucesos que en el siglo xvi vivieron España y Rusia permiten establecer paralelismos muy importantes. Si la campaña de Hernán Cortés había tenido lugar en 1521, la de Ermak Timofeevitch, que marcó el inicio de la conquista de Siberia por parte de los rusos, fue en 1585. Y se ha de tener en cuenta que los rusos habían tenido que llegar a los Urales y al mar Caspio, lo que les llevó el medio siglo que separa a Ermak de Cortés. La Reconquista, en la estructura de la cultura nacional, se reemplazó entonces por la actividad de los conquistadores y por la apropiación de nuevas tierras: en ultramar los españoles y ultramontanas los rusos.

Hoy, con profundo dolor, pensamos en la incomprensión que engendró la tragedia de los primeros contactos europeos con las antiguas culturas de América, de Siberia o de Oceanía. La catástrofe histórica que representa la desaparición de tantas culturas, así como la pérdida de ciertos rasgos de identidad en otras, incluyendo aquellas que se encontraban en el territorio asiático de Rusia, se ha transformado en una pérdida irreparable para la cultura de toda la Humanidad. Se trata quizá de una de las más crueles lecciones sufridas ante la tolerancia que nos demuestra la Providencia. Esos ejemplos nos hacen apreciar netamente las prioridades de dicha tolerancia en el campo de la cultura, del respeto mutuo, del rechazo de la violencia —prioridades de los principios de la Sociedad Europea de Cultura y de la política de la cultura, en general.

La experiencia de la historia rusa y, parece también, de la española, atestiguan la necesidad de la tolerancia cultural en cuanto fundamento de la civilización europea. La penetración del patrimonio cultural de las antiguas civilizaciones en la cultura contemporánea demuestra que la diferencia y la síntesis de los más diversos elementos es posible.

Todavía existe un hecho que muestra aspectos comunes en nuestras culturas. En el siglo xx, durante mucho tiempo, la sociedad, en Rusia y en España, se paralizó. Nos encontrábamos aislados del resto del mundo, hecho que sin duda nos ha influenciado. Por el contrario, cada brecha que se producía en ese aislamiento se vivía como un gran acontecimiento. Fue un momento impresionantemente cuando, en el periodo del "deshielo", conocimos la obra de los muralistas mexicanos, con un arte, el suyo, "que hablaba", todavía más importante para nosotros porque se oponía al pomposo formalismo de nuestro "ideologizado" realismo socialista. Las obras de Rivera, Siqueiros y Orozco nos traían un "soplo de libertad". Recuerdo, al respecto, que en los años sesenta un concurso para el Palacio del Soviet en Moscú fue ganado por un proyecto realizado a la manera de aquellos maestros.

Ahora bien, los sucesos del siglo xx, que continúan encontrando paralelismos entre el mundo ibérico y el ruso, plantean el problema de la tolerancia y de la no violencia de una manera más evidente situándolos en el plano político. Parece ser que en la Europa del siglo xx sólo Rusia y España han sostenido guerras civiles (no me refiero a conflictos internos entre etnias). Las deformaciones de la cultura política en los años del totalitarismo y el paso a la democracia en los dos países han representado uno de los procesos más importantes de la historia contemporánea. Pero en Moscú opinamos que la

experiencia española fue más feliz e instructiva a causa de la madurez política que ha permitido a España minimizar la conflictiva situación. Para nosotros, el modelo español es atractivo a tal punto que hoy se habla mucho en Rusia de la posibilidad de reinstaurar la monarquía para superar el posttotalitarismo.

Lo que sucede actualmente en nuestro país se parece más a la vida política de América Latina; y es con gran atención que seguimos los acontecimientos de esa parte del mundo. Al igual que en Rusia, en diversos Estados de América Central y del Sur, la vía hacia la madurez de la cultura política europea es un proceso en estado de llegar a ser, todavía no muy estable y a veces absolutamente inestable. Para empeorar las cosas está el hecho de tratarse de extensísimas zonas geográficas. El espacio ocupado por los países iberoamericanos y las repúblicas de la ex Unión Soviética representa casi el cuarenta por ciento de la superficie del globo terrestre y, lo que es más importante, en este territorio tiene lugar la ardua lucha entre los valores y factores de estabilidad y los de enfrentamiento, de destrucción y de creación, de violencia y de rechazo de la violencia, de tolerancia y de animosidad, la lucha por los derechos humanos, por los principios de la cultura y de la civilización, por el apoyo a la política de la cultura, llevado a cabo por los intelectuales.

Nosotros aspiramos al triunfo de los verdaderos valores; este triunfo no será posible sin la comprensión mutua, sin que tengamos en cuenta la interdependencia global en el mundo moderno, su nueva realidad, llegada con el final de la guerra fría. El objetivo más importante es movilizar el pensamiento europeo hacia la ayuda, moral e intelectual, de las regiones donde se está luchando por los valores de la cultura. En este sentido, los paralelismos históricos entre España y Rusia pueden resultar muy útiles para comprender los procesos sociales y políticos más modernos.

*Traducción del francés de Luisa Ibáñez Pelechá*

## EL FUTURO DE LA CULTURA EURONORTEAMERICANA EN UN MUNDO GLOBAL

Por J. Robert NELSON  
VICEPRESIDENTE, SOCIEDAD  
EUROPEA DE CULTURA

EN ESTA ÉPOCA de medios masivos y comunicación instantánea algunas personas emergen de la oscuridad hacia el reconocimiento y el aplauso público. El reconocimiento puede ser debido tanto a la infamia como al escándalo, mientras el aplauso es debido únicamente a logros excepcionales. Y a menudo hay una calidad de habilidad física y de carácter que hace a la persona convertirse en símbolo de algún avance significativo de la sociedad humana en conjunto.

Es por esto que un joven con un mazo de golf en su mano y una bella sonrisa en su rostro de repente se hace omnipresente en la televisión y en las tapas de revistas. Éste es el prodigio llamado Tiger Woods. Es para el golf, dicen algunos, lo que Mozart para la música. Juega golf de manera que nosotros, golfistas ordinarios, sólo podemos jugar en la fantasía de los sueños. Es esta habilidad, desarrollada durante el increíble decimonoveno de sus veintiún años de vida lo que asombra a todos.

Pero hay un aspecto sociológico igualmente asombroso de esta celebridad. Es un hombre que (para usar un término inofensivo) puede ser llamado "persona de color" en un deporte profesional controlado casi exclusivamente por hombres blancos con riquezas y privilegios. Hace sólo veintiún años, cuando nació, difícilmente un torneo mayor de golf estaba abierto a jugadores no blancos en los Estados Unidos. Entretanto, deportes como el fútbol, el boxeo y el basquet llegaron a ser dominados por atletas negros, que también constituyen una amplia proporción de campeones en carreras de velocidad o béisbol. Por cierto, algunos de estos atletas negros, también conocidos crecientemente como *afroamericanos*, han contribuido en muchas maneras a disminuir la discriminación racial en

los Estados Unidos. De manera similar, en años recientes, muchas barreras raciales en política, música profesional, drama y cine han estado cayendo. Pero Tiger Woods simboliza aún más que el éxito de un hombre negro en un medio blanco. Su propia genealogía ilustra el advenimiento de un nuevo tipo de estadounidense. Su madre nació de padres thai en Tailandia. Su padre es evidentemente negro. Entre los antecesores de su familia hay algunos chinos e indios americanos, así como blancos. Woods quiere ser identificado no sólo por sus antepasados negros, de los cuales está orgulloso, sino por los genes de todos estos distintos ancestros. Puede profetizarse con evidencia demográfica que Tiger Woods personifica el típico estadounidense del siglo XXI. Esto puede ser aberrante y terrorífico para muchos estadounidenses blancos que alientan la creencia en la supremacía blanca. En su visión prejuiciada miran a la mayoría de los negros como moral e intelectualmente inferiores. Pero Tiger Woods refuta esta noción mostrándose un joven de gran inteligencia, carácter moral, modestia y personalidad agradable. Debemos esperar que las tentaciones de la temprana fama y súbita riqueza no tengan malos efectos sobre su carácter, ni disminuyan la virtual perfección de sus habilidades en el golf.

Este modelo de un estadounidense del siglo XXI contradice la imagen tradicional, aceptada, de las diversidades de población del país. De acuerdo con este concepto tradicional, los Estados Unidos han estado orgullosos de su diversidad étnica y cultural pero aún se definen principalmente por sus vínculos históricos con Gran Bretaña y el continente europeo. La Declaración de Independencia del dominio colonial inglés en 1776 no significó un repudio del idioma, literatura, costumbres jurídicas y cultura general ingleses. Mientras los modelos ingleses siguieron prevaleciendo, fue dado un amplio espacio a los inmigrantes de otros países y a las tradiciones culturales que trajeron consigo. Se otorgó preferencia a personas de Europa del norte y del este, con excepción de los irlandeses. Después de su llegada masiva de fines del siglo XIX, los refugiados irlandeses de la famosa hambre de papas fueron sometidos a un tratamiento hostil por dos generaciones. Aunque se dio la bienvenida a cuotas selectas de Europa oriental y meridional, éstas tuvieron que bregar para aprender inglés, trabajar largas horas en trabajos manuales o serviles, y criar a hijos que pudieran ser asimilados en un nuevo tipo de vida educacional, social y cultural.

El ideal de los ciudadanos estadounidenses antes del año 1940 fue resumido en el lema de la nación, *e pluribus unum*. Convertirse

en un pueblo a partir de muchos componentes étnicos y nacionales fue el objetivo formal; pero el *unum* formal fue generalmente entendido para adaptarse a la norma anglosajona. De forma parecida, la imagen convencional del *gran melting pot* estadounidense no fue presentada con honestidad y sinceridad. Esta metáfora es la imagen de todos los metales que son fundidos en una aleación o amalgama. Pero muchos usaron la expresión con la reserva mental de que el oro fundido de la cultura anglosajona y continental no se combinaría realmente con los bajos metales de otros países.

En el año 1910 la proporción de inmigrantes de países extranjeros fue el más alto en la historia estadounidense. Una de cada siete personas había nacido en otro país. En 1996 esta proporción ha caído a uno sobre diez. Pero la diferencia es muy importante. En 1910 casi todos los inmigrantes eran europeos con piel blanca. En 1996 son sobre todo de México, Cuba, Filipinas, China e India. Y las cifras del Medio Oriente, Etiopía y Nigeria siguen subiendo. Por supuesto, la población afroamericana, más de 20%, no es contada como extranjera. Sus ancestros llegaron forzados a los Estados Unidos, como esclavos. Conocemos la vergonzosa historia de la esclavitud negra tanto como la continuación, después de la Guerra Civil, de la negación de derechos civiles y aceptación social. Es una herida cancerosa en los Estados Unidos que aún no se ha curado.

La situación actual de los afroamericanos es ambivalente. Presenta signos tanto optimistas como pesimistas. Por un lado están los avances hacia la eliminación de la separación entre blancos y negros. El Movimiento de los Derechos Civiles de los años sesenta, encabezado por Martin Luther King, abrió muchas puertas al voto, empleo, educación profesional, actividad política y oportunidades en los deportes, entretenimientos y artes. Ya no se considera una noticia extraordinaria cuando personas negras, hombres y mujeres, son electas para el Congreso o para los puestos de alcaldes en las grandes ciudades. La discriminación racial en la educación y el empleo es generalmente impedida por las leyes. Efectivamente, por veinticinco años hubo programas legales conocidos como "affirmative action" y "equal opportunity". Éstos protegieron a las personas negras y a otras minorías de la discriminación en los lugares de trabajo, escuelas y universidades. Incluso afirman muchos que tal protección y hasta preferencia por personas negras ya no es deseable. California y Arizona votaron recientemente para eliminar las leyes antidiscriminatorias; pero hay mucho debate sobre la legitimidad y eficacia de tales políticas públicas.

Hay también razones para el pesimismo sobre el *status* de los afroamericanos hoy. La mayoría de ellos no han experimentado aquella expresión de verdadera democracia en la Declaración de Independencia según la cual "todos los hombres son creados iguales", y por lo tanto deben gozar de iguales derechos y oportunidades. La meta de Martin Luther King para el Movimiento de los Derechos Civiles era una sociedad humana sin segregación racial. Como dirigente cristiano, enarboló la canción "We shall overcome", esto es, venceremos las actitudes divisorias y las estructuras políticas y de opresión. Pero muchos negros hoy día están desilusionados con el fracaso de la nación en realizar los ideales de King. En cambio, piensan que deben aceptar el hecho bruto de una segregación continua a pesar de las leyes que pretenden impedirla. Esto significaría, en efecto, unos Estados Unidos con tres grandes segmentos: primero, los blancos de origen europeo; segundo, los negros de origen africano; y tercero todos los otros, de origen asiático, mexicano o mediooriental. Confirmaría la derrota de la democracia liberal, que ha definido el destino de los Estados Unidos por doscientos treinta y un años.

Hoy en los Estados Unidos trabajan las dos fuerzas opuestas de la segregación y de la integración de las razas. Actualmente, podemos juzgar que la integración es la meta más fuerte; pero está siendo sometida a ataques de parte de quienes marchan bajo la bandera del "multiculturalismo". Esta palabra popular puede tener dos significados. Para algunos significa una apreciación positiva de todas las grandes y exóticas culturas del mundo que están claramente expresadas en los Estados Unidos hoy. Pero esto es bajo el entendido que la mezcla de culturas europeas siga siendo predominante. Las muchas tradiciones de Europa, entonces, son más que *primus inter pares*. Siguen siendo tanto definitivas como normativas.

Un segundo significado del "multiculturalismo" rechaza la primacía europea. Francamente expresa una ideología de relativismo cultural. O puede incluso ser tan igualitaria en cuanto a todas las culturas, que inevitable y paradójicamente muestra hostilidad hacia Europa.

La primera actitud, que podemos llamar "multiculturalismo benigno", permite la plena apreciación de muchas variedades culturales llevadas por los inmigrantes del "viejo país". Por ejemplo, en asuntos de religión los principios de libertad de credo y práctica de todo tipo están protegidos por la Constitución y la Suprema Corte. El hecho que las doctrinas y prácticas de algunas religiones sean

desagradables y objetables para algunos ciudadanos no puede ser motivo para eliminar estos tipos de religión. Por el hecho de que la religión envuelve tantos aspectos de la cultura, las disputas teológicas y los casos en la corte son seguidos con fervor y emoción. Pero la apreciada doctrina constitucional de la "separación de la Iglesia y el Estado" excluye injerencia del Estado en los asuntos religiosos. Los conceptos de religión están obviamente entretreídos en la trama de la vida civil de los Estados Unidos. La misma idea de libertad de conciencia es fundamental para el *ethos* estadounidense; nos han llegado protestantes de las Iglesias libres de Gran Bretaña y de los cristianos no conformistas del continente. Los emigrantes llegaron de países donde las Iglesias de Estado establecidas y las *Volkskirchen* tenían el control. Se les pedía, cuando entraban a los Estados Unidos como ciudadanos, abandonar la idea misma de favoritismo eclesiástico o del establecimiento de una sola Iglesia. De manera parecida, las mucho menores comunidades de judíos, que a menudo escapaban de la persecución en Europa, gozaron de una nueva libertad para desarrollarse, a pesar del recurrente antisemitismo de muchos cristianos.

La práctica de la libertad religiosa en años muy recientes ha sido disfrutada también por nuevos tipos de devotos. Budistas e hindúes de varias escuelas asiáticas están gozando de creciente popularidad, a menudo con motivo de experiencias exóticas, no occidentales, pero también por una seria búsqueda de la verdad. Las congregaciones musulmanas se han expandido súbitamente, no sólo debido a la inmigración de países islámicos, sino también a la conversión, especialmente de estadounidenses negros y por las altas tasas de nacimientos de los musulmanes. Ésta entonces, tal como se presenta, es una forma benigna de multiculturalismo. Es paralela a la tolerancia de muchos tipos de compromiso político, teorías sociales y numerosos tipos de gustos y tradiciones culturales.

Para repetir mi tesis, adelanto que hay dos tipos de multiculturalismo que son reconocidos hoy. A uno lo llamo *benigno*, al otro *relativista*. El primero es tolerante y valorador de todas las variedades de cultura pero insiste en que la primacía de la influencia pertenece sin embargo a la civilización de Gran Bretaña y Europa continental. En contraste, el multiculturalismo relativista pone a todas las culturas al mismo nivel. El primero mantiene los valores preminentes del cristianismo y de la democracia liberal y la filosofía de *die Aufklärung*, o Ilustración. El segundo relativiza muchas creencias y opiniones morales, rebajando la herencia moral de los Estados Unidos

y elevando todas y cada una de las normas y tradiciones culturales. Exalta de forma especial las normas y tradiciones que han sido ignoradas o descuidadas. Para alcanzar esta segunda posición sobre el multiculturalismo, se hacen afirmaciones extrañas e incluso falsas sobre logros de los africanos subsaharianos, aztecas, pieles rojas, y sobre los sujetos de discriminación como mujeres y homosexuales.

Como la conformación étnica y cultural de la vida estadounidense cambia rápida e irrevocablemente, del mismo modo lo hace la apreciación crítica de los expertos en ciencias sociales. El profesor Nathan Glazer, de Harvard University, es miembro de la Sociedad Europea de Cultura y muy respetado por su conocimiento crítico y discernimiento. Hace treinta y cinco años era un prominente defensor de la teoría del *melting pot* en la población estadounidense. Entonces creía que el movimiento sin precedentes por los derechos civiles de todos los no blancos iba a superar toda separación racial y social. Sin embargo, hoy ha cambiado su opinión. Su nuevo libro se llama *We are all multiculturalists now*. Sus preferencias han capitulado ante la realidad que ahora percibe. De este modo escribe: "El multiculturalismo es el precio que los Estados Unidos están pagando por su incapacidad o desgano en incorporar a su sociedad a los afroamericanos, del mismo modo y al mismo grado que ha incorporado a muchos grupos" (*The New York Times*).

Una reseñadora del libro de Glazer, Mary Lefkowitz, de Wellesley College, no quiere admitir lo que llamo versión "benigna" del multiculturalismo. Escribe:

La cuestión no es qué multiculturalismo puede ser eliminado o qué nuevos modelos impuestos. La revolución ya pasó, por lo menos en cuanto a la educación se refiere. Quizás las distorsiones en la enseñanza de la historia pueden ser corregidas y el tipo de comprensión tolerante, extendida ahora a pueblos de origen no europeo, va a ser también otorgada a los europeos. Podemos reconocer los logros europeos sin ser eurocéntricos, y no hay razón para imaginar que los europeos han estado implicados en una conspiración para asignarse a sí mismos el crédito que en realidad corresponde a otros (*Wall Street Journal*, 3-IV-97).

En una cita paralela, dos sociólogos, que escriben en el último número de la revista *Daedalus* (de la American Academy of Arts and Science), también son reuentes a aceptar los actuales signos de fragmentación social, o "balcanización", en los Estados Unidos. Escriben: "Blanco o negro, torcido o derecho, mujer u hombre, la

vasta mayoría de los estadounidenses siguen creyendo en las posibilidades de éxito económico y actuando como si el mundo estuviera compuesto de individuos amables, desprejuiciados, que llevan a cabo cooperación familiar y voluntaria'' (primavera de 1997, p. 201).

Aunque estas palabras suenan como el optimismo de Cándido, probablemente también están de acuerdo con las opiniones de la mayoría de los estadounidenses, que no se enrolan en las actuales "guerras de cultura". Para los autores de *Daedalus*, las discusiones corrientes sobre el multiculturalismo no son suficientemente divisorias para compensar o superar los hechos que atestiguan la unidad cultural de los Estados Unidos. Esta unidad comprende mucha diversidad, por supuesto. Las sanas, deseables diversidades han sido importadas de todas partes del mundo por dos medios: primero, por la masiva inmigración de gente en busca de la buena vida en los Estados Unidos, y segundo por el comercio y las comunicaciones globales.

Samuel P. Huntington, otro estudioso de Harvard, originó mucha discusión con su provocativo libro *The clash of civilizations and the remaking of the world order*.<sup>1</sup> Aquí afirma que los lazos entre América y Europa son más fuertes que nunca. Incluso sosteniendo una afinidad con Europa durante el siglo XIX, dice, los estadounidenses "se definieron a sí mismos en oposición a Europa" (p. 46). Esto era en gran medida debido a la distancia geográfica y al aislamiento. Pero la alienación cambió profundamente después que los Estados Unidos entraron a la Guerra mundial antes de 1918. A ello siguió un cambio epocal en la relación. Como escribe Huntington:

Mientras los Estados Unidos del siglo XIX se definían a sí mismos como diferentes y opuestos a Europa, los Estados Unidos del siglo XX se han definido a sí mismos como parte, e incluso los dirigentes, de la entidad mayor, el Occidente, lo que incluye a Europa (p. 46).

Estamos de acuerdo con Huntington que, por el momento y en el futuro visible, los lazos culturales euronorteamericanos son fuertes y deben ser respetados y apreciados de mil maneras.

*Traducción del inglés de Hernán G. H. Taboada*

<sup>1</sup> Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

## EUROPA, OCCIDENTE

Por Giuseppe GALASSO  
DIRECTOR DE COMPENDRE,  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA

EN LA TRADICIÓN EUROPEA es muy difícil distinguir en su origen las nociones de *Occidente* y *Europa*. Por el momento lo principal es recordar qué es lo que entendemos o podemos entender como tradición europea. Nuestra noción actual de Europa se identifica principalmente con la noción geográfica del término. Así pues, Europa es el espacio, definido como espacio continental, continente, que se extiende entre el Océano Glacial Ártico y el Mediterráneo, si consideramos los meridianos, y entre los Urales y el Océano Atlántico, según los paralelos. Hemos de tener en cuenta que dicha definición geográfica no es una noción unánimemente aceptada. Según la opinión de renombrados geógrafos, Europa, por lo que se refiere a sus límites, no es un continente en el verdadero sentido de la palabra; se trata más exactamente del apéndice peninsular noroccidental del inmenso cuerpo continental formado por Asia, ya que en su mitad occidental, con las grandes estepas rusas y ucranianas, entra orgánicamente en el espacio asiático del que no se la puede distinguir. Otros geógrafos, que piensan que existe una unidad natural afro-asiática, mal separada por el hombre con la apertura del istmo de Suez, hacen que la tesis de la inexistencia sustancial de un carácter continental de Europa sea todavía más clara.

Más difícil todavía es la cuestión desde el punto de vista histórico. Desde esta perspectiva, efectivamente, el término *Europa* ha tenido una consistencia muy variada a través de los siglos. En la antigüedad, los griegos y romanos hablaban ya de Europa, pero ellos consideraban como tal solamente el espacio europeo mediterráneo bajo su control. Los romanos ampliaron este espacio sobre todo con la latinización de la península Ibérica y de las tribus célticas, entre el Rin y los Pirineos. Ésta fue la primera, poderosa continentalización

de la denominación de *Europa* y, también, una extensión decisiva si consideramos el papel histórico de los dos países —el hispanoportugués y el francés— en la historia moderna de Europa y del mundo entero. De todas formas, tras la caída del Imperio Romano el uso del término *Europa* se hizo más incierto y problemático. En pocas palabras, será necesario llegar a los tiempos del Humanismo y del Renacimiento para que el concepto *Europa* asuma su completo e intenso significado moderno. E incluso entonces veremos que se trata de una Europa aún pequeña, poco más extensa de la que consideraban los historiadores como la Europa del periodo de Carlomagno.

Esta primera Europa comprendía, de manera plena y clara, el archipiélago Británico, las penínsulas Ibérica e Itálica, el país francés y el germánico y, en sus límites, Escandinavia, Polonia, Bohemia y Hungría. Era una Europa que terminaba en Buda y Cracovia. Más allá existían dos espacios, si bien implícitamente diferenciados entre sí: los Balcanes, ocupados por los turcos otomanos y el país que nosotros llamamos Rusia y confinantes, donde todavía se estaba jugando la partida entre los pueblos eslavos y los mongoles y tártaros, que desde hacía muchos siglos habían impuesto su dominio. Los otomanos eran, en un cierto sentido, los herederos de la potencia política de la desaparecida Bizancio; Rusia, naciente en torno a Moscú, se erigió, a su vez, como heredera espiritual de Bizancio con el traslado a Moscú del patriarcado de Constantinopla tras la caída de la ciudad en 1453, avanzando también pretensiones al título imperial de la antigua Roma, mantenido por Bizancio durante un largo periodo de mil años (fue entonces precisamente cuando los soberanos de Moscú asumieron el título de zar, es decir, César).

De esta manera la primera Europa repitió la tripartición del espacio europeo en cristiano católico, cristiano ortodoxo y musulmán, que ya había caracterizado la situación de la Europa medieval; esta vez sobre una base geográfica diferente porque en aquellos tiempos el Islam medieval estaba presente en la península Ibérica y en Sicilia y la Cristiandad ortodoxa se encontraba en Constantinopla. Así pues, esta tripartición confirmaba la identificación más o menos total entre Cristiandad católica y lo que se creía y de hecho era Europa; identificación que expresaba también el sentido de los mil años de historia vividos en esta parte del mundo desde la caída del Imperio Romano. La unidad religiosa católica se vio interrumpida, en pleno Renacimiento, por el movimiento de la Reforma protestante, pero ello no influenciará el proceso histórico del desarrollo

de la conciencia europea. Católica o protestante, Europa continúa considerándose y proponiéndose como una gran unidad histórica de civilización y cultura.

La Edad Moderna estuvo caracterizada por una progresiva extensión de las fronteras de lo que en lo sucesivo, y siempre con mayor nitidez, se considerará Europa. La línea Cracovia-Buda fue definitivamente superada a principios del siglo XVIII por la potencia austriaca más allá del Danubio y por el impulso dado por la gran acción histórica del zar Pedro I, justamente llamado El Grande, a la definición política, al desarrollo material y cultural y al dominio del pueblo ruso. Contemporáneamente, la Europa histórica se ampliaba a partir de los límites carolingios y terminaba coincidiendo con el espacio que en los atlas y tratados geográficos se indicaba ya en el siglo XVII como una de las partes del mundo a las que se reservaba el nombre de *continente*. Así pues un cambio de gran importancia se había producido en las ideas geográficas con el paso de la óptica esencialmente mediterránea del mundo antiguo a la óptica esencialmente continental de la Europa moderna. La continentalidad iniciada por los romanos, como ya he dicho, había entrado en un momento decisivo de desarrollo en tiempos de Carlomagno (como es bien sabido y reconocido) con la conquista de Alemania, entre el Rin y el Elba y, como opinaba Henri Pirenne, con la ruptura de la unidad mediterránea a causa de la expansión islámica en el siglo VII. El momento culminante llegó en el siglo XVI con lo que se podría definir el desplazamiento atlántico del centro de gravitación de la civilización europea. Evidentemente, fue determinante el efecto de los grandes descubrimientos geográficos que siguieron al gran viaje de Cristóbal Colón y, sobre todo, de las consecuencias extremadamente importantes de estos descubrimientos.

Precisamente una de estas consecuencias fue la primera referencia al espacio europeo y a toda su fisonomía civil y cultural ya no dentro de aquella dimensión euro-afro-asiática, que hasta el momento se había considerado y que desde siempre formaba el encuadre espacial de las experiencias europeas.

Europa empieza a aparecer como una parte, pequeña —tal cual era— del globo, reservada a los destinos del hombre; y las implicaciones religiosas y éticas, filosóficas y teológicas, ideológicas y políticas de esta pequeña parte fueron numerosas. En todo caso, fue entonces, a partir del siglo XVI, cuando en el horizonte europeo comenzó a constituirse un Occidente en el pleno sentido del término. Y fue también en esa misma época cuando este Occidente

comenzó a ser el escenario de una prodigiosa expansión de poblaciones europeas que culminaría con los grandes movimientos emigratorios de los siglos XIX y XX, a causa de los cuales existe hoy en día una población europea fuera de Europa más numerosa que la de la propia Europa.

Sin embargo, las dimensiones materiales y demográficas de la constitución de tal Occidente han sido superadas por otros aspectos del fenómeno.

De la contraposición entre Oriente y Occidente se había ya hablado en la antigüedad. La tradición helénica se fundaba totalmente sobre este antagonismo. En sus orígenes encontramos los poemas homéricos que fueron considerados desde diferentes puntos de vista precisamente como la descripción de una lucha entre occidentales y orientales. Pero fue sobre todo durante las Guerras Médicas cuando la contraposición se desarrolló plenamente; y desde entonces el punto principal de la contraposición se fundó ante todo y por excelencia sobre un valor esencial: el tema de la libertad política como cuestión *in primis et ante omnia* de dignidad del hombre. Los orientales no tenían libertad y como consecuencia de esta falta carecían de dignidad. A la *polis* libre helénica correspondía el despotismo asiático. El signo evidente de esta doble falta era el ritual de la postración de los súbditos de los soberanos asiáticos que un ciudadano de cualquier *polis* griega no habría podido jamás practicar. Cuando Alejandro Magno pretendió por parte de sus compañeros y súbditos griegos y macedonios tal demostración de sumisión, apareció una cuestión insuperable: la *proskynesis*, el arrodillarse, habría despojado a los griegos de su libertad y de su dignidad al mismo tiempo. La pérdida de esta tradición griega fue, a su vez, a partir de los sucesores de Alejandro en el mundo griego, la demostración evidente de que sus reinos e imperios ya no pertenecían al helenismo auténtico, a la verdadera civilización política de Grecia.

Los romanos pensaban más o menos de la misma manera. Cuando Augusto combatió en Accio contra Antonio y Cleopatra, esta lucha representó precisamente el combate de la tradición y de los valores cívicos romanos contra el oscuro y misterioso, pero ciertamente tiránico y despótico Oriente: razón por la cual esta batalla ha sido presentada también como la lucha de la Luz contra las Tinieblas. Toda la evolución institucional del Imperio Romano se fundó en el paso del *principatus* (el emperador como *princeps*, el primero) al *dominatus* (el emperador como *dominus*, señor) y, por consiguiente, con un proceso de orientalización progresiva de la figura del soberano.

Es necesario destacar lo siguiente. Es decir, que el carácter político y liberal de la oposición entre Oriente y Occidente no implicaba una total desvalorización del Oriente. A Oriente se reconocían cualidades y un papel de máxima importancia. En materia religiosa y filosófica, por ejemplo, Oriente figuraba como una fuente inagotable de iluminaciones y valores: *ex oriente lux*, he aquí una expresión cristiana de amplia significación que indica precisamente esto. Bajo otros aspectos también Oriente era considerado una indiscutible de caracteres nobles y superiores. Los romanos exaltaban su origen troyano y los propios reyes de los francos habrían pretendido, a su vez, ser descendientes de la desgraciada ciudad de Héctor y Paris, la antigua Ilión. Pero todo esto no impedía que el punto esencial fuera siempre el mismo: la diferencia respecto de la libertad, que en último término fue también el elemento que determinó la distinción entre la Iglesia cristiana occidental y la Iglesia de Oriente: la primera, irreductible ante el poder político; la segunda, brazo espiritual del Estado.

Durante siglos esta contraposición permaneció inalterada en su inspiración. Citaré sólo dos ejemplos italianos: Maquiavelo en el siglo XVI (¿qué es lo que distingue al rey de los franceses del sultán otomano? esto: el primero es rey de hombres libres y debe obedecer a las leyes y a las constituciones del reino; el sultán es el despota de una masa de sujetos) y Cattaneo en el siglo XIX observaron que el Oriente estaba ciertamente dotado de riquezas, obras de arte, refinamiento, placeres de la vida, etc., pero no poseía civismo, es decir, sentimiento de lo que forma la base esencial, la condición previa de la libertad y de la dignidad del hombre conjuntamente.

Es superfluo insistir sobre este motivo de contraposición que creo es evidente para todos y que en nuestra época ha sido la razón dominante del debate político e ideológico incluso a nivel internacional: la lucha del mundo liberal contra el mundo totalitario del comunismo ha sido, precisamente, la lucha entre Occidente y Oriente.

Por el contrario lo que sí merece ser subrayado es que en un cierto momento el término *Occidente* ha prevalecido netamente sobre el término *Europa* y todo lo que anteriormente se indicaba como europeo ha empezado a ser señalado como occidental. El pasaje se ha producido entre las dos guerras mundiales y se ha convertido en definitivo inmediatamente después de la segunda.

¿Cuál es el motivo de esta sustitución y prevalencia terminológica? Parece evidente: desde que Europa ya no es el centro de la riqueza y del poder mundial, la *Heartland*, la cuna de la civilización

y de la cultura entendidas preferentemente como ciencia y tecnología; desde entonces, se ha preferido usar el término *Occidente* para indicar las mismas cosas supremas, los mismos valores ligados al nombre y a la tradición europea. Maniobra de dislocación terminológica posible, únicamente, porque la Europa fuera de Europa que desde hacía tres, cuatro, cinco siglos se había ido desarrollando incesantemente más allá de los océanos, había adoptado, haciéndolos suyos y persiguiéndolos, los mismos principios éticos y políticos, los mismos ideales culturales, el mismo *way of life* de Europa. Los Estados Unidos han sido —como bien se sabe— el eje, el gozne esencial de esta evolución. Es sólo gracias a ellos que en la última mitad del siglo (pero en realidad ya desde la Primera Guerra mundial) Europa ha podido rebrotar y superar la terrible amenaza que ella misma representaba para sus valores y para el corazón de su más alta tradición, para lo que sobre todo ella ha contado y cuenta en la historia de la Humanidad. Pero el proceso continúa, es más, hace ya tiempo que no se limita a los Estados Unidos. No hablo del mundo latinoamericano, ni anglosajón, de Canadá a Australia y Nueva Zelanda que comparten o pueden compartir plenamente la civilización política de la madre patria. Me limito a señalar que desde el punto de vista económico hoy en día existe un Occidente que se extiende desde Nueva York a Singapur y más allá y que tiene en el Japón una potencia gigantesca, pero no la única, de un desarrollo impresionante. Y yo no me detengo en el aspecto, por otra parte fundamental, que en el caso del Japón la occidentalización —o europeización— política no parece ser inferior a la occidentalización económica.

¿Tienen los europeos plena conciencia de lo que significa este desarrollo del Occidente? Me permito dudarlo. El Occidente ha sido la gran creación de Europa: creación ideal, de principios y de ideas y creación en materia de hechos. Consiguientemente, de Europa, en el mundo, existe más de lo que se piensa; y esto se puede expresar también afirmando que actualmente en el mundo existe mucha menos necesidad de Europa porque lo que ella ha representado en el curso de la historia continúa su marcha y se incrementa. Hoy día, todavía más que en el pasado, lo que Europa debe temer no está fuera de ella. La pretendida defensa del cine y de las producciones europeas contra la “invasión” norteamericana o japonesa es patética y desmiente principios europeos fundamentales. Es mejor reconocer que la necesidad de Europa en un mundo europeizado es, como ya he dicho, menos fuerte que ayer para la salvaguardia

del espíritu de la civilización europea y recordar que actualmente, y más que nunca, lo que Europa debe temer se encuentra precisamente en su interior. Es decir, la presunción orgullosa de ser todavía la sal indispensable de la tierra en el mundo de una globalización que es también una completa europeización. Es decir, la incapacidad de dotarse de los sistemas necesarios para la supervivencia de sus libertades y de su economía. Es decir, el olvido de su personalidad cultural y moral más auténtica. Es decir, el espíritu de renuncia, de dimisión. Es decir, el rechazo de su historia de grandeza a causa de un inconcluyente complejo de culpa. Es decir, la continuación de sus viejos juegos de Estado y étnicos. Pero ¿para qué continuar? El pasado nos demuestra, incluso con demasiada evidencia, que Europa tiene la capacidad de convertirse en la más terrible enemiga de sí misma.

*Traducción del italiano de Luisa Ibáñez Pelechá*

## LA COOPERACIÓN CULTURAL ENTRE EUROPA Y AMÉRICA LATINA COMO BASE PARA LA INTEGRACIÓN

Por *Guadalupe RUIZ-GIMÉNEZ*  
MIEMBRO DEL CONSEJO CONSULTIVO,  
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

### 1. Introducción

LA ELECCIÓN DEL TÍTULO DE MI EXPOSICIÓN encierra una premisa: que el mayor desafío para este fin de siglo es el de dotar a los procesos de integración, tanto de Europa como de América Latina, de una dimensión humana, es decir, concebir la integración como un *proyecto cultural*.

Contextualizo esta afirmación en un sistema internacional "posguerra fría" caracterizado por la *globalización* y la *interdependencia* en todos los órdenes: económico, medioambiental, en la información y la comunicación, en la cultura. Una globalización que ha generado respuestas defensivas en muchos países o nacionalismos excluyentes, o bien la formación de "procesos de integración" eminentemente economicistas y comerciales, articulando zonas de libre comercio recíprocas por las que circulan libremente bienes, mercancías, capitales, información.

Sin embargo, estos procesos son superestructurales y excluyentes porque han descuidado los verdaderos cimientos, los *socioculturales*, que son los que permiten que arraiguen en las sociedades integrando los diferentes sectores sociales.

Parece oportuno recordar las palabras pronunciadas por el director general de la UNESCO, don Federico Mayor Zaragoza, con motivo del II Foro Visión Iberoamericana 2000 celebrado en marzo de 1994 en Cartagena de Indias, preparatorio de la Cumbre Iberoamericana que se celebró ese año en ese mismo lugar:

Habrà muchos obstáculos que superar para la integración económica y política, pero ya existe hoy una base para asegurar las ulteriores fases del proceso,

la que otros buscan desesperadamente, la más difícil, la cultural, a condición de que no haya excluidos, de que ninguna voz falte en el concierto.

Esta reflexión de carácter general desearía enmarcarla en el análisis de las relaciones entre la Unión Europea y América Latina, porque independientemente de los diferentes ritmos y modalidades de los respectivos procesos de integración económica y comercial, ambas regiones participan de uno de los grandes bloques civilizatorios, el occidental, compartiendo valores, identidades y tradiciones culturales.

Es por esto que podemos afirmar que, para afrontar el desafío de una *integración integral* (desde arriba y desde abajo), tanto para Europa como para América Latina, ambas regiones deben encarar conjuntamente este reto a partir de una cooperación cultural amplia y sostenida.

Las actas constitucionales tanto del proceso de integración europea (Maastricht, Amsterdam) como del proceso latinoamericano (Acuerdo de Cartagena, Tratado de Asunción, Tratado de Esquipulas...) apuestan por una integración en sus diferentes ámbitos: político, económico, social y cultural.

Tanto Europa en su rica pluriculturalidad, como América Latina en la suya, comparten sustratos culturales que pueden dar base a una *estrecha cooperación cultural* en sus relaciones birregionales.

### 2. La cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina

ALO largo de más de quinientos años Europa y América Latina han ido tejiendo una tupida red cuyos hilos, procedentes de sus diferentes y ricas culturas, sirven de base para un fructífero diálogo y cooperación entre ambas regiones. Difícilmente encontrará Europa una área regional, fuera de su espacio geográfico, con la que le unan tantos valores culturales y societales como los que comparte con América Latina.

Es por ello que a lo largo de estas últimas décadas las relaciones políticas y de cooperación se han incrementado cualitativa y cuantitativamente y en el transcurso de las mismas han ido descubriendo un "espacio cultural común" que requiere de un desarrollo cualitativo en cuanto a definición de prioridades, instrumentos y actores.

En un reciente informe del Parlamento Europeo, la eurodiputada señora Dührkop afirma:

Desde una perspectiva histórica es evidente que existe un conjunto de realidades tangibles que aproximan a Europa y América Latina. Además de las relaciones tradicionales y por encima de las diferencias económicas y políticas existe un *espacio cultural común* que debe renovarse permanentemente. Europa tiene mucho que ganar con un mayor conocimiento de la cultura latinoamericana, pero deberá conseguir igualmente, a través de la cooperación cultural, que las tradiciones culturales europeas sean más accesibles a las poblaciones de América Latina.

Son múltiples las declaraciones, acuerdos y protocolos adoptados en reuniones conjuntas, especialmente en las reuniones del Grupo de Río, en las Rondas San José y en las Conferencias Interparlamentarias entre el Parlamento Europeo y el Parlamento Latinoamericano, que ratifican la voluntad de intensificar las relaciones y la cooperación cultural entre ambas regiones.

Hasta la entrada en vigor del Tratado de Maastricht, las relaciones culturales con América Latina han quedado en manos de la diplomacia y cooperación cultural bilateral, con un especial énfasis en las políticas de promoción cultural por parte de los Estados miembros. El gran desafío para la cooperación cultural eurolatinoamericana es la sustitución del enfoque promocional por el de fomento de la *capacidad de diálogo y concertación* entre las instituciones y agentes culturales de cada país y región, así como la apertura de *espacios de participación y creatividad en común*.

A nivel de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, proyecto cultural que impulsan las naciones del ámbito iberoamericano y que compromete en el mismo a dos países miembros de la Unión Europea, España y Portugal, se viene trabajando a través de las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobierno, en la definición de un *proyecto cultural común*.

Sin duda alguna esta importante plataforma de cooperación cultural involucra también a la propia Unión Europea, a través de la acción cultural de sus países miembros y de la propia acción de las instituciones de la Unión Europea.

En el pasado inmediato la cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina apenas tuvo la importancia que le correspondería, por carecer de soporte jurídico y presupuestario en el marco de las relaciones eurolatinoamericanas.

No obstante, el cambio que se ha producido en estos últimos diez años en la definición de las políticas de cooperación de la Unión Europea con la región también alcanza a las relaciones culturales. Así, los Acuerdos de Tercera Generación firmados con todos los

países latinoamericanos (con excepción de Cuba porque carece del mismo y Argentina que por ser el primero no la contempla) incluyen una "cláusula de cooperación cultural" que permite la formulación de acciones comunes en el ámbito cultural. El desarrollo de esta cláusula cultural está demandando en la práctica una reflexión profunda sobre la potencialidad, prioridades e instrumentos necesarios para su plena efectividad.

Si partimos de las reflexiones realizadas en los apartados anteriores deberíamos distinguir dos tipos de líneas de acción cultural:

- a) La inclusión de la dimensión cultural en las políticas de cooperación en sentido horizontal, es decir que el aspecto cultural esté presente y se tenga en cuenta en todas aquellas políticas orientadas a atender las necesidades básicas de los pueblos iberoamericanos y a la consecución de un desarrollo humano.
- b) El fomento de toda actividad y proyecto cultural que pueda servir para enriquecer el "espacio cultural común" y que esencialmente se sustenta en el conocimiento y respeto a las identidades culturales respectivas y en la apertura de espacios comunes de creatividad y producción.

El Reglamento del Consejo (443/92) relativo a la ayuda financiera y técnica y a la cooperación económica con los PVD ALA, contempla la *dimensión cultural* como eje y objetivo de la Unión Europea con la región central de los programas de cooperación de la Unión Europea con la región: "La dimensión cultural del desarrollo debe constituir un objetivo constante en todas las actividades y programas en los que la Comunidad esté asociada" (art. 5).

Sin embargo, la cooperación eurolatinoamericana no cuenta con los instrumentos financieros que a los países ACP les ha permitido desarrollar una intensa, aunque no siempre acertada, política de cooperación cultural.

Las escasas y limitadas acciones desarrolladas en el ámbito de la cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina han venido sustentándose en la línea presupuestaria B3-2003, "cooperación cultural con países terceros", que podría servir de base de acción siempre que se la dote suficientemente.

En la XI Conferencia Interparlamentaria (Parlamento Europeo-Parlamento Latinoamericano) celebrada en São Paulo, se incluye en la resolución final un punto dedicado a la cooperación cultural, poniendo un énfasis especial en la necesidad de crear una

línea presupuestaria propia destinada a la cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina.

A pesar de las innumerables declaraciones políticas, partidarias de una intensificación de las relaciones culturales, sigue existiendo un divorcio entre la voluntad política y la realidad presupuestaria que limita la capacidad de acción cultural.

Con la legalidad jurídica que ofrece el Reglamento 443 y las cláusulas culturales de los Acuerdos de Tercera Generación, tendríamos base suficiente de acción para desarrollar las dos líneas de acción que señalamos:

#### a) La dimensión cultural del desarrollo

El artículo 3 del Reglamento nos permite desarrollar la base de un concepto de cooperación cultural como motor de desarrollo, de democracia, de integración y de modernización. Es ésta una demanda creciente por parte de los países latinoamericanos, es decir la cultura como instrumento para la modernización, para la transformación productiva con equidad.

La necesidad de incorporar la dimensión cultural en el proyecto de desarrollo económico y productivo y para la construcción de una ciudadanía participativa se desprende de múltiples trabajos científicos en la región y en diferentes foros políticos.

Cuando la igualdad jurídico-política se ve obstaculizada por la diversidad de culturas, se produce una fuerte disociación en la cual se hace difícil conciliar tres requisitos para una modernidad expansiva: la *representación política* de actores y demandas diversas en un marco institucional; la *participación equilibrada* de actores en el sistema de toma de decisiones y una *mayor equidad* en los resultados del desarrollo económico. Precisamente la experiencia de la región latinoamericana ilustra con frecuencia esta dificultad (9).

Repensar el modelo de desarrollo y las políticas que se adoptan para su consecución implica, por un lado, una *evaluación crítica* de lo realizado, y por otro, una *actitud correctiva* que conlleve un cambio en las políticas de cooperación.

A menudo en el balance de resultados nos encontramos con algunas contradicciones graves, consecuencia de la aplicación de "recetas foráneas" que chocan con pautas culturales endógenas (de producción, de alimentación, ambientales y de salud...). La quiebra de una cosmogonía armónica produce a menudo retrocesos, desintegración y exclusión.

La incorporación de la dimensión cultural en el desarrollo y en sus políticas implica precisamente el tener en cuenta el sustrato cultural del país o región sobre el que se actúa.

Cuando se tiene que operar en regiones con un tejido intercultural muy diverso y rico, como es el caso de América Latina y el Caribe, el esfuerzo de comprensión e información debe ser aún mayor. La CEPAL es bastante explícita al respecto:

Un equívoco profundo subyace al imaginario de la modernidad en la región latinoamericana. Porque si con tanta frecuencia hemos querido interpretar la modernidad como superación de todo particularismo excluyente o como una suerte de "occidentalización exhaustiva" de nuestra región, con ello hemos dado la espalda al elemento de la modernidad que más se relaciona con nosotros mismos: *la capacidad para integrar dinámicamente la diversidad cultural en un orden societal compartido*.<sup>1</sup>

Sin duda alguna la mayor garantía de sostenibilidad para un modelo de desarrollo reside en la preservación de su *patrimonio cultural y natural* y en el *reforzamiento de las capacidades básicas*, tanto a nivel humano como institucional.

Por tanto, repensar el modelo de desarrollo obliga a situar a la cultura en el eje del mismo, tanto para tener en cuenta las tradiciones culturales como para incorporar las nuevas tecnologías e industrias culturales que permitan la incorporación a la modernidad al mayor número de pueblos y naciones.

La cooperación europea, que tiene bien definidos los objetivos y fines de su cooperación con la región latinoamericana en el sentido prioritario de reforzar los sistemas democráticos, la superación de la pobreza y las desigualdades, la integración regional y la inserción internacional, debe encontrar en una *cooperación cultural basada en la asociación e interés común* un instrumento sólido para el afianzamiento de sus relaciones con la región.

El desarrollo efectivo de esta potencialidad y modalidad de cooperación cultural requiere de la Unión Europea recursos financieros importantes. Una medida similar a la que se adoptó con la cooperación ambiental hacia los PVDALA (reservando 10% del total de los recursos destinados a la cooperación) podría contribuir a potenciar la dimensión cultural horizontal de las políticas de cooperación con los países latinoamericanos.

<sup>1</sup> Revista de la CEPAL, núm. 52 (abril de 1994).

## b) El espacio cultural común

Si nos adentramos en el otro ámbito posible de la cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina, es decir el de las actividades culturales destinadas a ampliar y sustentar el espacio cultural común, nos encontramos con un amplio abanico de actividades, algunas de ellas definidas de forma muy global en los Acuerdos de Tercera Generación.

Destacan estos Acuerdos con carácter prioritario, los intercambios de información sobre temas de interés común en los ámbitos de la cultura y de la información, los estudios preparatorios y de asistencia técnica para la conservación del patrimonio cultural, la traducción de obras literarias, el fomento de manifestaciones de carácter cultural e intercambios culturales y universitarios, la cooperación en el campo de los medios audiovisuales y de documentación.

Son todas estas actividades culturales instrumentos importantes para desarrollar y enriquecer el espacio cultural eurolatinoamericano. Algunas de estas actividades han podido ser desarrolladas a través de la línea presupuestaria ya señalada anteriormente (B3-2003), pero con enormes limitaciones dada su escasa dotación.

Sin embargo, podrían intensificarse estas acciones mediante la apertura de los programas marco-comunitarios (como Calidoscopio, Ariane...), siempre que se procure interpretar con sentido amplio sus orientaciones y objetivos y se les dote de una financiación adecuada para el cumplimiento de los mismos.

El informe aprobado el 21 de marzo de 1994 por el Parlamento Europeo, Informe Dührkop, recomienda la adopción de una serie de medidas para incrementar las relaciones y la cooperación cultural entre la Unión Europea y América Latina.

Las propuestas de la ponente podrían agruparse en tres grandes apartados:

1) *La cultura* (propriadamente dicha), que incluye medidas destinadas al fomento de la *movilidad e intercambios* entre artistas, escritores e intelectuales, al estímulo a la *edición y traducción* de autores europeos y latinoamericanos, y al fomento de un *turismo cultural* respetuoso con el medio ambiente y las culturas indígenas.

2) La conservación del patrimonio arquitectónico y cultural con medidas de fomento de la cooperación entre museos y el intercambio de obras de arte para exposiciones, seminarios, etc.; acciones simbólicas de *conservación y restauración del patrimonio*.

3) *La formación e información* con medidas para intensificar la información mutua, con especial énfasis por la parte europea, sobre el proceso de integración europea, que pueda servir de estímulo y cooperación para los procesos de integración en la región latinoamericana: se proponen medidas para la creación de *Casas de Europa* en países latinoamericanos, así como programas de estudio sobre Europa en universidades de América Latina; la intensificación de la cooperación interinstitucional entre universidades de la Unión Europea y América Latina y entre sectores empresariales y universitarios. En esta línea cabe destacar el Programa Alfa, recientemente creado, destinado a crear una red eurolatinoamericana de cooperación y formación académica y cursos de posgrado.

Insiste el informe también en la importancia de avanzar en el ámbito del reconocimiento mutuo de diplomas, así como en la intensificación de la formación continuada y de adultos, especialmente en temas de medio ambiente y salud.

En este apartado se hace una mención especial a los medios audiovisuales y de comunicación por el papel que desempeñan en el fomento de la cultura, la formación e información.

Se dedica un apartado especial a la juventud, solicitando a la Comisión se incrementen las medidas y recursos que faciliten los intercambios y la movilidad de jóvenes entre ambas regiones.

Este informe del Parlamento Europeo debe servir de estímulo a la Comisión para intensificar las actividades culturales con la región. Sería deseable una mayor coordinación y concertación entre las dos direcciones generales más directamente implicadas (DGI-DGVIII-DGX-DGXII), así como con las actividades culturales desarrolladas por los Estados miembros, a nivel bilateral.

La cooperación cultural entre Europa y América Latina es todavía una asignatura pendiente, en primer lugar para sus Estados, pero también para los otros actores que actúan en la esfera cultural internacional.

La comunidad de académicos e intelectuales de ambas regiones debe realizar un esfuerzo por investigar y reflexionar sobre este tema y aportar algunas luces y caminos por los cuales transitar.

La apertura de *espacios de creatividad común y participación cultural* común servirá para enriquecer y defender las respectivas especificidades culturales, tanto europeas como latinoamericanas, al tiempo que para encontrar puntos de *convergencia cultural* que sirvan para lograr un mayor conocimiento y comprensión mutuas.

En esta recta final del presente siglo, en el que la globalización por un lado y los fundamentalismos nacionalistas y culturales por

otro pugnan por afirmar sus propios espacios, la promoción mediante la cooperación cultural eurolatinoamericana de espacios de creatividad, solidaridad, entendimiento y tolerancia es la mejor contribución que ambas regiones pueden hacer para el alumbramiento de una "cultura de paz" que nos abra nuevos horizontes de esperanza para el siglo venidero.

Permítanme, para finalizar, compartir con ustedes una de mis experiencias más emotivas vivida en el Parlamento Europeo con motivo de la visita efectuada por el presidente de la República Checa Václav Havel (en marzo de 1994). Llamaba a las puertas de la Unión Europea solicitando el ingreso en la misma para su país, y desde lo más hondo de su corazón nos expresó su preocupación por el cariz del proceso de integración europeo:

He tenido la impresión de contemplar las entrañas de una máquina perfecta, moderna, sofisticada, pero he notado con preocupación la ausencia de algo esencial: "el alma", la dimensión espiritual, moral, emocional. Todo proyecto o empresa que haya aportado algo positivo a la humanidad, estuvo imbuido de un espíritu, de una ética, de un carisma, en suma, de valores culturales y morales.

Éste es nuestro desafío, tanto para Europa como para América Latina, el lograr completar, enraizar nuestros procesos de integración, dotándolos de la *dimensión espiritual y cultural*. Porque compartimos esos valores espirituales es por lo que repito que es imprescindible reforzar nuestra cooperación cultural sobre bases sólidas.

En este fin de milenio debemos hacer frente a profundas transformaciones que requieren de grandes dosis de imaginación para construir el futuro y mayores dosis de osadía para llevar a cabo estas transformaciones.

Me reafirmo en mi premisa inicial de que sólo a partir de una cooperación ambiciosa en el ámbito cultural iberoamericano, y en el ámbito europeo, será posible arraigar nuestros respectivos procesos de integración.

## EUROPA DESDE LATINOAMÉRICA

Por Leopoldo ZEA

MIEMBRO DEL CONSEJO CONSULTIVO,  
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA,  
PUDEL, UNAM

EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS, Europa se viene planteando problemas de identidad que a lo largo de varios siglos se habían planteado los latinoamericanos. Problemas que originó la ineludible presencia de Europa en esta región. Problemas que parecían ser ajenos a Europa. Por ello, frente a esta problemática, puede ser importante la idea que sobre la misma han tenido y tienen pueblos como los que forman la América Latina. Los latinoamericanos hemos aprendido la importancia que para definir o comprender la propia identidad tienen los puntos de vista de los otros.

Partiré de la experiencia personal, la que tuve como director de Relaciones Culturales de la Cancillería Mexicana con el envío de la Exposición de Arte Mexicano que entre 1961 y 1963 recorrió varias ciudades de Europa, entre ellas Roma en Italia y Copenhague en Dinamarca. La Exposición culminaba su gira en París, Francia. Allí tuve oportunidad de encontrarme con el flamante ministro de Cultura de Francia, André Malraux. Cambié algunas palabras que no he olvidado. "Señor —me dijo— debe usted sentirse extraordinariamente orgulloso como mexicano de la cultura y arte de su país, lo maya, lo azteca y el rico mestizaje. Como yo francés, me siento orgulloso de mi pasado cultural y artístico griego, latino y europeo". "Lo estoy y me siento doblemente orgulloso". Mi respuesta pareció un tanto atrevida ya que con cierto disgusto me preguntó: "¿Por qué doblemente orgulloso?". "Porque el pasado maya, azteca y mestizo es exclusivo de mi pueblo, de la América de la que soy parte, pero también es nuestra la cultura y arte griego, latino y europeo". Malraux sonrió con un "Tiene usted razón".

Mis palabras no fueron para llamar la atención, pura y simplemente fueron expresión de algo que sentía, aún antes de conocer a

Europa en vivo. A través de mis lecturas, mis oídos y mi vista la conocía como algo que sentía propio, que era parte mía en América. Algo que me ampliaba. Confieso que nunca sentí complejos de inferioridad, ni menos me he sentido un desterrado de la historia y la cultura por excelencia. Entré a la región de la que es parte México, Latinoamérica, donde el mestizaje impide toda opción: optar por América o por Europa es, simplemente, amputar.

En este sentido, antes de conocer a Europa tuve el sentimiento de dolor que originaba esa realidad al otro lado del océano; algo que me dolía como si sucediese aquí en donde vivo. Me dolía la España de la guerra civil, preámbulo de la Segunda Guerra mundial. Me dolía Europa con su brutal guerra y sus no imaginadas perversiones. Mi primera visita a Europa fue en 1953, terminada la Guerra, cuando empezaban a cicatrizar las heridas. Al llegar sentí que recuperaba una parte de mi propia identidad. Creo que André Malraux supo comprender de inmediato mi reacción porque pocos como este gran escritor han comprendido esa otra dimensión del pasado de Europa que es Asia, tanto en China como en Indochina.

Los problemas de identidad que se plantea Europa en los últimos tiempos, a partir de los sucesos que se pusieron en marcha en 1989, con el fin de la guerra fría, la caída de muros y la globalización, no habían sido ajenos a su inteligencia, que ya se los había planteado al final de las dos grandes guerras que enlutaron a Europa y al mundo. Preocupación patente fue en dos grandes filósofos de la historia de estos tiempos: Oswald Spengler, al término de la Primera Guerra con una visión catastrófica y Arnold Toynbee, con una visión integradora que se hará realidad en nuestro tiempo. El primero anunciando la decadencia y el fin del Occidente, el segundo haciendo de Occidente el motor de la historia, de un mundo multi-étnico y multicultural como ahora se expresa. En Francia estaba también el existencialismo de Jean-Paul Sartre, cuestionándose sobre una Europa que había dejado de ser expresión del hombre por excelencia.

La guerra fría que siguió a la Segunda Guerra mundial dividiría al mundo, haciendo de Europa y del resto de los pueblos de la tierra rehenes de ideologías que se disputaban la hegemonía del planeta. La una encarnada en la prolongación de la Europa Occidental en América, Estados Unidos. La otra, la del este de Europa, encarnada en la Unión Soviética. Dos Europas y dos partes de la tierra respectivamente protegidas y por ello subordinadas a sus protectores.

En 1989, que será el gran hiato entre la historia que fue y la historia que tendrá que hacerse, sucedió algo extraordinariamente maravilloso y promisorio, la salida de la Unión Soviética, bajo la conducción de Mijail Gorbachov, de la guerra fría. Se inició la caída de los muros y el fin de ideologías amputantes y con ello la emergencia de una sola Europa abierta, llana. Se habló de un maravilloso futuro. Francia celebraba el bicentenario de la Revolución Francesa y con ella de los Derechos del Hombre que la misma había enarbolado. El primer ministro de Francia, Michel Rocard, recordaba las palabras de Victor Hugo: "En el siglo xx habrá una nación extraordinaria, no se llamará Francia, se llamará Europa y en el siguiente siglo se llamará Humanidad".

Aquí, en la América que se autodenominaba latina, se recordarían las palabras del mexicano José Vasconcelos, muchos años antes, en 1925 diciendo: "En América española, ya no repetirá la naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que esta vez salga de la olvidada Atlántida, no será la futura, ni una quinta, ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras: lo que allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y por lo mismo más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal. Lo que de allí salga será la Raza Cósmica". Esto es, raza que no es raza en sentido biológico, sino capacidad para reconocerse en el ser distinto del otro, en lo que le diferencia y al mismo tiempo lo iguala y lo hace su semejante. Igualdad en la diferencia entre hombres concretos y por ello diversos, pero no tanto que dejen de ser hombres.

Las palabras de Victor Hugo hacen recordar las de José Vasconcelos anunciando el fin del maniqueísmo de la guerra fría. Pero también el de la Europa que había mantenido y justificado su hegemonía sobre otras partes del mundo. Las palabras de Victor Hugo coincidían con las de Vasconcelos, con las de Simón Bolívar y otros emancipadores de América que se negaron a romper con Europa, a la que consideraban como algo propio, pero manteniendo con ella una relación solidaria y no instrumental de dependencia. Por ello se habló de una nación de naciones, de raza de razas, de cultura de culturas como expresión de lo humano por excelencia. Europa, ya sin la obligada protección que ideologías armadas le imponían, podría iniciar su propia integración, la comunidad europea, que al realizarse y extenderse horizontalmente se convertiría en nación de naciones, raza de razas, cultura de culturas; esto es: humanidad

pura y simplemente. Las ya ancestrales luchas que por este reconocimiento se hacían en América Latina y otras regiones de la tierra legarían a su fin.

Europa recuperaba en las palabras de Victor Hugo ideales integradores que ya se habían hecho expresos en los albores de su historia, tanto en Grecia como en Roma; en la Grecia y la Roma del Mediterráneo, que hacían de sus conquistas instrumento asuntivo de razas y culturas, tal como lo entendió Alejandro Magno, haciendo de la Hélade instrumento de integración de conquistadores y conquistados, y Roma con la latinidad, que implicaba el reconocimiento de lo diverso de los pueblos que formaban su imperio. Un imperio que bañaba el Mediterráneo: Europa, Asia y África. Es la misma romanidad de la que habló Bolívar, antecedente de la latinidad, que nada tiene que ver con la idea imperial de Napoleón III de Francia.

Pero ya en el mismo 1989, que tan extraordinario futuro anunciaba, circulaba un pequeño ensayo de filosofía de la historia titulado *¿Fin de la historia?*, del estadounidense Francis Fukuyama. Ensayo ominoso, preocupante por representar la ideología de un mundo que se negaba a pasar a la historia la ideología del otro protagonista de la guerra fría, Estados Unidos; la América Sajona, como la designaban los latinoamericanos. Fukuyama partía de la filosofía de la historia de Hegel que hacía encarnar el Espíritu que animaba esa historia en la región de la que era prolongación, al occidente de Europa: Estados Unidos. La nación que al expandirse y crecer, en las dos grandes guerras, había impuesto como protección su propia hegemonía a la Europa de la que era criatura. El fin de la guerra fría no implicaba el triunfo del mundo del que habló Victor Hugo y reclamaba Vasconcelos, pura y simplemente en el triunfo del sistema, propio del Mundo Occidental, Estados Unidos y la Europa Occidental. Era el final de una larga historia ya prevista por Hegel y que Fukuyama anunciaba como realización plena del mundo encarnado en el sistema capitalista, del desarrollo material, libre mercado, como fruto de la democracia. Fuera, condenados a una historia que se presentaba sin fin, quedaban los pueblos que con sus riquezas y mano de obra esclava habían hecho posible el sueño fáustico del mundo que se autodenominaba occidental, el llamado Tercer Mundo: África, Asia, Latinoamérica. Pero también queda fuera la Europa que había permanecido bajo la protección de la Unión Soviética, la del socialismo real, y por ello quedaban incapacitados sus pueblos para entrar en un mundo para el cual carecían de experiencia.

Fukuyama prolongará en los Estados Unidos de América los ideales e ideas de la Europa que había sucedido a la Europa creada por Grecia y Roma en el Mediterráneo. La Europa del Sacro Imperio Romano, imponiéndole su hegemonía y con ella también la Europa del espíritu fáustico del que hablará Goethe en su *Fausto*. El espíritu encarnaba ahora en una gran nación, los Estados Unidos de Norteamérica. De este espíritu hablaron los fundadores de esa nación, Washington y Jefferson, sin otro compromiso que el de la humanidad de la que esta nación se consideraba expresión. Una nación sajona, blanca y puritana y por ello apartada de toda contaminación que impidiese su destino. Allí están las palabras de Jefferson: "Bondadosamente apartados por la naturaleza y un ancho océano del exterminador caos de una cuarta parte del globo; de espíritu demasiado elevado para soportar la degradación de los demás; poseedores de un país elegido, con espacio suficiente para nuestros descendientes durante mil generaciones, con el sentido de nuestra igualdad de derechos para valernos de nuestras propias facultades, no por privilegios de nacimiento, adorando una Providencia superior que con todas las bendiciones demuestra que le satisface la felicidad del hombre en esta vida y su mayor bienaventuranza en la otra; contando con todas estas bendiciones, ¿qué más necesitamos para ser un pueblo feliz y próspero?".

Frente a esta ideología blanca, anglosajona y puritana se levantan los ideales de la otra América, la que se denominará latina, expresos en las palabras del hombre que quería pasar a la gloria como libertador y no como conquistador: Simón Bolívar. "Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo". Y agregaba: "En la marcha de los siglos, podría encontrarse quizá una sola nación cubriendo el universo, la federal". Una nación de naciones, de pares entre pares, iguales entre sí integrando diversas razas y culturas como expresión de una sola y gran raza y cultura como expresión de la concreción ineludible del hombre.

La Humanidad de la que habla Victor Hugo. Posibilidad que se planteaba en la América Latina: la diversidad étnica y cultural en un mundo que pretendía ser uniétnico y unicultural. Son éstos, precisamente, los problemas que se plantean ahora a una Europa enfrentada a la ineludible globalización en la cual hombres, culturas, pueblos, naciones de diverso origen, quieren verse comprendidos y de lo contrario amenazan a la globalización con la atomización. Problemas no sólo de Europa sino también de su prolongación al otro

lado del Atlántico, la América Sajona que como la Latina está en busca de una síntesis presentada como ineludible necesidad.

Pero ¿qué es Europa? Europa es una región de la tierra que por sus orígenes es también multiétnica y multicultural, ya que se ha formado por pueblos de diversos orígenes que han luchado entre sí por asentarse y posesionarse de la región a la que habían arribado. Pero ha sido la fuerza la que ha originado las integraciones que, al crecer, se han transformado en naciones. Naciones que partiendo de sí mismas, han tratado de imponerse las unas a las otras originando imperios y con los imperios el coloniaje que las desbordó sobre el resto de la tierra. Cada nación enfrentada a las demás, buscando imponer su propia hegemonía regional vista como universal. Así hasta los tiempos modernos en que cada nación, transformándose en imperio se impondrá en Europa y en las tierras más allá de Europa. Fue así que surgió el desconocido continente bautizado como América, cuyo dominio será disputado por las naciones que ya se habían enfrentado en el continente europeo, imponiendo sus regionales diferencias. Pero una Europa que es en conjunto multifacética, multirracial, multicultural, sin una lengua común pero con un extraordinario y variado folklore. Diversas religiones y culturas y diversidad de propósitos.

En el continente descubierto, por razones de dominio se pusieron dos ideas de lo humano y su cultura. Por un lado la idea mediterránea, latina, encarnada en Iberia y por el otro la germana, sajona, encarnada en la América Sajona del norte. Una asimiladora, la otra excluyente. Se continúa en el Nuevo Mundo el enfrentamiento entre estas concepciones, diversa hegemonía, una que heredaba el ideal integrador de la Roma latina y el otro, el ideal excluyente del Sacro Imperio Romano, transformado en un individualismo excluyente. Fue a partir del dominio de América que se pasa al dominio del resto de la tierra, incluida el Asia con su extraordinaria diversidad de razas y culturas. Iberia insistiendo en llevar su concepción mediterránea y latina, dominando pero incorporando. La otra Europa, la excluyente sajona, haciendo del resto del mundo una gran factoría por explotar y de sus frutos beneficios de sus depredadores. La Europa mediterránea y latina poco o nada podría hacer en tierras con razas, religiones y culturas recias como las asiáticas o primitivas, como las del sur del África. La sajona sólo busca hacer de las regiones dominadas un gran campo por explotar como se explotaba la flora y la fauna de las tierras con las que se iba encontrando.

El centro de poder de Europa, al desaparecer la Roma mediterránea, había pasado a la Europa germana, al Sacro Imperio. Pero presionando seguían las mismas fuerzas africanas y asiáticas que mantuvo en sus relativos márgenes el Imperio Romano. Fuerzas que penetran desde el África, por la Península Ibérica y fuerzas que entran por el este sobre las grandes llanuras; por un lado la invasión islámica, por el otro la mongola de Gengis Khan. Desde África, por la Península Ibérica, las fuerzas musulmanas penetran y saltan sobre los Pirineos franceses. Por el este primero son los árabes y mongoles, después los turcos, que llegan a la misma cabecera del Sacro Imperio Romano, Viena. La resistencia a estos embates la harán frente al África los pueblos iberos, frente al Asia los pueblos eslavos. Iberos y eslavos defenderán las fronteras de la Europa Occidental que ya emergía, pero al hacerlo se mezclarán con los invasores. Tanto en la Península Ibérica como en las tierras eslavas. Mestizaje que originó su marginación del centro de poder europeo. Marginación que plantea problemas semejantes a los que se plantearán los pueblos bajo hegemonía ibera en América: problemas de identidad.

¿Europa termina en los Pirineos? ¿Qué son entonces los pueblos que se han mestizado en la Península Ibérica con gente llegada de África y Asia con otra cultura y otra religión? ¿Moros? ¿Godos? Lo mismo sucederá en los pueblos eslavos al este de la Europa Central y los rusos. ¿Qué somos? ¿Eslavos o europeos? Como en la América Latina cuando se pregunta con Bolívar, ¿Qué somos?, ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Indios? ¿Españoles? La Europa que se denomina occidental en nuestro tiempo encontrará difícil integrarse con los pueblos en los márgenes de sus fronteras: iberos y eslavos. Pero ahora, a fin de siglo, ¿cómo integrarse a pueblos que se han formado dentro del comunismo; pueblos ajenos a la democracia y al desarrollo occidental por excelencia?

El problema de identidad que se plantea a iberos y eslavos en relación con Europa, será el que se planteará a los latinoamericanos en relación con los Estados Unidos y con el occidente de Europa. Serán éstas a su vez las que originen los problemas de identidad que ahora se hacen presentes en la misma Europa Occidental y los Estados Unidos. La desintegración de la Unión Soviética al salir de la guerra fría pretendiendo democratizarse e incorporarse en una economía en la que los individuos fuesen sus absolutos responsables, hizo pensar a Francis Fukuyama que lo que se había originado era el triunfo absoluto del otro protagonista de la guerra fría, Estados Unidos. Triunfo absoluto de un sistema del cual era a la vez promotor y garante con su poderosa fuerza militar. Este supuesto triunfo

dejaba a la Europa Occidental bajo la vieja dependencia que originó la guerra fría. Suposición que Europa enfrentó de inmediato. Europa se apresuró a integrarse y crear una gran comunidad dentro de una economía para la cual su protector estaba incapacitado, obligado a hacer armas y no los utensilios domésticos que reclamaban las sociedades que entraban en la paz, que hacía posible el fin de la guerra fría y la desaparición de la potencia que amenazaba en el este.

Lo expresado en 1989, recordando a Víctor Hugo, de una nación de naciones que se llamase Humanidad, quedaba anulado por las amenazantes pretensiones hegemónicas estadounidenses. La Europa que se perfilaba no era ya la Europa del pasado, la del Mediterráneo, capaz de integrar razas y culturas diversas. Europa se enfrentaría ahora a las pretensiones hegemónicas estadounidenses que, ante la desintegración de la Unión Soviética, insistía en los peligros por los cuales Europa debería seguir siendo defendida. La Europa que se perfila, puesta a la defensiva, intentará una nueva aunque imposible autarquía. Por un lado se negará a aceptar la protección armada estadounidense y por el otro se cerrará a la gente que fuera de sus colonias. Las colonias, el Tercer Mundo, eran prescindibles pero también son prescindibles los Estados Unidos. Tendrá también igualmente que enfrentar a la gente de la otra Europa, la Central, la del Este y la ya no lejana Rusia. Gente que no podía ser parte de la Casa Común Europea, cancelada así la Casa Común del hombre, que estuvo inspirada en Víctor Hugo.

Esta otra gente no podría disfrutar de los frutos que en su propio beneficio habían alcanzado los europeos por excelencia. De allí la resistencia a incorporar a la Europa que se consideraba secuestrada por el comunismo soviético. Sentimientos de frustración expresados por Kundera y Havel: esta Europa no era, no podía ser parte del desarrollo alcanzado por Europa Occidental. Esta Europa, la Occidental, no era la que estos pueblos creían haber defendido al enfrentar la hegemonía soviética. Menos aún podrían ser los rusos, ucranianos, etc., que habían sido parte del centro de poder soviético, protagonista de la guerra fría. La resistencia europea a esta integración origina a su vez situaciones de violencia racial, cultural, internacional y religiosa. Violencia expresa en varias regiones de la que fuera la Unión Soviética y con inusitada brutalidad en la que fuera Yugoslavia. Había que resistir las pretensiones hegemónicas de los Estados Unidos, pero también las demandas de los pueblos de las que fueran sus colonias y los intentos de la otra Europa por compartir un desarrollo por el cual nada había hecho. Las

profecías de Fukuyama se hacían realidad, pero quedando igualmente marginados los Estados Unidos.

Pero se hizo patente algo más que el puro resistir a hegemonías y pretensiones externas para compartir beneficios alcanzados entre el Tercer Mundo y la otra Europa y Estados Unidos. Dentro, en las propias entrañas de la Europa Occidental, estaba ya la gente cuyo origen eran las regiones que se querían marginar: africanos, asiáticos y latinoamericanos. Gente que era ya parte de Europa como también lo era de la poderosa nación marginada, Estados Unidos. Pero la globalización que se había hecho expresa en 1989 era ya una realidad que no podía ser eludida ni por colonizadores ni por colonizados. Globalización que amenazaba el usufructo de lo alcanzado. La resistencia a esta amenaza originó a su vez la desintegración que también planetariamente se estaba originando. Dentro de la globalización, Europa y los europeos no eran sino una pequeña parte del Planeta que podía tanto integrarse como explotar para volver al Caos del que según Hesíodo salió el Mundo. Los europeos ahora, como los latinoamericanos ayer, empezaron así a plantear problemas de identidad. ¿Qué es Europa? ¿Qué son los europeos en la globalización? ¿Qué en relación con el resto de los pueblos de la tierra? Problemas que se plantean también a la Europa al otro lado del Atlántico, Estados Unidos.

¿Qué hacer en la globalización? ¿Qué hacer con la Humanidad como nación anunciada por Víctor Hugo? ¿Qué con la raza cósmica de Vasconcelos y la nación de naciones de Bolívar? ¿Resistirse y desintegrarse o aceptarla como fatalidad? Los Estados Unidos, como Europa, se latinoamericanizan así y se plantean problemas semejantes a los planteados a los pensadores latinoamericanos. Europa se plantea en diversos foros el problema de su identidad frente a un mundo en el cual ya no es el centro. Los estadounidenses están igualmente haciéndolo, enfrentándose a problemas semejantes. Obviamente surgen en Europa fuertes resistencias: xenofobias que desatadas amenazan el regreso a las pesadillas como las de la Segunda Guerra mundial. Pero ¿acaso no tiene Europa extraordinarios antecedentes para enfrentar y resolver este problema?

Entre las reflexiones puestas en marcha, diversos proyectos integracionistas frente a la desintegración que se anunciaba; habrá que destacar el que patrocinó el Ministerio de Investigación y Tecnología de Francia denominado Europa Mater, dado a conocer en octubre de 1991 en París, durante la presentación de un libro sobre América Latina en la Maison de l'Amérique Latine, proyecto apoyado por diversos intelectuales europeos y latinoamericanos.

Este proyecto, dice su texto, "implica crear una red de investigaciones e intercambios internacionales e interuniversitarios sobre la noción de Conciencia Europea". El objetivo de Europa Mater implica la creación de una red sobre la totalidad del territorio europeo a partir de estructuras preexistentes". "Se trata de un proyecto a largo plazo cuya realización está ya en proceso, para el que se necesitará de mayores contactos de los países interesados". Se parte de la idea de una unidad cultural en potencia, que han roto los acontecimientos históricos. Pero los recientes movimientos acaecidos en los países del este provocaron una situación y una problemática que es menester afrontar para renovar las tradiciones establecidas. "Europa no puede construirse exclusivamente con una base económica. Es por la cultura que los pueblos que la forman, por grandes que sean sus diferencias étnicas, sociales, políticas y religiosas, pueden reconocerse entre sí como semejantes y por ello capaces de comprenderse. La conciencia europea debe ser construida por todos e integrada en la formación de científicos, artistas y hombres de cultura: por ello la movilidad y el intercambio ha de darse en todos los planos para posibilitar al *Homo europaeus*".

¿Qué es el *Homo europaeus*? Es el hombre capaz de comprender su propia humanidad a partir del reconocimiento de la misma, la de sus semejantes. Comprender sus propios derechos a partir de los derechos de los otros. Su cultura a partir de la cultura de los otros. La Europa Mater no es ya la Europa abstracta que se imponía como tal a otros hombres y pueblos. Europa es ahora vista como madre de pueblos y culturas en sus diversas expresiones, por ello una Europa abierta. El hombre que de allí emerge no puede ser ya el hombre por excelencia sino el que sea capaz de reconocerse a sí mismo en la diversidad de los otros. Proyecto que no se detiene en Europa Mater sino que parte de la experiencia histórica que la misma posee con otros pueblos y hombres a lo largo de la tierra. Europa Mater reconoce como su origen, como antecedente y experiencia el "tesoro grecorromano" que supo integrar razas, lenguas, culturas diversas con un extraordinario espíritu de apertura que constituye la problemática de la unidad europea, pero también la de otros pueblos de la tierra. Ello implica el regreso al pasado mesopotámico, palestino, griego y romano y a los otros pueblos de los que Europa es originaria. La misma preocupación expresada en los proyectos de integración de la América que se autodenomina latina está ya presente y dentro de la América Sajona poniendo así en crisis su monótona y cerrada identidad.

La misma preocupación universalista está presente en instituciones como la Sociedad Europea de Cultura con sede en Venecia, Italia. Existen programas que están poniendo en marcha en los que colaborarán latinoamericanos y europeos. En América Latina se están preparando actividades, entre ellas la de conmemorar el Redescubrimiento o el otro descubrimiento de América, que originó la visita, en 1799, del sabio alemán Alejandro de Humboldt, científico que visitó varios países de la América bajo dominio español: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Cuba y México.

De esta visita habló Simón Bolívar diciendo: "El Barón de Humboldt ha hecho más bien por la América Latina que todos sus conquistadores". ¿Qué hizo este sabio? Primero puso punto final a las calumnias que sobre la región y sus hombres habían hecho el francés Buffon y el holandés De Pauw. Después reivindicó esta región de la tierra y a sus hombres, a los cuales les dio los instrumentos para reclamar su independencia, por la que muchos darán la vida. "Nuestros amigos —recuerda Humboldt— han perecido en sangrientas luchas, que poco a poco han dado libertad a esos lejanos lugares. La casa que nosotros habíamos habitado no es más que un montón de escombros". Para Humboldt la conquista, en su horror, tenía sin embargo un aspecto positivo: abrió ventanas a Europa que tanto ignoraba. La puso en contacto con hombres y culturas diversos pero igualmente importantes. "El Nuevo Mundo —dijo— ha ejercido influencias considerables en las instituciones políticas, en las ideas y en las tendencias de los pueblos colocados en el límite oriental de aquel valle del océano Atlántico". Bajo esta mirada es que Humboldt redescubre a América y al hacerlo pone fin al descubrimiento de Cristóbal Colón en 1492 con el que se inició la colonización de América y otras regiones de la tierra. Tal es lo que para la América Latina representa Europa, vista como su propio e ineludible pasado, como una parte de sí misma y ahora copartícipe del futuro promisorio que tanto para América como para Europa fue imaginado a nivel planetario.

## LA CULTURA EN UN MUNDO GLOBAL

Por René Avilés Fabila  
LITERATO MEXICANO,  
SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA

*Para Leopoldo Zea, con admiración*

EL MISMO DÍA en que el Tratado de Libre Comercio (TLC en castellano, NAFTA en inglés) entraba en vigor (1o. de enero de 1994), en Chiapas aparecía una insurrección indígena en forma de guerrilla. Una paradoja notable: cuando el México de Carlos Salinas de Gortari parecía adentrarse finalmente en el Primer Mundo, cuando la modernidad capitalista parecía abrirle las puertas, un movimiento armado le recuerda su atraso político y económico. No sólo ello, se trata de una revuelta, y tal vez sea lo que haya prevalecido como aportación o revaloración, que exige que el país no olvide su parte indígena. Es algo dramático porque culturalmente los nativos americanos habían sido olvidados. El salinismo, al mismo tiempo que adelgazaba la burocracia dentro de su proyecto neoliberal, permitía que en materia cultural aumentara. Grandes presupuestos fueron destinados para la creación de un enorme centro cultural y para becas y premios a los creadores. Instalaciones soberbias, incluso palaciegas, con tal de recapturar a los artistas e intelectuales que en 1988 se habían manifestado contra el PRI y Salinas. Con habilidad, el régimen incorpora, un tanto obligado por las circunstancias, programas para las diversas culturas indígenas, proyectos de rescate de su literatura, su música, sus artesanías, sus valores.

La aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en un continente donde la guerrilla tradicional había fracasado estrepitosamente, México incluido, pone de moda la discusión de un tema relegado, dejado atrás por los excesos del nacionalismo político, literario, musical y pictórico posrevolucionario. Comienza una fatigante polémica sobre la cultura y la identidad nacionales, el indigenismo y la penetración estadounidense. Esto más bien en el

campo de las ciencias sociales. El arte mira a distancia prudente el fenómeno. Puede entenderlo, pero no es sujeto para sus creaciones. El tema indigenista ha quedado en la literatura, la música y la pintura de los años posteriores a la Revolución. El arte mexicano que recibirá al nuevo milenio tendrá otros sentidos y tratamientos más universales, José Luis Cuevas y Sebastián en las artes plásticas, Juan José Arreola y Fernando del Paso en la literatura.

México siempre ha intentado débiles defensas de sus valores. Durante el siglo XIX se vio invadido por el mundo francés (al que acepta no tanto por moda sino como una forma de alejarse del dominio español que había terminado brutalmente hacía poco, en 1821) y ya en el XX, la influencia de Estados Unidos ha sido impresionante. Comenzó con cierta lentitud, pero los medios de comunicación masivos, particularmente la televisión, aceleraron el proceso de penetración. De nada ha servido el orgullo de tener en territorio nacional culturas tan antiguas y magníficas como la maya y la azteca. El barro y los tejidos populares carecen de fuerza ante productos de plástico. Tampoco ha servido el pesado y falso nacionalismo que desde el gobierno ha sido estimulado, y menos aún ha sido de utilidad la retórica oficial que nos recuerda las invasiones y agresiones norteamericanas, los casos concretos de pérdidas territoriales de extensiones colosales como Texas y Nuevo México, o las intervenciones más recientes de 1914 y 1917. No parece existir la concordancia entre el discurso y la realidad.

La penetración norteamericana, a diferencia de la francesa, se ha caracterizado por su escaso nivel. A las masas no llegan las novelas de Hemingway, Capote o Mailer (por citar a algunos de los más famosos y recientes), ni la música de Copland o Gershwin; lo que entra a raudales es la cultura popular, las historietas cómicas, las series televisivas de mal gusto y la peor cinematografía de Hollywood. La lengua castellana es avasallada y una multitud de términos aparecen porque los principales deportes no son propios sino tomados del mundo anglosajón. La enorme capacidad tecnológica de Estados Unidos trae consigo no sólo dependencia material, también cultural a través de nuevas palabras. La presencia de las computadoras (para nosotros adaptación del inglés *computer*, para los españoles del francés *ordinateur*) han completado la dominación sobre un país que oficialmente es nacionalista, que con debilidad ama lo propio, y que con facilidad cae en la implacable dominación norteamericana. Aunque, claro, esto es un fenómeno universal que tiene una base tecnológica común y un proyecto económico-político

(impuesto en muchos casos) semejante. Opuesta es la cultura que mantiene fuertes dosis de elementos nacionales.

Varios son los mexicanos notables que han señalado nuestra perdurable herencia centroeuropea, han hablado de latinidad o de hispanidad. Incluso han pretendido lo antinatural, volver a esos orígenes, a esas relaciones que con la conquista y la colonia fueron violentas y que con el advenimiento de la independencia fueron algo normal (y aquí hablo de la fuerte presencia francesa). Pero la historia nos dio una amplia frontera con el país más poderoso del planeta, un país por completo distinto a México, cultural, religiosa, política e históricamente, un país que pudo desarrollarse ampliamente, que por ahora ha vencido a todos sus enemigos, que reina y desempeña el papel de policía internacional. Desechada la antigua terminología por la desaparición del llamado socialismo real, la nueva elimina *imperialismo* y acepta el elegante término de *globalización* para indicarnos que debemos seguir el exitoso modelo norteamericano no sólo en lo político y económico sino también en lo cultural. Inevitable es para México buscar nuevas formas de relación con Estados Unidos. Sin duda somos el país más ofendido por Estados Unidos, y aunque la penetración estadounidense se aprecia por toda Europa (donde aparecen siempre triunfales nuevos McDonald's y casas Disney), es México la víctima favorita por una razón: es el blanco principal del famoso y nunca muerto Destino Manifiesto, el que le ha permitido a esa nación expandirse de modo impresionante y aun dominar al mundo.

De este modo, el problema es más complejo: por una parte la revuelta chiapaneca y sus múltiples seguidores exigen una mayor presencia de las culturas indígenas, de la otra, la subcultura norteamericana cae con violencia sobre la nación mexicana. Sin embargo, cabe señalar que la guerra del EZLN ha quedado reducida, por las circunstancias, a combates de papel y aun de Internet y que sus demandas iniciales, su intenciona de representar los intereses nacionales, se han limitado a zonas del sur y del sureste donde hay grandes núcleos indios. Para alguien del norte de México, poco o nada le dicen las proclamas, cartas y poemas de *Marcos*, escritos, por cierto, en castellano. Y aquí me gustaría narrar una pequeña anécdota: en las selvas chiapanecas, muerto de sed, encontré a un lacandón que vendía refrescos, pedí uno con sencillez, marcando las letras: "Un Siete up, por favor". El vendedor pareció desconcertado. Le señalé la bebida de origen estadounidense. "Ah, quieres un Seven op". Esto sería una buena broma si no se tratara de un caso patético de penetración extrema, algo que además nos recuerda

que las mismas culturas indígenas están permeadas por la cultura dominante, la mestiza mexicana y en consecuencia, por la norteamericana. Los dolorosos restos del imperio azteca, que aún hablan un náhuatl salpicado de palabras castellanas, inundan las calles de la ciudad de México vendiendo productos con frecuencia estadounidenses, que van desde chicles Adams y chocolates Milky Way hasta aparatos para hacer ejercicio que entran de contrabando al país y muñecos como Mickey Mouse y Bugs Bunny. La televisión, representante ideal de una cultura del espectáculo, de todos los medios de comunicación masivos, ha sido el verdugo de una identidad más o menos desarrollada; sí, el caballo de Troya. Las defensas fronterizas, puestas con más intenciones demagógicas que de auténtica eficacia para salvaguardar la cultura nacional, son inútiles. Las ondas las saltan y le proporcionan al mexicano una nueva y falsa identidad a través de modas y valores distintos. De esta manera, un niño mexicano por ahora sabe más de Estados Unidos que de sus raíces e historia. La frase que insiste en que ahora el país produce generaciones de estadounidenses nacidos en México es exacta. La vestimenta es irremediamente ramplona: jóvenes morenos y de facciones indígenas vestidos a la usanza norteamericana. El modo de vida de esa poderosa nación se ha impuesto. El porcentaje de programas y series de origen estadounidense o realizados bajo tales criterios, es alarmante. Del mismo modo, las estaciones radiofónicas se esmeran en darnos los nuevos éxitos comerciales de la música popular anglosajona como Michael Jackson y Madonna.

No sólo Estados Unidos es un crisol de nacionalidades y culturas, también lo son los países de América Latina, desde Argentina, edificada con características semejantes a las de Estados Unidos (mediante el exterminio de nativos y la colonización europea, con escaso mestizaje), hasta México, donde lo español prevaleció hasta 1821 y subsiste mezclado con lo indígena y con oleadas de otras culturas, especialmente la francesa y ahora la norteamericana. Lo que ocurre es que ninguna nación del nuevo mundo, salvo Estados Unidos, ha tratado de imponer su modo de vida, nadie ha intentado convertir a los demás en colonia cultural. En tal sentido, José Vasconcelos, en su obra *La raza cósmica*, pareciera profético: hay una tendencia a la mezcla de razas y consecuentemente a una fusión cultural. Es decir, una universalización de las ideas principales, de gran valor. Pero éste es un proceso que se da de modo natural. Sólo en los años de anticomunismo ramplón, aún con la amenaza de la expansión comunista, se hablaba de "ideas exóticas".

El problema, por desgracia, es que la conquista de Estados Unidos está tan avanzada que sus mitos son casi los nuestros. Y esos mitos no son Hemingway, Henry Miller o John Steinbeck, son Elvis Presley y los personajes de Walt Disney. En materia política, los esfuerzos más reaccionarios, como los del presidente Carlos Salinas de Gortari, quien luego de un fraude electoral fuera durante seis años héroe nacional, por establecer un sistema político parecido al anglosajón, bipartidista, ha fracasado. En México, como en Italia, Francia y España, existe la poderosa tendencia hacia el multipartidismo. Lo que ocurre es que ahora la formación de un gobernante mexicano se produce en buena medida en Estados Unidos, en Harvard o Yale y allí, es claro, no hay ni historia mexicana ni la exaltación de otros sistemas que no sean los propios. Por ello justamente Salinas, egresado de Harvard, es iniciador del modelo que Estados Unidos buscaba para México y Ernesto Zedillo, formado en Yale, es el continuador preciso de las reformas del primero. Reformas que parten de una visión ultraapologética del mercado y sus fuerzas y que favorece el consumismo suntuario, mientras grandes masas se empobrecen más.

Muerto el socialismo real, eliminada la bipolaridad, con una Rusia agónica, Estados Unidos se erige como el país victorioso. Sus aliados son cada vez más sólidos y íay de la nación que intente distanciarse mucho de su sistema y área de influencia!, es bloqueada como lo ha sido Cuba, invadida como Granada o castigada como lo fue la belicosa Irak. En vano Estados Unidos ha esgrimido la tristemente famosa Doctrina Monroe, más como parte de una política de beneficios propios que de un proyecto defensivo de América en su conjunto. No hace mucho, durante la guerra entre Argentina y la distante Gran Bretaña por las islas Malvinas, sin mucha discreción, el gobierno norteamericano se puso del lado de los ingleses; sus satélites dieron informes acerca de la posición de los barcos y tropas argentinas haciendo más fácil la derrota de la nación suramericana. Hoy nada inhibe a Estados Unidos; su poderío económico y potencial militar lo hacen suponer que su sistema y valores son los adecuados para que el resto del planeta siga ese rumbo. Ésta es de muchas maneras la globalización, un camino para limar las diferencias y matices políticos y sociales, económicos y culturales, e imponer el capitalismo como única vía. Los resultados son patéticos. Tanto en México como en Argentina, el proceso conservador, reaccionario, del planeta trae resultados funestos para las mayorías. La globalización en México, por ejemplo, ha dejado millones de pobres, aun

dentro de cifras oficiales, y a un puñado de supermillonarios que entran cómodamente en las revistas *Forbes* y *Fortune* y que ofenden a una población temerosa y ya carente de políticas sociales, de protección estatal, que ha quedado expuesta brutalmente a la voracidad de banqueros y empresarios, los grandes beneficiarios del capitalismo que el Fondo Monetario Internacional impone aquí y allá.

La presencia de Estados Unidos en materia cultural no es una realidad, lo es en materia de subcultura o de cultura popular. Una estrella de Hollywood no sólo brilla en su país, lo hace en el resto del planeta. Los medios de comunicación de los demás países le prestan más atención que a las figuras locales. Para triunfar en el campo cinematográfico o musical, hay que hablar inglés, cantar a dueto con Frank Sinatra. Lo demás son triunfos aldeanos, sin trascendencia. En materia literaria, el escritor hispanoamericano ya no sigue la ruta de Rubén Darío ni busca a París como el centro cultural, ahora mira hacia Estados Unidos; como la novelista Laura Esquivel, cuyo libro y filme *Como agua para chocolate* han sido un éxito excepcional en ese país, permitiéndole una supuesta consagración. Es evidente que la cultura popular de Estados Unidos goza de tal prestigio mundial que ha sido la mejor arma en la destrucción del socialismo real. De mi libro autobiográfico, *Recordanzas*, donde hago un breve recuento sobre mis años de militancia política en el desaparecido Partido Comunista Mexicano, tomo un dato al respecto:

El periodista estadounidense James Reston, al despedirse de sus actividades (cuando cumplió ochenta años), dijo que el periodismo tenía mucho que ver con los grandes cambios operados en países de Europa del Este. Así es. Pero también con la subcultura de Estados Unidos, a saber, la Coca y la Pepsi, las grandes marcas de hamburguesas, los pantalones Levi's, las tiras cómicas, el rock, la cinematografía de Hollywood, la revista *Playboy*, la goma de mascar y cualquier cantidad de porquerías. Marx tenía razón: vivimos en la prehistoria.

No podré olvidar jamás que tanto en Moscú y en Leningrado como en La Habana y Praga los jóvenes me pedían sin pudor esos productos. No importaban los discos de Shostakovich ni los libros de Shólojov y Carpentier. Para millones, tal vez, ésos eran los símbolos de la libertad y del consumismo y de un modo de vida, ciertamente, envidiable para muchos.

Si hoy la globalización es una realidad absurda, una broma pesada del siglo xx, la sola idea de aglutinarse bajo la hegemonía cul-

tural de Estados Unidos resulta una aberración histórica. La tendencia hacia la universalización de la cultura es innegable; Mozart y Beethoven son también mexicanos y uruguayos, Poe y Baudelaire han sido apropiados por españoles y argentinos. Por otra parte, la cultura debe desarrollarse sin dejar de lado las pequeñas manifestaciones locales, las pequeñas muestras de culturas populares legítimas. Entiendo el derecho de catalanes y zapotecos a hablar sus propias lenguas y resaltar sus valores. Lo único que me parece un atentado es el creciente poderío norteamericano en las demás culturas. Claro está, tal proceso no se ha llevado a cabo sin el apoyo de los gobiernos. En México, donde el Estado, siguiendo una vieja tradición diferente de las anglosajonas, contribuye a desarrollar a la cultura y la educación, simultáneamente admite que, a través de la televisión y la cinematografía norteamericanas, la cultura en la que invierte millones y millones de dólares sea opacada, subyugada. Esta contradicción es ya normal. Las principales avenidas de las ciudades mexicanas están invadidas por letreros en inglés y transitadas por jóvenes que llevan playeras y chamarras con leyendas en el mismo idioma. La economía y la tecnología hacen presa no sólo de un país de poca fortaleza como el mío, también en España y Francia avasallan. Tampoco se escapa Asia: Japón es un caso patético.

Durante el Primer Congreso de la Lengua Castellana, efectuado en Zacatecas, México, una de las posturas más coherentes, sin considerar las humoradas del premio Nobel de Literatura, Gabriel García Márquez, sobre la desaparición de la ortografía, fue la de permitir que el español se enriquezca con la presencia de nuevos vocablos, nuevos términos que provengan fundamentalmente del inglés, lengua de las ciencias exactas y la tecnología. Creo que esto es correcto, la pureza del idioma español (una lengua que hace años aceptó palabras árabes y ahora las acepta provenientes de muchos países hispanohablantes de características distintas) es algo ya imposible de sostener, y lo mismo le ocurre al francés que ha tolerado incluso palabras inglesas de uso popular como *ok* y *week end*, lo cual, francamente, es una tontería. Pero el idioma, como la cultura en general, es algo que sufre modificaciones, transformaciones, está en constante movimiento.

En ocasiones se parte de lo local para ir a lo universal, en otras es al revés. No existen culturas nacionales en estado de pureza, existen culturas nacionales impregnadas de otras culturas. La universalización es, pues, una realidad. México está edificado también sobre cimientos religiosos, jurídicos, políticos, etc., provenientes de otras

naciones. La división de poderes no es un invento azteca, viene de otras constituciones políticas, para nosotros, principalmente de la norteamericana. Ahora bien, lo que no es posible admitir es que la cultura y sus hondos significados, sus raíces más profundas, sean violentadas por un solo país. La globalización que estamos presenciando, bajo la hegemonía del modelo capitalista desarrollado de Estados Unidos es, en definitiva, una imposición absurda y antinatural. Y los resultados pueden ser observados. No creo en la subsistencia de los idiomas nativos de México y en general de América, a la larga desaparecerán por más que hoy, apoyados por hispanohablantes, defiendan su derecho a existir, pero tampoco puedo aceptar que las señas de identidad de los mexicanos y en general de los latinoamericanos sean subordinadas a directrices establecidas por Washington y el Fondo Monetario Internacional. Las tendencias políticas, sociales, culturales y hasta económicas de naciones como México son en buena medida opuestas. Se le ha despojado al país, por ejemplo, de sus políticas sociales, para que sólo se dé el triunfo apabullante de la economía de mercado y en consecuencia de un grupo de empresarios, banqueros e industriales insensibles a las necesidades de grandes sectores de la población.

Lo que se ha hecho con la globalización es modificar el rumbo de docenas de naciones. Tal proceso no solamente cambia las rutas económicas de cada país pobre, asimismo altera lo cultural con nuevos patrones de vida y necesidades, por completo ajenos a las realidades de esas mismas naciones. En este sentido la mejor metáfora histórica es la mexicana con la que inicié este trabajo: de un lado un pequeño sector impulsando reformas exigidas por Estados Unidos y el Fondo Monetario Internacional, del otro, grandes manifestaciones sociales de protesta, partidos políticos que se oponen con tenacidad a la globalización, dos movimientos guerrilleros (el EZLN y el EPR) que representan el rechazo al capitalismo en su versión anglosajona. El sur y el norte en permanente contradicción. Pero un sur mayoritario que defiende su derecho a no incorporarse al mundo norteamericano por más atractivo que sea, y un norte minoritario que abusando de su fuerza material promueve proyectos que atentan contra la naturaleza de culturas conformadas bajo los impulsos del mundo latino.

Finalmente, el modo en que el Estado define y promueve o no a la educación y la cultura es también sustancial: en países como Francia, España y México, el Estado contribuye fuertemente a estimular la cultura. En el mundo anglosajón es imposible imaginar

un ministerio o consejo de cultura. Y aquí vale la pena no confundir; en México, lo considero aún desde la perspectiva del opositor y del crítico, el Estado no interviene, no define pautas para la creación como se hizo en el bloque soviético, aberración que condujo al realismo socialista; se limita, conforme a una luminosa tradición, a estimular, a crear la infraestructura necesaria, los escenarios adecuados, para que los creadores puedan desarrollar sus capacidades. No imagino, pues, la cancelación de este tipo de políticas educativas y culturales que en su momento llevaron a grandes pintores a utilizar los muros de edificios públicos para sus obras colosales. Como tampoco puedo aceptar la tendencia exigida por Estados Unidos y el FMI de obligar a nuestras universidades públicas a glorificar un sistema que ha funcionado en países anglosajones, pero no en México. Hay una herencia humanística importante de respeto que coexiste con las ciencias exactas. La educación pública mexicana deberá ser mejorada pero dentro de parámetros nacionales, no siguiendo un modelo globalizador que resta posibilidades de educar a personas de escasos recursos y la convierta en una serie de fábricas de egresados "eficientes" alejados de la realidad social. Nadie que conozca México podrá negar que la Universidad Nacional Autónoma de México es una inmensa productora de alta cultura, de sus institutos de investigaciones salen trabajos de gran calidad, en consecuencia hay que aceptar que no es posible alterar sustancialmente a las universidades públicas, como desean en Washington y en el FMI. La globalización, pues, como recientemente ha dicho con ironía el sociólogo argentino Ezequiel Ander Egg, consultor de UNICEF en un debate sobre el tema ocurrido en Buenos Aires,

es un proceso asimétrico: unos globalizan y otros somos globalizados. El proceso de globalización pudo hacerse de otra manera, pero tal como hoy se expresa es un concepto inventado por el neoliberalismo. Esta concepción tiene tres grandes principios: producir con eficacia y eficiencia, consumir con ostentación y el que sea solidario es un gilipollas. A la vez, vivimos un proceso de estandarización y homogeneización cultural, que conduce a la pérdida de la identidad cultural.

La magnitud del problema es tal que recientemente, en la ciudad de Querétaro, se efectuó el II Encuentro Internacional de Promotores de Cultura Popular de América Latina y el Caribe, y allí el escritor mexicano José Iturriaga, ante representantes de la UNESCO y diversos países, dijo que este tipo de encuentros sirve para combatir la globalización cultural que borra los principios de los pueblos,

y casi de inmediato advirtió que se dará una lucha contra los esquemas de dominación cultural y la pérdida de expresiones culturales tradicionales que incluyen las lenguas autóctonas. Considero importante la defensa de los valores indígenas, más me lo parece la relaciónada con las culturas que de una u otra forma abrigan esas voces que por sí mismas, aisladas, no podrían resistir el brutal asedio.

La globalización del mundo es un hecho impuesto, vencido el proyecto socialista que desde sus orígenes deformó radicalmente a Marx, el modelo capitalista norteamericano, que nace guerreando (en 1847 bombardea Japón e invade México, en 1914 le repite la dosis a México y en 1917 decide salir de su famoso y falso aislamiento para entrar en la Primera Guerra mundial y desplaza a las potencias europeas, para convertirse en superpotencia que lo mismo interviene en China como destruye en 1898 los últimos vestigios de presencia española en el Caribe, o interviene en Corea, Vietnam y Medio Oriente), desea con vehemencia un mundo a su imagen y semejanza. Para su desgracia es una ambición descomunal, más allá de su poderío, porque lo que está en juego es el reino de los valores espirituales, de la cultura y las artes, de idiomas que como el español, el portugués, el italiano y el francés, han construido hermosas literaturas y dado al mundo un arte pictórico de inmensa calidad. Estados Unidos podrá subyugar militar, tecnológica y económicamente al planeta, jamás lo conseguirá espiritualmente: parte de lo que nos pide seguir es basura. La historia es un aceptable muestrario de naciones e imperios que llegan a la cúspide y declinan o desaparecen con estrépito. Tal vez Estados Unidos no tenga una caída aparatosa, pero no será eternamente la potencia que avasalla y agrede al resto del mundo.

## MUNDIALIZACIÓN, HEGEMONÍA Y REACCIONES IDENTITARIAS

Por *Henri BARTOLI*  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, FRANCIA

ES DEL IMPACTO de un mundo todavía no "global", pero que se "globaliza" sobre las culturas, de las reacciones identitarias que suscita y de las cuestiones planteadas por este hecho a la cultura, que quiero hablarles. No dudo que esto nos llevará a los objetivos fundamentales de nuestra Sociedad.

Una "cultura" es, en una primera aproximación, un todo complejo que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres, las disposiciones y costumbres adquiridas por los hombres en tanto que miembros de una comunidad. Es a la vez un conjunto de comportamientos, de reglas que los gobiernan, de significaciones y de referencias, que definen un grupo y constituyen su cimiento. Albert Memmi ve en ella un conjunto más o menos coherente de respuestas concretas e ideales de un pueblo a sus condiciones de existencia para beneficiarse de la herencia común, y concluye: "Se pertenece a un pueblo, a un sistema de valores y de instituciones porque se cree en ello".<sup>1</sup>

La cultura es el aspecto decisivo de la civilización, si entendemos por civilización la forma de vida en la cual participamos en tanto que ciudadanos ("civis"). Pertenecen a la cultura las justificaciones, las motivaciones, las razones de actuar, que guían nuestro comportamiento. Pertenecen a la civilización la vida cotidiana, el sistema económico y político donde estamos insertos. La cultura reposa sobre la libertad del espíritu, la civilización sobre la necesidad.

Civilización y cultura están indisolublemente ligadas. No podemos concebir una civilización sin razones de vivir y tampoco una cultura sin cuerpo. Las civilizaciones más "primitivas" son abundantes en mitos que confieren a la existencia de las poblaciones una

dimensión y una significación espirituales. La urdimbre y la trama de la tela insertan entre los dogon el verbo del genio del agua hecho de la sustancia de Dios, y este verbo, nos dice M. Griaule,<sup>2</sup> es la enseñanza que se transmiten los tejedores "en el ruido agrio de la polea, llamado arruga de la palabra".

Una cultura que afirme la libertad del espíritu sin preocuparse de la urgencia de las necesidades a satisfacer en el plano vital, es decir de la civilización, sería una impostura, y las nuevas generaciones lo saben aunque rechacen los ideales proclamados por las que las han precedido, carentes de encarnación. Una civilización que libere a los hombres de la necesidad, incluso les asegure un amplio bienestar material, sin suscitar su adhesión o alienándolos en fetiches significa una derrota del desarrollo humano.

Todo lo que se llama cultura actúa sobre todo lo que se llama civilización, y recíprocamente. "Sistema de valores que sirve de referencia a una sociedad global",<sup>3</sup> marca que impone a las instituciones, a los comportamientos, a las mentalidades, a los juicios colectivos, a los estilos en las artes, a todas las formas de expresión, la cultura suministra a los hombres la carga de "valores" que tensan su energía. Ninguna actividad personal o colectiva es "inculta". Es a la cultura que debemos nuestra adaptación al mundo y nuestra capacidad de responder a las provocaciones del ambiente. Un cambio en los "valores" culturales nunca carece de consecuencias para todo el sistema económico, social y político.

La cultura no es exterior a la historia. J. Herskowitz le atribuye tres rasgos paradójicos: es "universal", pero cada una de sus manifestaciones locales o regionales puede ser considerada como única; es estable pero evoluciona continuamente; determina el curso de nuestras vidas, pero rara vez se impone a nuestro pensamiento consciente.<sup>4</sup> Maticémoslas. La historia es rica en transferencias de una cultura, de una civilización a otras distintas a aquella donde nació, a riesgo de disfrazarse o perderse en su esfuerzo por universalizarse, y un "universal" sin cuerpo no es ya "universal" sino "abstracto", es decir lo opuesto a lo "universal" verdadero. La civilización desarrolla un cierto sentido del tiempo a base de progreso, no sucede lo

<sup>2</sup> Dieu d'eau, p. 37.

<sup>3</sup> H. Janne, "Mouvements vers l'unité humaine", *Comprendre*, núms. 26-27 (1964), p. 11.

<sup>4</sup> *Les bases de l'anthropologie culturelle*, París, Payot, 1967, cf. también "The problem of adapting societies to new tasks", en B. Hoselitz, ed., *The progress of underdeveloped areas*, Chicago, Chicago University Press, 1952.

<sup>1</sup> "Les fluctuations de l'identité culturelle", *Esprit*, enero de 1977, p. 103.

mismo con la cultura: la temporalidad de la técnica, para quedarnos en este ejemplo, es de orden acumulativo, sólo excepcionalmente vuelve atrás, hoy se acelera; la temporalidad de la cultura implica la duración, acerca el presente con el pasado, supone la reflexión sobre los porvenires posibles, resiste al cambio al mismo tiempo que lo provoca, según su cultura fije o cree "valores", ignora un ordenamiento del tiempo que no sea más que progreso.<sup>5</sup> Las grandes mutaciones de la cultura están por esto, ciertamente, ligadas a los cambios concretos que afectan las múltiples manifestaciones del vivir, pero con brechas que a veces generan inercia, a veces impulso. Un ejemplo nos fue dado por J. Testart, que se impuso una automotoria en materia de procreación médicamente asistida y de selección genética para intentar obtener de la sociedad que reflexionara sobre lo que acepta o rechaza.<sup>6</sup>

Entramos hoy a una civilización planetaria a cuyo advenimiento contribuyen todas las dimensiones del vivir: economía, técnica, finanzas, consumo de productos, modos de vida. La ciencia, la racionalidad, la laicidad, la democracia, antes de convertirse en elementos de civilización tendientes a universalizarse, son frutos de la cultura occidental. Ésta se mundializa al mismo tiempo que la civilización a la cual está ligada. Las grandes esperanzas posteriores a la Segunda Guerra mundial renacen. Algunos esperan una toma de conciencia de una humanidad única, el nacimiento de un hombre "universal", una posible cohabitación de los territorios existenciales surgidos de las culturas del planeta, condenados como están a codearse en una configuración de mosaico a escala de las regiones del mundo, si no del mundo entero. "¿Vamos a poder pasar de un derecho de los Estados a un derecho para los hombres, de un derecho de coordinación a un derecho de las finalidades?"<sup>7</sup>

Lo que se "globaliza" tiende a convertirse en un complejo regido por regulaciones, determinismos o simples reglas operativas, de modo que el "todo" sea más rico que la simple yuxtaposición o suma de las partes. En este sentido, lo que llamamos "mundo global" no es otra cosa que la sustitución de un campo de fuerzas donde se enfrentan y se ajustan los Estados soberanos movidos por una lógica geopolítica, por un mundo-red que se define por centros

<sup>5</sup> Régis Debray, *Transmettre*, París, Odile Jacob, 1997.

<sup>6</sup> "À la recherche d'un cobaye idéal", en "L'homme en danger de science, Matière de voir", *Le Monde Diplomatique*, núm. 15 (mayo de 1992).

<sup>7</sup> Mohammed Bedjaoui, ed., *Droit international. Bilan et perspectives*, París, UNESCO-Pédone, 1991, pp. 13 y 15.

y periferias cuyos espacios no tienen ya la rigidez de las divisiones estatales.

Estamos viviendo una transformación, escribe R. Reich,<sup>8</sup> que va a recomponer la política y la economía del siglo venidero. No habrá más productos y tecnologías nacionales, grandes firmas multinacionales, industrias nacionales. No habrá más economías nacionales, por lo menos en el sentido en que entendemos este concepto. Sólo un elemento permanecerá enraizado en el interior de las fronteras del país: los individuos que constituyen la nación.

¡No cedamos al mito! Ya sea que se trate de la industria o de los servicios, la globalización exagera la competencia a escala mundial, ya que los mercados efectivos tienen poco que ver con los de la libre competencia de cara a las teorías liberales. No borra la afirmación de las nacionalidades y a veces las despierta. Requiere una coordinación más estrecha de las políticas económicas y sociales nacionales, sin que las instancias internacionales, tanto a escala de las regiones como del mundo, se revelen capaces de llegar más que de manera mínima.

Karl Marx en los *Principios de una crítica de la economía política*<sup>9</sup> afirma que "inclusa en el concepto mismo de capital" se halla la tendencia a crear un mercado mundial que debe aspirar a sobrepasar y a superar las barreras y los prejuicios nacionales. Diez años antes, en su "Discurso sobre el libre cambio", pronunciado en Londres el 9 de enero de 1848, había atribuido al libre cambio la capacidad de "disolver las viejas nacionalidades" y de "apresurar la revolución social", extremando el antagonismo entre la burguesía y el proletariado.<sup>10</sup> A través del movimiento de globalización se expande una universalidad económica y comunicacional, en la cual P. Engelhard ve "el estadio último" de la modernidad occidental, individualista, igualitarista, universalista, centrada sobre el éxito material, a menudo impuesta con la violencia.<sup>11</sup> ¿La civilización planetaria en acto será depredadora? ¿La cultura "cosmopolita" naciente negará las culturas de los pueblos sometidos al proceso de globalización provocando tensiones y conflictos o asistiremos a la

<sup>8</sup> *The work of nations*, Nueva York, A. A. Kempf, 1991.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Oeuvres. Économie*, París, La Pléiade, 1968, tomo 2, p. 260.

<sup>10</sup> Karl Marx, *Oeuvres. Économie*, 1963, tomo 1, p. 156.

<sup>11</sup> *L'homme monde. Les sociétés humaines peuvent-elles survivre?*, París, Arléa, 1996.

difusión de una cultura "de" lo universal capaz de abrir los gobiernos y los pueblos a las exigencias de la Tierra Patria?<sup>12</sup>

\* \* \*

Las culturas tienen una viva propensión al egocentrismo y a nutrir la dominación. La expansión de la cultura occidental a través del mundo ha sido un epifenómeno de la expansión económica, política y militar, ya que la exaltación de sus beneficios fue utilizada por las potencias occidentales para justificar el establecimiento y mantenimiento de su hegemonía incluso cuando negaban e ignoraban lisa y llanamente la historia y la cultura de los pueblos colonizados.

Recordemos a J. J. Mayoux, quien citaba a Melville el cual, incidentalmente, da cuenta de la aniquilación en una generación, en el siglo XVIII, de todo lo que había de sano y valioso en la civilización tahitiana por obra de los misioneros anglicanos, vestidos tanto del poder temporal como de los "terrores" espirituales, para sustituir por una "alienación terrorífica y casi total, plagada de sombrías hipocresías y de vicios degradantes".<sup>13</sup>

Uno de los más notables ejemplos del orgullo europeo concierne al derecho. Cuando Francia, en 1853, tomó posesión de Nueva Caledonia, la transferencia de soberanía estuvo acompañada por un concepto jurídico inaccesible a la cultura kanaka; fue sin embargo en su nombre que un colonizador distribuyó las tierras a inmigrantes venidos de Europa despreciando el hecho de que según la cultura kanaka la tierra tiene un valor a la vez histórico, religioso y cósmico, y que por lo tanto la propiedad no tiene el sentido que nuestra cultura le da.

Cuando en 1865 S. Jevons escribe "The coal question" es con toda buena fe que nos muestra que las llanuras de América del Norte y de Rusia son los campos de trigo de la nación inglesa, los bosques de Canadá "sus" bosques, los corderos "sus" corderos, que China cultiva té para ella, que Perú le envía su plata y California y Australia su oro, que los viñedos franceses y españoles son "suyos", así como el Mediterráneo "su" huerto.<sup>14</sup> ¡Optimismo donde la moral, la economía y el imperialismo forman buena pareja!

<sup>12</sup> Edgar Morin y A. B. Kern, *Terre Patrie*, París, Seuil, 1993.

<sup>13</sup> "Évaluation du problème des rapports culturels dans les anciens pays coloniaux", Informe ante la VI Asamblea General de la Sociedad Europea de Cultura, Venecia, 1956, *Comprendre*, núms. 17-18 (1957), p. 106.

<sup>14</sup> Citado por J. Austruy, *Le scandale du développement*, París, Rivière, 1965, p. 65.

Mientras que la descolonización pisa fuerte, el "desarrollismo" de la segunda posguerra permaneció por mucho tiempo ciego a las culturas locales, en las cuales con frecuencia no ve más que ideas falsas, ignorancia, obstáculos al crecimiento, sin toma de conciencia simultánea de que, si bien es cierto que el desarrollo humano exige de los países en desarrollo rupturas con las viejas instituciones, tradiciones, creencias, una revisión de los "valores", también requiere de los países desarrollados la puesta a disposición de su poderío y de su cultura al servicio de la totalidad de los hombres, y por lo tanto una crítica radical de sus propias regulaciones, de su propio sistema de "valores", una conversión sincera e inteligente a lo universal, a falta de lo cual la mundialización se convertirá en conflicto y el ascenso humano marchará al fracaso en *Ersatz* de civilización "planetaria" que multiplique indefinidamente sus propias contradicciones.<sup>15</sup>

El egocentrismo de los "desarrollados" se manifiesta siempre en el convencimiento que tienen de que su sistema económico y político es la finalidad normal de la evolución de las sociedades. Aunque subraya con fuerza que no hay una causa única para el subdesarrollo, J. K. Galbraith<sup>16</sup> afirma sin reparos que "el desarrollo es un proceso continuo que se eleva sobre una misma línea desde los países nuevos de África, aún poco desembarazados de su estructura tribal, hasta la economía elaborada de las naciones occidentales con su aparato social complicado". Por lo cual erige su propia experiencia histórica como arquetipo que deben recorrer todas las sociedades, es un "modo de vida", una civilización y una cultura cuyo predominio trata de asegurar.

Toda civilización, toda cultura, procede de un hogar. Tanto en la fase mediterránea como en la fase de predominio atlántico, la economía-mundo permaneció con una centralidad europea. En la época de entreguerras, los Estados Unidos se negaban todavía a desempeñar el papel de guía en el plano mundial. La Segunda Guerra mundial los convenció de que ya había terminado el aislamiento, que la defensa de sus intereses exigía que no dejaran al resto del mundo manejarse a su antojo. Mientras duró la "guerra fría" pusieron el avance económico logrado en los años 1939-1945

<sup>15</sup> Tal era el diagnóstico de L. J. Lebreton en 1958 (*Suicide ou survie de l'Occident? Dossier pour comprendre le problème de ce temps*, París, Éditions Ouvrières, 1958, p. 267); merece ser retomado.

<sup>16</sup> *Les conditions actuelles du développement économique*, París, Dunod, 1962, p. 24.

al servicio de su política mundial, dispuesta a sacrificar intereses económicos a beneficio de sus aliados a fin de neutralizar el poderío soviético.

Su huella se marca sin embargo sobre la zona capitalista de la economía mundial, donde ocupan una posición y ejercen una acción incomparable de país-hogar por razones de estructura (centros industriales y capacidad de crecimiento de industrias nuevas, disposición de grandes espacios económicos y financieros, posesión de bases externas débil sensibilidad a los déficits de la balanza de pagos, etc.). Hoy, gozando de la polidimensionalidad del poderío en los espacios económico, político, militar y cultural, los Estados Unidos, directamente o por intermedio de organizaciones internacionales que, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, no les están sometidos pero comparten la política de Washington, pueden poner las reglas del juego internacional y hacerlas aplicar por las otras naciones, así como manipular las relaciones que mantienen entre ellas y con ellos mismos.<sup>17</sup> Por cierto, la economía mundial está compuesta de múltiples potencias regionales, y los fenómenos de "triadización" y de emergencia de nuevos países industriales atenúan la hegemonía norteamericana; también es cierto que el contraste es grande entre la potencia de los Estados Unidos y el sentimiento de inseguridad que tienen, debido tanto a factores internos (violencia, droga, desigualdades, pobreza dolorosa de 14.5% de la población total, debilidad del tejido social, cuestión de las minorías) como a factores externos (conexión más profunda y más compleja con la economía mundial, dependencia mutua acrecentada)<sup>18</sup> siguen siendo la "referencia obligada", el "modelo negativo o positivo".<sup>19</sup>

Antonio Gramsci<sup>20</sup> veía en F. W. Taylor la expresión brutal y cínica de la finalidad de la sociedad norteamericana de desarrollar al máximo entre los trabajadores los comportamientos maquinales

<sup>17</sup> G. Kébabdjian, *L'économie mondiale. Enjeux nouveaux, nouvelles théories*, París, Seuil, 1994, pp. 80-88.

<sup>18</sup> M. Borrus y J. Zysman, "Competitività industriale e sicurezza nazionale americana", *Rivista de Política Economica*, octubre de 1992, tomado de *The highest stakes: the economic foundations of the next security system*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.

<sup>19</sup> *Les États-Unis, imprévisible Gulliver*, París, Dunod, Institut Français de Relations Internationales, Ramsès 97, 1996, p. 259.

<sup>20</sup> *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Opere di Antonio Gramsci*, Turín, Einaudi, 1949, tomo 5, p. 330.

y automáticos, y en la "ideología fordista" de los altos salarios la necesidad objetiva para la industria llegada a cierto estadio de su evolución de dar salida a su producción y de seguir la reproducción aumentada del capital.<sup>21</sup> Citada como apoyo a Luigi Pirandello<sup>22</sup> para quien una nueva civilización se había "encendido" más allá del Atlántico: "El dinero que corre, decía Pirandello, es norteamericano, y detrás del dinero corren el modo de vida y la cultura".

La cultura que transporta la civilización potencialmente planetaria bajo la presión de la hegemonía norteamericana y, repitámoslo, de organizaciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial<sup>23</sup> es una cultura "mercantil". Un nuevo Homo oeconomicus emerge y se universaliza. La exaltación del trabajo de los pioneros y la afirmación de la vocación trabajadora del "pueblo de los trabajadores" y de las clases dirigentes siguen siendo frecuentes en los Estados Unidos, pero la capacidad del capitalismo norteamericano es de haber suscitado, sobre todo entre las clases medias, una auténtica pasión nacional por el consumo.<sup>24</sup> La socialización se realiza ya menos por el trabajo que por el consumo. Ayer, el consumo tenía como orientaciones principales la reproducción de la fuerza de trabajo, la simbólica del nivel, la relación con el mundo no utilitario de las ideas. Hoy, observa Alain Touraine,<sup>25</sup> el consumo de las masas provoca la sucesión de la reproducción física y cultural de la formación de nuevas comunidades o tribus, el nacimiento del consumidor, finalidad de la empresa de producción (el *prosumer* de Toffler), la afirmación del individuo en detrimento de las redes de solidaridad y de cohesión social. Atrapado en la trampa del espacio público preestructurado y dominado por los medios masivos de comunicación establecidos por las sociedades modernas, canalizado por la máquina publicitaria tanto más eficaz que alcanza la esfera de lo privado, el nuevo Homo oeconomicus no racionaliza ya su conducta bajo el gobierno de la "policía

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>22</sup> Entrevista con C. Alvaro, *L'Italia Letteraria*, 14 de abril de 1929.

<sup>23</sup> El FMI no conoce más "terapia" que el libre cambio, la desregulación, la privatización, la reducción de los gastos públicos, la puesta en cuestión del sector público, el ajuste estructural y sectorial, incluso la devaluación para equilibrar la balanza comercial. El Banco Mundial, más sensible a lo social, presta una atención creciente a la valorización de los recursos humanos (lucha contra la pobreza, educación, igualdad de los sexos) y a la protección del medio ambiente.

<sup>24</sup> Cf. J. B. Schnorr, *The overworked American. The non expected time of leisure*, Nueva York, Basic Books, 1991.

<sup>25</sup> *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992, p. 170.

de los pensamientos'', sino de una ''manipulación dulce'' que instrumentaliza los valores no económicos con fines que, éstos sí, son económicos.

Georg Simmel, en su *Filosofía del dinero*, reconoce, con Jean-Jacques Rousseau, que ''se tiene todo con dinero, menos las costumbres y los ciudadanos''. Un mensaje perverso es transmitido a las nuevas generaciones para las que el dinero y el poder son más importantes que la vida misma si, para que haya buena conciencia, se procede aquí y allá a espectaculares muestras de la solidaridad. En cualquier parte del mundo que se presenta una ''oportunidad atractiva'', nos dice K. Ohmae,<sup>26</sup> ''el dinero llegará a ella''. En la época de las Luces, la universalización tendía a hacerse por arriba, hoy tiende a cumplirse por abajo, ya que lo que primero se mundializa es el mercado, los productos, los flujos financieros, es decir instrumentos. La democracia, los derechos del hombre, circulan como el petróleo o los capitales y se vacían de contenido, neutralizados como están por el peso determinante de los fines económicos. ¿Cómo no sentir vergüenza cuando, en ocasión de la 53ª sesión de la Comisión de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas (Ginebra, abril de 1997), Francia, Alemania, España, Grecia, Italia, Australia, Canadá, pusieron su veto a una resolución sobre los derechos del hombre en China que otorgaba preferencia a las promesas del mercado chino sobre el respeto a los principios fundamentales solemnemente proclamados por las Naciones Unidas, y los Estados Unidos, que en una época habían renunciado a enlazar el mejoramiento de la situación de los derechos del hombre en China con la prórroga de la cláusula de nación más favorecida en materia comercial, luego de prorrogada ésta, hayan por el contrario sostenido el proyecto de resolución?

¿Cómo no estar tentados de dar razón a J. Baudrillard<sup>27</sup> cuando califica de ''pornografía'' una ''copulación interactiva'' donde no hay diferencia entre lo económicamente mundial y lo universal humano?

No es suficiente para los hombres resolver los problemas técnicos o económicos para ser, incluso si esta resolución es para ellos un beneficio en la medida que los libera de las necesidades elementales y si, como tales, la ''cultura del consumo'' no merece el desprecio que algunos le muestran. Las relaciones económicas son relaciones

<sup>26</sup> *The borderless world*, Londres, Collins, 1990.

<sup>27</sup> ''Le mondial et l'universel'', *Libération*, 18 de marzo de 1996.

humanas, la actividad económica por lo tanto es fuente de ''valores culturales'',<sup>28</sup> también la ''conveniencia colectiva'' desborda siempre el cálculo económico para la cual es siempre un desafío. Lo universal tiene en esta época su oportunidad histórica. La paradoja es que cuando los ''valores'' universales figuran como espectros y la civilización mundial marcha hacia un ''bazar comercial mundial'' (*global shopping mall*)<sup>29</sup> el ascenso en todo el mundo de fuerzas heterogéneas diferentes y a veces antagonistas nacidas de reacciones identitarias ofrece nuevas posibilidades a la invención de sociedades nuevas y diferenciadas que exigen las necesidades del próximo siglo XXI y dan a la cultura ''de'' lo universal un nuevo impulso.

\* \* \*

''Toda cultura da más o menos lugar al cambio'', escribía Bourdieu al tratar de Argelia'';<sup>30</sup> las alternativas que propone y hace surgir el contacto de las civilizaciones son desatadas y resueltas en función del sistema de valores instituido en la cultura receptora, de suerte que, en situación normal, las modificaciones susceptibles de conllevar la alteración o la destrucción de los valores fundamentales y vitales son rechazadas, mientras que las que están en conformidad con la cultura receptora pueden encontrar adhesión y ser adoptadas. Mientras que esta selección puede ejercerse, la cultura conserva y salvaguarda su originalidad. En el caso contrario, los valores fundamentales mismos pueden ser alterados y las normas vitales destrozadas, lo cual conlleva una desagregación social más o menos catastrófica del conjunto cultural que llamaremos ''desculturación''.

Cuanto más fuerte es la relación interactiva entre la cultura y la estructura económica agredida y en vías de transformación bajo el efecto de la presión hegemónica, más intensa es la ''desculturación''. Son los residuos psicológicos y sociales del viejo orden, con los efectos exógenos fijadores que los acompañan, los que constituyen los principales obstáculos al progreso de las economías de bajo rendimiento según la lógica y los criterios de

<sup>28</sup> R. A. Solo, *Economic organizations and social systems*, Nueva York, Bobbs-Merrill, 1996, p. 172.

<sup>29</sup> R. Barnett y J. Cavanagh, *Global dream: imperial corporations and the New World Order*, Nueva York, Simon and Schuster, 1994.

<sup>30</sup> *Le sous-développement en Algérie*, Secrétariat Social d'Alger, 1959, p. 54.

las economías dominantes, mientras las resistencias más efectivas emanan no de las instituciones, sino de las mentalidades moldeadas por las representaciones que la comunidad se hace del medio existencial, de la estructura de los papeles, de la jerarquía de los valores. Todo el problema es entonces el del descubrimiento de las posibilidades ofrecidas a una "desculturación" que sea avance hacia el otro sin ser renuncia de sí mismo, y a una "inculturación" que sea realización de una obra de creación original a partir de una confrontación. Si osara, diría —transponiendo lo que las Iglesias cristianas comienzan a entrever—<sup>31</sup> que para ser fecundante, y no esclavizador ni destructor, el encuentro de culturas exige un doble movimiento de producción en función de aportes exteriores a partir de su tradición viviente por los pueblos dominados de expresiones originales de vida, de pensamiento y de significaciones, y de comprensión de sus valores por las potencias hegemónicas.

Según la doctrina liberal, en tanto que finalidad "natural" de las ventajas del libre cambio, la mundialización se desarrolla espontáneamente y, como la economía y la política reposan ambas sobre el libre arbitrio de los individuos, la victoria universal de la "democracia" la acompaña y consagra.<sup>32</sup> La aparición del terrorismo de Estado antioccidental en los años ochenta y la denuncia del "Gran Satán" han ofrecido la respuesta. El diagnóstico es radicalmente opuesto por Samuel Huntington<sup>33</sup> para quien la historia no se termina por falta de combatientes; el mundo se desacraliza, las identidades étnicas y religiosas se acentúan, hay que temer una "guerra de civilizaciones", los lugares de interés común son suficientemente numerosos en el mundo para que se piense que una cierta pacificación del planeta es felizmente visible.

Dejemos estos juicios extremos. Preguntémoslos más bien, con T. de Montbrial:<sup>34</sup> la mundialización ¿no es una "fina película" bajo la cual se disimulan muy profundas diferencias, más graves que aquéllas, hace tiempo olvidadas, ocultadas bajo la Cortina de Hie-

<sup>31</sup> Cf. R. Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, París, Karthala, 1997, p. 127.

<sup>32</sup> Francis Fukuyama, "The end of history", *The National Interest*, núm. 16 (1989).

<sup>33</sup> "The clash of civilizations and the remaking of world order", *Foreign Affairs*, núm. 3 (1993).

<sup>34</sup> *La situation internationale à l'été 1994*, París, Dunod, Ramsés 94, 1994, pp. 18-19.

rró? ¿Hasta cuándo la apertura es posible entre culturas igualmente poderosas?

Una identidad cultural es siempre un "constructo social" donde el imaginario disputa con la historia. Albert Memmi lo define por la pertenencia a una comunidad, con la cual se comparten solidariamente la condición y el destino para lo bueno y lo malo, y por la aceptación y el respeto, más o menos fiel, del sistema de valores y de instituciones que rige la vida colectiva.<sup>35</sup> Toda identidad cultural así definida mantiene relaciones con las otras identidades culturales y se construye en parte a través de ellas. En cuanto se siente o se cree amenazada, transforma su horizonte en frontera, se cierra, se designa enemigos.

En la medida que la mundialización no es la simple ampliación de los intercambios internacionales, sino un fenómeno de "globalización", en el sentido que hemos dicho, y por consiguiente implica el acatamiento de las costumbres, instituciones, valores de la o de las potencias hegemónicas que lo conducen, la amenaza a la identidad cultural es tanto más intensamente sentida por los dominados cuanto no existen instancias internacionales revestidas del control de un proceso conducido por las potencias económicas y financieras a las que no rige ninguna ética. ¿Quién no mide la distancia entre la práctica del FMI que otorga prioridad a lo económico sobre lo social y las declaraciones de su director general en ocasión del Coloquio de Roma "Economía, ¿para qué futuro?" (30 de noviembre-2 de diciembre de 1995)?<sup>36</sup> Denunciando el mal proceso hecho a la mundialización, apelando a la responsabilidad y a la solidaridad para armonizar las lógicas de la competencia y de cooperación, proponiendo una renovación de las estrategias que tengan como objetivo central el desarrollo humano, sin que lo "cultural" aparezca en su discurso sino bajo la forma de la construcción de la "aldea mundial" al "implantar lo universal en lo local" y sin que en ningún momento se invocara el problema de las identidades culturales a respetar.

Una civilización, una cultura, duran cuando disponen de una suerte de "piloto automático" que restablece su equilibrio cuando está perturbado, nos diría Daryush Shegayan<sup>37</sup> para el cual éste

<sup>35</sup> "Les fluctuations de l'identité culturelle".

<sup>36</sup> Michel Camdessus, "Habiter la Cité globale. Stratégies et institutions économiques", *Notes et Documents* (sept.-dic. 1995).

<sup>37</sup> "Le choc des civilisations", *Esprit*, abril de 1996, p. 39.

es el caso de la *shariah* islámica, de la tradición confuciana, de la Sanatana Sharma hindú, mientras que el “termostato occidental” hace saltar los tapones. Mientras que, según la ideología liberal, la mundialización debería permitir la comunicación, la igualdad de las culturas, preludio al advenimiento de una cultura universal, en más de un lugar es el retorno de las culturas a sí mismas lo que se suscita y, con ello, el surgimiento contra el nuevo “orden” mundial de fuerzas de protesta nacidas de las solidaridades redescubiertas.

¿Cómo no asistiríamos al desarrollo en los países de África subsahariana de un activismo político-religioso acompañado de violencias y fundado sobre la identidad de grupo (ya que el concepto de etnia es difícil de aprehender) y su distinción con los grupos vecinos, mientras que la dinámica interna de las sociedades donde reina está hecha de desestructuraciones, de disolución de las solidaridades tribales o aldeanas, de modernidad bloqueada, de crisis económicas y políticas, de multiplicación y entrecruzamiento de conflictos interafricanos?

¿Cómo los países asiáticos capaces de absorber las costumbres, las técnicas y las ideas de los países occidentales, incluso de suplantarlos en ciertos dominios a miembros de la región más dinámica del mundo, podrían no estar tentados de hacer oír sus diferencias, algunas crisis económicas que atraviesan sobre todo cuando, como la India o China, contienen incluso importantes minorías étnicas y religiosas?

Además, los países occidentales no están exentos de reacciones identitarias. Así, los Estados Unidos, donde el abandono del *melt-ing pot* en beneficio de la *salad bowl* está acompañado a la vez de la demanda de las minorías (negros, indios, hispanos, asiáticos) para que sus raíces culturales sean tomadas en consideración, y por la denuncia de la “ideología multiculturalista” por aquéllos a los que anima el miedo de que corran peligro los principios fundadores del país (los *White Anglo-Saxon Protestant*) y que ven en la *political correctness* imaginada para reparar las ofensas hechas a las minorías (otorgamiento de ciertos privilegios en materia de contratación, de alojamiento, de inscripción en las universidades) un “racismo al revés”.<sup>38</sup> ¿Arthur Schlesinger no ridiculiza, por esto, los programas de enseñanza que colocan sobre el mismo plano a Shakespeare y a cierto oscuro escritor latinoamericano bajo el falaz pretexto de que

<sup>38</sup> A. Kaspi, “De Clinton à Clinton? Les états-Unis des années 90”, Ramsés 97, pp. 282-283.

todas las culturas equivalen porque todos los hombres son iguales, y no afirma que “ninguna cultura puede esperar digerir de golpe a todas las otras culturas, y ciertamente no antes que digiera lo que es”?, lo cual lleva muy lejos en el tiempo el diálogo de las culturas,<sup>39</sup> y retoma el viejo ideal norteamericano de asimilación y de integración de todas las culturas en una sola entidad, diversificada pero ampliamente aceptada en pleno derecho.

Europa no escapa tampoco a las reacciones identitarias, y el caso extremo es ciertamente Yugoslavia, pero los brotes de xenofobia y de racismo en Francia, por ejemplo, atestiguan su presencia y —con un sentido totalmente distinto— también las reacciones de defensa del “modelo social europeo” frente a la reducción de Europa a una zona de libre cambio sin rostro y sin identidad, que los de la defensa del patrimonio cultural europeo que emana de los hombres de cultura de todas las disciplinas frente a un “orden” publicitario del sobreconsumo, de la mercantilización y de la rentabilidad que, según la expresión del realizador Mathias Langhof, “rompe los sentidos”.

\* \* \*

El hombre por su esencia “memoria” y relación con el sí mismo que son los otros; y por naturaleza “política”, construye su mundo, se hace históricamente, y entonces el hombre en tanto que hombre es “cultura”. No en abstracto, sino en lo concreto: en una situación histórica u otra, en una u otra memoria; nunca solo (el hombre solo no existe), siempre con los otros.

Es Adorno quien habla<sup>40</sup> y este recordatorio de que la cultura “es el hombre” lo es también de que nuestro mundo es un “mundo-con” según la expresión de Heidegger.

La cultura no son solamente valores adquiridos, es también la capacidad de revivificarlos, de crear nuevos valores. Es la fuente de los valores. Umberto Campagnolo distinguía al hombre de cultura, que hacía, por así decir, de las formas culturales, “la materia o el poder de su esfuerzo creador”, del hombre cultivado, que se

<sup>39</sup> *The Wall Street Journal*, 24 de abril de 1990, citado por A. Kaspi, “De Clinton à Clinton?”; véase también Arthur Schlesinger, *Disuniting of American*, White Com., 1991.

<sup>40</sup> *Cultura e libertà*, Palermo, Accademia Nazionale di Scienza, Lettere ed Arte, 1989, p. 7.

satisfacía de su posesión y de su manejo.<sup>41</sup> En este sentido, no hay verdadero orden político de la cultura sino hundiendo sus raíces en la realidad social “de donde saca la fuerza de crear valores a la vez universales y concretos” y haciéndolo para que estén asegurados a los “otros” las condiciones necesarias para la plenitud de la Vida.<sup>42</sup>

Para que la civilización planetaria en marcha no sea depredadora y que la cultura que le está ligada no esté al servicio de una hegemonía, no hay otra actitud posible sino la negación de una tabla rasa de las diferencias y los valores, así como de una (in)cultura perfectamente indiferente a los hombres cuya suerte es la diversidad.

No hay cultura “universal” sino una cultura “de” lo universal. Por largo tiempo hemos juzgado y calibrado a los otros en nombre de la humanidad como si nuestra civilización, nuestra cultura, nuestra historia, fueran los únicos referentes posibles. Hemos aprendido que nuestra cultura no es más que una entre las otras. La sedicente “conciencia universal” a la cual permitirían acceder la civilización y la cultura planetarias no es más que una mala sopa, la pseudo “cultura de Davos”, más que una pobre caricatura. La humanidad no está al borde de una mundialización que emana de centros económicos y financieros puestos en comunicación por redes de información que reposan sobre la técnica y los intercambios de mercancías y capitales bajo la ley del mercado; postula la intervención de los centros fundadores de valores, y un esfuerzo de comprensión, pues no hay más que un modo de que el reencuentro de las culturas sea fecundo y no mortal: hacer que todo lo que viene del hombre pueda ser “traducido” a los otros hombres, y esto vale para los signos, las imágenes de base, los símbolos, los valores, para todo lo que constituye el fondo cultural de cada pueblo.<sup>43</sup>

Una cultura sin raíces, una lectura sin punto de vista, no descubren más que el vacío. La hegemonía niega las diferencias, la universalidad las reinventa. Nos hace falta tener una visión polifónica del mundo: es a varias voces. Al mito de la “comunicación”, que quiere que estemos “conectados” y puestos en “interactividad” para que la humanidad se asemeje, conviene oponer la realidad de

<sup>41</sup> “Le devoir politique de l'homme de culture”, *Comprendre*, núms. 13-14 (1956), p. 233.

<sup>42</sup> Henri Bartoli, *L'économie service de la vie. Crise du capitalisme, une politique de civilisation*, Grenoble, Presses Universitaires, 1996, pp. 457-462.

<sup>43</sup> Paul Ricoeur, “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Esprit*, octubre de 1961, p. 451.

la “confianza” en construir, única capaz de procurarnos una identidad plenamente humana “compleja”, para que nos acepten todos los “otros”<sup>44</sup> y que el derecho de los otros es en realidad mi deber.

Con la paz entre las culturas sucede como con toda paz: no existe más que si se “hace conjuntamente”. Nuestro tiempo exige que se cumpla un esfuerzo en el seno de las necesidades humanas que mezcle un “universal práctico”, volcado a la solución de los problemas económicos y sociales en función de las exigencias de un desarrollo humano pleno del cual nadie ignora las urgencias, y un “pragmatismo democrático”, único capaz de salvarnos de un universal puramente formal y de los acaparamientos de las potencias.

La tierra “es más y algo distinto a un planeta”, nos dice Paul Ricoeur,<sup>45</sup> “es el nombre mítico de nuestro anclaje corporal en el mundo”. La conciencia y el sentimiento de nuestra pertenencia y de nuestra identidad terrenas no es de ninguna forma incompatible, muy por el contrario, con la conciencia y el sentimiento de nuestra identidad de grupo. La ligazón con la tierra y la ligazón entre los humanos, una y otra tendidas hacia la realización de proyectos ordenados a un mismo fin —dar por fin cuerpo a la idea de humanidad a escala del planeta—<sup>46</sup> ¿no está por ahí la respuesta a dar a la mundialización, a la hegemonía, a las revueltas identitarias en lo que tienen de pernicioso?

*Traducción del francés de Hernán G. H. Taboada*

<sup>44</sup> Edgar Morin y Sami Naïr, *Une politique de civilisation*, París, Arléa, 1997, pp. 118-119.

<sup>45</sup> *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 178.

<sup>46</sup> Edgar Morin y Sami Naïr, *Une politique de civilisation*, pp. 119-120.

## LA HISTORIA COMPARTIDA

Por *Patricia* GALEANA  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, MÉXICO

### *El dominio de lo comercial*

DESDE HACE VARIOS AÑOS, los temas económicos dominan en todos los ámbitos, y han condicionado una nueva forma de entender el mundo. Esto resulta explicable si se tiene en cuenta que, entre los grandes cambios históricos experimentados a partir de la caída del Muro de Berlín, el de mayor dimensión corresponde a la sustitución de la propiedad estatal de los medios de producción por la propiedad privada.

El efecto general ha sido de tales proporciones que, incluso donde se había desarrollado un esquema económico de naturaleza mixta, se ha revertido una tendencia de muchas décadas, y la privatización de las empresas públicas ocupa un lugar prioritario en las estrategias del Estado contemporáneo.

A lo largo del siglo xx se conformaron bloques, cuyo centro de atracción residía en principios de naturaleza política semejantes. No hace falta recordar cómo influyeron esas formas de entendimiento que desembocaron en grandes conflictos bélicos y en tensas relaciones en cada posguerra.

La historia parece haber dado un brusco cambio, hasta cierto punto desconcertante por la ausencia de precedentes. En poco más de diez años una misma idea acerca de la estructura económica ha alcanzado una clara predominancia, y como correlato de ella también se ha consolidado la convicción de que la organización económica más adecuada a esa estructura económica es la democracia.

A diferencia de las constantes históricas, hoy los bloques de países no se integran para procurar la supresión de un adversario que alienta una concepción discrepante de la política, sino para competir y ver quién alcanza antes, y mejor, el mismo objetivo. Hoy

no se lucha para ser diferentes, sino para parecerse más; no se discrepa por ser distintos, sino por ser iguales.

La paradoja es que los países se agrupan en diversos bloques no porque entre ellos existan puntos de controversia, sino porque los separa su afinidad. Cuando se habla de Cuenca del Pacífico y de Comunidad Europea, por ejemplo, no se denotan las diferencias organizativas de los países que componen cada grupo, sino que se asocian entre sí para competir, en el terreno comercial, con otros países cuyas prioridades son también esas mismas.

El nuevo ideal de anficiónía que ha surgido no tiene como motor la fuerza cohesiva de la cultura, como en la vieja Hélade, ni el dominio militar, como en los grandes imperios, ni las semejanzas políticas, como las comunidades integradas a la caída de algunos sistemas coloniales, ni las similitudes socioculturales, como el panamericanismo bolivariano. El nuevo orden global no se sustenta en ideas políticas, ni en principios, ni en tradiciones, ni en conductas colectivas, ni en proyectos sociales. El nuevo motor de la historia parece ser sólo el comercio.

Desde luego, uno puede preguntar lícitamente si un objetivo aparentemente tan trivial es bastante para movilizar al mundo entero hacia un gigantesco proceso de asociación sin precedente histórico. Habrá que contestar que en forma alguna se trata de un objetivo trivial. Las grandes empresas de colonización del Mediterráneo, las rutas entre Europa y Asia y el encuentro mismo entre el Viejo y el Nuevo Mundo, tuvieron entre sus causas la ampliación de los espacios para comerciar.

Lo que sí resulta importante subrayar es que las relaciones de comercio son, por sí solas, insuficientes. Constreñirse a ellas representa una disposición reduccionista y, ésa sí, simplista. El comercio, visto como objetivo, es una opción bastante empobrecedora. En cambio, el comercio visto como una forma de relación capaz de potenciar otras modalidades de entendimiento, puede convertirse en un instrumento eficaz para consolidar lo que durante siglos se ha buscado: un punto de convergencia que resuelva las disputas y consolide la paz mundial.

Entre las consecuencias de ese proceso los europeos han decidido modificar su concepto de soberanía nacional, y están generando una de las revoluciones conceptuales más importantes de nuestro tiempo. Sin embargo, ¿hasta qué punto es posible universalizar este proceso?

Las nuevas relaciones en el mundo, se ha dicho, están dominadas por dos decisiones: la abolición de las barreras comerciales y la

expansión de la democracia. En ciertos casos, como el europeo, se da un tercer elemento: la modificación de la idea y de la práctica de la soberanía nacional. Este último es un punto en el que países como México no podrán acompañar los procesos de integración sin convertirse en una neocolonia.

Los procesos de apertura comercial pueden implicar costos en materia de empleo, pero no lesionan la estructura cultural de una nación: el desarrollo de la democracia es un proyecto medular para garantizar justicia y libertad, por lo que corresponde a una exigencia política largamente alentada por las naciones del mundo, y cuya consecución paulatina ha caracterizado al siglo xx. En estos aspectos es indiscutible que existe clara correspondencia entre los proyectos americano y europeo. Pero el problema de la soberanía es distinto. Para América la preservación de su soberanía es un sinónimo de integridad cultural y política, y por ende de identidad nacional; las naciones americanas surgieron de una lucha por la soberanía, y han podido consolidar su naturaleza de países libres gracias a la defensa irreductible de su ideal soberano. Trastocar ese concepto, relativizarlo en aras de los intercambios comerciales, será una forma de abrirnos al neocolonialismo, y será contradictorio que un proceso de globalización, que se caracteriza por la amplia participación de todas las naciones en un proceso de igualdad jurídica, política y cultural, acabara siendo, como en el pasado lo fueron otras ideas de apariencia generosa, un instrumento para encubrir nuevas formas de colonialismo.

Ése es un tema que merece ser examinado con mayor detenimiento. Una de las consecuencias de la globalización que ya comienzan a perfilarse no es el predominio de unas naciones sobre otras, sino de unos grupos económicos sobre las naciones mismas. En la actualidad ya existe preocupación, incluso entre las grandes potencias económicas, por las realidades financieras emergentes. En un solo día los mercados financieros del mundo movilizan tantos recursos como el producto total de la economía británica de un año, por ejemplo.

Esa situación, descontrolada, puede tener un impacto imprevisible en las relaciones entre las naciones, al punto de que las instituciones, los entendimientos culturales, los nexos políticos, las decisiones colectivas, no representen nada, o representen bastante poco, ante lo que en un momento determinado puedan implicar las determinaciones de grandes consorcios financieros.

### *Los avatares de la globalización*

LA idea de que vivimos un acelerado proceso de globalización ha permeado el discurso político de nuestro tiempo, ha influido en el análisis académico, ha condicionado la actividad económica y ha justificado muchas acciones expansionistas de las grandes potencias.

De manera sistemática se afirma que la globalización substituyó a la polaridad del mundo. Las grandes potencias económicas postulan la idea de la globalización, para así hacer menos perceptible su participación hegemónica en el mundo de nuestros días, y las medianas y pequeñas potencias se acogen al concepto de la globalización, como una manera de sentirse incorporadas en supuesta igualdad de condiciones al panorama mundial contemporáneo.

La globalidad tiene mucho de realidad y no poco de ficción. Lo que tiene de realidad es el ocultamiento de las hegemonías subsistentes; lo que tiene de ficción es la paridad de las potencias y el equilibrio entre los actores de la vida internacional. Lo cierto es que la polaridad estaba referida a las formas de atribuir la propiedad de los medios de producción, pero no a la fuerza expansiva de cada uno de los modelos.

El problema central de la bipolaridad no consistía en la imposibilidad de que coexistieran los regímenes estatistas y los liberales, supuesto que a la fecha subsisten algunos Estados donde el régimen de la propiedad sigue estando sujeto al Estado, como en el caso de China, para mencionar un ejemplo.

Lo que importaba, por tanto, no era superar la dualidad economía de Estado y economía de empresa, sino la rivalidad expansiva de ambos modelos. Una vez que el modelo de economía de Estado perdió su función paradigmática, porque quienes todavía lo aplican carecen de posibilidades reales para influir en su adopción por parte de terceros países, la dualidad ya no estorba, y la contradicción resulta irrelevante.

No era tanto un problema de espacio para las ideas, sino de espacio para la influencia económica. Cuando las economías estatzadas se convierten en clientes, se las incorpora a la globalidad, como en los casos de China y Vietnam; cuando no lo hacen, o lo hacen de manera parcial, se las mantiene al margen, como ocurre con Cuba.

Una ventaja conceptual de la globalidad es que todos se pueden sentir parte de ella. Aun cuando para hacerlo tengan que entregar parte de su riqueza, despojarse de algo de su personalidad o sacrificar un poco de su soberanía. Si se quiere ver desde otra perspectiva,

habrá que decir que la riqueza se comparte, que la personalidad se renueva y que la soberanía se moderniza. Pero la realidad viene a ser la misma: más influyentes los poderosos y más condicionados los débiles.

La globalidad ha adquirido, rápidamente, expresiones diferentes. Hay tres formas de globalidad: institucional, geográfica y cultural. La institucional comprende a su vez otros tres ámbitos: el económico (sobre todo a través de acuerdos comerciales), el jurídico (fundamentalmente instrumentos de integración) y el político (mediante la reproducción del modelo democrático). La conjugación de estos tres ámbitos es la que hace de la globalización institucional un proceso prácticamente incontrovertible, porque nadie puede cuestionar los conceptos de libertad comercial, de cooperación internacional y de democracia.

La globalidad geográfica no necesariamente implica la institucional. En este caso el criterio que prevalece es la proximidad territorial o el desarrollo de medios de transporte. El proyecto de una vía férrea entre Corea y Singapur, por ejemplo, no está condicionado a la celebración de tratados comerciales, a la adopción de alguna modalidad de asociación de Estados, ni a la incorporación del constitucionalismo democrático: otro tanto ocurre con las formas de entendimiento entre los países islámicos de Asia.

Por su parte, la globalidad cultural se realiza de manera autónoma de las dos anteriores. Comprende la estandarización de los estilos de vida en torno al consumismo, el intercambio veloz de información a través de redes automatizadas, la difusión inmediata de noticias, la mimetización de los patrones de vida individual y colectiva de las sociedades receptoras de mensajes, con los propios de las sociedades emisoras, la universalización de culturas dominantes y el desplazamiento, acelerado, de culturas dominadas, la diferenciación entre una clase social global y un mosaico de clases locales.

Determinar las formas de expresión de la globalidad tiene interés académico, entre otras cosas porque influye en los diversos órdenes del acontecer histórico. No se puede desconocer la globalización como un dato de la realidad; pero aceptarla de manera acrítica es renunciar a influir en la realidad.

Por eso la distinción resulta relevante. La globalidad geográfica está más allá de cualquier discusión, pero la institucional debe aceptarse sólo en términos que no lesionen los niveles de vida de las sociedades involucradas, ni la capacidad decisoria de los Estados participantes. Por su parte, la globalidad cultural, inevitable por

el desarrollo de los medios de comunicación, debe ser compensada mediante acciones inteligentes y urgentes que preserven las identidades nacionales.

Llama la atención que allí donde han aparecido nuevas políticas comerciales y democráticas no hayan surgido nuevas políticas culturales. Éste es un vacío que hará muy onerosa la globalización, porque podrá conducir a la disolución de las identidades nacionales y, como efecto de paradoja, a justificar expresiones de aislacionismo y hasta de misoneísmo o, en extremos patológicos, incluso de racismo.

Esos fenómenos ya comienzan a registrarse en el mundo. El fundamentalismo islámico, los nacionalismos étnicos, el racismo en algunos países europeos y en Estados Unidos, el ultraindigenismo en América Latina, independientemente de sus respectivas y profundas raíces, también son fenómenos que contrastan con la globalización. La insularidad como reacción frente a la globalidad puede venir acompañada también de sus propias desviaciones patológicas.

Por eso es tan relevante traer a cuentas los temas de la globalización y de la identidad, como un nuevo y gran problema de nuestro tiempo que debe ser discutido por las comunidades académicas del mundo.

#### *Historia compartida*

**D**IFERENCIAR lo euroamericano y lo global, en el ámbito de la cultura, es una tarea que requiere identificar los aspectos que puedan ser característicos de una historia compartida. Ahora bien, ¿qué podríamos entender por historia compartida?

Hipotéticamente podríamos hablar de una cultura euroamericana a partir de que el mundo americano y el europeo entraron en contacto; sin embargo, las primeras expresiones de esa relación distaron mucho de referirse a procesos volitivos autónomos por parte de América. Así, más que una historia compartida, tendríamos allí una historia exterior de Europa.

La dependencia política no impidió, empero, que se fueran fraguando los elementos de una cultura propia, basada en la fuerte presencia del mundo precolombino y en la asimilación progresiva de los valores culturales de Occidente. Durante el periodo colonial, por tanto, se fueron desarrollando dos esferas diferenciadas: una comprendía los elementos de la dominación, y otra los que llevarían a la emancipación.

A partir de que las naciones americanas afirman su propia personalidad y asumen la responsabilidad de sus propias decisiones, podemos comenzar a indagar cuáles son los elementos de la historia compartida con Europa. Con todas las reservas de la generalización, podríamos decir que hay dos grandes elementos de convergencia: los que resultan de las tradiciones comunes, de las representaciones religiosas y de los instrumentos de comunicación (sobre todo el arte y la lengua), y los que se producen en el ámbito de las ideas que sirven para conformar los estilos de vida nacional.

Los primeros de esos elementos en realidad no nos servirían sino para reafirmar que las pautas culturales trasladadas por Europa a América siguieron dando frutos. La tradición, la religión y la lengua, siendo datos medulares de la cultura americana, fueron adquiridos como resultado de un largo asentamiento europeo, no como consecuencia de una decisión colectiva americana. Desde luego, en el gran balance de la cultura, cuentan, pero no representan una novedad.

Para determinar cuáles son los elementos comunes de la cultura euroamericana frente a la globalidad, es necesario identificar aquello que resulta de actos de libertad, porque son precisamente los valores de la libertad los que en primer grado debemos y podemos compartir.

Visto así el problema, es posible establecer que a lo largo del siglo XIX la historia compartida entre Europa y América se identificó en la lucha por la soberanía, en su doble dimensión de soberanía nacional, como base de la independencia de los Estados, y de soberanía popular, como base de la libertad de los individuos. Fue durante ese siglo cuando se dieron los grandes procesos históricos, en América y en Europa, para alcanzar y consolidar las ideas ya expresadas en las revoluciones británica, norteamericana y francesa.

Para América la idea de soberanía nacional se tradujo en una triple expresión: independencia, separación de la Iglesia y el Estado y no intervención; para Europa representó la definición de límites territoriales y los grandes procesos de integración nacional. Por diferentes razones, pero con instrumentos análogos de racionalidad política y jurídica, las sociedades americana y europea tuvieron a la idea de soberanía nacional como inspiradora de su acción, en lo que puede ser considerado como el primer capítulo de nuestra historia compartida.

Fue también durante ese siglo cuando las grandes construcciones constitucionales americanas y europeas situaron al pueblo como eje de la vida institucional. La idea de la soberanía popular fue, en

el ámbito interno de los países, la causa que justificó y explicó estados permanentes de inquietud e inestabilidad. Es en este proceso donde resulta más frecuente encontrar las grandes expresiones de convergencia euroamericana. Las diferentes sociedades, al discutir su futuro, invocaban la ejemplaridad de experiencias externas pero no ajenas. Por vez primera el patrimonio de las ideas sirvió para identificar una historia compartida.

Durante el siglo XX es posible también encontrar un común denominador: la lucha por mejorar las condiciones de la vida social. La movilización social, revolucionaria o política, también ofrece un capítulo de historia compartida. A través de diferentes vías se buscó alcanzar los mismos resultados: acceso a la educación, a la seguridad social, al trabajo, a los servicios de salud, a la justicia social. Según la distribución poblacional y los niveles de desarrollo económico, esas exigencias adquirieron distintas expresiones: reforma agraria en los países americanos y europeos con mayor componente de población rural y presencia de latifundios, intervencionismo estatal donde era necesario regular los procesos de producción, servicios de bienestar de naturaleza y magnitud variable, de acuerdo con los rezagos que era necesario superar o las expectativas que era conveniente satisfacer.

Así, aunque ya existían precedentes alemanes y franceses de interés por el bienestar colectivo durante el siglo pasado, es en el actual cuando las preocupaciones sociales adquirieron prioridad y formaron parte de las preocupaciones y acciones comunes de los países euroamericanos.

A la luz de estos hechos, la historia compartida de nuestro momento histórico, y de la nueva época que ya se inició, no está dictada por las ideas ni por los intereses colectivos. Hasta ahora es el pragmatismo lo que parece prevalecer, y son los intereses del comercio los que parecen dominar. La historia compartida en la era de la globalidad no es, hasta ahora, la que resulta de grandes construcciones doctrinarias.

Desde la perspectiva histórica interesa indagar qué quedará de la historia compartida de los siglos XIX y XX, que fueron de una singular progresión. De alguna forma cada etapa alcanzada se convertía en una especie de arranque para la siguiente. A pesar de que en algunos casos los cortes revolucionarios parecían poner punto final al capítulo precedente, lo que en realidad hacían era enmendar las patologías pero mantener las definiciones troncales.

La Revolución Mexicana, por ejemplo, terminó con un sistema político autocrático y superó un sistema social de desigualdades,

pero consolidó las tesis decimonónicas de soberanía nacional y popular. Rupturas y reafirmaciones parciales han permitido, durante dos centurias, que con diferencias de matiz fuera posible identificar rasgos comunes en el espacio euroamericano.

Desde luego, la globalidad es también una forma de coincidencia; pero no está claro con qué intensidad y duración afectará los conceptos de soberanía y bienestar. Por el momento, el proceso europeo de integración plantea ya un cambio radical en el concepto de soberanía nacional, que todavía no encuentra sustentantes equiparables en América, por lo menos en Iberoamérica. Otro tanto ocurre con el concepto de bienestar, cuyos alcances son objeto de ajustes, acerca de los cuales no es posible predecir el sentido, la magnitud y el momento de las eventuales respuestas sociales.

No es razonable que, en la era global, las comunidades euroamericanas abandonen su historia compartida. Por el contrario, la facilidad e intensidad de las comunicaciones hacen más natural que esa historia se produzca. Por eso, analizar el desarrollo de la globalidad, entendida hasta ahora como un fenómeno esencialmente comercial y comunicacional, desde la perspectiva cultural, resultará de gran importancia.

Sólo en la medida en que mantengamos una historia compartida, desarrollaremos una cultura euroamericana. La comunidad de valores, de convicciones, de aspiraciones y de objetivos alcanzados, es lo que nos permitirá sentirnos parte de un mismo proceso y, por lo mismo, de una misma cultura. Resultaría desconcertante que, después de todo el camino andado, diéramos marcha atrás y desmontáramos lo que tanto tiempo nos ha llevado construir.

Desde luego, Europa tiene nuevos derroteros que seguir, sobre todo en el proceso de integración en que está involucrada. Pero sería contrario a su tradición de veinticinco siglos que, en lugar de seguir generando ideas universales, se volcara a la construcción de estructuras y conceptos locales y excluyentes.

La parcial derogación de la idea de soberanía tiene como base la idea de europeísmo. Lo llamativo es que, hasta ahora, Europa había pensado en términos de universalidad, no de regionalidad.

Al examinarse, como se ha hecho en este seminario, la cultura euroamericana ante la globalidad, se está planteando una exigencia fundamental de nuestro tiempo: que las nuevas relaciones regionales, derivadas de conveniencias estratégicas comerciales, no reduzcan el alcance universal de la cultura: que la globalidad de los intereses no sea un sustituto de la universalidad de las ideas.

## EL RETORNO A LOS REPLIEGUES DE EUROPA

Por *Eugeniusz KABATE*  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, POLONIA

VIVIMOS LA ÉPOCA de las paradojas y sólo el tiempo puede cambiarlas. Sí, nuestro viejo siglo acabará pronto y otro comenzará, ¿será sin embargo menos paradójico que el que hemos vivido? Difícil de adivinar. La situación es tal que incluso el ritmo eterno de la Biblia ya no se mantiene; después de los años turbulentos, nuevas tormentas llegan; después de la época de las divisiones nacen las siguientes divisiones; y después de las jornadas laboriosas, jornadas pacientes, las cosechas son miserables y podridas. Cuanto más libres, más torpes nos hacemos; cuanto más la justicia nos es accesible, más incapaces somos de pintarla; cuanto más aspiramos a la fraternidad y a la caridad de los hombres, más el odio y el mal nos arrinconan. Somos entonces descaradamente dobles: aceptamos sin ofrecer, respetamos la libertad pero sólo la nuestra, no amamos más que a quienes no son dignos de amor. El progreso social y político, si existe, hace caer en el olvido las reglas solemnes.

En la cultura, donde la conciencia crítica nos es más fiel, todas las contradicciones aparecen multiplicadas por la ética, la religión, el arte, la comunicación social y sobre todo por los medios masivos de comunicación. Toman aspectos internacionales, o más precisamente, sobrenacionales, y es el nivel al que se trata de reaccionar. Después de la última guerra mundial varios organismos fueron creados para llevar a cabo una actividad común, europea, en los medios artísticos y científicos, sin tener en cuenta las diferencias entre los regímenes políticos y las divisiones entre nosotros. La Sociedad Europea de Cultura, con su sede en Venecia, se convirtió en uno de esos organismos. Su fin concebido como idea era ante todo la de alejar el fantasma de la guerra en función de la resolución de los conflictos internacionales, conflictos entre Estados o entre otros

centros de poder político. La cultura habría debido trazar otro camino, la política cultural servirle de instrumento. Cuando me uní a la Sociedad lo hice cuando el presidente era el profesor Umberto Campagnolo y el centro polaco lo dirigía Jarosław Iwaszkiewicz; no era consciente de las torpezas que las contradicciones políticas iban a causar. El esfuerzo de vencer estos obstáculos, estas divisiones impuestas a Europa, no siempre tuvo éxito. Los conflictos se hacían cada vez más profundos, motivados por la ideología e implantados en los pensamientos. Tomada mi posición, la he probado muy personalmente, atento a cada detalle, a cada palabra donde encontré algo de más. Las palabras eran siempre muy bellas, bien cuidadas: hablaban en frases elegantes de la tolerancia, del diálogo, de la comprensión y la integración entre el Este y el Oeste, integración europea... En Venecia, donde varias culturas, las del Oriente y las del Occidente, se cruzaron, las bellas palabras parecían justas y, lo que me era cercano, parecían crear un nuevo plan de la civilización ampliada, expandida lejos hacia el este, hacia Bizancio, hacia los confines de Polonia. He aquí, creía, un plan importante para trabajar en él, el plan limítrofe.

¿Qué pasó después? Cortinas diferentes cayeron, se derrumbaron muros y esta brusca apertura ha dejado entrar ideas que sin embargo no se presentaron frescas. Las hemos tragado con entusiasmo, el mismo que nos acompañaba siempre, un arribo de lo que venía del Occidente, ya que estábamos persuadidos que no hubo nunca más que un nombre para la libertad, y que su perfume era el del Mediterráneo, el mismo perfume, incluso cuando se bebe el triste vodka en lugar del buen vino. Cito los alcoholes como testimonio: los alcoholes también pintan nuestras elecciones, nuestros caminos que pasan por los templos de la civilización; pintan a ciertas culturas, ciertas tradiciones, ciertos valores. Alguien ignora estos caminos, alguien trata de abarcar todo el terreno. El gran espacio de Europa comprende, aunque las fronteras ya no cuenten, el territorio de Polonia con su propia tradición de tolerancia religiosa donde mezquitas, sinagogas, iglesias ortodoxas, protestantes y católicas se tocaban, y, aunque no queden más que resplandores por encima de ese mundo quemado, pesan más que como un sueño sobre la civilización cristiana.

He aquí que vuelvo del bosque, grande y virgen, célebre bosque de Biańowieża donde uno apenas se encuentra, pero también se pierde. Desde hace años busco mi itinerario, errante en los alrededores, en la cercanía de los campos, de las aldeas donde acudo.

Busco una etnia común, etnia de confines, la busco entre los árboles, los pasos, engranajes, prados, queriendo escapar a la traición, al perjurio. Y de nuevo descubro desvíos, encrucijadas engañosas, bifurcaciones desconocidas. Tropiezo sobre pedazos oxidados de armas, sobre tumbas cubiertas de mielenrama, chimeneas de aldeas quemadas. La historia me hace ademán con su dedo podrido, no le obedezco, ya no tengo miedo de esos fantasmas y aunque conservo la imagen de las cenizas a las cuales ha quedado reducido el hogar de mis antepasados, levanto mis cejas quemadas para no perder de vista aquellos que han quedado vivos. Son ellos, sin duda, los más importantes. Esto me enseña mucho, siempre, una visita a los lugares de la frontera bielorrusa, donde la idea de una vía común se concreta ante nuestros ojos, por encima de las diferencias nacionales, materialmente.

Los campos limítrofes saben cómo ser bellos y fecundos. Busco ahí más que un símbolo, busco la solución, una clave, la práctica para mi confianza en el futuro. El futuro de la civilización europea entera que curará lo que es político. Esfuerzos semejantes se manifiestan en Venecia, pero también al este de Venecia, en las regiones fronterizas entre el mundo latino y el eslavo, en Trieste, en Gorizia, en Duino, donde se dan regularmente encuentros de estilo centroeuropeo. Fiel a la idea de la paz que no descuida las diferencias entre las culturas vecinas, el escritor italiano y amigo mío Fulvio Tomizza, proveniente de Istria, asumió el papel de apóstol de la reconciliación de los dos lados de esta frontera a veces demasiado agitada. En Polonia, tenemos nuestros confines históricos en los que en una época se inspiró mucho la literatura; siempre hemos tenido, además, la ciudad de Cracovia, una sorprendente ciudad de culturas cruzadas, inolvidable incluso en el discurso de los nuevos conflictos europeos. Me parece sin embargo que la conciencia victoriosa, cinco años después de la caída de los regímenes políticos de Europa oriental y central, se apaga frente a las ambiciones nacionales y las vueltas penosas de la suerte de la civilización. Es más bien un temblor el que la domina, temblor mezclado con perplejidad. Todos somos culpables del crimen de guerra en los Balcanes y no vamos a escapar lejos de esta responsabilidad. Los confines culturales no siguen hoy fronteras políticas y regionales: se desplazan caprichosamente por toda Europa y, sin exagerar demasiado, podemos llamar a todo el continente europeo un campo limítrofe. Divisiones, incluyendo falsas divisiones, todavía hacen parte de nuestra civilización, implantadas profundamente en nuestros espíritus europeos,

en nuestra mentalidad, en nuestra, aún más contemporánea, manera de pensar. Jamás se ha resuelto el problema del otro. Un otro es diferente, sí. Pero lo que es diferente ¿no es bello? La cultura a la cual el compromiso y la tolerancia son inmanentes encuentra ahí una respuesta positiva. Sin embargo, su significación disminuye, he aquí el peligro.

Nuestra Sociedad pretende que no carece de fuerzas y que su voz será escuchada. Que se exprese con fuerza contra los conflictos, las guerras que desconstruyen la Europa que trata de integrarse. Escuchemos si esta voz, elevada al grito mismo, no se transforma en el chillido de un ratón. Tanto peor, no es justo decir entonces que la cultura se hace cada vez más perpleja, pues la hemos visto bien, aunque sea con vergüenza, reforzar sus grandes personalidades en sus ambiciones guerreras, despertar el nacionalismo. Nos hace falta, antes que nada, mantener la sangre fría para no dejarnos llevar por la corriente; nos hace falta, luego, saber afrontarnos habiendo tomado conscientemente la responsabilidad de nuestros pecados nacionales. Probablemente nunca habrá cultura desnacionalizada, pues toda su fuerza reposará sobre la tradición nacional, sobre el carácter típico de una lengua, de un pensamiento, de una creatividad, sobre la educación otorgada a la tradición de cada pueblo. Creo sin embargo que, habiendo curado las heridas y las penas, es mejor unirse al cortejo de los pensamientos y las artes múltiples, este cortejo que un instinto y una razón a la vez conducen más allá de nuestros desvíos. Estamos allá, vueltos de la expedición en busca del Velloccino de Oro; poco importa que haya sido en vano. Más vale navegar hacia occidente esperando descubrir las Indias que tardar con la expedición al oriente. El descubrimiento de América fue el de Colón, no el de Vasco de Gama.

*Traducción del francés de Hernán G. H. Taboada*

## LA CULTURA, LUGAR DE ENCUENTROS

Por *Ángeles MATEOS GARCÍA*  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, ESPAÑA

YA SE HAN CUMPLIDO CINCO SIGLOS desde el descubrimiento de América. El Nuevo Mundo ha estado impregnado desde el principio por una relación ambivalente y plural con la vieja Europa. Colonizada y descolonizada rápidamente, la cultura europea constituye el hilo conductor más importante de estas relaciones. El contacto entre ambos continentes ha marcado un estilo peculiar y propio de entender la vida, los valores, las costumbres, las creencias... en definitiva: la cultura. Por eso este encuentro que hoy celebramos bajo el lema "La cultura euroamericana en un mundo global" debería considerarse, sin duda alguna, como un buen momento para recordar esta situación peculiar de relación y semejanza, cuestionándonos críticamente hasta qué punto puede potenciarse ésta y qué resultados positivos o negativos la sustentan. Más aún en el caso de España, anfitriona hoy de estas reuniones, por la situación especial y peculiar que en todo momento ha mantenido con los países latinoamericanos, siendo la lengua un lugar común de encuentros y significados.

Dejando ya al margen viejas y polémicas glorias del pasado, lo cierto es que resulta imposible obviar la posición hegemónica que España ocupa en la relación entre Europa y Latinoamérica. Encontrando esta última en nosotros el puente con Europa, con la cultura, que a fin de cuentas es la suya misma, pasada por el tamiz de la historia.

Privilegiada y comprometida situación la de esta España, que no siempre ha sabido manejarse del modo más satisfactorio para ambas partes. Pasando por momentos de monopolio a periodos de olvido y silencio, despreciándose nuestro complejo papel de enlace e incluso de modelo social, político y económico. En cualquier caso, no hemos sido los únicos ni los primeros en desatender este legado,

aunque quizás lo que sí es cierto es que empezamos a admitirlo de forma crítica y rotunda.

No sólo la economía ha sido, pues, la responsable principal del progresivo contacto de América Latina con el coloso americano del Norte, sino unas deficientes relaciones sociopolíticas con la cultura europea, siendo nuestro país, por todo lo dicho, la puerta de acceso natural a la misma. Esto debe cambiar y de hecho está cambiando. Lo que se traduce en una creciente y prolífica relación entre los países de habla hispana, así como de todos éstos con Europa, nexo cultural del Nuevo Mundo que está a punto de cerrar otro milenio. La dirección está trazada, el camino a seguir perfilado, que se llegue o no a buen puerto parece que no es tan sólo cuestión de voluntades y buenos propósitos, sino del buen hacer de nuestras relaciones, acuerdos, intercambios...

Un buen ejemplo puede constituirlo nuestra consolidada, aunque siempre compleja, "Unión Europea". España se ha incorporado relativamente tarde, pero parece haber entendido su papel tanto a nivel comunitario, como en cuanto a su relación-puente con América. Cuando se fundó la Comunidad Europea, como es de todos conocido, su máxima, cuando no única preocupación, fueron las relaciones internas entre sus miembros y los acuerdos económicos perseguidos por éstos. Sin embargo, la consolidación del proyecto europeo ha tenido que pasar por una creciente sensibilidad hacia los temas sociopolíticos y culturales, lo que le ha llevado, también, a ampliar sus fronteras, y a definir una política de cooperación mundial.

Dentro de esta tendencia aperturista han de incluirse sus crecientes acuerdos y proyectos con los países en vías de desarrollo, entre los que América Latina, por las razones antes mencionadas, debería ocupar un lugar prioritario.

El desarrollo de estos acuerdos también ha pasado por diferentes fases: desde los Acuerdos de Primera Generación (años sesenta) con Brasil y Uruguay, limitados a una mera cooperación económica, a los denominados Acuerdos de Tercera Generación (1982-1997) que abarcan a toda América Latina e incluyen una relación no sólo económica, sino también sociopolítica y cultural (industria, ciencia, técnica, juventud, educación, medio ambiente, lucha contra la droga, etcétera).

El giro decisivo en este cambio se produce en 1987, cuando el Consejo de Ministros de la Comunidad Europea en su resolución de

julio de ese mismo año decide expresamente "aplicar una estrategia global coherente destinada a reforzar las relaciones de cooperación entre la Comunidad y sus Estados miembros, por un lado, y América Latina y sus Estados y regiones, por otro".

Curiosamente esta fecha coincide con la incorporación de España a la Comunidad Europea. No podía ser de otro modo, señala nuestro entonces comisario europeo Abel Matutes, "desde la incorporación de España y Portugal a la Comunidad (1986), América se concibe como una prolongación natural".<sup>1</sup>

Las estrategias políticas y económicas de España con respecto a América Latina, desde su entrada en la Comunidad, han presidido tanto sus intereses privados como su negociación con el resto de los socios comunitarios. Su intervención en la democratización de Centroamérica, así como la renegociación de la deuda externa como medio eficaz para animar la maltrecha economía de esta última década, ha sido claramente reconocida. Los españoles, explicaba Enrique V. Iglesias (presidente del Banco Interamericano de Desarrollo), "fueron campeones del tema político y del apoyo a las nuevas democracias. España ha sido promotora de la política de la Comunidad hacia Centroamérica. Ha tratado de promover políticas de cooperación activas para estimular el comercio y la cooperación industrial y económica". En definitiva, concluye, "con el ingreso de España en la Comunidad Europea el tema latinoamericano no sólo ha adquirido una vitalidad renovada, sino que además ha estimulado a países que están muy cercanos a nosotros a estrechar aún más sus relaciones".<sup>2</sup>

En efecto, de nada servirían las buenas intenciones de España, o sus inclinaciones naturales hacia Latinoamérica, si esto no se traduce en una incitación real y comprometida que obligue a sus socios comunitarios a acercarse a lo que también ellos reconocen como parte de su cultura. Debemos tener presente, recordaba Giulio Andreotti, "que los países latinoamericanos pertenecen cultural y espiritualmente al mundo occidental. Por tanto, subrayemos el empeño de la Comunidad Europea para hacer progresar rápidamente las relaciones con éstos". Del mismo modo, insiste ahora Michel Rocard, "conviene identificar el conjunto de las relaciones con América Latina a la luz de una serie de evoluciones prometedoras que tienden a acercar a las dos regiones, particularmente el resta-

<sup>1</sup> "Temas de nuestra época", *El País*, 27 de septiembre de 1990.

<sup>2</sup> *El País*, 27 de septiembre de 1990.

blecimiento de regímenes democráticos y la puesta en práctica de zonas de integración regionales'.<sup>3</sup>

En esta dirección parecen estar encaminadas las últimas relaciones entre la Comunidad Europea y los países latinoamericanos, tanto a nivel interestatal como a través de sus diferentes pactos regionales: Pacto Andino, MERCOSUR, Comunidad y Mercado Común del Caribe, ALADI, etc. Observándose nuestra Comunidad o Unión Europea como posible modelo de integración interregional. Por otra parte, programas promovidos por la Comunidad Europea como ALT-INVEST, ALFA, URB-AL, parecen estar destinados a fomentar un progresivo acercamiento entre estos países con el resto de los países comunitarios, y por qué no, hacia Europa en general, que tras la caída del Este ha sentido de cerca la problemática reconstrucción de Europa. Y si se consigue que este acercamiento entre América y Europa sea real y completo, podríamos presenciar, si no al fin del milenio, al menos como inicio del siguiente, la diversificación y unidad al mismo tiempo de una cultura milenaria: la cultura occidental, que abarca tanto a unos como a otros.

Pero la misma palabra *cultura* reclama que, para que esta integración entre los pueblos sea posible y real, los acuerdos entre sus socios no pueden limitarse a lo meramente económico, aunque, por suerte o desgracia, sepamos que ésta es la gran preocupación de nuestro siglo, sino que deben ampliarse hacia relaciones mucho más complejas, que afecten a nuestras costumbres o formas de vida, buscando espacios comunes de diálogo, acuerdos, pactos, derechos... Simplemente porque aquélla no puede darse al margen de éstos.

El mundo es cada vez más un espacio común, aunque algunas tendencias radicales quieran imponer a toda costa, incluso a la fuerza, barreras naturales o artificiales a esta inercia e incluso necesidad de nuestro siglo. Vivimos en un mundo global, los medios de comunicación y las nuevas exigencias socioeconómicas y políticas así nos lo están imponiendo. Éste es el verdadero cambio que se está produciendo en nuestra generación, por eso nos afecta tanto lo que les ocurra a nuestros vecinos, porque no podemos cerrar nuestras mentes a sus problemas, nos invaden y afectan, querámoslo o no.

Y si esto es así, si es cierto que nuestra época, nuestro fin de milenio, apela a este nuevo orden interplanetario, ¿no lo será también la necesidad de encontrar, buscar o inventar valores comunes que lo hagan posible? Quizás la ausencia de estos espacios comu-

<sup>3</sup> "Temas de nuestro tiempo", *op. cit.*

nes culturales sea la causa verdadera de nuestra insolidaridad, de nuestro individualismo, de nuestra ceguera ética y social.

Quisiera aprovechar estas reflexiones que he venido haciendo en torno a la cultura euroamericana, que no es otra que la occidental, para proponerles una reflexión sobre la misma que vaya más allá de los límites euroamericanos: la necesidad de encontrar un espacio común de valores y diálogo, culturales o multiculturales, poco importa el color, pero que permitan una convivencia más solidaria y universal. No sólo como un mensaje utópico y esperanzador para las conciencias, sino sobre todo porque nos urge, porque nos interesa a todos, porque, como entre todos hemos acordado en este encuentro, "el mundo es, cada vez más, un mundo global".

Y parece que esta reflexión nos toca hacerla a nosotros, es decir: a la cultura occidental. La razón, desde mi punto de vista, es obvia. Si hay algo que defina nuestra cultura de forma paradigmática es la crítica y la reflexión, notas que siempre la han acompañado, ya sea en sus periodos de luces o de sombras. Ambas características tienen, como cabía esperar, su aspecto negativo y positivo. Negativo, su inclinación al etnocentrismo, aunque en este caso quizás convendría más decir etnoculturalismo; positivo, su constante autocrítica y replanteamiento de alternativas mejores de entender el mundo, la vida, el hombre... Con este último mensaje quisiera quedarme. Si verdaderamente el legado de nuestra tradición cultural nos ha imbuido estas notas de reflexión y crítica, ¿no será también cierto que, por lo mismo, somos nosotros los llamados a cuestionarnos nuestra propia cultura, buscando espacios comunes —interculturales— de diálogo, con soluciones y alternativas globales?

## ÓSMOSIS ÉTNICA, LABORAL E INFORMATIVA\*

Por *Fernando SUÁREZ*  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, ESPAÑA

**L**ES CONFIESO a ustedes que tengo gran escrúpulo en intervenir aquí porque yo soy de los miembros de la Sociedad Europea de Cultura que lo que desean es apoyar a quienes crean la cultura y pedirles que nos solucionen alguno de los problemas que sentimos los ciudadanos de la calle.

No me considero un creador de cultura pero sí un ciudadano sensible a los problemas de su tiempo, que va a exponer ante ustedes cómo ve la cuestión de la cultura euroamericana en un mundo global. Yo creo que estamos ya, después de la Edad Antigua, la Edad Media, la Edad Moderna y la Edad Contemporánea, en la Edad Universal. Se ha dicho con insistencia y se está repitiendo aquí constantemente, la aldea global, la comunicación instantánea, la tecnología, la ciencia compartida, la ecología, todo hace inevitable la globalización de los problemas. ¿Cómo se explicaría que hubiera remedio para el cáncer en un país muy civilizado y ese remedio no se pusiera al alcance de otros países?, ¿cómo se podría pensar que el pulmón del mundo que es el Amazonas pueda ser un problema sólo del Brasil? Es la realidad la que globaliza los problemas y es inútil impedir o tratar de impedir la globalización.

Hay que buscar soluciones. Mi especialidad es el Derecho del Trabajo y desde el punto de vista de mi especialidad, las consecuencias de la globalización son, en principio, muy inquietantes porque la globalización está produciendo una gran emigración activa, es decir, volvemos a grandes movimientos humanos como ha habido en otras épocas de la historia. Toda la presión que tenemos en el sur y

\* Transcripción de la intervención de Fernando Suárez a partir de su grabación magnetofónica.

este de Europa, toda la presión del sur de los Estados Unidos es, en el fondo, de ciudadanos menesterosos que desean acercarse a áreas de prosperidad y, naturalmente, esto va a provocar crecientemente grandes movimientos migratorios que la Humanidad ha conocido en otras épocas. Pero además, se produce también una emigración pasiva, es decir, las grandes empresas buscan instalarse allí donde la mano de obra es más barata, allí donde la protección social es menos intensa y, naturalmente, la previsión razonable de que los países más desarrollados vayan reduciendo sus ingresos medios y su protección social y su grado de bienestar para elevar los de los países menos desarrollados es, por el momento, una utopía; se hará, sí, si es inevitable o si conviene a algunas multinacionales de las que se hablaba esta mañana; pero en principio esa línea, que sería la razonable, no va a ser sencilla, va a ser difícil.

Esta ósmosis laboral, este movimiento de turcos en Alemania, marroquíes en España, mexicanos en los Estados Unidos, etc., tiene repercusiones étnicas que son sumamente visibles en los Estados Unidos y que lo empezian a ser en Europa, y aquí comienzan mis perplejidades: ¿el mestizaje es bueno o es malo? Permítaseme recordar el ejemplo gitano como un ejemplo de aislamiento, de resistencia a la integración. Los gitanos de la novela de Cervantes *La gitanilla* son los actuales gitanos de Siberia, los mismos de España, por supuesto, ni la diferencia de siglos, ni la diferencia de geografía ha alterado sensiblemente la personalidad gitana. La semana pasada ha sido beatificado el primer gitano de la historia, como muchos de ustedes saben, pero el mundo gitano conserva con gran profundidad, con gran fuerza, su idiosincrasia, sus modos, su cultura y no se integran a las sociedades en las que, sin embargo, viven.

El ejemplo contrario creo que es Iberoamérica, Iberoamérica donde España y Portugal practicaron una integración racial absolutamente desconocida en el mundo angloamericano y no digamos en África o en Suráfrica; y yo creo, sin saber si es bueno o es malo, sin estar muy seguro de lo que digo, creo que el futuro es el mestizaje; que no se puede pedir que un diez por ciento de la población que se considera superior evite su mezcla con pueblos "inferiores". Y, naturalmente, el mestizaje provoca el mestizaje cultural. Dicho con toda claridad: yo no creo en una cultura que no sea mestiza; es decir, en una cultura que asuma todo lo valioso, todo lo edificante que ha producido la Humanidad, en diversos mundos y a lo largo de la historia. La Humanidad con infinidad de núcleos orgánicos e inorgánicos creó en su historia multitud de culturas ricas en sabiduría

y dignas de respeto que, en general, procedían del libre ejercicio de la inteligencia humana durante milenios y, hace unos dos mil años, surgió la cultura cristiana que, por primera vez, sustenta la igual dignidad de todos los seres humanos.

Yo creo que ése es el comienzo de la globalización de la humanidad y la paulatina sustitución de culturas autóctonas por una cultura que pretende tener validez universal. La unificación cultural me parece inevitable porque está relacionada con la ósmosis étnica, con la ósmosis laboral, con la ósmosis informativa, que son imparables. Por eso yo no pertenecería a una Sociedad de Cultura Europea y, en cambio, me honro en pertenecer a una Sociedad Europea de Cultura y coincide con este pensamiento mío un documento que acaban de repartir en el que un ilustre colega de los Países Bajos, el señor Witteman, dice prácticamente lo mismo. Yo pertenezco a una Sociedad Europea de Cultura pero no a una Sociedad de Cultura Europea porque creo que me es indispensable asumir todo lo valioso que ha producido la humanidad y me gustaría ser experto en la pintura de Van Gogh y en la novela de Joyce y en el teatro de Arthur Miller y en la poesía de Neruda y en la filosofía de Confucio. Todo lo que me edifica, me construye o me da algún valor lo considero mío y mi limitación es que no soy lo bastante culto en ocho o diez idiomas o en ocho o diez de las actualmente diversas culturas.

Y así tenemos, desde mi punto de vista, dos órdenes de problemas que, a veces, se mezclan en el debate pero que me gustaría mucho que ustedes me ayudaran a diferenciar. Un problema es lograr que en la futura unificación cultural, la cultura que han hecho, que hemos hecho a lo largo de la historia los europeos y los americanos tenga el peso que le corresponde. Para mí es una cultura común o, al menos, es una cultura de unidad mucho más sólida de la que podemos encontrar en común con Asia o con África. Cuando estamos tratando de construir Europa, que es un mosaico de diversidades y que sin embargo tiene evidentemente muchos más elementos de unidad que de diversidad porque tiene una historia común, no podemos considerar que sea distinto lo americano porque lo americano, en su sentido unitario, es lo que se produce como consecuencia de la cultura europea en América; las culturas anteriores, importantísimas y respetabilísimas y que debemos, en lo posible, conservar y mantener vivas, son culturas que entre sí no tienen relación: los incas no saben nada de los aztecas, los mayas no conocen nada de los incas, lo que da unidad al hemisferio americano es el contacto que establecen entre todos estos pueblos los europeos y,

naturalmente, cuando el Nuevo Mundo se incorpora realmente a la creación cultural viva es, precisamente, cuando tiene su unidad y su identidad con Europa, que no han sido capaces de borrar presencias posteriores; ni la presencia africana en el continente americano ni la actual presencia, en muchos sectores, asiática, etc., han conseguido borrar la impronta de lo europeo que, desde mi punto de vista, une a Europa con América muchísimo más, desde luego, de lo que nos une con África o con Asia.

El otro problema, junto a esa presencia de nuestra cultura en el mundo global, es el más grave, y aquí me gustaría mucho discutir con mi colega mexicano, lograr la superioridad de la cultura en el mundo contemporáneo. No esta cultura o aquella cultura o la de más allá, sino la superioridad de la cultura, de los valores del espíritu, de las grandes creaciones del ingenio y de la inteligencia humana sobre los valores del dinero, del consumo, de la degradación, del mínimo esfuerzo, sobre la incultura, sobre la contracultura que está degradando amplios sectores de la vida civilizada; no de la vida inculta o de la vida prehistórica, de la vida civilizada. Entonces, el problema no es que influya en México la cultura de los Estados Unidos, es que influye una especie cultural inferior porque no están en manos de los creadores de cultura los grandes instrumentos de transmitirla y, naturalmente, pensar en lo que hubiera sido la imprenta si no hubiera sido el vehículo transmisor de lo más culto del momento en que la imprenta se crea, pone en guardia para pensar si estarán de verdad los hombres de cultura al frente de los grandes instrumentos de persuasión, de creación de modos, de costumbres, de influencia, en el mundo de la educación y en el mundo extraeducativo, pero extraordinariamente influyente, de los medios de difusión. Ése es, desde mi punto de vista, el valor fundamental de esta Sociedad Europea de Cultura, el de potenciar el espíritu y la cultura misma sobre cualquier otra de las tentaciones contemporáneas. Es decir, conseguir que los chicos de México sepan más canciones de San Juan de la Cruz que de Madonna.

## ELECCIÓN Y REFERENCIAS

Por *Josef SZAJNA*  
SOCIEDAD EUROPEA  
DE CULTURA, POLONIA

NACÍ EN RZESZOW en 1922. En el liceo di muestra de mucha fantasía, pero fui un alumno mediocre. Estaba fascinado por el deporte, me gustaba dibujar. En 1938 fui campeón de Polonia en el salto de trampolín y vicecampeón de natación en el concurso nacional de todas las escuelas secundarias. Tales fueron mis éxitos antes de la guerra.

La Segunda Guerra mundial destruyó mi casa natal, sacudió las nociones adquiridas sobre la dicha y la vida. Demasiado pronto me convertí en un soldado, a los diecisiete años era ya plenamente responsable de mis actos. En lugar de practicar deporte me metí en la resistencia, en lugar de dibujar realizaba sabotajes. Buscado por la Gestapo y arrestado durante una tentativa de pasar a Hungría, atravesé con un amigo un portal con la inscripción "Arbeit macht frei".

En este mundo todo se hacía metafísico, la necesidad, la crueldad, el heroísmo, el sacrificio. No importaba la raza, ni la clase, ni las convicciones políticas o religiosas. Constituimos un archipiélago de psiquismos humanos-inhumanos, cuando el hombre no es más que un número. El campo de concentración constituye así una suerte para los suicidas. Fui condenado a muerte con dos de mis camaradas por una tentativa de fuga. Encorvado en mi celda de 90 x 90 centímetros, de la altura de un hombre, sin salida, sin abertura, sin aire y sin esperanza. La oscuridad reina permanentemente, no hay día ni noche, es como si el tiempo se hubiera detenido. La espera de la muerte acerca a Dios. Me resigné, quiero morir. El destino no lo quiso. La única amnistía en 1943 proclamada con el cambio de comandante me condena a vivir en el campo. Una vez más soy encerrado en la celda de los condenados a muerte. De todos modos salí de ahí. ¿Providencia? Años después escribí en *Cervantes*,

espectáculo realizado en 1973 en el teatro Studio: "Tenía ya la soga al cuello, la muerte está conmigo y debo dormir con ella". ¿Escatología? ¿La memoria y sus referencias? Ya no divido mi tiempo en ayer y mañana. Me refiero al pasado como a mis experiencias. Me acuerdo del hambre poniéndome en un estado próximo al nirvana, sin dolor y sin temor. Los años de la guerra y de la ocupación fueron mi universidad. Los primeros días de libertad fueron un vacío sin alegría, pero el tiempo en el que uno puede volver a incorporarse. En 1947 me inscribo en la Academia de Bellas Artes de Cracovia. El mundo del imaginario se abre delante de mí, la fascinación de lo surreal en la escenografía y pintura.

Mi pasado, mi experiencia del campo me enriquece, pero de hecho toda mi obra trata del tiempo presente. Es apocalíptica y nada permite suponer que será de otra manera en el porvenir.

El arte no podrá ser puramente intelectual, se exiliaría de la emoción, de la agitación que es un elemento importante en su recepción. No podría tampoco ser puramente emocional, pues entonces se encerraría en la deformación de la naturaleza en provecho de la expresión pura. El arte creativo, tal como yo lo comprendo, es una suma de medios de expresión nuevos, diferentes de los que ya se conocen. Debe reflejar la forma de pensar del artista. Se trata de un arte trascendental, yo no pienso en el naturalismo ni en el behaviourismo.

No identifico el arte ni con la política ni con la ciencia ni con la religión. Del teatro puede decirse que es una tentativa de síntesis de todas las artes, de numerosos fenómenos, el terreno de la integración colectiva a un nivel superior. ¿Necesidad de catarsis y de renacimiento? Sin duda.

*Traducción del francés de Hernán G. H. Taboada*

## CONCLUSIONES

¿QUÉ ES LA SOCIEDAD EUROPEA DE CULTURA? Somos un espacio de libertad, en el que la libertad no es algo concedido sino lo que constituye este espacio. Una libertad que presenta la sustancia y la forma: "das Wesen und die Gestalt". Abundan las libertades concedidas: nosotros, Confederación de los Industriales, os permitimos hablar; nosotros, Sindicatos, os permitimos hablar... Aquí, en el seno de la Sociedad Europea de Cultura, pensamos y hablamos en libertad.

Hay un momento sublime en la historia del pensamiento europeo, cuando Kant publica *Der Streit der Fakultäten*, en el que sostiene que la autoridad política no se puede imponer en la Facultad. Allí, se piensa y se dice todo lo que se quiere. No se trata de una libertad concedida, sino de una libertad que forma la sustancia de la Universidad moderna.

Nosotros somos un espacio de la filosofía, vocación eterna del espíritu europeo. Si hablamos franqueando los límites geográficos de Europa, lo hacemos en nombre de la vocación al diálogo, componente socrático de la civilización europea, que permanece y que nadie puede cancelar.

Los espacios en los que la libertad no se concede sino que es ella quien los crea, en los que hablar es un deber ético y racional, son pocos. Acerca de la libertad no concedida me he vuelto pesimista.

Nuestro privilegio, nuestro profundo agradecimiento a este hombre que dedicó toda su vida a la Sociedad Europea de Cultura, proviene del hecho que Campagnolo nos ha dado un espacio en el que la libertad constituye "el todo" que vivimos.

Y todos, aquí, tenemos el pleno derecho de expresarnos y decir lo que pensamos. Sin embargo, existe una condición, constituyente, también, que es la de tender a lo universal. Se trata de la intuición más simple de Campagnolo. Sorprende la sencillez de lo que se dice; lo que dice, tiene un carácter algo griego o spinoziano. Es necesario tender a lo universal... teniendo la valentía de ser uno mismo.

En este coloquio, nos hemos enriquecido con la presencia y la colaboración del Centro Español y con la participación latinoamericana. El futuro se presenta prometedor siempre y cuando continuemos siendo un espacio de libertad, donde uno encuentra al otro atento y consciente del hecho que nadie es poseedor de toda la verdad. Nosotros creemos poseer un método para llegar, juntos, a la verdad: el diálogo, el diálogo en la transparencia que toma sus propuestas de lo más profundo del hombre.

Vincenzo Cappelletti  
Presidente

Sí, nos encontramos en un espacio de libertad; es esencial. Al mismo tiempo existe una condición, una elección que es la de tender hacia lo universal. Con esta tendencia a lo universal, se parta de donde se parta, se crea una convergencia. En este gran espacio nosotros estamos realizando desde hace mucho tiempo una tarea. A partir del análisis sobre la situación general del momento, que creamos rigurosos, a partir de reflexiones que esperamos sean pertinentes, determinamos objetivos para la política de la cultura, que hay que dar a conocer y con los cuales es necesario comprometerse. Se trata de poner al día, de actualizarse continuamente.

Por lo tanto, cada una de nuestras reuniones representa una etapa en este recorrido. Y siempre tenemos algo nuevo sobre lo que preguntarnos: ¿qué hemos introducido, qué hemos confirmado, qué hemos determinado o profundizado con respecto a la etapa anterior?

Los nuevos miembros, que han aceptado esta institución y lo que la caracteriza, se asocian a esta tarea aportando su visión personal, agregándose a una realidad que existe y que posee consistencia propia.

Sin conseguir rendir justicia a la variedad y al interés del conjunto de las colaboraciones y conscientes de la importancia que ha revestido la aportación hispano-latinoamericana, respecto de la cuestión abierta sobre la continuidad y la actualización, podemos distinguir dos líneas. Dichas líneas han actualizado nuestros trabajos al "diálogo interno" y al "diálogo global".

Partiendo de presupuestos diferentes, y cada uno con su propio carácter, las exposiciones de Galeano y Levi llegan a una conclusión

común, significativa, concierne a Europa, que es la siguiente: en la actualidad Europa se encuentra más amenazada desde el interior que desde el exterior. son las "fronteras interiores" las que crean problemas y por lo tanto marcan un desafío que hay que destacar. En compensación, Europa se encontraría mucho más presente, de cerca o de lejos, de cuanto se le atribuye, ya que todo está organizado según sus categorías de pensamiento.

El diagnóstico de fragilidad interior es la confirmación, plenamente fundada, de un estudio y de un compromiso que nos mantiene ocupados desde hace varios años. Desde 1988 y, más aún, desde 1989 y 1990, cuando el diálogo Este/Oeste, por el que habíamos luchado durante los años de la guerra fría, repentinamente se transformó en un hecho de todo el mundo, una pausa de reflexión acerca de las nuevas prioridades de la política de la cultura me llevó a formular las dos exigencias: el "diálogo interior" y el "diálogo global". Y he aquí que las fronteras interiores que han sido objeto de cuestión ahí, reproducen, a escala europea, las dificultades que han surgido al final del bipolarismo dentro de un mismo país. Este conocimiento es un paso ulterior en nuestra toma de conciencia de la situación, que no es ajeno a lo que le ha precedido sino que lo desarrolla.

A propósito del tema general que nos ocupa, nuestros trabajos actuales tienen un título general: *fragmentación-globalización* que está presente, explícita o implícitamente y que ha sido ilustrado sin contemplaciones en la ponencia de Nelson sobre el pluriculturalismo en los Estados Unidos. Desde fuera, los Estados Unidos son vistos como un coloso monolítico, tan fuerte que tiene un poder de influencia irresistible que se impone en todas partes, principalmente en sus peores manifestaciones. Si se examina desde dentro y de cerca, nos damos cuenta de que incluso en este país es urgente y necesario un diálogo interno, ya que si existe un pluriculturalismo moderado, existe también uno extremista con una carga desintegradora que puede llegar a ser temible. Es un ejemplo entre muchos, que puede considerar quien no se conforma con los clisés.

El esfuerzo para una comprensión sin prejuicios, que es el punto de partida de la política de la cultura, no deja espacio a las repriminaciones estériles contra estados de hecho o contra procesos en curso que superan —y con mucho— la capacidad de influencia de quienes no tienen una responsabilidad política inmediata ni las riendas del poder. A quienes actúan dentro de la política de la proyección, precisamente la política de la cultura, corresponde el deber

de comprender las razones profundas, de intentar explicarlas para poder indicar caminos para superarlas. Así, respecto al fenómeno de la globalización, el esfuerzo de la política de la cultura no debería tender a contraatacarla, sino a orientarla hacia lo positivo.

El coloquio se ha concluido con la aprobación del siguiente texto, llamado "Declaración de Segovia".

*Michelle Campagnolo-Bouvier*  
*Secretaria General Internacional*

*Traducción del italiano de Luisa Ibáñez Pelechá*

## DECLARACIÓN DE SEGOVIA

EN EL UMBRAL de un nuevo milenio, Segovia, ciudad bimilenaria, síntesis de culturas y creencias, recibe a la Sociedad Europea de Cultura como se reciben a los visitantes que integran y propagan el acervo cultural de los pueblos. Esta ciudad ha reunido en su recinto a reyes y obispos, a comerciantes y pensadores, músicos y pintores. La cita de la Sociedad Europea de Cultura coincide además con el Quinto Centenario de una personalidad segoviana, el obispo Juan Arias Dávila, que supo, como pocos en su época, comprender las posibilidades de intercambio y relaciones culturales que ofrecía la Europa del Renacimiento.

La Sociedad Europea de Cultura se funda en la convicción de que la cultura, para ser esencial, debe entenderse como principio y acto creador de valores en todos los campos: en arte y literatura como en política, economía y ciencias, pensamiento filosófico, jurídico, religioso. La cultura es el movimiento, la invención que suscitará nuevas formas respondiendo a las necesidades de la sociedad en su evolución; el motor de la transformación que enriquecerá, también, la calidad de vida de la comunidad universal. Los periodos de expansión cultural más fructíferos son aquellos en los que la cultura no es reducto de un pensamiento sectario, dominado por ideologías totalitarias con pretensiones hegemónicas, ávidas de poder, o por una visión integralista de la historia, intolerante hacia las otras tradiciones culturales.

Entendida de esta manera, la cultura tiene un papel decisivo en la lucha contra los reduccionismos ideológicos que, como enseña la Historia, siempre son prelude de grandes desastres políticos y de inequidades sociales. La cultura propone una filosofía universalista, cuya finalidad es la creación de un orden mundial que disperse los peligros de un mundo dominado por las razones de Estado y que se inspire en las razones del hombre como sujeto de la historia.

Esta concepción dinámica de la cultura como proyecto hacia el futuro, que la SEC ha teorizado y se ha empeñado en difundir desde hace cincuenta años, que ve en la conservación de las obras existentes sólo un momento de su acción, se ha extendido ampliamente.

Baste pensar el papel que hoy se atribuye a la contribución de la cultura en el mantenimiento de la paz.

Saludamos hoy —día de Europa— a la Europa comunitaria en su esfuerzo para concientizar a los pueblos que la componen y en su apertura para aquellos que la SEC ha considerado siempre parte integrante y también en su deseo de promover al ciudadano europeo.

Por otra parte, el espíritu de lo universal supera todas las fronteras; por eso se ha tratado de un hecho absolutamente natural la participación de los hombres de cultura americanos en las tareas de la SEC.

Sin embargo, esta inspiración fundamental común no hace que el diálogo, como lo entiende la SEC, se convierta en algo superfluo. Dadas las circunstancias del presente encuentro, se ha privilegiado el diálogo euro-latinoamericano en el que España, istmo geográfico entre Europa y Latinoamérica, ha sido designada especialmente para ejercer la función de cordón umbilical en el reconocimiento del derecho que tienen todas las expresiones de la cultura para participar en el conjunto de los valores universales.

Este diálogo, durante las jornadas segovianas, se ha mantenido en relación con los fenómenos de la globalización en curso: proceso poderoso, hoy en día con predominio económico y financiero, pero también sensible hacia las comunicaciones y el medio ambiente como factores de una creciente interdependencia mundial. Los hombres de cultura, en sus capacidades de juicio y de creación no parecen por el contrario haberlo entendido completamente. Hay que superar obstáculos, hay que hacer sacrificios para alcanzar estas convergencias.

La SEC reconoce en esta situación un gran reto para la política de la cultura. A los hombres de cultura del siglo XXI y a los sucesivos, les espera una inmensa tarea, para que la globalización que está teniendo lugar se transforme en una ocasión de solidaridad. Esto implica una resuelta acentuación de lo que une, pero, en igual medida, un compromiso incansable en el sentido de salvaguardar la infinita riqueza y variedad de expresiones, auténticamente culturales, todas ellas con igual dignidad. Diversamente, las reacciones de aislamiento, de defensa y de repliegue agresivo no se podrán evitar.

En Segovia, el 10 de mayo de 1997, la Sociedad Europea de Cultura asume los términos de la presente Declaración como un compromiso programático. Lanza a las fuerzas de buena voluntad y de la cultura un llamamiento apremiante a la acción de modo que las razones de la solidaridad humana prevalezcan dentro de las transformaciones mundiales en curso.

*Latinoamericanismo,  
globalización  
y  
poscolonialidad*

## POSOCCIDENTALISMO: EL ARGUMENTO DESDE AMÉRICA LATINA

Por *Walter D. MIGNOLO*  
DUKE UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS

DURANTE EL ÚLTIMO CONGRESO DE LASA (Guadalajara 1977), en varios páneces, en los pasillos y en el café, se puso en marcha un debate complejo, de varias caras. Estudios culturales, subalternidad y poscolonialidad se mencionaban con cierta sospecha, con la sospecha con la que en décadas anteriores se celebraba o se tomaban con pinzas el estructuralismo, el posestructuralismo y la semiótica. Sin embargo, entre el primero y el segundo trío, entre finales de los sesenta y mediados de los noventa, el escenario cambió, porque cambió el orden mundial. Del otro lado, aparentemente opuesto a estudios culturales y poscolonialidad, se articulaba un discurso que oscilaba entre la restitución de 'Nuestra América' de Martí como alternativa teórica, con lo que el debate parecía dirigirse hacia una confrontación entre cierto fundamentalismo latinoamericano frente al "imperialismo" de los estudios culturales, subalternos o poscoloniales. En tercer lugar, a veces el debate aparecía como una conversación de sordos, puesto que se daba entre contendientes que aparentemente tendrían que estar de acuerdo, pero que el nuevo orden mundial, con la consiguiente redistribución de la labor académica, ponía unos frente a otros. En última instancia, el debate podría rearticularse en las conflictivas relaciones existentes entre los "Estudios Latinoamericanos" (entendidos como Estudios de Área: LASA fue creada en 1963, al comienzo de la guerra fría, como parte de las medidas tomadas por el gobierno de los Estados Unidos para la Seguridad Nacional) y el "Pensamiento Latinoamericano", un complejo de expresiones y manifestaciones teóricas desde las ciencias sociales a la filosofía, desde la literatura a los estudios literarios.

En lo que sigue intento contribuir a aclarar ciertos términos del debate trayendo a la memoria la noción de occidentalismo y

posoccidentalismo, que es el lugar de enunciación construido a lo largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales. Desde el bautizo de las "Indias Occidentales" hasta el de "América Latina" (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), "occidentalización" y "occidentalismo" fueron los términos claves (como lo fue "colonialismo" para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si "post-colonialismo" calza bien en el discurso de descolonización del "Commonwealth", "post-occidentalismo" sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica. Digo "en Latinoamérica" y no "Latinoamericano" porque me es importante distinguir las historias locales (en Latinoamérica) de su esencialización geohistórica (Latinoamericano) (véase Castro-Gómez 1996).

## I

1. AGRREGAR un "pos" más a la pléyade ya existente quizás suena como una invitación al cansancio. Sin embargo, este aparente nuevo "pos" no es tan nuevo. Roberto Fernández Retamar acudió a él en 1976, cuando publicó uno de sus artículos clásicos, "Nuestra América y Occidente" (Fernández Retamar 1976). La palabra clave aparece, en el artículo de Retamar, como una consecuencia lógica de su revisión del pensamiento en América Latina desde el siglo XIX, en un intento de "definir el ámbito histórico de nuestra América" (Fernández Retamar 1976: 36). El esfuerzo, como veremos un poco más adelante, no es una mera cuestión de verdad histórica, sino de categorías geoculturales y sus relaciones con el conocimiento y el poder. Pues bien, el repaso histórico que hace Fernández Retamar del pensamiento en América Latina, desde el siglo XIX hasta 1976, muestra que una de las preocupaciones fundamentales fueron las relaciones entre América Latina y Europa, al menos hasta 1898, y las relaciones entre América Latina y América Sajona desde y a partir de 1898, momento en el que los esfuerzos locales y los proyectos de independencia en Puerto Rico y Cuba se encontraron en un nuevo orden mundial y en una situación muy diferente a la de los movimientos de independencia al comienzo del siglo XIX.

El paulatino ingreso de Estados Unidos a la escena mundial, y el paulatino receso de España del orden imperial, se reorganizan precisamente hacia fin de siglo, cuando Cuba y Puerto Rico tienen que cambiar sus proyectos históricos, entrecruzados con nuevos conflictos imperiales. A partir de ese momento ya no es posible hablar de la independencia de los países de América Latina como si ésta se definiera por los casos históricos, en América hispana y lusitana, de las primeras décadas del siglo XIX, cuando la liberación de España implicaba, para muchos y al mismo tiempo, la celebración de lazos económicos y culturales con Francia e Inglaterra, muchas veces ignorando las implicaciones históricas de liberarse de un imperio decadente y entrar en negociaciones con imperios emergentes. A finales del siglo XIX nos encontramos con un escenario mundial en el que los imperios emergentes son testigos de una nueva fuerza imperial que llegará a su apogeo medio siglo más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial. Para los pensadores en América Latina, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de *occidentalización*. Es por esta razón que "posoccidentalismo" (en vez de "posmodernismo" y "poscolonialismo") es una palabra que encuentra su lugar "natural" en la trayectoria del pensamiento en América Latina, así como "posmodernismo" y "poscolonialismo" lo encuentran en Europa, Estados Unidos y en las ex colonias británicas, respectivamente (Mignolo 1996). No se trata de reclamar autenticidades y lugares de origen, sino de meras trayectorias históricas y de derechos de ciudadanía: por ejemplo, la resistencia que "poscolonialismo" encontró y todavía encuentra en América Latina y en ciertos sectores de los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. "Posoccidentalismo" puede designar la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y gestando el discurso de la "identidad Latinoamericana", pasando por el ingreso de Estados Unidos, hasta la situación actual en que el término adquiere una nueva dimensión debido a la inserción del capitalismo en "Oriente" (este y sureste de Asia).

Recordemos el contexto en el cual Fernández Retamar introdujo la palabra-clave "posoccidentalismo":

La idea de que los latinoamericanos verdaderos "no somos europeos", es decir, "occidentales", ya había encontrado en este siglo sostenedores enérgicos, sobre todo entre los voceros de comunidades tan visiblemente no

“occidentales” como los descendientes de los aborígenes y de los africanos. Los grandes enclaves indígenas de nuestra América (que en algunos países son una “minoría nacional” que constituye una mayoría real) no requieren argumentar esa realidad obvia: herederos directos de las primeras víctimas de lo que Martí llamó “civilización devastadora”, sobreviven a la destrucción de sus civilizaciones como pruebas vivientes de la bárbara irrupción de otra civilización en estas tierras (Fernández Retamar 1976: 51).

Sin duda que en 1976 era menos problemático hablar de “latinoamericanos verdaderos”. El hecho de que hoy lo sea es una consecuencia particular del proceso creciente de globalización (quizás no ya de occidentalización) planetaria y del incremento tanto de los capitales transnacionales como de las migraciones masivas que ponen en tela de juicio categorías que permitían afinar gente y entes abstractos, concebidos como “culturas”, a determinados territorios. La cosificación del concepto de cultura, y la gestación de entes como las culturales nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de Occidente como el sí-mismo y del resto del planeta como la otredad. El espacio entre el sí-mismo y el otro se construyó sobre la base de considerar las culturas como entes encerrados en territorios nacionales. La transnacionalización del capital y su desarraigo nacional, tanto como las migraciones motivadas por la transnacionalización económica, fracturan cada vez más la idea de que las culturas son entidades coherentes localizables en unidades geográficas discretas. La expresión común “conocer o comprender otras culturas” (sobre todo en los Estados Unidos) es cada vez más problemática.

Pues bien, a pesar de que hoy nos sea difícil aceptar sin más la expresión de “latinoamericanos verdaderos”, el párrafo citado pone de relieve, y en forma clara, el problema de América Latina como una entidad geocultural creada por los diseños imperiales, que se fue configurando conflictivamente en ese mismo proceso de occidentalización. Es en esa encrucijada (o mejor, en esa zona fronteriza), que se produce la tensión entre lo que se considera “propio” y lo que se considera “ajeno”, en la que los intelectuales en América Latina reflexionaron críticamente con posterioridad a las independencias de España y Portugal, cuando era necesario construir la nación y crear una política educativa que integrara los proyectos nacionales y continentales. El hecho de que la palabra-clave fuera y todavía sea “occidentalización” u “occidentalismo” se debe a

los legados del discurso imperial mismo, para el cual las posesiones ultramarinas de Castilla y Portugal se categorizaban como “Indias Occidentales” y no, claro está, como “América”, concebida por letrados al norte de los Pirineos que no tenían influencia alguna en los proyectos imperiales de Castilla.

El párrafo citado más arriba prepara el terreno para la palabra-clave “posoccidentalismo”, que Fernández Retamar introduce de la siguiente manera:

Indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser “occidentales”, pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descastados “civilizadores”. Y era natural que esto fuera plenamente revelado o enfatizado por pensadores marxistas, pues con la aparición en la Europa occidental del marxismo, en la segunda mitad del siglo XIX, y con su ulterior enriquecimiento leninista, ha surgido un pensamiento que sienta en el banquillo al capitalismo, es decir, al mundo occidental. Este pensamiento sólo podría brotar en el seno de aquel mundo, que en su desarrollo generó a su sepulturero, el proletariado y su consiguiente ideología; pero ésta no es ya una ideología occidental, sino en todo caso posoccidental: por ello hace posible la plena comprensión, la plena superación de Occidente, y en consecuencia dota al mundo no occidental del instrumento idóneo para entender cabalmente su dramática realidad y sobrepassarla. En el caso de la América Latina, ello se hace patente cuando el marxismo-leninismo es asumido y desarrollado por figuras heráldicas como el peruano José Carlos Mariátegui y los cubanos Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena (Fernández Retamar 1976: 52).

Veinte años después de escrito este párrafo es difícil aceptar que el posoccidentalismo, como proyecto de trascender el occidentalismo, pueda concebirse sobre la base de una ideología “no occidental” del proletariado. El elemento faltante son las relaciones entre etnicidad y trabajo, antes de la revolución industrial y la emergencia del proletariado. Las relaciones entre etnicidad y trabajo están presentes desde los primeros momentos de la expansión occidental, cuando la explotación de los amerindios en las minas es complementada por la importación de esclavos africanos a las nuevas tierras descubiertas. Al integrar etnicidad y trabajo de esta forma, la reflexión crítica y la búsqueda de trascendencia del occidentalismo se enraíza en el momento mismo en que se funda el discurso imperial de la modernidad (expulsión de los árabes y judíos, explotación de los amerindios y tráfico de esclavos), y comienzan a formarse estructuras de poder sobre el principio de la “pureza de sangre” y de

la "unidad del idioma". Tanto algunas reflexiones del mismo Carlos Marx sobre el colonialismo en la India (en las cuales consideraba a Inglaterra la primera civilización superior que conquistara India, después de las sucesivas invasiones de los árabes, los turcos, los tártaros y los mongoles), la experiencia histórica en la práctica del socialismo, los genocidios perpetuados a lo largo de la modernidad e implementados en torno a cuestiones éticas, la creciente fuerza que ganan las ideologías forjadas en torno a cuestiones de género sexual y de sexualidad, mantienen sin duda la necesidad de un posoccidentalismo como horizonte, en donde las represiones forjadas y surgidas de las expansiones coloniales, justificadas en los ideales del Renacimiento (cristianización), de la Ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumismo), puedan ir trascendiéndose. El pesimismo que puedan generar la globalización actual y el capitalismo sin fronteras no es un argumento suficiente para pensar que el posoccidentalismo es una quimera intelectual. Los movimientos sociales siguen creciendo en número y diversidad, a tal punto que ya no es posible pensar que sólo el proletariado sea un movimiento con fuerza de transformación social, y que la sociedad del futuro seguirá reproduciendo las estructuras de poder en la distinción Occidente-Oriente, con todas las implicaciones de convertir diferencias en valores, la cual fue una de las estrategias fundamentales de subalternización implementada por el occidentalismo, como discurso y práctica político-económica.

Cuatro años después de publicado el artículo de Retamar, Oscar del Barco, filósofo argentino, disidente del Partido Comunista a comienzos de los sesenta y cofundador de la importante revista *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963), publicó un libro sobre Lenin (Barco 1980) en el que esbozó una tendencia dominante de la teoría y práctica leninista conducente a Stalin y al Gulag. La reflexión de Del Barco, que se funda en el poder de control que Lenin otorgó a la teoría y al conocimiento para tomar decisiones de arriba hacia abajo, y en la inclinación de Lenin a tomar —sobre esa base— decisiones autoritarias, conduce a poner de relieve el hecho de que la teoría puede convertirse en una fuerza material de control y de justificación de decisiones, tal como ocurrió en la política bolchevique. Esta crítica no le impidió a Del Barco reconocer que no hay un socialismo bueno (el de Marx) y un socialismo malo (el soviético), o una esencia marxista que se cumple o se traiciona en distintas ocasiones. Por el contrario, le permitió enfatizar que "lo que hay" son las luchas constantes de quienes están reprimidos u oprimidos y que, en ese contexto,

Marx es el *nombre* que llevan esas luchas, ese "destino", y es el nombre que la clase le ha puesto a su propio pensamiento. No se trata, por lo tanto, ni de una persona ni de un dogma. Marx planteó la verdadera encrucijada de nuestra época cuando decía "socialismo o barbarie". Los intelectuales pueden lamentarse creyendo que la barbarie ya ha triunfado; y efectivamente existen muchos signos de que la barbarie puede ser definitiva; pero las clases oprimidas, que convierten en teorías sus necesidades y esperanzas, no tienen otro horizonte que el de la lucha. Los intelectuales de hoy desaparecerán, pero los oprimidos seguirán elaborando teorías que les permitan orientarse en busca del triunfo (Barco 1980: 182).

El vocabulario de Del Barco limita quizás el alcance de su propuesta. "Clases oprimidas" universaliza la opresión en términos de clase social solamente, cuando sabemos hoy que las personas, los grupos y las comunidades oprimidas atraviesan las clases hacia arriba y hacia abajo; como lo hace también cierta manera de entender la "ideología" en los regímenes dictatoriales, que reprimen, torturan y asesinan sin distinción de clase, género, edad o etnicidad. Los regímenes dictatoriales en América Latina durante los años de la guerra fría, por ejemplo, hicieron poco caso de la distinción de clases, no reprimieron sólo a los proletarios, sino a todo a aquel que se considerara comunista, montonero o guerrillero. Finalmente, si los intelectuales de hoy pueden desaparecer, como lo sugiere Del Barco, pueden hacerlo por dos razones: porque, por un lado, los intelectuales mismos nos vamos convirtiendo en un movimiento social más, y, por el otro, porque podemos pertenecer a otros movimientos sociales (de carácter étnico, sexual, ambiental, etc.) en donde, o bien nuestro papel de intelectual desaparece, o bien se minimiza en la medida en que, como bien lo dice Del Barco, los movimientos sociales que trabajan contra las formas de opresión y en favor de condiciones satisfactorias de vida teorizan a partir de su misma práctica sin necesidad ya de teorías desde arriba que guíen esa práctica. La rearticulación de las relaciones entre prácticas sociales y prácticas teóricas es un aspecto fundamental del posoccidentalismo como condición histórica y horizonte intelectual.

El ejemplo de Del Barco viene a cuento para contextualizar el artículo de Retamar en un momento de enorme energía y producción intelectual en América Latina que tiende a desdibujarse en la escena teórica internacional debido a la fuerza hegemónica del inglés, como idioma, y de la discusión en torno al posmodernismo y al poscolonialismo, fundamentalmente llevada adelante en inglés. Si bien el libro de Del Barco se publicó en 1980, es el resultado de

discusiones y conflictos que atraviesan los años sesenta y setenta. En la transición entre las dos décadas, la teoría de la dependencia (en sociología y economía) y la teoría del colonialismo interno (en sociología y antropología), complementaron el escenario de la producción intelectual en América Latina. Ambas, teoría de la dependencia y del colonialismo interno, son a su manera reflexiones "posoccidentales" en la medida en que buscan proyectos que trasciendan las dificultades y los límites del occidentalismo. Ambas son respuestas a nuevos proyectos de occidentalización que no llevan ya el nombre de "cristianización" o de "misión civilizadora", sino de "desarrollo".

Sin embargo, esta historia no se cuenta de este modo sino que, sobre todo con la teoría de la dependencia, tiende a integrarse a otra historia: la historia de los "Estudios de área" (no del posoccidentalismo como trayectoria de pensamiento crítico en América Latina). En esa operación, una dramática colonización intelectual se lleva adelante: América Latina deja de ser el lugar donde se producen teorías, para continuar siendo el lugar que se estudia. Al hacer de la obra de Gunder Frank el "token" de la teoría de la dependencia en Estados Unidos, ésta se convirtió, al mismo tiempo, en un cambio de mirada: la mirada desde el norte que convierte a América Latina en un área para ser estudiada, más que en un espacio donde se produce pensamiento crítico. Lamentablemente, esta imagen continúa vigente en esfuerzos recientes como el de Berger, en el cual la teoría de la dependencia pasa naturalmente a integrarse a la tradición de estudios latinoamericanos en Estados Unidos (Berger 1996: 106-122). Para que la teoría de la dependencia no se pierda en el concierto universal de las teorías apropiadas por los estudios latinoamericanos en Estados Unidos y quede reducida a un simple sistema conceptual desencarnado, conviene no perder de vista su lugar (históricamente geográfico y colonialmente epistemológico) de enunciación. Fundamental en esta operación de desplazamiento y de descolonización intelectual y académica, a la que Berger no contribuye a pesar de sus buenas intenciones, son los argumentos de Fernando Henrique Cardoso sobre el consumo de la teoría de la dependencia en los Estados Unidos (Cardoso 1993). En cuanto a la teoría del colonialismo interno, cabe recordar su importancia fundamental en la trayectoria del pensamiento crítico en América Latina, cualquiera sean las posiciones o críticas en cuanto a su formulación. A pesar de los treinta años transcurridos desde sus primeras formulaciones (González Casanova, Stavenhagen), hasta su continuidad en la actualidad (Rivera Cusicanqui), la teoría

del colonialismo interno, no obstante sus vinculaciones obvias con el "poscolonialismo" y el "posoccidentalismo", quedó oscurecida por el valor mercantil adquirido por proyectos semejantes surgidos de legados coloniales con más valor de cambio que los diferidos colonialismos español y portugués.

2. El argumento de Fernández Retamar se desarrolla en una tensión constante entre el proyecto ideológico del marxismo en el contexto de la Revolución Cubana y la cuestión étnica en la historia de América Latina. En verdad, el mismo párrafo citado más arriba, donde se introduce la noción de "posoccidentalismo" ligada a la lucha de clases, comienza con una clara alusión a la cuestión étnica ("indios y negros, pues, lejos de constituir cuerpos extraños a nuestra América por no ser 'occidentales', pertenecen a ella con pleno derecho: más que los extranjerizos y descartados 'civilizadores'"). La cuestión étnica le permite a Retamar introducir una ruptura fundamental en el relato histórico de las Américas, cuyas consecuencias no se han explotado todavía, quizás debido a la hegemonía del legado colonial hispánico en la construcción de categorías geoculturales en América. "Nuestra América", que Retamar elabora partiendo de Martí, se articula como palabra-clave y como categoría geocultural a partir de la primera independencia, la independencia haitiana. Las consecuencias que no se han explotado son precisamente la de pensar "América" no sólo a partir de las independencias de los países hispánicos (o iberoamericanos, incluyendo a Brasil), sino de la independencia haitiana, lo cual muestra la importancia del colonialismo francés en la configuración geocultural de las Américas. Pero aún antes, la independencia de Norteamérica (1776) es la que abre las puertas para la expansión de la categoría de "Occidente" a "occidentales americanos", que conducirá luego a la palabra-clave de "hemisferio occidental". Esto es, las "Indias Occidentales" de las colonias hispánicas van dando lugar, paulatinamente, al "Hemisferio Occidental"; una trayectoria ideológica y geocultural, si no opuesta, al menos significativamente diferente al "Orientalismo" (véase el apartado 3). De ahí que sea posible y coherente ligar el pensamiento poscolonial y concebirlo como su contrapartida crítica, aunque la poscolonialidad, como discurso, resulte ajena y encuentre resistencia en América Latina. Por la misma lógica, "posoccidentalismo" es la palabra clave que encuentra su razón en el "occidentalismo" de los acontecimientos y la discursividad del Atlántico (norte y sur), desde principios del siglo

xvi. Posoccidentalismo, repitamos, concebido como proyecto crítico y superador del occidentalismo, que fue el proyecto pragmático de las empresas colonizadoras en las Américas desde el siglo xvi, desde el colonialismo hispánico al norteamericano y al soviético.

En el artículo citado, Fernández Retamar señala tres momentos de ruptura en los cuales se van construyendo etapas hacia una proyección posoccidental en las que, sin embargo, América, como las márgenes de Occidente, no tiene el mismo papel en el orden mundial que Asia como la encarnación de lo oriental. Esos tres momentos son la independencia haitiana entre finales del siglo xviii y comienzos del xix, las independencias de los países iberoamericanos a partir de 1810 y la independencia de Cuba en 1898. Mientras que los dos primeros momentos están caracterizados por la independencia frente a colonialismos territoriales, el tercer momento de ruptura se caracteriza por la tensión entre el desprendimiento de un colonialismo decadente y la emergencia de un nuevo tipo de colonialismo imperial, surgido del primer movimiento de independencia en las Américas, que lleva a Martí a hablar de "nuestra América" (aquella de los tres momentos de ruptura), como distinta de la otra América (aquella que consiguió su independencia en 1776). Por eso es importante subrayar lo que Fernández Retamar nos recuerda: que la Revolución Haitiana es el inicio de la independencia de "nuestra América", lo cual pone en tensión la cuestión étnica con la cuestión de clase: el emergente grupo criollo, sobre todo en el Caribe y en la economía de plantaciones, no ve con buenos ojos la independencia ligada a la emancipación étnica. La tensión entre clase y etnia, en la independencia haitiana, pone sobre el tapete el hecho de que el proyecto posoccidentalista no puede gestarse sólo sobre la base de la lucha de clases, sino que debe igualmente forjarse en la memoria de los tres grandes genocidios de la modernidad, en los cuales las Américas están implicadas: el genocidio indígena con la llegada de los españoles, el genocidio de la diáspora africana, y el genocidio que comienza con la gestación misma de la modernidad (e.g., la expulsión de los judíos de España) y que marca la crisis del proyecto de la modernidad. Una crisis que pone también en tela de juicio la idea habermasiana de que la modernidad es un proyecto "inconcluso".

La crisis de la modernidad, que se manifiesta en el corazón mismo de Europa, tiene como respuesta la emergencia de proyectos que la trasciendan: el proyecto posmodernista, en y desde la misma Europa (Arendt, Lyottard, Vattimo, Baudrillard) y los Estados

Unidos (Jameson), el proyecto poscolonialista en y desde la India y el Medio Oriente (Said, Guha, Bhabha, Spivak) y el proyecto posoccidental desde América Latina (Retamar, Dussel, Kusch, Silvia Rivera). En resumen, la crisis del proyecto de la modernidad generó su propia superación en los proyectos que se van gestando en el pensamiento posmoderno, poscolonial y posoccidental. Cada uno de ellos se va articulando a la vez que van rearticulando nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas que contribuyen al desplazamiento de las relaciones de poder arraigadas en categorías geoculturales e imperiales que, en los últimos cincuenta años, se vieron dominadas por los estudios de áreas, concomitantes con el ascenso a la hegemonía mundial de los Estados Unidos. Es decir, lo que la etnología comparada fue para los proyectos coloniales tempranos (España, Portugal; Pagden 1982), y lo que los estudios comparados de las civilizaciones (Said 1978) y el surgimiento de la antropología moderna (Inglaterra, Francia; Fabian 1983) fueron para los proyectos coloniales modernos, lo fueron también los estudios (comparados) de áreas para el colonialismo posmoderno en la etapa actual de globalización. En esta línea de razonamiento, el proyecto inconcluso de la modernidad es el proyecto inconcluso de los sucesivos colonialismos y de los legados coloniales activos en la etapa actual de un capitalismo sin fronteras. Entiendo, entonces, los tres "pos" como proyectos críticos de superación del proyecto de la modernidad y de una democracia global apoyada en un capitalismo sin fronteras. Estos proyectos actualizan y activan, al mismo tiempo, la descentralización y la ruptura de la relación entre áreas culturales y producción de conocimientos. Es decir, contribuyen a la restitución de las historias locales como productoras de conocimientos que desafían, sustituyen y desplazan las historias y epistemologías globales, en un momento en que el sujeto desencarnado del conocimiento postulado por Descartes y articulado por la modernidad, es cada vez más difícil de sostener.

Volvamos ahora a las implicaciones del "posoccidentalismo" como respuesta crítica, desde los legados coloniales en América Latina, al proyecto de la modernidad, sobre todo en lo referente a la distribución de la labor intelectual y científica en la última etapa de occidentalización: aquella liderada por Estados Unidos desde 1945 y que dio lugar a la ruptura de la complicidad natural entre capitalismo y Occidente, con la entrada del este asiático en la escena mundial, situación que aprontó la pregunta paradójica de si es posible "la occidentalización del Oriente".

## II

MIENTRAS que la primera parte de este artículo giró alrededor de "Nuestra América y Occidente", esta segunda sección se desarrolla en dos partes: primera, en torno a las políticas culturales y de investigación que se implementaron en los Estados Unidos después de la Segunda Guerra mundial y que, hacia mediados de 1970, habían creado ya una imagen creciente del Tercer Mundo (y de América Latina) como objeto de estudio de las ciencias sociales (Pletsch 1981; Mignolo 1993, 1994); segunda, en torno a la emergencia de un nuevo tipo de trabajo, ligado a la creciente emigración de intelectuales desde América Latina a Estados Unidos, que inaugura una epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual. La situación es compleja puesto que, por un lado, nos encontramos con el trabajo de académicos motivados por un interés intelectualmente genuino por la situación histórico-social en América Latina y, por otro, con intereses estatales que compaginan las investigaciones de áreas con los diseños imperiales (Berger 1996: 1-24). Se trata, pues, de la reduplicación y continuación del marco que ya encontrábamos en el siglo XVI: el genuino interés de los misioneros por cristianizar, y los intereses imperiales de la Corona de España y Portugal por anexar territorios y gentes a sus dominios.

Pero antes conviene recordar una larga trayectoria en la cual las "Indias Occidentales", el "Nuevo Mundo" y, finalmente, "América", son las sucesivas palabras claves de macrorrelatos del Occidentalismo para expandirse. Las diferencias radicales entre el Occidentalismo y el Orientalismo son, primero, que el Occidentalismo comienza a gestarse a fines del siglo XV, con la emergencia en el panorama de la Cristiandad occidental de las "Indias Occidentales"; segundo, el "Occidentalismo", a diferencia del "Orientalismo", es el discurso de la anexión de la diferencia, más que la creación de un opuesto irreductible, el "Oriente". Precisamente, "Indias Occidentales" es el nombre que anexa la diferencia al Estado y es el nombre que se mantiene en todo el discurso legal del imperio, hasta su caída. "Nuevo Mundo" y "América" comienzan a articularse más tarde, como discurso de la "cultura", mas no como discurso del "Estado".

Habría pues tres grandes momentos del "Occidentalismo": el de los grandes relatos que legitiman la anexión y conversión de los indios, que son producidos durante y en complicidad con el imperio

hispánico. A manera de ejemplos: Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias* (alrededor de 1545), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1542) y *Apologética historia sumaria* (1555), Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* (1571-1574) y José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590). Todos estos discursos, que configuran el macrorrelato del primer momento del Occidentalismo, continúan hasta finales del siglo XVIII donde nos encontramos, por ejemplo, con el *Diccionario geográfico de las Indias Occidentales* (1786-1789) de Antonio Alcedo y Herrera. La fractura del macrorrelato hispánico la notamos por esa fecha, cuando Juan Bautista Muñoz, el último gran historiador oficial del imperio y creador de los archivos de Simancas, escribe *Historia del Nuevo Mundo* (1793). Muñoz anuncia la quiebra y el fin del Occidentalismo basado en "Indias Occidentales" para plegarse a la denominación que fue introducida por los nuevos imperios emergentes, constructores de nuevos relatos en torno a la noción de "América" y el "Nuevo Mundo". Estos relatos, contrarios a los anteriores, desplazan la hegemonía del Occidentalismo desde España hacia Francia y Alemania.

Anthony Pagden (Pagden 1992) atribuyó esos dos nuevos macrorrelatos a Lafitau, en un caso, y a Humboldt, en el otro; el primero ubicando a los "americanos" en el concierto planetario; el segundo, ubicando al "Nuevo Mundo" en el concierto de la naturaleza y la historia. El segundo relato del Occidentalismo, anclado en Joseph François Lafitau, *Moeurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), es el relato de la conversión de los "salvajes" y "canibales" alejados en el espacio (e.g., Indias Occidentales) en "primitivos" alejados en el tiempo. El paradigma al que contribuye Lafitau es el gran paradigma de la modernidad en el cual el planeta y la historia universal se piensan en relación con un progreso temporal de la humanidad de lo primitivo a lo civilizado (Fabian 1983). Para Pagden, este relato encontró su momento de cierre después de 1950, con los sucesivos movimientos de descolonización en África, Asia y el Caribe. En cambio, el relato que inaugura Humboldt (*Cosmos*, 1846-1858), repiensa el Nuevo Mundo en el momento del auge de las investigaciones científicas impulsadas por la revolución industrial hacia finales del XVIII y comienzos del XIX. Este tercer relato, en el que la modernidad se piensa en torno al progreso de la investigación científica, lo considera Pagden todavía vivo en proyectos como los de Tzvetan Todorov, cuando considera que "todos descendemos de Colón" (1982). Esto

es, el relato de Humboldt tiene todavía vigencia en la construcción europea de su propia identidad, la cual depende mucho del viaje de Colón y su importancia en la construcción de los tres grandes relatos del Occidentalismo. Son, precisamente, esos grandes relatos los que Edmundo O'Gorman trató de desmontar en sus dos libros fundamentales, *La idea del descubrimiento de América* (1955) y *La invención de América* (1958).

Ahora bien, antes de llegar a este momento del antioccidentalismo, como lo muestra el recorrido de Fernández Retamar, hay unos ciento y tantos años de antioccidentalismo elaborado por la inteligencia criolla americana. El antioccidentalismo establece una particular relación con los tres grandes relatos que mencioné más arriba: el gran relato de las Indias Occidentales es el pasado concluido; de otro lado, el gran relato de la conversión de los salvajes en el espacio en los salvajes en el tiempo, y el gran relato de la tecnología y la modernidad, le son contemporáneos. El relato del antioccidentalismo surge coetáneamente al de Humboldt, posterior a la mayoría de los movimientos de independencia, y se va gestando en torno a la transformación de "Indias Occidentales" (palabra-clave del discurso del imperio hispánico) y "Nuevo Mundo" (palabra clave empleada en el "corazón de Europa", según Hegel), en "Nuestra América". Esta última es la palabra clave sobre la que se va articulando el discurso antioccidental en América. Fernández Retamar, a partir de la experiencia de la Revolución Cubana, intenta desviar el discurso antioccidental hacia uno posoccidental. Pero lo hace también en el momento en que el discurso de Humboldt, quizás vigente todavía en Europa, ha perdido ya toda vigencia en los Estados Unidos con la emergencia de los estudios de área y la transformación de "América / Nuevo Mundo" en "América Latina" como objeto de estudio de las ciencias sociales. ¿Es esto posible? Y si lo es, ¿cuáles serían sus posibles configuraciones?

El punto de referencia a partir de aquí es el artículo de Fernando Coronil "Beyond Occidentalism: toward post-imperial geocultural categories" (Coronil 1996). Quizás no es casualidad que, siendo Coronil educado en Venezuela y comprometido con la historia social y política de América Latina, sea "Occidentalismo" (y no "modernismo" o "colonialismo") la palabra-clave que sugiere para pensar la superación de la modernidad. Sin duda, el "más allá" no debería entenderse aquí en un sentido literal, e imaginar que el Occidentalismo (como los Estados-naciones) tiene fronteras geográficas o legales, y que "ir más allá" del Occidentalismo es una

figura similar a ir más allá de México y cruzar la frontera a los Estados Unidos. Interpreto "ir más allá", en el plano de las categorías geoculturales que invoca Coronil, como un trascender tales categorías manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación en lo que la categoría afirma, es al mismo tiempo su superación. Así, en la medida en que "civilización" sirvió como una categoría que negó poder de conocimiento a la "barbarie", la incorporación de la barbarie en los términos negados por la civilización es lo que permite trascenderla, no reivindicando su opuesto (la barbarie) sino reivindicando la fuerza de la frontera que crea la posibilidad de la barbarie de negarse a sí misma como barbarie-en-la-otredad; de revelar la barbarie-en-la-mismidad que la categoría de civilización ocultó; y de generar un nuevo espacio de reflexión que mantiene y trasciende el concepto moderno de razón, enquistado en la ideología de las ciencias sociales en complicidad con los diseños de la expansión colonial (Wallerstein *et al.* 1996: 1-32). Esto es, la generación de una epistemología de frontera *desde* varios espacios del Tercer Mundo configurado por diferentes legados coloniales, *para* el conocimiento y la civilización planetaria (*e.g.*, no una epistemología sólo para los marginados, o "del Tercer Mundo para el Tercer Mundo", lo cual mantiene la hegemonía y universalidad del conocimiento producido en el no-lugar y en la objetividad de los proyectos imperiales) (Mignolo 1996).

El artículo de Coronil destaca, en primer lugar, la persistencia de las estrategias del discurso colonial y de la modernidad para construir una mismidad (*e.g.*, Occidente) que aparece como construcción de la otredad (*e.g.*, Oriente, Tercer Mundo, barbarie, subdesarrollo, etc.). Partiendo de la construcción del Orientalismo analizada por Said (1986), Coronil se plantea examinar no la construcción del Oriente, sino la noción misma de Oeste en la creación occidental del Orientalismo:

Occidentalism, as I define it here, is thus not the reverse of Orientalism but its condition of possibility, its darker side (as in a mirror)... Given Western hegemony, however, opposing this notion of "Occidentalism" to "Orientalism" runs the risk of creating the illusion that the terms can be equalized and reversed, as if the complicity of power and knowledge entailed in Orientalism could be countered by an inversion. What is unique about Occidentalism as I define it here, is not that it mobilizes stereotypical representations of non-Western societies, for the ethnocentric hierarchization of cultural difference is certainly not a Western privilege, but that this privilege is intimately connected

to the deployment of global power. Challenging Orientalism, I believe, requires that Occidentalism be unsettled as a style of representation that produces polarized and hierarchical concepts of the West and its Others and makes them central figures in accounts of global and local histories (Coronil 1996: 56-57).

Occidentalismo es, para Coronil, una serie de estrategias cognoscitivas, ligadas al poder, que dividen el mundo en unidades bien delimitadas, separan las conexiones entre sus historias, transforman las diferencias en valores, naturalizan tales representaciones e intervienen, a veces sin designios perversos (lo cual no es necesariamente justificable), en la reproducción de relaciones asimétricas de poder. Para explicitar tal caracterización, Coronil analiza tres estrategias particulares en la autoconstrucción del Occidentalismo:

a) La disolución del Otro en el Mismo. En tal modalidad, se considera el Oeste y lo No-Occidental como entidades autónomas y opuestas, y la oposición se resuelve mediante la incorporación de las zonas y las comunidades no-occidentales, en la marcha triunfal de la expansión occidental;

b) La incorporación del Otro en el sí mismo. En esta segunda modalidad, la atención que se presta al Oeste en la construcción de la modernidad oscurece, a veces sin proponérselo, el papel que las comunidades no-occidentales tuvieron y tienen en la construcción de la modernidad. Es precisamente esta modalidad la que oscurece y reprime el papel de los intelectuales no-occidentales en la construcción de un conocimiento planetario;

c) La desestabilización del Mismo por el Otro. En esta modalidad, son los intelectuales y académicos de izquierda, críticos de la modernidad y del colonialismo, quienes mantienen y reproducen la idea del Otro, esta vez como un espejo crítico donde se pueden observar "nuestras" propias limitaciones.

¿Cuáles son las posibilidades de "trascender el Occidentalismo" construyendo categorías geohistóricas que no sean imperiales? Coronil lo formula partiendo de la rearticulación de la historia y la geografía no sólo como categorías que organizan el mundo temporal y geográficamente, sino como prácticas disciplinarias que sostienen estructuras de poder. La subordinación de la geografía a la historia, en la construcción misma de la modernidad, apagó la importancia de las historias locales y las subordinó a la historia universal de Occidente. La etapa actual de globalización, no sólo por la creciente magnitud de las corporaciones transnacionales sino también por sus objetivos, restituye la importancia del espacio y hace

cada vez más difícil pensar en términos de historias universales (de las historias del mundo, Hodgson 1993). O, lo que es lo mismo, al restituir el espacio restituyen las historias locales y al restituir las historias locales disminuyen la idea de una dupla constante entre Occidente y el resto del planeta. Las transnacionales van creando un mundo global que opera de arriba hacia abajo, más que desde el centro a la periferia. En esta rearticulación, la cuestión de la "otredad" pierde relevancia y comienza a ser desplazada por estructuras económicas globales y políticas transestatales que hacen más visible la "subalternidad" que la otredad; subalternidad, claro está, que sobrepasa el marco de las clases sociales y crea las condiciones para la multiplicación de movimientos sociales y para la rearticulación de la sociedad civil.

La pregunta que subsiste, sin embargo, es si la rearticulación del orden mundial por la expansión cada vez mayor y transnacional del capital necesita, como justificación ideológica, de una distribución geocultural en la que se preserven las categorías forjadas por el Occidentalismo. La entrada en el concierto mundial del este asiático hace cada vez más difícil mantener la imagen de un mundo partido entre Occidente y el resto. Las múltiples formas de teorización y conceptualización que se organizan en torno a palabras-claves como posmodernidad, poscolonialidad, posoccidentalismo están desarticulando las conceptualizaciones del discurso de la modernidad y poniendo de relieve un nuevo mapa en el que no se sostienen las categorías de pensamiento del Occidentalismo. En palabras de Coronil:

The result of these changes [e.g., de la última etapa de globalización y la creciente polarización de las clases sociales a nivel mundial, de migraciones masivas, forzadas o voluntarias, de creciente tecnoglobalismo, etc.] familiar spatial categories are uprooted from their original sites and attached to new locations. As space becomes fluid, history can no longer be easily anchored in fixed territories. While deterritorialization entails reterritorialization, this process makes more visible the social constructedness of space, for this "melting" of space is met partly with the "freezing" of history... This spatialization of time serves as the location of new social movements, as well as of new targets of imperial control; it expands the realm of imperial subjection but also of political contestation. As a result of these transformations, contemporary empires must now confront subaltern subjects within reconfigured spaces at home and abroad, as the Other, once maintained on distant continents or confined to bounded locations at home, simultaneously multiplies and dissolves. Collective identities are being defined in fragmented places that cannot be mapped with antiquated categories (Coronil 1996: 79-80).

Cité por extenso a Coronil porque sus conclusiones no sólo desplazan categorías disciplinarias sino que reclaman nuevas categorías geohistóricas que reemplacen las construidas por la modernidad. En consecuencia, dos tareas se presentan con cierta urgencia en el pensamiento latinoamericano (Roig 1981) y en los estudios latinoamericanos (Berger 1993). Una es la de repensar la conceptualización misma de América Latina que revisa y ordena Fernández Retamar en el momento en que las utopías socialistas han caído, el capital internacional comienza a construir nuevas regiones (MERCOSUR, TLC, Castañeda 1994: 198-326), el Caribe gana terreno en los proyectos transnacionales hacia América del Sur, y las migraciones corren las supuestos lazos entre territorio y cultura. La otra, ligada a la anterior, es la de repensar las relaciones entre pensamiento latinoamericano y estudios latinoamericanos en el ámbito de la producción intelectual y académica. Las configuraciones actuales de ambas (conceptualización geohistórica e intelectual/académica) se mantienen todavía en los marcos de la epistemología moderna. La necesaria contribución de proyectos posoccidentalistas, como continuación de lo esbozado hace veinte años por Fernández Retamar y retomado indirectamente por Coronil, será pues la de construir, por un lado, América Latina en la nueva escena global y, por el otro, construir el puente entre pensamiento en América Latina y estudio de América Latina.

El primero, en su constante reflexión sobre la occidentalización a partir de las independencias, contribuyó a forjar un pensamiento crítico derivado de las historias locales (Mignolo 1994-96). El segundo, en su constante reflexión sobre América Latina a partir de 1900, consolidado en la creación de *LASA* en los sesenta en el contexto de la gestación de los estudios de área ligados al liderazgo mundial de Estados Unidos, contribuyó a forjar un conocimiento directo o indirectamente motivado por los *diseños globales*. El informe de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein *et al.* 1996) es un buen ejemplo de los nuevos diseños globales urgidos por la situación crítica de las ciencias sociales y de los estudios de área, ambos ligados a las expansiones coloniales, en una etapa histórica que se construye autocriticamente en torno a los "pos" (modernismo, colonialismo, occidentalismo). Las respuestas a qué tipo de ciencias sociales son necesarias para el mañana no debería ser ofrecida, solamente, a partir de la experiencia de las ciencias sociales que el informe crítica, desde su gestación en 1850 hasta 1945, y desde 1945 hasta la fecha (e.g., durante la hegemonía de Inglaterra, Francia y Alemania hasta

1945; de Estados Unidos a partir de 1945). Por eso, en el caso particular de América Latina, la perspectiva posoccidentalista como perspectiva crítica de pensamiento tendrá un papel fundamental si no se quiere continuar reproduciendo la estructura de los estudios de área, en su formulación y práctica desde 1950 hasta 1990.

¿Y qué de las humanidades? Las prácticas literarias y filosóficas (el ensayo histórico, antropológico, literario, filosófico, etc.) en América Latina fueron y son todavía el espacio donde se gestó un "pensar" al margen de las disciplinas. La explicación del fenómeno la conocemos (Mignolo 1993, 1994). En la medida en que las prácticas académicas y científicas (ciencias sociales) se asientan en las regiones de gran desarrollo económico y tecnológico, las regiones de menor desarrollo económico y tecnológico no pueden competir o mantenerse al mismo nivel en la producción de conocimientos. La tarea intelectual académica se divide entonces entre zonas donde se produce "conocimiento" sobre ciertas regiones y zonas en donde se produce "cultura" (sigo aquí la nomenclatura de Pletsch 1981; Mignolo 1993, 1994, 1996). Esta distinción no niega la posibilidad de la producción de "conocimientos" en zonas de capacidades económicas y tecnológicas como América Latina, pero sí quiere destacar las desventajas materiales para el ejercicio de tales prácticas disciplinarias. Paulin J. Hountondji llamó la atención de los científicos sociales en África con respecto a las limitaciones de sus propias prácticas:

In fact, it seems urgent to me that the scientists in Africa, and perhaps more generally in the Third World, question themselves on the meaning of their practices as scientists, its real function in the economy of the entirety of scholarships, its place in the process of production of knowledge or a world-wide basis... Scientific activity in the Third World seems to me to be characterized, globally, by its position of dependency. This dependency is of the same nature as that of the economic activity, which is to say that, put back in the context of its historical genesis, it obviously appears to be the result of the progressive integration of the Third World into the world-wide process of the production of knowledge, managed and controlled by the Northern countries (Hountondji [1988] 1992: 239-240).

Las ciencias sociales estuvieron, y en alguna medida todavía están, ligadas a las empresas colonizadoras. No es necesario buscar intelectuales de izquierda para apoyar tal enunciado; el informe de la Comisión Gulbenkian narra este proceso desde 1850 hasta 1990. Las ciencias sociales se gestaron en las lenguas imperiales del

momento (inglés, francés y alemán) y en el presente se mantienen en inglés. Quedaría por analizar la relación entre ciencias sociales y otras lenguas, no sólo de lenguas "menores" de la modernidad en relación con las ciencias sociales (italiano, español, francés), sino también de lenguas con un número elevado de hablantes y de larga data (e.g., chino, árabe, hebreo) y, más problemático aún, de las consideradas "lenguas nativas" en el concierto planetario de la modernidad. En la organización del mundo promovida por el Occidentalismo (e.g., la modernidad), las ciencias se articularon en determinadas lenguas y localizaciones geográfico-epistemológicas. Más allá de las ciencias sociales quedaron las prácticas de pensamiento. La reorganización de la producción del conocimiento, desde una perspectiva posoccidentalista, tendría que formularse en una epistemología fronteriza en la cual la reflexión (filosófica, literaria, ensayística), incorporada a las historias locales, encuentra su lugar en el conocimiento desincorporado de los diseños globales en ciencias sociales.

A manera de conclusión y apertura hacia una nueva dirección del argumento, mencionaré una vez más la contribución fundamental de Gloria Anzaldúa a lo que Coronil proyecta e imagina en términos de "nonimperial geohistorical categories". El libro de Anzaldúa *Borderland / La Frontera* no sólo es un momento teórico fundamental para la construcción de categorías geoculturales no imperiales, sino que lo es precisamente por indicar una dirección posible para la superación del Occidentalismo. Anzaldúa muestra la necesidad de una epistemología fronteriza, posoccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y que pueda aceptar que los inmigrantes, refugiados, los homosexuales, etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales), como espacios de contención y de marginación. El giro brutal que propone *Borderland / La Frontera* escrito con la fuerza y el sentimiento de Hargill, Texas (un espacio producto de sucesivos colonialismos y articulaciones imperiales) es quizás equivalente al que produjo Descartes con su *Discours de la méthode*, escrito en el seno de Amsterdam, Holanda, cuando un reacomodo de las fuerzas imperiales la convirtieron en centro del comercio planetario. Ésta es, en cierta manera, la lectura que hace Norma Alarcón, al comparar la contribución teórica de Anzaldúa con producciones teóricas más canónicas:

No se desea tanto producir un contradiscurso, sino aquel que tenga un propósito des-identificadorio, que dé un viraje drástico y comience la laboriosa construcción de un nuevo léxico y unas nuevas gramáticas. Anzaldúa entreteje auto-inscripciones de madre/hija/amante que a pesar de que no se simbolizan como una "metaforización primaria" del deseo, evitarán que las "mujeres tengan una identidad en el orden simbólico que sea distinta de la función maternal y por lo tanto les(nos) impiden constituir una verdadera amenaza para orden de la "metafísica occidental", o si se quiere, para el "romance familiar/nacional/etno-nacional". Anzaldúa está comprometida con la recuperación y reescritura de ese "origen" femenino/ista no sólo en los puntos de contacto de varias simbolizaciones, sino en la misma frontera geopolítica de El Valle... Un espacio externo que es presentado en la forma de la Texas de Estados Unidos, la frontera sudoeste con México... y una frontera psicológica, la frontera sexual y espiritual (Alarcón 1996: 144-145).

En Anzaldúa se cruzan los ciclos imperiales, desde el relato de las Indias Occidentales hasta el de América Latina como objeto en los estudios de áreas. El suyo, equivalente y continuación de los discursos antioccidentales del siglo XIX y de los primeros años del XX en América Latina, se proyecta hacia un pensar *posoccidental* en donde las categorías geohistóricas no-imperiales, que busca Coronil, encuentran su espacio de gestación en el cruce de las experiencias históricas imperiales con las categorías sexuales y la gestación de una epistemología fronteriza que va más allá de las construcciones binarias del Occidentalismo; es decir, la germinación del posoccidentalismo. Más recientemente, los últimos trabajos de José Saldívar (1997) contribuyeron a redefinir las categorías imperiales, construir un espacio de alianza entre "Nuestra América" de Martí y la "otra América" de los chicanos y latinos en Estados Unidos. Y al hacerlo, Saldívar contribuyó también a rearticular las categorías imperiales implicadas en los estudios de áreas y, por ende, en los estudios subalternos cuando éstos mantienen en silencio la distribución entre conocimiento basado en las disciplinas y conocimiento basado en las áreas. Subalternidad y estudios culturales adquieren una nueva dimensión en los últimos trabajos de Saldívar, en la medida en que se desprende de la distinción sujeto-objeto, disciplina y área. La diferencia entre, por ejemplo, estudios culturales chicanos y subalternidad es un nuevo modelo para el *impasse* en que se cae al proponer la articulación entre estudios culturales latinoamericanos y subalternidad (Beverly 1997).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Norma, "La frontera de Anzaldúa. La inscripción de una gino-crítica", en Beatriz González Stephan, ed., *Cultura y Tercer Mundo*, tomo 2. *Nuevas Identidades y ciudadanías*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 121-146.
- Barco, Oscar del, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninistas*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1980.
- Berger, Mark T., "Civilizing the South. The US rise to hegemony in the Americas and the roots of 'Latin American Studies' 1899-1945", *Bulletin of Latin American Research*, 12/1 (1993), pp. 1-48.
- , *Under northern eyes. Latin American Studies and U.S. hegemony in the Americas 1898-1990*, Bloomington, Indiana University Press, 1996.
- Beverly, John, "A little azúcar. Una conversación sobre Estudios Culturales", *Siglo XX / 20th Century* (1997), pp. 15-35.
- Cardoso, Fernando Henrique, *As ideias e su lugar. Ensaio sobre as teorias do desenvolvimento*, Petrópolis, 1993.
- Castañeda, Jorge G., *Utopia unarmed. The Latin American left after the cold war*, Nueva York, Random House, 1994.
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.
- Coronil, Fernando, "Beyond Occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories", *Cultural Anthropology*, 11/1 (1996), pp. 51-87.
- Fabian, Johannes, *Time and the other. How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University, 1983.
- Fernández Retamar, Roberto, "Nuestra América y Occidente", *Casa de las Américas*, núm. 98 (1976), pp. 36-57.
- Hodgson, Marshall G. S., *Rethinking world history. Essays on Europe, Islam and world history*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- Hountondji, Paulin J., "Recherche et extraversion: éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie", en V. Y. Mudimbe, ed., *The surreptitious speech: Présence Africaine and the origin of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 238-248.
- Mignolo, Walter D., "Are Subaltern Studies postmodern or postcolonial?", *Dispositio/n*, núm. 46 (1996), pp. 45-73.
- , "Bi-languaging love: national identifications and cultures of scholarship in a transnational world", en P. C. Pfeiffer y L. García-Moreno, eds., *Text and nation*, Columbia, Camden House, 1996, pp. 123-142.
- , "Colonial and postcolonial discourses: cultural critique or academic colonialism?", *Latin American Research Review*, núm. 28 (1993), pp. 120-131.
- , "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales", *Revista Iberoamericana*, núm. 170-171 (1995).
- , "Herencias coloniales y teorías postcoloniales", en B. González Stephan, ed., *Cultura y Tercer Mundo*, tomo 1. *Cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 99-136.
- Pagden, Anthony, *The fall of natural man. The American Indian and the origin of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- , "Americanism from modernity to postmodernity", conferencia discutida en el Coloquio *Le Nouveau Monde - Mondes Nouveaux: L'Expérience Américaine*, Paris, Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.
- Pletsch, Carl E., "The three worlds, or the division of social scientific labor 1950-1975", *Comparative Study of Society and History* (1981), pp. 565-590.
- Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1978.
- , "Orientalism reconsidered", en P. Hulme et al., eds., *Literature, politics and theory*, Londres, Methuen, 1986.
- Saldívar, José, "Las fronteras de Nuestra América: para volver a trazar el mapa de los estudios culturales norteamericanos", *Casa de las Américas*, núm. 204 (1996), pp. 3-19.
- Wallerstein, Immanuel et al., *Open the social sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

## FRAGMENTOS GLOBALES: LATINOAMERICANISMO DE SEGUNDO ORDEN

Por *Alberto MOREIRAS*  
DUKE UNIVERSITY,  
ESTADOS UNIDOS

### 1. *El imaginario inmigrante*

EL ATAQUE LANZADO por James Petras y Morris Morley, en 1990, contra los intelectuales institucionales latinoamericanos, resulta injusto sólo en la medida en que se limita a los intelectuales institucionales latinoamericanos. Al definirlos como aquellos que “trabajan y escriben dentro de los confines dados por otros intelectuales institucionales, sus patrones en el exterior, y sus conferencias internacionales, en cuanto ideólogos encargados de establecer las fronteras de la clase política liberal” (Petras y Morley 1990: 152), Petras y Morley mientan en realidad las condiciones generales del pensamiento académico global en el mundo contemporáneo, con respecto de las cuales toda práctica ajena es práctica de negación y resistencia y por lo tanto todavía resulta marcada por ellas. Las fronteras del neoliberalismo, como versión política del capitalismo global, son por otra parte difíciles de trazar, y decir que uno quiere salirse de ellas no equivale a hacerlo. Existe la necesidad de desarrollar un marco teórico coherente desde el cual la reflexión sobre constreñimientos pueda dar lugar a la reflexión sobre posibilidades. En mi opinión algunas de esas posibilidades pueden encontrarse en el espacio abierto por la aparente contradicción entre globalización tendencial y teorías regionales. Dentro de los Estados Unidos el escenario institucional más obvio para ese conflicto es el aparato académico de los llamados “estudios de área”.

Los estudios de área nunca fueron concebidos como teoría anti-global. Por el contrario, en palabras de Vicente Rafael, “desde el fin de la Segunda Guerra mundial, los estudios de área han estado

integrados en marcos institucionales más amplios, que van desde las universidades a las fundaciones, y que han hecho posible la reproducción de un estilo de conocimiento norteamericano orientado simultáneamente hacia la proliferación y el control de orientalismos y críticas a orientalismos” (Rafael 1994: 91). Tal proyecto siguió una lógica integracionista en la que la “función conservadora” de los estudios de área, esto es, segregar diferencias, se hizo coincidir con su “función progresista”, esto es, sistematizar la relación entre diferencias dentro de un conjunto flexible de prácticas disciplinarias bajo la supervisión de expertos vinculados entre sí por su búsqueda común de conocimiento total” (Rafael 1994: 96). De esa forma un proyecto secretamente imperial vino a unirse al proyecto epistémico de superficie: “El estudio disciplinado de los otros funciona en última instancia para mantener un orden nacional pensado como correlato del orden global” (Rafael 1994: 97). Para Rafael, sin embargo, la práctica tradicional de estudios de área está hoy amenazada por la entrada en escena de lo que llama el “imaginario inmigrante”, una de cuyas consecuencias es problematizar las relaciones espaciales entre centro y periferia, entre dentro y fuera, entre la localidad de producción de conocimiento y su lugar de intervención:

Desde la descolonización, y frente al capitalismo global, las migraciones de masas, los regímenes laborales flexibles y las invasoras tecnologías de telecomunicación, ha dejado de ser posible que los estudios de área sean meramente una empresa colonial que presume el control metropolitano sobre sus entidades administrativas discretas (Rafael 1994: 98, 103).

Aunque quizás todavía no en grado suficiente, el Latinoamericanismo norteamericano está ciertamente condicionado por los drásticos cambios demográficos y la inmigración latinoamericana masiva a Estados Unidos en décadas recientes, y no puede ya pretender ser una ocupación meramente epistémica con los “otros” situados más allá de las fronteras geográficas. Las fronteras se han desplazado hacia el norte y hacia adentro. El imaginario inmigrante debe por lo tanto afectar y modificar las prácticas de conocimiento antes basadas en la necesidad nacional-imperial de conocer al otro, dado que tal otro es ahora en buena medida nosotros mismos o una parte considerable de nosotros mismos. En palabras de Rafael, “la categoría del inmigrante —en tránsito, atrapado entre Estados-nación, desarraigado y potencialmente desarraigado— le

da pausa al pensamiento, forzándonos a considerar la posibilidad de una erudición ni colonial ni liberal ni indígena, pero al mismo tiempo constantemente implicada en todos esos estados de ser'' (Rafael 1994: 107). Tal erudición híbrida está siendo hoy en parte teorizada bajo el nombre de estudios poscoloniales siguiendo una nomenclatura derivada de una historia que sólo hasta cierto punto coincide con la historia de América Latina. El término ha dado lugar a cierta confusión. Hablar de Latinoamericanismo poscolonial no implica ni vindicar una igualdad de historias entre diversas partes del mundo, ni tampoco limitarse al siglo diecinueve, que sería la época "propiamente" poscolonial para la mayor parte de la región. "Poscolonial" en cuanto adjetivo califica a la práctica de estudio más que a su objeto. "Latinoamericanismo poscolonial" es por lo tanto un término comparativamente útil, si no literalmente exacto, que refiere a un latinoamericanismo informado por la situación global, por el imaginario inmigrante, y por lo latinoamericano al interior de la máquina académica metropolitana. No reivindicamos la historia de Latinoamérica en el siglo presente sea homologable a la historia de África, por ejemplo, sino que las condiciones de pensamiento en el presente son tales que una práctica académica responsable debe buscar la necesaria articulación entre región de estudio y región de enunciación en el contexto marcado por condiciones globales. Tal práctica académica procede de una contrapolítica de posición, puesto que la posición estuvo siempre plenamente inscrita en prácticas anteriores, y se centra en localidades diferenciales de enunciación en su diferencia con respecto del espacio liso de la enunciación hegemónica metropolitana. En esa medida, el Latinoamericanismo poscolonial se autoconcebe como práctica epistémica antiglobal orientada hacia la articulación y/o produbiosidad de contraimágenes latinoamericanistas respecto del Latinoamericanismo históricamente constituido. En ellas el Latinoamericanismo intenta constituirse como instancia teórica antiglobal, en oposición a las formaciones imperiales de conocimiento que han acompañado el movimiento del capital hacia la saturación universal en la globalización. Dentro de ello, lo que debe decidirse es si resta posible para el movimiento antiglobal ser lo suficientemente fuerte como para contrariar con eficacia la fuerza de control del Latinoamericanismo históricamente constituido. Es claro que este último no va a limitarse a quedar relegado a la ruina de su historicidad, puesto que en cierto sentido su historicidad es hoy más fuerte que nunca. Tratará de reconstituirse a través del inmigrante imagi-

nario mismo, domándolo y reduciéndolo a una posición contingente entre otras, o a un conjunto de posiciones móviles dentro de los nuevos paradigmas sociales. En otras palabras, no hay garantías de que la diferencia simbolizada en el imaginario inmigrante no vaya a ser asimilada en última o en primera instancia, o de que no haya sido ya de hecho asimilada, al aparato global y a su constante recurso a la homogeneización de la diferencia.

Se abre en consecuencia una pregunta: quizás los desarrollos disciplinarios recientes y el nuevo papel de la universidad global en la reproducción y el mantenimiento del sistema global no se den realmente en oposición a la teorización académica de movimientos e impulsos singularizantes o heterogeneizantes. Quizás los últimos sean sólo el lado presentable de los primeros, o en cierto sentido una necesidad de los primeros, forzada por la expansión continuada de la homogeneización global, y así un tipo de alimento autogenerado. De todos modos, incluso si la homogeneización y la heterogeneización no son realmente antinómicas sino que permanecen envueltas en alguna forma de relación dialéctica, la relación entre ellas, tal como se da, constituye una región esencial para la práctica política. Es quizás la región más propia para la reflexión sobre nuevos tipos de trabajo en estudios de área. Aunque las siguientes observaciones se refieren a los estudios de área en general, me permito presentarlas como pertinentes a la posibilidad de un Latinoamericanismo otro, o Latinoamericanismo segundo.

## 2. *Dos clases de Latinoamericanismo*

DURANTE el debate de 1995 en los medios norteamericanos a propósito de la implicación de la CIA en el aparato centroamericano de contrainsurgencia, el *New York Times* publicó un artículo, firmado por Catherine S. Manegold, que podría tomarse como ejemplo arquetípico de la forma en la que el imaginario occidental regula y controla su relación con la alteridad en tiempos de posguerra fría. El artículo entrega una narrativa poderosa pero fundamentalmente reactiva, cuyo subtexto coloca al trabajo latinoamericanista de solidaridad contra el telón de fondo del oscuro deseo de jungla o fascinación de corazón de tinieblas:

Jennifer Harbury tenía treinta y nueve años cuando vio por primera vez a Efraín Bámaca Velázquez. Era una abogada que trabajaba en un libro sobre

las mujeres en el ejército rebelde guatemalteco, siguiendo un camino idiosincrático hacia el cada vez más profundo interior de una bien escondida sociedad de guerrilleros endurecida por la guerra. Su investigación la había llevado desde Texas, pasando por Ciudad de México, hasta las selvas occidentales de Guatemala. Estaba allí para contar la historia que le interesaba. No pretendía objetividad. No veía lo gris y no quería verlo (Manegold 1995: A1).

Así el romance de guerrilla entre Harbury y el más joven y hermoso comandante maya, descrito como “un cervatillo” (“a fawn”) en probable alusión subliminar al Bamby de Walt Disney, se convierte en el artículo de Manegold en explicación plausible y tendencialmente exhaustiva para un compromiso con luchas sociales y políticas que, de otra manera, parecerían fuera de tono para la graduada de la Harvard Law School: “La perspectiva de la muerte ordenaba los días del comandante. El temor de la trivialidad los de ella” (Manegold 1995: A1). La muerte aparece como figura o cifra de exótica autenticidad, y así también como fuente o destino de un perverso anhelo —el de una negación camuflada como afirmación. En el artículo de Manegold, a través de la historia paradigmática de Harbury, la relación de una ciudadana norteamericana con los movimientos revolucionarios centroamericanos viene a ser interpretada como engaño orientalismo del corazón: “Harbury lo cuenta todo como una historia de amor, la primera para ella, aunque había estado antes casada con un abogado texano con quien vivió por corto tiempo” (Manegold 1995: A5). Orientalismo del corazón es sin duda la contrapartida semimítica del tipo de política global que la CIA, junto con el FBI, la DEA y otras agencias policiales norteamericanas se inclinan a promover por altas razones de seguridad planetaria y terrorismo transnacional. Dentro de tal discurso, el orientalismo del corazón se torna quizás la única explicación posible para la energía anímica que puede llevar a alguien a abrirse a la alteridad en tiempos globales. A través de Harbury, toda la colectividad de trabajadores en movimientos de solidaridad con Centroamérica y de intelectuales progresistas, así como todos los ciudadanos demasiado asiduos a ciertas formas de melodrama, vienen a ser condenados al nivel de su estructura afectiva: su deseo, podrá siempre decirse, es sólo oscuro amor, y por lo tanto no viable ni política ni epistemológicamente: “No pretendía objetividad. No veía lo gris, y no quería verlo”.

La globalización está esencialmente relacionada con el impulso soberano del capital y con la soberanía no sólo como fundación sino

como apoteosis del imperio. Lo que Kenneth Frampton ha llamado “el empuje optimista hacia la civilización universal” (Frampton 1985: 327) ya no es quizá dependiente en nuestros tiempos de las proyecciones imperiales de esta o aquella formación nacional, o de un conjunto dado de formaciones imperiales. Tal dependencia ha dejado de ser necesaria. En su lugar, las teorías sobre la posmodernidad nos dicen que sigue el flujo del capital hacia una saturación tendencial del campo planetario. La totalización globalista afecta el autoentendimiento metropolitano, igual que afecta las localidades intermedias o periféricas, al reducir constantemente sus reivindicaciones de posicionalidad diferencial en relación con la estandarización. La diferencia global puede así estar en un proceso acelerado de conversión en identidad global, a ser conseguido mediante alguna monstruosa síntesis final tras la cual no habrá ya posibilidad alguna de negación. Y sin embargo la negación ocurre, aunque sea sólo como instancia residual condenada a autoentenderse a través de la confrontación con la muerte: “La perspectiva de la muerte ordenaba sus días”, dice Manegold del comandante maya, como si sólo la muerte pudiera dar compensación, o al menos presentarle un límite, a la trivialidad desesperada del *standard* global.

El Latinoamericanismo es el conjunto o suma total de las “representaciones comprometidas” que proporcionan un conocimiento viable del objeto de enunciación latinoamericano (Greenblatt 1991: 12-13). El deseo latinoamericanista puede pretender tener una fuerte asociación con la muerte por lo menos de dos maneras: por un lado, el Latinoamericanismo, como aparato epistémico a cargo de representar la diferencia latinoamericana, busca su propia muerte mediante la integración de su conocimiento particular en lo que Robert B. Hall, en uno de los documentos fundadores de estudios de área tal como los conocemos, llamó “la totalidad fundamental” y la “unidad esencial” de todo conocimiento (Hall 1947: 2, 4). En este primer sentido, el conocimiento latinoamericanista aspira a una forma particular de poder disciplinario que hereda del aparato de Estado imperial. Funciona como instanciación de la agencia global, en la medida en que busca entregar sus hallazgos al tesoro universal de conocimiento del mundo en sus diferencias e identidades. Nacido de una ideología de diferencialismo cultural, su orientación básica persigue la captura de la diferencia latinoamericana para liberarla en el corral epistémico global. Funciona pues como máquina de homogeneización, incluso cuando se autoentien-de en términos de preservar y promover diferencias. A través de la

representación latinoamericanista, las diferencias latinoamericanas quedan controladas, catalogadas y puestas al servicio de la representación global. Así es como el conocimiento latinoamericanista, entendido en este primer sentido, quiere su propia muerte, al trabajar para transfigurarse en su propia negación, o para disolverse en el panóptico.

Por otro lado, el Latinoamericanismo puede concebiblemente producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura. En tal sentido, el Latinoamericanismo no sería primariamente una máquina de homogeneización epistémica sino lo contrario: una fuerza de disrupción en el aparato, una instancia antidisdisciplinaria o "bestia salvaje" hegeliana cuyo deseo no pasa por la articulación identitario-diferencial, sino más bien por su constante desarticulación, mediante la apelación radical a un afuera residual, a una exterioridad que todavía rehúse dejarse doblar hacia el interior imperial. En tal sentido, el Latinoamericanismo busca la complicidad con localidades alternativas de enunciación o producción de conocimiento para formar una alianza contra la representación latinoamericanista históricamente constituida y contra sus efectos sociopolíticos.

En el primer sentido, el Latinoamericanismo apunta hacia su paradójica disolución en el momento de su consumación apoteósica, que será el día en que la representación latinoamericanista pueda por fin autoentregarse a la integración apocalíptica del conocimiento universal. En el segundo caso, el Latinoamericanismo lidia con la muerte al operar una crítica total de sus propias estrategias representacionales en relación con su objeto epistémico. Pero esta práctica crítica antirrepresentacional depende de la formación previa, y así debe tomarse como su negación. Sólo adquiere posibilidad en el momento en que el primer Latinoamericanismo empieza a ofrecer signos de su éxito final, que son también los signos de su disolución como tal. Sin embargo, tal éxito puede no ser enteramente mérito exclusivo del primer Latinoamericanismo: algo más ha sucedido, un cambio social que ha alterado profundamente el juego de la producción de conocimiento. En comentario a la idea de Gilles Deleuze de que "hemos experimentado recientemente un pasaje desde la sociedad disciplinaria a la sociedad de control", Michael Hardt hace la siguiente observación:

El panóptico, y la diagramática disciplinaria en general, funcionaba primariamente en términos de posiciones, puntos fijos, e identidades. Fou-

cault vio la producción de identidades (incluso identidades "desviadas" u "oposicionales," como las del obrero o el homosexual) como fundamental para la función de la regla en sociedades disciplinarias. El diagrama de control, sin embargo, no está orientado hacia posición e identidad, sino más bien hacia movilidad y anonimidad. Funciona sobre la base del "lo cualquiera", la *performance* flexible y móvil de identidades contingentes, y por lo tanto sus construcciones e instituciones son elaboradas primariamente mediante la petición y la producción de simulacros (Hardt 1995: 34, 36).

Si el primer Latinoamericanismo era uno de los avatares institucionales de la manera en que la sociedad disciplinaria entendía su relación con la alteridad, algo así como una ventana en el panóptico, podría concebirse el segundo Latinoamericanismo como la forma de producción de contingencias epistémicas que aparecen como consecuencia del cambio hacia una sociedad de control. Ya no atrapado en la búsqueda y captura de "posiciones, puntos fijos, identidades", el segundo Latinoamericanismo encuentra en esta inesperada liberación la posibilidad de una nueva fuerza crítica. Tal fuerza depende, entre otras cosas, de la medida en que el segundo Latinoamericanismo pueda constituirse como tal en la fisura de la disyunción histórica que media el cambio de disciplina a control. Si las sociedades de control presumen el colapso final de la sociedad civil en sociedad política, y así la entrada en existencia del Estado global de la sumisión real del trabajo al capital, ¿cuál es entonces el modo de existencia de las sociedades no-metropolitanas en tiempos globales? Tendrían que caracterizarse por una presencia cuantitativamente más amplia en su medio de elementos de configuraciones sociales previas, a su vez en procesos de desaparición, pero a un paso comparativamente más lento. En otras palabras, "lo cualquiera" está activo en sociedades periféricas todavía sólo como horizonte dominante, no como *factum* social. En las sociedades metropolitanas, en palabras de Hardt,

en lugar del disciplinamiento del ciudadano como identidad social fija, el nuevo régimen social busca controlar al ciudadano como identidad "cualquiera", o como un molde para identidades infinitamente flexible. Tiende a establecer un plano autónomo de regla, un simulacro de lo social separado del terreno de las fuerzas sociales conflictivas. Movilidad, velocidad y flexibilidad son las cualidades que caracterizan a este plano de regla separado. La máquina infinitamente programable, el ideal de la cibernética, nos da al menos una aproximación al diagrama del nuevo paradigma de regla (Hardt 1995: 40-41).

Pero tal paradigma no está todavía lo suficientemente naturalizado en sociedades periféricas. Mientras tanto, en la brecha temporal que separa disciplina periférica y control metropolitano, el segundo Latinoamericanismo se anuncia como máquina crítica cuya función para el presente es doble: por un lado, desde su posición disjunta y cambiante del diagrama de disciplina al diagrama de control, disolver la representación latinoamericanista en tanto que respondiente a epistemologías disciplinarias obsoletas; por otro lado, desde su conexión disjunta y residual con las formaciones sociales disciplinarias latinoamericanas, criticar la representación latinoamericanista en su evolución hacia el nuevo paradigma de regla epistémica. La segunda forma de Latinoamericanismo, que surge de disyunciones epistémicas, puede entonces usar su problemático estatuto alternativa o simultáneamente contra paradigmas disciplinarios y paradigmas de control. Así anunciada, permanece sólo como posibilidad lógica y política cuyas condiciones y determinaciones necesitan ser sistemáticamente examinadas y en todo caso ganadas en cada momento de análisis, puesto que la complacencia crítica es la forma más obvia de perderlas.

El primer Latinoamericanismo opera bajo la presunción de que lo alternativo, o lo "otro", puede siempre y de hecho siempre debe ser reducido teóricamente; pero el segundo Latinoamericanismo se entiende en solidaridad epistémica con las voces o los silencios residuales de la otredad latinoamericana. Afirmar tal otredad no se hace sin riesgo. En la medida en que deba conservarse algún tipo de vinculación entre prácticas de solidaridad, epistémicas o no, y localidades de enunciación tercermundistas o coloniales, la globalización amenaza con volver tales prácticas aspectos de una poética orientalista de lo singular residual, de lo que se desvanece, de lo bellamente arcaico: aquello representado en la frase de Manegold "parecía un cervatillo". La globalización, una vez lograda, olvida localidades de enunciación alternativas y reduce lo político a la administración de lo mismo. Dentro de la globalización cumplida sólo hay lugar para la repetición y la producción de simulacros: hasta la llamada diferencia sería no más que la diferencia homogeneizada, una diferencia bajo control siempre de antemano predefinida y planeada en "léxicos y representaciones, [en] sistemas de conflictos y respuestas" (Mato: 32). Sin embargo, en la medida en que la globalización no está todavía consumada, en la medida en que la brecha de temporalidad, o la diferencia entre sociedades de disciplina y sociedades de control no se ha cerrado sobre sí misma, la posi-

bilidad de fuentes alternativas de enunciación permanecerá dependiente de una articulación con lo singular, con lo necesariamente tenue o desvaneciente, con lo arcaico.

Lo susceptible de hablar en lenguas singularmente arcaicas sólo puede ser una voz mesiánica. Es una voz singularmente formal, puesto que dice única e incesantemente "escúchame". Es una voz en prosopopeya, en el sentido de que es una voz de lo muerto o de lo muriente; una voz en duelo, como toda voz mesiánica. El Latinoamericanismo puede abrirse a las intimaciones mesiánicas de su objeto mediante una afirmación activa de solidaridad. La solidaridad tiene fuerza epistémica en la medida en que se entienda a sí misma en resistencia crítica a paradigmas nuevos y viejos de regla social. Una política del conocimiento latinoamericanista en solidaridad es por lo tanto una extensión a la práctica académica metropolitana de prácticas de contracontrol y contradisciplina que surgen en principio del campo social latinoamericano. La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegémica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global. La política de solidaridad localizada en lo metropolitano, en la medida en que representa una articulación específica de la acción política con reivindicaciones redentoristas originadas en un otro subalterno, no es la negación de la globalización: es más bien el reconocimiento, dentro de la globalización, dentro del marco de la globalización o de la globalización como marco, de una memoria siempre desvaneciente y sin embargo persistente, una inmemorialidad preservadora del afecto singular, incluso si tal singularidad debe entenderse en referencia a una comunidad dada o a una posibilidad dada de afiliación comunitaria. Hay por lo tanto otra lectura para la historia que cuenta Manegold. Harbury no encuentra su goce en el orientalismo, sino que, a través de su solidaridad con lo muerto y lo muriente, se abre a la posibilidad de preservación de lo que es inmemorial, y por lo tanto a un nuevo pensamiento más allá de la memoria: un pensamiento post-memorial, aglobal, que viene de la singularidad que resta. Si el pensamiento es siempre pensamiento de lo singular, del secreto singular, pensamiento pues de singularidades afectivas, no hay pensamiento globalizado; y sin embargo, la globalización revela lo que la revelación misma destruye, y al hacerlo lo entrega como asunto del pensamiento: pensamiento de la singularidad en duelo, y del duelo de la singularidad, de lo que se revela en la destrucción. Tal pensamiento no está ni puede estar nunca dado. Como posibilidad,

sin embargo, cifrada para mí en la posibilidad de un segundo Latinoamericanismo, prefigura una ruptura epistemológica, con todo tipo de implicaciones para una revisión de la política geocultural, incluyendo una revisión de los estudios de área y de su articulación con las políticas de identidad.

### 3. *El sueño singular*

LA globalización en la esfera ideológico-cultural es consecuencia del sometimiento de los ciudadanos a impulsos de homogeneización promovidos por lo que Leslie Sklair llamase "la cultura-ideología del consumismo" (Sklair 1991: 41). La apropiación del producto de consumo es siempre en última instancia individual, local y localizada. Como dice George Yúdice, si la ciudadanía debe definirse fundamentalmente en términos de participación, pero si la participación no puede hoy definirse fuera del marco de la ideología consumista, entonces ciudadanía y consumo de bienes, sean materiales o fantasmáticos, están vinculadas. Esos parámetros presuponen que la sociedad civil no puede entenderse, hoy, fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas, que contribuyen a la producción de nuestra experiencia o que la coproducen. Para Yúdice, esas condiciones globales serían de hecho productoras fundamentales de experiencia. En sus palabras,

las teorías acerca de la sociedad civil basadas en experiencias de lucha de movimientos sociales contra el Estado o a pesar del Estado, que capturaron la imaginación de los teóricos político-sociales en los años ochenta, han tenido que repensar el concepto de sociedad civil como espacio aparte. Cada vez más hay hoy una orientación hacia el entendimiento de las luchas políticas y culturales como procesos que tienen lugar en los canales abiertos por el Estado y el capital (Yúdice: 8).

Arjun Appadurai establece una argumentación similar respecto de la sociedad civil al describir las condiciones bajo las que ocurren los flujos globales en el presente como producidas por "ciertas disyunciones fundamentales entre la economía, la cultura y la política". Para Appadurai, "[los procesos] culturales globales de hoy son productos del conflicto mutuo e infinitamente variado entre la similitud [homogeneización] y la diferencia [heterogeneización] en un escenario caracterizado por disyunciones radicales entre diferentes

tipos de flujos globales y los paisajes inciertos creados en y por tales disyunciones" (Appadurai 1993: 287). Las "disyunciones radicales" de Appadurai desarticulan y rearticulan actores sociales en maneras impredecibles y por lo tanto incontrolables (de formas "radicalmente dependientes del contexto", como añade Appadurai con cierto eufemismo [292]). Así son, hoy, proveedores de experiencia y no sus objetos.

Si, como dice Yúdice, la cultura-ideología del consumismo es responsable en última instancia, en el sistema global, por la forma de articulación misma de reivindicaciones sociales y políticas de oposición, en otras palabras, si la globalidad consumista no sólo circunscribe absolutamente, sino que hasta produce la resistencia a sí misma como una posibilidad más de consumo, o si "las disyunciones fundamentales entre economía, cultura y política" son responsables por una administración global de la experiencia que ninguna agencia social puede controlar y ninguna esfera pública contener, entonces parecería que los intelectuales, junto con los demás trabajadores en la esfera ideológico-cultural, están forzados a ser poco más que los facilitadores de una integración más o menos suave del sistema global a sus propias condiciones de aparición. No hay praxis ideológico-cultural que no esté siempre de antemano determinada por los movimientos del capital transnacional, es decir, todos somos factores del sistema global, incluso si y cuando nuestras acciones se autoentienden como acciones desistematizadoras. La ideología, por lo tanto, en cierto sentido fuerte, siguiendo el movimiento del capital, ya no está producida por una clase social dada como forma de establecer su hegemonía; ni siquiera debe ser entendida como el instrumento de formaciones hegemónicas transclasisistas, sino que ha venido a funcionar, inesperadamente, a través de las brechas, fisuras y disyunciones del sistema global, como el suelo sobre el cual la reproducción social distribuye y redistribuye una miríada de posiciones de sujeto constantemente sobredeterminadas y constantemente cambiantes. Bajo esas condiciones, hasta la noción gramsciana del intelectual orgánico progresista como alguien con "un vínculo directo con luchas anti-imperialistas y anticapitalistas" parecería ser un producto ideológicamente envasado para el consumo subalterno. La "nueva generación" de potenciales intelectuales orgánicos a la que se refieren Petras y Morley tendrá un duro trabajo por delante (Petras y Morley 1990: 156).

Si no hay tendencialmente exterior alguno concebible o afuera del sistema global, entonces todas nuestras acciones parecerían

condenadas a hacerlo más fuerte. El discurso llamado de oposición corre el riesgo más desafortunado de todos: el de permanecer ciego a sus propias condiciones de producción como una clase más de discurso sistémico o intrasistémico. Por otro lado, ¿qué conseguiría la visión lúcida? En otras palabras, ¿de qué sirve la metacrítica de la actividad intelectual si esa misma metacrítica está destinada a ser absorbida por el aparato cuyo funcionamiento debería entorpecer?; ¿si incluso la buscada singularidad metacrítica de nuestros discursos, ya sea pensada en términos conceptuales o en términos de estilo, de voz o de afecto, va a ser incesantemente reabsorbida por el marco que le da lugar, produciendo el lugar de su expresión?

Tal sospecha puede sólo ser nueva en términos de su articulación concreta. Muchos teóricos contemporáneos han hecho observaciones similares, todos ellos desde una genealogía hegeliana: Louis Althusser al hablar del aparato ideológico del Estado, y Fredric Jameson al hacerlo del capital en su tercer estadio, y su discurso no es tan drásticamente diferente en este aspecto de los parámetros cuasitotalizantes de Jacques Lacan en referencia al inconsciente, de Martin Heidegger y Jacques Derrida sobre la ontoteología occidental o la era de la tecnología planetaria, o de Michel Foucault a propósito de la fuerza radicalmente constituyente de los entramados de poder/conocimiento. Todos estos pensadores llegan al lado lejano de su pensamiento abriendo en él, por lo general de forma bastante ambigua, la posibilidad de un pensamiento del afuera que, en cuanto tal, se convierte en región redentora o salvífica. Tal posibilidad parece ser de hecho un imperativo del pensamiento occidental, o incluso el sitio esencial de su constitución: una disyunción inefable en su origen, o la traza de lo mesiánico en él, que Derrida pensó recientemente en su libro sobre Marx, como un nombre otro de la desconstrucción (Derrida 1994: 28). Tal traza mesiánica, que aparece en el pensamiento contemporáneo como necesidad compulsiva de encontrar la posibilidad de un afuera del sistema global, un punto de articulación que permita el sueño de un discurso extrasistémico, ha venido expresándose, desde la dialéctica hegeliana, como el poder mismo de la instancia metacrítica o autorreflexiva del aparato de pensamiento. Si es verdad, por un lado, que la metacrítica siempre será reabsorbida por el sistema que la genera o que abre su posibilidad, parecería ser también verdad entonces que, en algún lugar, en alguna región de inefabilidad o ambigüedad máxima, la metacrítica pudiera estropear la máquina de reabsorción, inutilizándola o paralizándola por más que temporalmente. Tal es, quizás, el

sueño utópico del pensamiento occidental en la era de la reproducción mecánica.

Pero la era de la reproducción mecánica, la era del sistema global y de la tecnologización planetaria de la experiencia, es también la era en la que la pregunta sobre si hay o no algo otro que un pensamiento que debe ser llamado "occidental" encuentra nueva legitimidad. La pregunta en sí viene del pensamiento occidental mismo, pues sólo él está suficientemente naturalizado en el sistema global como para poder soñar legítimamente, por así decirlo, con una singularización alternativa del pensar. Pero es una pregunta especial, puesto que en ella el pensamiento occidental quiere encontrar el fin de sí mismo como forma de respuesta a sí mismo. Tal fin no tendría necesariamente que hallarse en espacios geopolíticos no occidentales. Bastaría de hecho encontrarlo internamente, tal vez como un pliegue en la pregunta misma por el fin.

El "fin del pensamiento" fue anunciado paradójicamente por Theodor Adorno como consecuencia de la victoria históricamente irreprimible de la razón instrumental. La negación radical de la negatividad misma, entendiéndose la última como fuerza de alienación, era para Adorno el motor de un pensamiento que, una vez puesto en marcha, no podría pararse antes de llegar a negar la posibilidad misma del pensamiento crítico como negación de negatividad siempre insuficiente, siempre bajo el riesgo de una reificación positiva de su impulso de negación. Pero el melancólico abandono de la esperanza en Adorno ante lo que entendía como el error fundamental, pero también fundamentalmente inevitable de la totalidad, que es también la total alienación, podría todavía encontrar redención en un contramovimiento utópico siempre recesivo con respecto del error de totalidad en la medida en que tal contramovimiento pueda ser imaginado, aunque quizás nunca articulado. Martin Hopenhayn ha mostrado hasta qué punto el pesimismo adorniano estaba determinado por su localización metropolitana, y por su internalización más o menos inconsciente de una perspectiva histórica naturalizada como universal. Hopenhayn sostiene que es perfectamente posible hoy, y hasta necesario, desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales latinoamericanos y de otras prácticas de oposición emergentes, entender y usar la fuerza plena de un pensamiento de la negatividad inspirado en la teoría crítica y orientado contra el sistema global como totalidad errada; y al mismo tiempo usar tal conocimiento adquirido a favor de la afirmación concreta "de aquello que niega el todo (intersticial, periférico)"

(Hopenhayn 1994: 155). Éste sería un pensamiento de la disyunción histórica, para la que concebir una relación estrictamente dialéctica entre la negación y la afirmación puede no ser apropiado. Supuesto que los "chispazos de intersticios" (Hopenhayn 1994: 155) no venzan o incendian la globalidad, pueden todavía pensarse espacios de coexistencia, pliegues en el sistema global en los que una cierta no-interioridad con respecto de lo total emerja como región de una libertad concreta y posible, aunque sometida a restricciones:

La negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios en que ese orden es resistido. No hay, desde esta perspectiva, cooptación *absoluta* por parte de la razón dominante, pero tampoco hay un proceso de rebasamiento de dicha razón por parte de las lógicas contra-hegemónicas, siempre confinadas a micro-espacios. De manera que esta función crítica del saber social se sitúa a mitad de camino... ni expansión de lo contra-hegemónico... ni clausura total del mundo por el orden dominante (Hopenhayn 1994: 155).

Los espacios intersticiales o periféricos de Hopenhayn son espacios disyuntivos, de los cuales se afirma que guardan la posibilidad de una singularización del pensar más allá de la negatividad. Comparten con el pensamiento negativo la noción de que no hay clausura histórica en la medida en que la historicidad de cualquier sistema pueda todavía ser entendida como historicidad, esto es, en la medida en que pueda imaginarse una historicidad diferente. Pero estos espacios intersticiales no quedan diferidos, como lo habrían sido para Adorno, al improbable y siempre más tenuemente perceptible futuro de la redención utópica, sino que han de encontrarse en presentes alternativos, en la temporalidad diferencial de otras localizaciones espacio-culturales. Hopenhayn cita una frase de Adorno que podría definir el aspecto de negatividad del nuevo pensar de lo singular: "Sólo es capaz de seguir el automovimiento del objeto aquel que no está totalmente arrastrado por ese movimiento" (Hopenhayn 1994: 133). Beatriz Sarlo abre sus *Escenas de la vida posmoderna* con una frase similar: "Lo dado es la condición de una acción futura, no su límite" (Sarlo 1994: 10). Pero la negatividad del pensar de lo singular, en la medida en que remite formalmente a lo singular como límite condicionante de una práctica crítica, no precisa avanzar en cuanto tal hacia sustancializaciones positivas o reificables.

La negación no libera de lo negado —el orden general—, sino que sólo reconoce espacios donde ese orden es resistido. Si el

Latinoamericanismo pudiera encontrar en la negatividad una posibilidad de constatación de conocimientos o enunciaciones alternativas, no sería todavía un pensamiento de lo singular, pero se habría abierto al acontecimiento que lo anuncia y, de este modo, a la posibilidad de una no-interioridad respecto de lo global. En el Latinoamericanismo, por lo tanto, entraría en operación un fin del pensamiento que es también su meta postulada: la preservación y efectuamiento de una singularidad latinoamericana capaz de entorpecer la clausura total del mundo por el orden dominante.

#### 4. El Neo-Latinoamericanismo y su otro

No estamos todavía fuera de la región definida por lo que Jameson llamara la "paradoja temporal" de la posmodernidad, que, al pensarse a escala global, adopta también carácter espacial. En su primera formulación, la paradoja es "la equivalencia entre un ritmo de cambio sin paralelo a todos los niveles de la vida social y una estandarización sin paralelo de todo —de los sentimientos junto con los bienes de consumo, del lenguaje además del espacio construido— que parecería incompatible con tal mutabilidad" (Jameson 1994: 15). Si el Latinoamericanismo pudo en algún momento pensarse a sí mismo como la serie o suma total de representaciones comprometidas preservadoras, aunque de manera tensa o contradictoria, de una idea de Latinoamérica como repositorio de una diferencia cultural sustancial y susceptible de resistir asimilación por la modernidad eurocéntrica, para Jameson tal empresa estaría hoy privada o vacía de verdad social. El avance del capitalismo global y del modo de producción contemporáneo ha reducido de forma drástica la presencia en Latinoamérica de una contramodernidad que se habría, al menos tendencialmente, "desvanecido de la realidad del previo Tercer Mundo o de las sociedades colonizadas" (Jameson 1994: 20). El énfasis latinoamericanista en diferencia cultural debería hoy entenderse de otra forma: ya no como preservativo, sino como identificadorio. En esa medida constituiría una práctica neotradicional, asociada a las políticas de identidad, y se presentaría, también en palabras de Jameson, como "una opción política colectiva y deliberada, en una situación en la que poco permanece de un pasado que debe ser completamente reinventado" (*ibid.*).

Esta variante particular del constructivismo epistémico moderno, que desde luego provee a los estudios de área históricamente constituidos de una posibilidad poderosa de resistencia o revivificación, se da en relación paradójica con la función que la modernidad

entiende como propia del intelectual, que es crítica y demistificatoria. En opinión de Jameson, el intelectual moderno

es una figura que ha parecido presuponer la omnipresencia del Error, definido en varias maneras como superstición, mistificación, ignorancia, ideología de clase e idealismo filosófico (o metafísica), de tal manera que remover tal error mediante operaciones de demistificación deja un espacio en el que la ansiedad terapéutica va mano a mano con una autoconciencia y reflexividad intensificadas, si no de hecho con la Verdad misma (Jameson 1994: 12-13).

El latinoamericanista tradicional, a través de su apelación constitutiva a la función integrativa de su conocimiento particular en el conocimiento universalista y emancipatorio, preservaba la diferencia como diferencia histórica y tomaba al mismo tiempo distancia con respecto de tal diferencia en la función crítica de la razón. El riesgo del neolatinoamericanista es invertirse meramente en una producción neotradicional de diferencia que ya no podrá ser interpretada como poseedora de carácter demistificatorio. Lo contrario moderno residual latinoamericano, en la medida en que todavía existe y es invocado como existente en la producción simbólica del periodismo, el cine, o el discurso académico, por ejemplo, es hoy frecuentemente no más que un pretexto voluntaria y voluntariosamente construido mediante el cual la posmodernidad global se narra a sí misma mediante el desvío de una supuesta heterogeneidad regional, que no es sino la contrapartida dialéctica de la estandarización universal, la instancia necesaria para que lo último pueda constituirse en toda su radicalidad. Si el recuento por Catherine Manegold de la historia de Jennifer Harbury tiene poder revelatorio, es porque muestra la estructura profunda de tal construccionismo epistémico. Si tal poder es fundamentalmente reactivo, es porque refuerza el construccionismo más de lo que intenta modificarlo o contrariarlo. El segundo Latinoamericanismo debe pues ser cuidadosamente distinguido de tal neoconstruccionismo positivista.

La principal función de un Latinoamericanismo segundo, negativo, antirrepresentacional y crítico, es entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia la articulación total. El segundo Latinoamericanismo debe concebirse como performatividad epistémica contingente, surgida de la brecha temporal entre sociedad disciplinaria y sociedad de control. El segundo Latinoamericanismo se entiende a sí mismo como práctica epistémica en solidaridad crítica con lo que quiera que en las sociedades latinoamericanas pueda aún permanecer en una posición de exterioridad

vestigial o residual, es decir, con lo que quiera que rehúsa activamente interiorizar su subalternización respecto del sistema global. De hecho, este segundo Latinoamericanismo emerge como oportunidad a través de la toma metacrítica de conciencia de que el Latinoamericanismo histórico ha llegado a su productividad final con el fin del paradigma de regla disciplinaria que entendía el progreso del conocimiento como búsqueda panóptica y captura de "posiciones, puntos fijos, identidades". Pero no podría mantenerse en su fuerza crítica si acepta como su nueva misión histórica ocuparse en la sustitución de la vieja diferencia histórico-identitaria por una diferencia basada en el simulacro o repetición de la anterior. La solidaridad con lo singular pide, no su reconstrucción en diferencia positiva, sino cabalmente una apertura sin cierre a procesos de negación epistémica respecto de los saberes identitarios que son productos de la configuración disciplinaria o de su reconstitución como control.

El Latinoamericanismo históricamente constituido busca su reformulación al servicio del nuevo paradigma de dominación, la acumulación flexible, el capitalismo global, a través de un constructivismo ("no hay identidades, sólo identificaciones") que homogeneiza la diferencia en el mismo proceso de interpelarla como tal. Esta construcción de neo-diferencia es nada más que un rodeo pos-sociedad civil hacia la meta de subsunción universal de las prácticas de vida en el estándar global. Tal nuevo avatar del Latinoamericanismo, el Neolatinoamericanismo, cuya genealogía directa es el Latinoamericanismo histórico, aparece hoy como el verdadero enemigo del pensamiento crítico y de cualquier posibilidad de acción contrahegemónica desde la institución académica. Contra el Neolatinoamericanismo, entonces, como su negación y su posibilidad secreta, otro Latinoamericanismo, cuya posibilidad mora en la brecha abierta *entre* la ruptura de la epistémica disciplinaria (y su constante recurso a "posiciones, puntos fijos, identidades") y su reformulación como epistémica de control (y su recurso a "lo cualquiera" como el molde infinitamente contingente para una identidad que no puede ir nunca más allá de tal molde, y debe por lo tanto producirse continuamente como simulacro y repetición). Entre disciplina y control, pues, la performatividad siempre contingente de un pensar negativo de lo singular latinoamericano, contra cualquier tipo de disciplina y control. Tal Latinoamericanismo sólo puede anunciarse ahora, en vista del carácter programático de este ensayo. Su límite, que es también por lo tanto la condición de su acción futura,

en la frase de Sarlo, puede estar dado en la noción de entorpecimiento de la clausura total del mundo por el orden dominante. Pero su peligro es el neoconstructivismo epistémico localizado en la noción de producción neolatinoamericanista de diferencias identificatorias, que responden al nuevo régimen de control. No parece posible encontrar la manera en que el Latinoamericanismo pueda ofrecer nada sino una heterogeneidad construida al intentar formular lo singular latinoamericano: en otras palabras, lo singular latinoamericano, al ser sometido a interpelación latinoamericanista, no puede sino convertirse en singular latinoamericanista. Por esa misma razón, sin embargo, la apertura radical a la heterogeneidad extradisciplinaria a través del trabajo o del destrabajo de la negación se ofrece como la marca de este Latinoamericanismo crítico y antirrepresentacional, que la autorreflexividad sólo prepara.

### 5. *Coda*

EL relato de Catherine Manegold tiene un subtexto neorracista. La precisa definición del neorracismo que da Étienne Balibar permite entenderlo como la contrapartida reactiva al imaginario inmigrante de Vicente Rafael. Balibar menciona explícitamente la inmigración, "como sustituto de la noción de raza y disolvente de la 'conciencia de clase', como la primera pista para el entendimiento del neorracismo transnacional contemporáneo" (Balibar 1991: 20). El neorracismo es la contrapartida siniestra de la política cultural de la diferencia que los grupos subalternos generalmente utilizan hoy como bandera emancipatoria. El neorracismo es así, de hecho, la imagen especular de la política de la identidad, una especie de política de identidad de lo dominante, cuyo resultado específico es un racismo diferencialista, en la medida en que pide simplemente preservar su propia diferencia con respecto de la de los grupos subalternos. Según Balibar el racismo diferencialista "es un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreducibilidad de las diferencias culturales, un racismo que, a primera vista, no postula la superioridad de ciertos grupos en relación con otros, sino 'sólo' lo dañino de abolir fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones" (Balibar 1991: 21).

La ridiculización a la que Manegold somete la historia de Harbury al colocarla bajo el signo del orientalismo del corazón o del tercermundismo romántico promueve la necesidad de separación cultural basada en diferencias. El segundo Latinoamericanismo se

orienta contra el fundamento culturalista del neorracismo. Si, como dice Balibar, "el racismo diferencialista es un metarracismo, o un racismo de segunda posición", entonces el segundo Latinoamericanismo es también un Metalatinoamericanismo que ha entendido los peligros culturalistas del Neolatinoamericanismo y su cooptación de la diferencia. No es, por lo tanto, la imagen especular del neorracismo, sino que rehúsa enfrentarse políticamente a él como su mera negación en contrapartida dialógica o agonística. Su relación es de antagonismo: contra el suelo culturalista del neorracismo y contra su agónica derivación bienpensante en el Neolatinoamericanismo, puede entenderse dentro de la mirada de una comunidad global alternativa.

### BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun, "Disjunction and difference in the global cultural economy", en Bruce Robbins, ed., *The phantom public sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 269-295.
- Balibar, Étienne, "Is there a 'Neo-Racism'?", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, class. Ambiguous identities*, Nueva York, Verso, 1991, pp. 17-28.
- Derrida, Jacques, *Specters of Marx. The state of the debt, the work of mourning, & the new international*, Peggy Kamuf transl., Nueva York, Routledge, 1994.
- Frampton, Kenneth, *Modern architecture: a critical history*, Londres, Thames and Hudson, 1985.
- Greenblatt, Stephen, *Marvelous possessions. The wonder of the new world*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Hall, Robert B., *Area Studies: with special reference to their implications for research in the social sciences*, Social Science Research Council Pamphlet 3 [Nueva York], May 1947.
- Hardt, Michael, "The withering of civil society", *Social Text*, núm. 45 (Invierno 1995), pp. 27-44.
- Hopenhayn, Martin, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la posmodernidad en América Latina*, Santiago, FCE, 1994.
- Jameson, Fredric, *The seeds of time*, Nueva York, Columbia University Press, 1994.
- Manegold, Catherine S., "The rebel and the lawyer: unlikely love in Guatemala", *New York Times*, 27 de marzo de 1995, A1 & A5.
- Mato, Daniel, "On the complexities of transnational processes: the making of transnational identities and related political agendas in 'Latin America'" [manuscrito].

- Petras, James y Morris Morley, *US hegemony under siege: class, politics and development in Latin America*, Nueva York, Verso, 1990.
- Rafael, Vicente, "The cultures of Area Studies in the United States", *Social Text*, núm. 41 (Invierno 1994), pp. 91-111.
- Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
- Sklair, Leslie, *Sociology of the global system*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.
- Yúdice, George, "Consumption and citizenship" [manuscrito].

## MODERNIDAD, LATINOAMERICANISMO Y GLOBALIZACIÓN

Por Santiago CASTRO-GÓMEZ  
UNIVERSIDAD JAVERIANA, BOGOTÁ

CUANDO JÜRGEN HABERMAS propuso en 1981 su concepto de "colonización del mundo de la vida", se encontraba señalando un hecho fundamental: las prácticas coloniales e imperialistas no desaparecieron una vez concluidos la Segunda Guerra mundial y los procesos emancipatorios del "Tercer Mundo". Estas prácticas tan sólo cambiaron su naturaleza, su carácter, su *modus operandi*. Para Habermas, la colonización tardomoderna no es algo que tenga su *locus* en los intereses imperialistas del Estado-nación, en la ocupación militar y el control del territorio de una nación por parte de otra. Son medios deslingüizados (el dinero y el poder) y sistemas abstractos de carácter transnacional los que desterritorializan la cultura, haciendo que las acciones humanas queden coordinadas sin tener que apoyarse en un mundo de la vida compartido. Esto conduce, en opinión de Habermas, a un empobrecimiento del mundo de la vida, a una mercantilización de las relaciones humanas que amenaza con reducir la comunicación a objetivos de disciplina, producción y vigilancia.

Hay, sin embargo, dos aspectos que no son tenidos en cuenta por el diagnóstico de Habermas y que me gustaría tematizar en este ensayo. En primer lugar, el papel del *conocimiento* en la consolidación hegemónica de los sistemas abstractos y en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Habermas sabe que la colonización de la vida cotidiana requiere necesariamente del concurso de la ciencia y la técnica, pero no muestra con claridad de qué manera el saber de los expertos contribuye (positiva o negativamente) a la formación de la vida social. En segundo lugar, Habermas no tematiza la vinculación de los sistemas expertos a relaciones *geopolíticas* de poder históricamente consolidadas, lo cual le lleva a ignorar un

hecho fundamental: la "colonización del mundo de la vida" por sistemas desterritorializados es una herencia del colonialismo *territorial* de la modernidad. Esta herencia continúa reproduciéndose en el modo como la discursividad de las ciencias sociales y humanas se vincula a la producción de imágenes sobre el "Oriente", "África" o "Latinoamérica", administradas desde la racionalidad burocrática de universidades, instituciones culturales y centros de ayuda al desarrollo.

A continuación quisiera investigar de qué manera las teorías poscoloniales de los Estados Unidos, y particularmente algunos miembros del llamado "Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos", problematizan la relación entre sistemas abstractos, conocimiento y globalización. Me interesa sobre todo mirar cómo las ciencias sociales y humanas construyeron un objeto de conocimiento llamado "Latinoamérica" y el modo en que este tipo de construcciones discursivas se inscriben en la dinámica global de la modernidad. Primero mostraré brevemente cuáles son los presupuestos teóricos del poscolonialismo (Said, Bhabha, Spivak, Guha) y luego examinaré la recepción y transformación de tales presupuestos en la obra de John Beverley, Walter Dignolo y Alberto Moreiras, así como su aprovechamiento para una renovación crítica del Latinoamericanismo. El ensayo terminará con un intento de encontrar mi propia posición en diálogo crítico con los estudios subalternos.

### 1. Discurso colonial y teorías poscoloniales

HACIA finales de los años setenta del siglo XX empieza a consolidarse en algunas universidades occidentales, especialmente en Inglaterra y los Estados Unidos, un nuevo campo de investigación denominado "estudios poscoloniales". La emergencia de estos discursos fue provocada por el acceso a las cátedras de refugiados o hijos de inmigrantes extranjeros: indios, asiáticos, egipcios, sudfricanos, gentes provenientes de las antiguas colonias del imperio británico (Spivak 1993). Personas que fueron socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por una u otra razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos. Tal situación de saberse "intelectuales tercermundistas del Primer Mundo", definió la forma en que estas personas empezaron a reflexionar sobre problemas relativos al

colonialismo, justo en el momento en que la posmodernidad, el estructuralismo y la teoría feminista gozaban de gran coyuntura en el mundo intelectual anglosajón.

A partir de saberes ya consolidados institucionalmente como la antropología, la crítica literaria, la etnología y la historiografía, los teóricos poscoloniales articularon una crítica al colonialismo que se diferencia sustancialmente de las narrativas anticolonialistas de los años sesenta y setenta. Como es sabido, en aquella época se había popularizado en los círculos académicos un tipo de discurso que enfatizaba la ruptura revolucionaria con el sistema capitalista de dominación colonial, el fortalecimiento de la identidad nacional de los pueblos colonizados y la construcción de una sociedad sin antagonismos de clase, todo al interior de los espacios geopolíticos abiertos por la guerra fría y en el ambiente creado por los procesos independentistas de Asia y África. La crítica al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al "Tercer Mundo" la realización del proyecto europeo de la modernidad. No obstante, las narrativas anticolonialistas jamás se preguntaron por el *status epistemológico* de su propio discurso. La crítica se articuló desde metodologías afines a las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, tal como éstas habían sido desarrolladas por la modernidad europea desde el siglo XIX. De hecho, el logro de la modernidad se constituyó en el horizonte crítico-normativo de todos los discursos anticolonialistas.<sup>1</sup> La dependencia económica, la destrucción de la identidad cultural, el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, la discriminación de las minorías, todos estos fenómenos eran considerados como "desviaciones" de la modernidad que podrían ser corregidas a través de la revolución y la toma del poder por parte de los sectores populares. Éstos —y ya no la burguesía— serían el verdadero "sujeto de la historia", los encargados de llevar adelante el proyecto de "humanización de la humanidad" y hacerlo realidad en las naciones colonizadas.

Pues bien, lo que los teóricos poscoloniales empiezan a ver es que la *gramática* misma de la modernidad —desde la cual se articularon todas las narrativas anticolonialistas— se hallaba vinculada esencialmente a las prácticas totalizantes del colonialismo euro-

<sup>1</sup> Casi todas las teorías alternativas al paradigma hegemónico de la modernización durante los años sesenta y setenta (teoría de la dependencia, teorías del imperialismo, etc.), veían la industrialización como el camino único para la superación de la pobreza y el subdesarrollo en el "Tercer Mundo", cf. Menzel 1992; Blomström y Hettne 1984.

peo.<sup>2</sup> La pensadora india Gayatri Spivak está convencida de que entre las técnicas de producción del conocimiento moderno y las estrategias coloniales de poder no existe una relación de exterioridad (Spivak 1990). Por esta razón, las críticas tercermundistas al colonialismo, en tanto que narrativas formuladas teóricamente por la sociología, la economía y las ciencias políticas, no podían escapar del ámbito desde el cual esas disciplinas reproducían la gramática hegemónica de la modernidad en los países colonizados. Siguiendo las tesis de Jacques Derrida, Spivak afirma que ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno. Lo cual significa que ninguna teoría sociológica puede “representar” objetos que se encuentren por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas. Todo saber científico se encuentra, ya de antemano, codificado al interior de un tejido de signos que regulan la producción del “sentido”, así como la creación de objetos y sujetos del conocimiento. Es, entonces, desde una cierta “política de la interpretación” (materializada en universidades, editoriales, centros de investigación, instancias gubernamentales, etc.) que se producen los “efectos de verdad” de una teoría. Desde ahí se definen también las fronteras que separan unas disciplinas científicas de otras, asignando para cada una determinadas parcelas de saber.

La conclusión que saca Spivak de todo esto es la siguiente: el papel de una crítica al colonialismo no es reproducir especularmente la voz de los “condenados de la tierra” como pretendían las narrativas anticolonialistas de los años anteriores (Spivak 1994). De hecho, lo que hicieron estas narrativas fue generar discursivamente un ámbito de “marginalidad” y de “exterioridad”, de acuerdo con la reconfiguración de fuerzas que experimentaban en ese momento las instituciones productoras del saber. En muchas universidades metropolitanas, la “marginalidad”, la “alteridad” y el “tercermundismo” se convirtieron incluso en nuevos campos de investigación académica capaces de movilizar una buena cantidad de recursos financieros. La implementación institucional de estos nuevos objetos de conocimiento demandaba la importación de “ejemplos prácticos” provenientes del “Tercer Mundo”, tales como el realismo mágico, la teología de la liberación y cualquier otro

<sup>2</sup> Para una relación crítica de las diferentes teorías poscoloniales, véase Young 1990.

tipo de prácticas que pudieran ser clasificadas en el ámbito de la “otredad”. Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, con su juego de oposiciones entre los opresores y los oprimidos, los poderosos y los desposeídos, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, no habrían hecho otra cosa que reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber.

El pensador indio Homi Bhabha, otra figura central de la discusión poscolonial, critica también los mecanismos institucionales que producen representaciones del “otro” y lo proyectan como una entidad susceptible de ser auscultada por los discursos etnológicos, geográficos, antropológicos, historiográficos y lingüísticos de la modernidad. Tales representaciones son vistas por Bhabha como la *contraparte* de aquellas auto-representaciones europeas que postularon al “Hombre” como sede y origen del lenguaje y el sentido (Bhabha 1994). Para legitimarse, el proyecto europeo de expansión colonial necesitó producir una auto-imagen metafísica del conquistador: la del “Hombre” como demiurgo, constructor del mundo, dueño y señor de su propio destino histórico. El ámbito antes sagrado de la naturaleza y el mundo deja de ser *vestigia Dei* para convertirse en *vestigia hominis*, en realidad objetivada y sujeta a la manipulación técnica.

Pero quizás ninguno como Edward Said ejerció una influencia tan grande en la discusión poscolonial, especialmente a partir de la publicación de *Orientalism* en el año de 1978 (Said 1978). Al tomar como objeto de estudio las diversas formas textuales mediante las cuales Europa produce y codifica un saber *sobre* el “Oriente”, Said pone de relieve los vínculos entre imperialismo y ciencias humanas, siguiendo de este modo la ruta trazada en los años setenta por teóricos europeos como Michel Foucault. Como es sabido, el filósofo francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Said amplía este enfoque y explora el modo en que las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control territorial. Es el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otras localidades y examinar su cultura, el que permite la producción de una serie de discursos históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el “otro”.

El proyecto crítico de Said fue recogido a comienzos de los ochenta por un grupo de intelectuales indios agrupados alrededor del historiador Ranajid Guha. Los trabajos de este grupo, compilados luego bajo el nombre de *Subaltern Studies*, tomaban posición crítica frente al discurso nacionalista y anticolonialista de la clase política india y frente a la historiografía oficial del proceso independentista. Tales narrativas eran vistas por Ranajid Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty y otros autores, como un imaginario colonialista proyectado sobre el pueblo indio por los científicos sociales, los historiadores y las élites políticas. La independencia india frente al dominio británico era presentada allí como un proceso anclado en una "ética universal", traicionada por los colonizadores, pero recuperada eficazmente por Ghandi, Nehru y otros líderes nacionalistas. En opinión de los subalternistas, el recurso a una supuesta "exterioridad moral" frente a Occidente conllevaba una retórica cristiana de la victimización, en la que las masas, por el simple hecho de ser oprimidas, aparecían dotadas de una superioridad moral frente al colonizador. El proceso independentista indio era narrado de este modo como la realización del proyecto cristiano-humanista de redención universal, es decir, utilizando las mismas figuras discursivas que sirvieron para legitimar el colonialismo europeo en ultramar.<sup>3</sup>

Esta desmitologización del nacionalismo anticolonialista conllevaba también una fuerte crítica a la retórica imperial del marxismo inglés, que para legitimarse políticamente en la metrópoli necesitaba recurrir a los ejemplos distantes de las luchas antiimperialistas en el "Tercer Mundo". En opinión de Guha, la historiografía marxista quiso reconstruir el proceso liberacionista de la India en base a paradigmas humanistas europeos, que otorgan protagonismo a la escritura alfabética (Guha 1988). Las insurrecciones campesinas eran entendidas como procesos de "concientización" expresados en manifiestos, agendas escritas y programas racionalizados de acción política. Al no ser tenidas en cuenta por los esquemas homogeneizantes de la discursividad sociológica e historiográfica, las prácticas *no letradas* de las masas indias fueron despojadas de cualquier protagonismo. En opinión de Guha, todos los saberes humanísticos, incluyendo la literatura y la historiografía, funcionaron en realidad como estrategias de subalternización en manos de las élites educadas de la India. Son, como dijera Gayatri Spivak, narrativas esencialistas, sujetas todavía a las epistemologías coloniales,

<sup>3</sup> Cf. Seed 1996.

que ocultan las hibridaciones culturales, los espacios mixtos y las identidades transversas.

2. *Outside in the teaching machine:  
la renovación poscolonial  
de los "estudios latinoamericanos"*

LA crítica poscolonial de Said, Guha, Bhabha y Spivak puso de relieve la persistencia de las herencias coloniales en los sistemas expertos desplegados por la modernidad, y particularmente en el modo en que las ciencias sociales generan representaciones sobre el "otro" que son administradas políticamente desde la racionalidad burocrática. Esta crítica será aprovechada en los Estados Unidos para una renovación poscolonial de los llamados "Latin American Studies" por pensadores(as) como Walter Mignolo, John Beverley, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Norma Alarcón, que desde comienzos de los años noventa empezaron a reflexionar sobre la función política de los estudios latinoamericanos en la universidad y en la sociedad norteamericana.<sup>4</sup> En opinión de tales autores, los "Area Studies", y en particular los "Latin American Studies" han operado tradicionalmente como discursos inscritos en una racionalidad burocrático-académica que homogeneiza las diferencias sociales, económicas, políticas y sexuales de las sociedades latinoamericanas. El *Latinoamericanismo*, esto es, el conjunto de representaciones teóricas sobre América Latina producido desde las ciencias humanas y sociales, es identificado como un mecanismo disciplinario que juega en concordancia con los intereses imperialistas de la política exterior norteamericana. El ascenso de los Estados Unidos como potencia vencedora en la Segunda Guerra mundial, los programas de ayuda económica para la modernización del "Tercer Mundo", la globalización posmoderna del *american way of life* en la época del capitalismo tardío, la política de lucha contra la expansión del comunismo en el sur del continente: todos estos factores habrían jugado como condiciones empírico-trascendentales de

<sup>4</sup> Estos y otros latinoamericanistas empezaron a reunirse por primera vez en 1992 en la George Madison University, pero sólo se presentaron oficialmente como grupo en 1994, con motivo de la conferencia organizada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en Atlanta, Georgia. Ya en 1994 el grupo había adoptado su nombre de pila (Latin American Subaltern Studies Group) y publicado una declaración de principios ("Founding Statement") en la revista *Boundary*; cf. Beverley *et al.* 1995: 135-146.

posibilidad del discurso latinoamericanista en la universidad norteamericana.

Como queda dicho, los miembros del "Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos" piensan que las teorías de Said, Bhabha y Spivak, pero sobre todo de Ranajit Guha, debieran ser aprovechadas para una renovación poscolonial del Latinoamericanismo. Pues, como ocurre con la historiografía oficial de la India, también en los Estados Unidos se opera con una serie de representaciones literarias, filosóficas y sociológicas sobre "Latinoamérica" que ocultan estructuralmente las diferencias. De hecho, las epistemologías humanistas, con su énfasis en la centralidad de los letrados y la letra, se encuentran simbióticamente incorporadas a los programas de literatura que se adelantan en casi todas las universidades. El proyecto teórico-político del grupo va dirigido, entonces, hacia la deconstrucción de tales epistemologías y hacia la apertura de nuevos espacios de acción política (Beverley 1996: 275). Se busca articular una crítica de las estrategias epistemológicas de subalternización desarrolladas por la modernidad para, de este modo, recortada la maleza, encontrar un camino hacia el *locus enuntiationis* desde el que los sujetos subalternos articulan sus propias representaciones. En lo que sigue, quisiera examinar detenidamente las propuestas específicas de tres miembros del grupo: John Beverley, Walter Mignolo y Alberto Moreiras.

La crítica de Beverley se dirige primordialmente hacia el tipo de discurso letrado y humanista que predomina en los departamentos de literatura latinoamericana en los Estados Unidos. Siguiendo de cerca las tesis de Foucault, Beverley afirma que las estructuras del aparato universitario ofrecen a los profesores y alumnos un material ya reificado de estudio, "empaquetado", por así decirlo, en rígidos esquemas canónicos que definen de antemano lo que es y lo que no es "Literatura latinoamericana". De hecho, Beverley pretende mostrar que la organización institucional de los programas de literatura obedece a una ideología hegemónica que asigna a los países imperiales el dominio sobre una determinada lengua (Beverley 1996: 82). Así, por ejemplo, existen departamentos de literatura española, inglesa o francesa porque España, Inglaterra y Francia fueron imperios importantes, pero no existe, por lo mismo, un departamento de literatura rumana o polaca. En muchas universidades la literatura latinoamericana es apenas una subdivisión de las "lenguas románicas", del mismo modo que las literaturas de Rumania y Polonia son estudiadas en el contexto de las

"lenguas eslavas". Beverley critica el enfoque humanístico de todos los programas académicos de literatura, en donde la figura del letrado aparece como "autoconciencia de América Latina", y la literatura como el discurso formador de la identidad latinoamericana (Beverley 1996b: 145-148). Al igual que Guha, Viswanathan y otros autores indios, Beverley afirma que la literatura fue una práctica de formación humanística de aquellas élites que, desde el siglo XIX, impulsaron el proyecto neocolonialista del Estado-nación. El nacionalismo y el populismo vinieron animados en Latinoamérica por una lógica disciplinaria que "subalternizó" a una serie de sujetos sociales: mujeres, locos, indios, negros, homosexuales, campesinos, etc. La literatura y todos los demás saberes humanísticos aparecían inscritos estructuralmente en sistemas hegemónicos de carácter excluyente. Intelectuales como Bello, Sarmiento y Martí, para mencionar tan sólo tres ejemplos canónicos, actuaban desde una posición hegemónica, asegurada por la literatura y las humanidades, que los autorizaba a practicar una "política de la representación". Las humanidades se convierten así en el espacio desde el cual se "produce" discursivamente al subalterno, se representan sus intereses, se le asigna un lugar en el devenir temporal de la historia y se le ilustra respecto al sendero "correcto" por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas.

Lo que busca John Beverley es romper con la visión humanista del papel de los intelectuales y avanzar hacia formas posrepresentacionales de teorización. Ya en *Literature and politics* (1990) había sostenido la tesis de que la crítica literaria no es un mero reflejo superestructural de lo económico, sino que es un discurso involucrado en la formación de lo social a partir de su inserción en el aparato educativo. Luego, en *Against literature* (1993) presenta la universidad como una institución por la que pasan casi todas las luchas hegemónicas y contrahegemónicas de la sociedad. Es en la universidad donde se forman los cuadros dirigentes de la hegemonía social, pero es también allí donde se problematizan críticamente las exclusiones vinculadas a tal hegemonía. Por esta razón, la crítica literaria podría cumplir una importante función política en las luchas de poder al interior de la sociedad.<sup>5</sup> Beverley entiende

<sup>5</sup> "Modifying Derrida's famous slogan, I would risk saying, in fact, that there is no 'outside-the-university', in the sense that all contemporary practices of hegemony (including those of groups whose subalternity is constituted in part by their lack of access to schools and universities) pass through it or are favorably or adversely in some way by its operations", Beverley 1993: x.

esta lucha como una desconstrucción de los discursos humanistas en que se ha formado el sujeto patriarcal y burgués de la modernidad, señalando otro tipo de prácticas extra-académicas, no letradas, que se resisten a ser representadas por el "discurso crítico" de los intelectuales. Voces diferenciales capaces de representarse a sí mismas, como es el caso de Rigoberta Menchú y el Ejército Zapatista de Liberación, sin precisar de la ilustración de nadie. La crítica a los discursos humanistas sobre Latinoamérica es vista por Beverley como una terapia liberadora; una especie de "psicoanálisis de la literatura" que debería concientizar al intelectual de la "violencia epistémica" (Spivak) que conllevan sus fantasías heroicas. Liberado de su "voluntad de representación", el crítico literario podrá ser capaz de actuar eficazmente en los marcos de lo que Michel de Certeau llamara una *micropolítica de la cotidianidad*, allí donde los conflictos sociales afectan más de cerca su propia vida: en el ámbito del mundo universitario.

También Walter Mignolo quiere articular una crítica de la autoridad del canon que define cuáles son los territorios de la verdad del conocimiento sobre "Latinoamérica" en las universidades norteamericanas. Pero, a diferencia de otros miembros del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, que asumen más o menos críticamente el modelo *indio* de teorización poscolonial y lo utilizan luego para el estudio de situaciones coloniales en América Latina, Mignolo piensa que este modelo corresponde a un *locus* muy específico, anclado en las herencias coloniales británicas de la India. Por ello, en lugar de convertir las teorías poscoloniales indias en modelo exportable a otras zonas periféricas, de lo que se trata es de investigar qué tipo de "sensibilidades locales" hicieron posible el surgimiento de teorías poscoloniales en América Latina. El problema que Mignolo desea resolver es si, análogamente a lo realizado por los poscoloniales indios, también en Latinoamérica existieron teorías que subvierten las reglas del discurso colonial desde las herencias coloniales hispánicas (Mignolo 1996a).

Ahora bien, cuando Mignolo habla de "teorías poscoloniales" se refiere en primer lugar, y de manera análoga a lo planteado por Bhabha y Spivak, a una crítica de las herencias epistemológicas del colonialismo, tal como éstas son reproducidas por la academia norteamericana. La relevancia *política* de esta crítica al interior de la "teaching machine" radica en que contribuye a deslegitimar aquellos paradigmas universalizantes definidos por la modernidad, en donde las prácticas colonialistas europeas aparecían como ele-

mentos *irrelevantes* a los procesos modernos de constitución del saber. Esta forma de pensar se encuentra particularmente anclada en la distribución ideológica del conocimiento en ciencias sociales y humanidades, que va unida a la repartición geopolítica del planeta en tres "mundos" después de la Segunda Guerra mundial (Mignolo 1997). Adoptando la teoría de la división geopolítica del trabajo intelectual desarrollada por Carl Pletsch, Mignolo piensa que entre 1950 y 1975, es decir cuando se inicia la "tercera fase de expansión global del capitalismo", la enunciación y producción de los discursos teóricos se encontraba localizada en el "Primer Mundo", en los países tecnológica y económicamente desarrollados, mientras que los países del "Tercer Mundo" eran vistos únicamente como *receptores* de saber científico.

Como puede observarse, Mignolo quiere investigar a fondo la relación entre imperialismo y conocimiento, tal como ésta se manifiesta en las prácticas científicas de los países imperiales. Ya en su magnífico libro *The darker side of the Renaissance*, el pensador argentino se propuso demostrar que los conocimientos historiográficos, lingüísticos y geográficos en el siglo XVI se ligaban directamente con el inicio de la expansión europea y representaron, por ello, la colonización de la memoria, el lenguaje y el territorio de los pueblos amerindios (Mignolo 1995). En éste y otros escritos posteriores, Mignolo ha procurado mostrar que la ciencia moderna produjo objetos de conocimiento tales como "América", "Indias Occidentales", "América Latina" o "Tercer Mundo", que funcionaron en realidad como estrategias colonialistas de subalternización. Tales estrategias no pueden ser vistas como meras "patologías", sino como muestra palpable de que la modernidad fue un proyecto intrínsecamente colonialista y genocida. De hecho, la ciencia moderna ha sido cómplice directo de lo que Mignolo, siguiendo a Dussel, llama los "tres grandes genocidios de la modernidad": la destrucción de las culturas amerindias, la esclavización de los negros en África y la matanza de los judíos en Europa.

Pero, ¿qué ocurre una vez que se quebranta definitivamente el antiguo régimen colonialista europeo y tambalea el equilibrio del orden mundial establecido durante la guerra fría? Es el momento, nos dice Mignolo, en el que surgen tres tipos de teorías, provenientes de diferentes *loci* de enunciación, que rebasan epistemológicamente los legados coloniales de la modernidad: la *posmodernidad*, el *poscolonialismo* y el *posoccidentalismo*. Mientras las teorías posmodernas expresan la crisis del proyecto moderno en el corazón

mismo de Europa (Foucault, Lyotard, Derrida) y de los Estados Unidos (Jameson), las teorías poscoloniales hacen lo mismo, pero desde la perspectiva de las colonias que recién lograron su independencia después de la Segunda Guerra mundial, como es el caso de la India (Guha, Bhabha, Spivak) y el Medio Oriente (Said). Por su parte, las teorías posoccidentales tienen su lugar "natural" en América Latina, con su ya larga tradición de fracasados proyectos modernizadores. Común a estos tres tipos de construcción teórica es su malestar frente al nuevo despliegue tecnológico de la globalización a partir de 1945, y su profundo escepticismo frente a lo que Habermas llamase el "proyecto inconcluso de la modernidad".

De acuerdo con la arqueología de Mignolo, las teorías posoccidentales empezaron a formularse en América Latina a partir de 1918, es decir cuando Europa comenzó a perder la hegemonía del poder mundial. Teóricos como José Carlos Mariátegui, Edmundo O'Gorman, Fernando Ortiz, Leopoldo Zea, Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Raúl Prebisch, Darcy Ribeiro y Roberto Fernández Retamar consiguieron deslegitimar epistemológicamente el discurso hegemónico y colonialista de la modernidad, que procuraba impulsar el "tránsito" de América Latina hacia la modernización tecnológica de la sociedad. Los saberes teóricos de estos autores son "posoccidentales" porque articulan una respuesta crítica al proyecto social y científico de la modernidad en su nueva etapa de globalización imperialista (Jameson). Según Mignolo, la producción de discursos teóricos para América Latina, sobre América Latina y desde América Latina consigue romper con el eurocentrismo epistemológico que coadyuvó a legitimar el proyecto colonialista de la occidentalización (Mignolo 1996b). Mucho antes de que Guha fundara el grupo indio de estudios subalternos y de que en Europa y los Estados Unidos se empezara a hablar de posmodernidad, en América Latina se habían producido ya teorías que, *ipso facto*, rompían con los privilegios del discurso colonial.

Naturalmente viene la pregunta: ¿qué garantiza que las epistemologías de la ciencia social y la filosofía latinoamericanas (desde las cuales pensaron todos los autores anteriormente mencionados) no tuvieron también un papel subalternizador, como lo hicieron en Estados Unidos y en Europa? Mignolo es consciente de este problema y procura resolverlo acudiendo a la hermenéutica filosófica de Gadamer (Mignolo 1993: 1-25). Sólo que mientras el pensador alemán se limitó a explorar el problema de la comprensión (*Verstehen*) en un horizonte monocultural dominado por el hu-

manismo occidental, Mignolo se pregunta cómo es posible acercarse a textos producidos en espacios pluriculturales, atravesados por relaciones colonialistas de poder. Lejos de presuponer, como Gadamer, una tradición cultural en estado de pureza, la hermenéutica de Mignolo quiere articularse como un ejercicio de comprensión en situaciones o en herencias coloniales, tanto por parte del sujeto que interpreta, como por parte de los textos que son interpretados. Cuando el cientista social (o el filósofo) se identifica biográfica o éticamente con una determinada comunidad excluida, entonces se produce lo que Gadamer llamara una "fusión de horizontes": el intérprete no se aproxima a su objeto como un observador desinteresado, sino que lleva consigo todos los pre-juicios (éticos, teóricos, políticos) que le atan a su propio mundo de la vida, en este caso, a un mundo de la vida marcado por la experiencia de la marginación colonial. El colonialismo funciona, entonces, como un ámbito pre-filosófico de identificación mundovital, como una tradición cultural desde la cual es posible interpretar la comprensión que han tenido los latinoamericanos sobre su propio mundo. Mignolo piensa que, a diferencia de lo ocurrido en Europa y los Estados Unidos, buena parte de la ciencia social y la filosofía en Latinoamérica se ha manifestado como una "hermenéutica pluritópica" que rompe con las epistemologías objetivizantes de la ciencia colonial.

Ya desde otra perspectiva teórica, Alberto Moreiras piensa que el poscolonialismo no es sólo un nuevo paradigma para los estudios culturales, sino que se constituye en el horizonte inescapable del pensamiento latinoamericano en tiempos de globalización tardo-capitalista (Moreiras 1996a: 877). A diferencia de Mignolo, su proyecto no se limita al análisis arqueológico y a la reconstrucción de conocimientos silenciados, sino que busca avanzar hacia una *metacrítica del Latinoamericanismo*. De manera análoga a Edward Said, Moreiras quiere mostrar que el Latinoamericanismo (como el Orientalismo) es una forma de conocimiento directamente ligada a mecanismos imperiales de dominación que nacen con la modernidad. El saber latinoamericanista opera como una forma particular de poder disciplinario heredado del aparato estatal imperial. Funciona como heraldo de una agencia global, en tanto que busca integrar sus datos en un conocimiento supuestamente neutral y universal que abarque todas sus diferencias e identidades. El Latinoamericanismo trabaja, por tanto, como una máquina de homogenización, aun cuando se entienda (ideológicamente) a sí mismo como si estuviese promoviendo y preservando la diferencia. A través de

la representación latinoamericanista, las diferencias de las sociedades latinoamericanas son controladas, homogeneizadas y puestas al servicio de una representación global (Moreiras 1997: 8).

Es preciso aclarar que el "Latinoamericanismo" al que se refiere Moreiras es una forma de conocimiento académico que en los Estados Unidos forma parte de los llamados "Area Studies". Éstos nacen después de la Segunda Guerra mundial como apoyo científico a la política exterior de los Estados Unidos, que buscaba identificar y eliminar los obstáculos estructurales que impedían el tránsito hacia la modernidad en los países del "Tercer Mundo". El Latinoamericanismo se vio reforzado con el recrudecimiento de la guerra fría y el intento de impedir la propagación del comunismo en el sur del continente. Tanto Moreiras como Mignolo identifican este tipo de saberes como pertenecientes a la "tercera fase de la occidentalización", liderada por los Estados Unidos a partir de 1945. Y la imagen humanista y letrada de América Latina propagada por estos discursos constituye precisamente la "herencia colonial" que el subalternismo busca superar. Como en el caso de Beverley, Moreiras piensa que esta herencia se halla depositada principalmente en las universidades, en los departamentos de literatura y estudios latinoamericanos, o en las instituciones que requieren de un saber científicamente avalado *sobre* Latinoamérica para legitimar determinadas políticas socioeconómicas.

Frente a este tipo de Latinoamericanismo (primero o moderno), rebasado ya por los procesos geopolíticos a finales del siglo xx, Moreiras propone un "nuevo Latinoamericanismo" asentado en lo que Gloria Anzaldúa llamase los *Borderlands*, los espacios intermedios, los cruces fronterizos de orden epistémico-cultural que caracterizan el imaginario de los inmigrantes latinoamericanos en los Estados Unidos (Moreiras 1997: 3). Se trata de un Latinoamericanismo *poscolonial*, en tanto que desarticula el *locus* moderno (imperial) de enunciación que impregnó desde sus comienzos al "Latinoamericanismo primero". En lugar de proyectar una imagen unitaria y teleológica de América Latina con base en imperativos científicistas de homogeneización, el "Latinoamericanismo segundo" se entiende a sí mismo como una estrategia desconstruictiva de carácter fundamentalmente *político*. No es, pues, un *corpus* teórico que genera representaciones y conocimientos sobre Latinoamérica, sino una "actividad" (Wittgenstein) contradisciplinaria y anti-representacional que busca liberar las diferencias. Su tarea principal es desarmar los parámetros del conocimiento humanista creados durante el proceso de occidentalización, pero no en el

nombre de una pasión nihilista o de un voluntarismo arbitrario, sino buscando con ello abrir campo para la emergencia de las diferencias, de las voces silenciadas por los saberes modernos. Ya que tales saberes (sociología, antropología, etnología, crítica literaria, filosofía) operaron como estrategias de subalternización en el panóptico académico, su desconstrucción podría contribuir a una democratización del conocimiento en las universidades norteamericanas, así como a una revaloración de los saberes "híbridos e impuros" despreciados por la modernidad. Aquí Moreiras piensa, como Mignolo, en formas subalternizadas de autoconocimiento que jamás fueron vistas como relevantes por aquellos latinoamericanistas apegados a los cánones disciplinarios de la modernidad.<sup>6</sup>

En su ensayo *Restitution and appropriation in Latinoamericanism*, Moreiras intenta conceptualizar filosóficamente los dos latinoamericanismos, el moderno y el poscolonial, utilizando el pensamiento ontológico de Heidegger y Derrida. Al ser un tipo de saber anclado en los parámetros (metafísicos) de la ciencia moderna, el Latinoamericanismo adolece de la contradicción estructural que Gayatri Spivak denomina "violencia epistémica": pretende nombrar la diferencia para salvarla, pero la destruye en el acto mismo de su representación. El lenguaje homogeneizante de los saberes modernos con el que se presentaba el "Latinoamericanismo primero" bloqueó desde el comienzo la realización de su propósito central: representar la diferencialidad latinoamericana. He aquí la razón por la cual el Latinoamericanismo padeció siempre de lo que Moreiras llama la "paradoja de Abraham": la obediencia a la ley (a los esquemas rígidos de la *écriture*) exigía sacrificar al hijo amado, pero, al mismo tiempo, tener fe en su salvación como premio al sacrificio (Moreiras 1995).

Como Derrida, Moreiras sabe que la salida a esta paradoja estructural no puede consistir en representar lo que quedó por fuera de la representación, pues ello equivaldría a perpetuar el esquema metafísico (la búsqueda del fundamento) que caracterizó a los saberes humanistas. El nuevo Latinoamericanismo de Moreiras no quiere ser, por ello, un "viaje a la semilla", hacia el mundo irrepresentado de los subalternos (como lo pretendieron, por ejemplo, la filosofía y la teología de la liberación en la década de los setenta),

<sup>6</sup> Sólo que mientras el argentino se concentra en la restitución del pensamiento filosófico y sociológico latinoamericano, Moreiras, al igual que Beverley, prefiere hacer énfasis en la literatura de testimonio, cf. Moreiras 1996.

sino una *metacrítica epistemológica* del discurso latinoamericanista. Se trata, pues, de una autoarqueología que busca corregir la enfermedad que padeció siempre el “Latinoamericanismo primero”, a saber, la incapacidad para representar su propio lugar de enunciación.<sup>7</sup> Aquí Moreiras se hace eco de la famosa distinción hecha por Spivak entre dos tipos posibles de representación: *Vertreten* y *Darstellen* (Spivak 1994: 71ss). En el primer caso, el intelectual habla desde un saber universal que le autoriza a tomar la palabra por los otros, sin tener que dar cuenta de su propia posicionalidad. A la manera del profeta, el letrado se convierte así en intelectual orgánico, en “subalternólogo” que transmite la verdad revelada por un sujeto trascendental. Habla, sin saberlo, desde la episteme moderna, desde la torre del vigilante en el panóptico académico. Por el contrario, en el segundo caso el letrado sabe que su propio discurso se halla inscrito en una racionalidad burocrática de carácter selectivo que le impide cualquier tipo de “objetividad”. Por ello, en lugar de asumir un papel hegemónico, autorizado por la ciencia, que le permite mapear la sociedad y la cultura del “otro”, el letrado toma posición política al interior de los aparatos productores del saber. Lejos de querer representar la voz del otro, lucha por una transformación de las políticas académicas de representación.

Desde este punto de vista, lo que Moreiras plantea no es una ruptura radical con respecto a previos modelos disciplinarios para ubicarse por fuera de ellos en nombre de una verdad más profunda. El latinoamericanista, en tanto que operario de una maquinaria académica, sigue trabajando al interior de los bordes disciplinarios que neutralizan la objetividad de su discurso. La diferencia entre el “Latinoamericanismo primero” y el “Latinoamericanismo segundo” no radica, pues, en sus vínculos más o menos próximos con un espacio incontaminado de exterioridad, sino en el grado de *reflexividad* frente a su propia actividad discursiva. Mientras que el “Latinoamericanismo primero” homogeneizó las diferencias en el acto mismo de representarlas (*Vertreten*), el “Latinoamericanismo segundo” representa (*Darstellen*) la imposibilidad de representar diferencias y obra, de esta manera, como un importante correctivo (político) al interior de la *teaching machine*. De lo que se trata, según Moreiras, es de poner bajo control la “violencia epistémica” a través de la metacrítica.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 9.

### 3. Estudios subalternos: ¿un nuevo paradigma del pensamiento latinoamericano?

ME parece indudable que los estudios subalternos han descubierto aspectos importantes respecto a la forma en que las herencias coloniales de la modernidad continúan siendo reproducidas en las academias del “Primer Mundo”. Sin embargo, no quedo muy convencido del modo en que los teóricos poscoloniales relacionan el conocimiento social de los expertos (ciencias humanas y sociales) con la racionalidad de los sistemas abstractos en condiciones de globalización. Pareciera que las representaciones colonialistas de “América Latina” fuesen generadas únicamente desde los aparatos teórico-instrumentales de los países colonialistas, lo cual dejaría intocado el problema del modo en que tales representaciones, en virtud de la dinámica misma de la globalización, son producidas también en Latinoamérica misma. Ciertamente, las teorías poscoloniales tienen razón al mostrar que el conocimiento científico de la modernidad se encuentra directamente vinculado con la expansión del colonialismo; pero incurren, a mi juicio, en el mismo gesto colonialista criticado por Bhabha y Spivak: creer que Latinoamérica ha sido una simple “víctima” de la globalización, esto es, un elemento enteramente *pasivo* en el proceso de constitución de la modernidad. Esto explica por qué Walter Dignolo, retomando la hermenéutica filosófica de la “América profunda” elaborada por Dussel y Kusch en los setenta, intenta descubrir en el “pensamiento latinoamericano” un ámbito de exterioridad con respecto a las representaciones coloniales modernas. Pero vamos despacio y veamos de qué modo se va tejiendo el problema.

Quisiera comenzar con el diagnóstico de la contemporaneidad que utilizan los estudios subalternos, para mostrar su relación con las tesis del marxista norteamericano Fredric Jameson (colega y amigo de Mignolo y Moreiras en Duke University). En su libro *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Jameson procura mostrar que la posmodernidad no es otra cosa que un fenómeno “superestructural”, correspondiente a la “tercera fase” de expansión del capitalismo a partir de la Segunda Guerra mundial (Jameson 1991). Este diagnóstico se apoya en una tipología sugerida por Ernst Mandel que divide la expansión del capitalismo en tres etapas: la primera fue impulsada por las tecnologías energéticas sobre las que reposaba la revolución industrial (maquinaria pesada, navegación a vapor); en la segunda, el capitalismo monopolístico se sus-

tentó sobre los avances tecnológicos que hicieron posible los medios de transporte rápido (automóvil, tren, avión); la tercera etapa, la que vivimos actualmente, es la del capitalismo imperialista, apoyada sobre las nuevas tecnologías de la información (televisión, fax, video, internet). Jameson hace comenzar esta nueva etapa hacia el final de la Segunda Guerra mundial, cuando los Estados Unidos asumen el relevo de Europa como centro del poder tecnológico internacional.

En opinión de Jameson, la nueva fase del imperialismo se caracteriza por una globalización de la cultura *norteamericana* de masas que va de la mano con la transnacionalización de la economía. No se trata de un imperialismo puramente económico, llevado a cabo en el "Tercer Mundo" por las empresas multinacionales, sino, lo que es peor, de la disolución de las identidades regionales o nacionales en nombre de una lógica global totalitaria. En condiciones de globalización, la integración cultural ya no corre por cuenta de la memoria histórica de los pueblos, de la relación humana con la naturaleza o de las formas de pensamiento ligadas a tradiciones, sino por el principio racionalizador de las nuevas tecnologías y sus legitimaciones éticas y estéticas. Con ello quedan debilitados aquellos elementos autónomos y autóctonos de la cultura, ligados a un sentimiento colectivo, que en épocas pasadas fueron capaces de ofrecer una resistencia interior a las imposiciones heterónomas del desarrollo tecnológico. En suma, la globalización es para Jameson el despliegue totalizante de la racionalidad científico-técnica y, consecuentemente, la desaparición de las identidades regionales que ligan el territorio a una historicidad específica.

Todo esto explica por qué los estudios subalternos hacen énfasis en una crítica del Latinoamericanismo *en los Estados Unidos*, es decir, en el centro mismo de la nueva revolución tecnológica. En su opinión, un desmontaje de los mecanismos de representación científica del otro en los Estados Unidos podría convertirse en un nuevo paradigma del pensamiento latinoamericano (Moreiras), debido no sólo a la influencia de ese país sobre las "políticas de representación" en todo el mundo, sino también a la importancia que viene adquiriendo allí la floreciente comunidad latina.<sup>8</sup> Y esto explica también la oposición de algunos subalternistas (en especial

<sup>8</sup> Más de 20 millones de latinoamericanos viven actualmente en los Estados Unidos y ejercen un papel fundamental en el desarrollo económico y cultural de varias regiones (Florida, Texas, California, Nuevo México, Nueva York). El español es de hecho la segunda lengua más hablada del país. Hacia mediados del

John Beverley) al paradigma teórico de los estudios culturales en América Latina. Beverley opina que, al valorar positivamente los efectos de la cultura de masas en el imaginario popular, los trabajos de García Canclini, Brunner, Martín-Barbero y Sarlo legitiman el poder tecnológico del "capitalismo tardío", ignorando al mismo tiempo sus consecuencias destructivas (Beverley 1996c: 89ss). Argumentando en una dirección similar, Alberto Moreiras piensa que el surgimiento de los estudios culturales obedece a la necesidad global de reajuste que experimentan las ciencias sociales y las humanidades de los Estados Unidos (Moreiras 1996b).

Pienso, sin embargo, que si algo positivo mostraron los estudios culturales en América Latina fue que las instituciones de la *high culture* (sobre todo la industria cultural, pero también, como veremos más adelante, el conocimiento social de los expertos) no "desnaturalizan" las dinámicas populares, sino que se encuentran integradas a ellas como *naturaleza segunda*. El mismo Jameson reconoce que la globalización ha eliminado la distancia entre lo culto y lo popular y que se hace necesario pensar este fenómeno de manera "dialéctica", mostrando en él la simultaneidad de lo positivo y lo negativo, de la falsedad y la verdad, de la cosificación y la liberación. Pero ni Jameson ni los estudios subalternos han dejado en claro de qué modo podría realizarse este programa. Al contrario, su lectura del mundo contemporáneo parece reducir la globalización a una maquinaria tecnológica que destruye irremisiblemente las tradiciones locales. Con ello pierden de vista el carácter fundamentalmente *reflexivo* de la globalización y se precipitan hacia un reduccionismo doble: crear, por una parte, que los saberes disciplinarios de la modernidad son heraldos de una lógica exclusivamente homogeneizante, a partir de la cual se habría configurado el Latinoamericanismo (Moreiras); y crear, por la otra, que los agentes subalternos reflexionan críticamente sobre la dinámica globalizante independientemente de los *recursos* puestos a su disposición por la globalización misma (Beverley, Mignolo).

A continuación presentaré una lectura *sociológica* de la globalización que busca evitar los dos reduccionismos mencionados. Partiré de una hipótesis defendida ya por pensadores como Enrique Dussel, Anthony Giddens, Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, que también es compartida por Mignolo: la modernidad

siglo XXI los latinos constituirán el grupo étnico más grande y de mayor influencia política en los Estados Unidos, lo cual podría transformar radicalmente el rumbo de la política exterior norteamericana hacia América Latina.

no es un proceso *regional*, que acaece fundamentalmente en las sociedades europeas y luego se extiende (o impone) hacia el resto del mundo, sino que es un fenómeno intrínsecamente *mundial*. De acuerdo con esta interpretación, la dinámica de la modernidad no tiene su asiento en el desarrollo *inmanente* de las sociedades occidentales (Taylor, Habermas), es decir, no viene determinada por hechos *locales* como el humanismo italiano, la reforma protestante y la revolución industrial, sino que se constituye como resultado de la expansión colonialista de Occidente y la configuración de una red *global* de interacciones. Utilizando la terminología de Wallerstein: no es que la modernidad sea el motor de la expansión europea sino, todo lo contrario, es la constitución de un sistema-mundo, en donde Europa asume la función de centro, lo que produce ese cambio radical de las relaciones sociales que llamamos "modernidad" (Wallerstein 1991). Lo cual significa también que la modernidad no es un fenómeno primordialmente *geográfico* y que, por ello mismo, no es la "cultura occidental" quien genera la modernidad, sino todo lo contrario: es la dinámica misma de la modernidad (y sus prácticas excluyentes) la que genera una representación llamada "Occidente" y unos "otros" de esa representación, entre los cuales se encuentra "América Latina".

Ahora bien, una característica básica de las relaciones sociales "modernas" es la posibilidad de interacción a través de la distancia. La creación fáctica de una red mundial de comunicaciones hace que las acciones locales, fundadas en la relación cara-a-cara, empiecen a quedar determinadas por eventos distantes en el espacio y el tiempo. De este modo, la vida social queda sometida a una dialéctica vertiginosa de anclaje y desanclaje, de territorialización y desterritorialización, que inscribe la formación de identidades personales o colectivas en contextos ya *mundializados* de acción. Mientras que en sociedades tradicionales las relaciones intersubjetivas se hallaban ancladas en un espacio (aquí) y un tiempo (ahora) coincidentes, en las sociedades afectadas por la modernidad se produce un reordenamiento de la vida social en nuevas combinaciones espaciotemporales. El *aquí* ya no coincide más con el *ahora* porque las circunstancias locales empiezan a ser penetradas y transformadas por influencias que se generan a gran distancia y en donde ya no se requiere más la copresencia física de los sujetos interactuantes (Giddens 1990).

Giddens ha mostrado que este carácter impersonal y fantasmagórico es, justamente, lo que torna reflexiva la estructura de la

modernidad.<sup>9</sup> Las relaciones de *presencia* (que Habermas idealiza como fuente última de la reproducción simbólica del mundo de la vida) empiezan a ser desplazadas por relaciones de *ausencia*, coordinadas por sistemas abstractos como el capitalismo y el Estado nacional. Pero al mismo tiempo, la globalización coloca el conocimiento de expertos en la base de la reproducción social y lo vincula con la rutina de la cotidianidad. Lo cual significa que el desanclaje provocado por los sistemas abstractos crea *también* las condiciones institucionales para que los agentes sociales adquieran información sobre sus propias prácticas y las transformen. En esto consiste precisamente la "reflexividad" de la modernidad: conocimientos generados desde sistemas expertos y, por ello mismo, desterritorializados, afectan directamente el modo en que los sujetos de todas las localidades se perciben a sí mismos como sujetos *diferentes* y los capacita para reproducir comportamientos antisistémicos (Wallerstein). La reflexividad con base en los saberes expertos no es, por ello, un privilegio de las élites intelectuales o de las sociedades industrializadas del norte, como pretenden los estudios subalternos, sino que es un fenómeno inherente a la estructura del sistema-mundo en el que todos estamos involucrados y que, de una u otra manera, nos constituye en lo que somos.

Entender la modernidad como un proceso des-re-territorializador de la vida social nos permitiría comprender la globalización como un fenómeno complejo en el que se combinan la homogeneización (desanclaje) y la liberación de las diferencias (reanclaje). La globalización "des-coloca", en el sentido de que la experiencia cotidiana se hace cada vez más dependiente de los sistemas abstractos. El capitalismo, por ejemplo, es un mecanismo que coordina las transacciones entre agentes separados en espacio y tiempo a través de una señal deslingüizada: el dinero. Este sistema abstracto de reglas conlleva la destrucción de relaciones mundovitales de comunidad y reciprocidad porque se orienta fundamentalmente hacia la competitividad de los mercados y funciona únicamente cuando exis-

<sup>9</sup> A diferencia de Habermas, para quien la formación de sistemas expertos opera como mecanismo de "colonización del mundo de la vida", Giddens enseña que la relación entre sistemas y sujetos, o como él mismo prefiere decirlo, entre agencia y estructura, no puede pensarse en términos excluyentes. El conocimiento de los expertos, a pesar de su carácter impersonal y homogeneizante, no es algo que pasa por encima de las cabezas de los agentes sociales, entorpeciendo (o "alienando") la percepción reflexiva de sus propios intereses. Es, por el contrario, lo que posibilita la percepción y articulación de los mismos.

te una mano de obra asalariada desprovista de los medios productivos. Otro de los sistemas abstractos generados por la globalización, el Estado nacional, opera también como un mecanismo que coordina las acciones de agentes distanciados a través de una señal igualmente deslingüizada: el poder. El sistema administrativo de los Estados nacionales funciona únicamente si logra obtener el monopolio legítimo de los medios de violencia (fuerza militar) sobre las fronteras territoriales y si consigue desarrollar tecnologías efectivas de control y vigilancia sobre la población (ciencia, educación, salud, leyes, medios de información).<sup>10</sup> Mirada solamente desde *esta* perspectiva, la naturalización de los sistemas abstractos pudiera ser vista como el despliegue cosificante de la "razón instrumental" y la consecuente marginalización de la diferencia, lo cual explicaría las críticas de Marx, Weber, Jameson y la primera Escuela de Frankfurt.

Pero la contrapartida necesaria del dislocamiento es el reanclaje. La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de *competencias reflexivas* que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar. Y en este proceso de reinsertión juegan un papel fundamental los saberes expertos. No me refiero únicamente a la implementación del conocimiento *técnico* como principio organizador de la vida cotidiana, sino también, y por encima de todo, a la función de las ciencias sociales como mecanismos de auto-observación de la sociedad. La postulación de la sociedad humana como objeto de conocimiento a partir del siglo XVII creó una serie de saberes (economía, teoría política, historiografía, sociología, antropología, filosofía social, etc.) que fueron implementados a la estructura de la vida social mediante su absorción por las grandes ideologías políticas del siglo XIX: el liberalismo, el socialismo y el conservadurismo. Para reproducirse y legitimarse, estas ideologías dependían necesariamente del conocimiento, particularmente de aquellos saberes

<sup>10</sup> Por supuesto, y como bien lo han señalado los estudios subalternos, todos éstos son procesos que vienen influenciados por las luchas *geopolíticas* de poder al interior del sistema-mundo. De hecho, la lucha por el control del sistema-mundo es lo que da relevancia mundial a eventos tales como la conquista de América, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial. Como lo muestra Wallerstein, el análisis de los sistemas mundiales permitiría ver que estos acontecimientos no son locales (como pretendía la sociología tradicional) sino *mundiales*, cf. Wallerstein 1987.

que generaban "información objetiva" sobre el funcionamiento de la sociedad. No solamente los intelectuales, sino también los agentes profanos afectados por los procesos de desanclaje hicieron uso reflexivo de ese conocimiento para observarse a sí mismos (cosa imposible en localidades no sometidas a procesos globalizantes) y para definirse como sujetos diferentes. Las grandes ideologías modernas lograron movilizar a millones de personas y los conocimientos expertos que les servían de base fueron reciclados para contrarrestar el desanclaje producido por la globalización y crear nuevas identidades personales y colectivas a nivel local. De hecho, a partir del siglo XIX la configuración autónoma del "yo" y del "nosotros" empezó a ser dependiente de una gran cantidad de información desterritorializada sobre las prácticas sociales.

Todo esto tiene consecuencias importantes para repensar la posibilidad de un "Latinoamericanismo poscolonial", tal como lo plantean los estudios subalternos. Así, pues, asumiendo las premisas teóricas anteriormente esbozadas, de lo que se trata *no es* de avanzar hacia un "Latinoamericanismo reflexivo" (Moreiras/Mignolo) en contraposición a un Latinoamericanismo imperial, irreflexivo y acrítico. A partir sobre todo de la segunda mitad del siglo XIX y hasta finales del siglo XX, América Latina fue constituida como objeto del saber *desde las mismas sociedades latinoamericanas* a partir de metodologías como el enciclopedismo ilustrado, el romanticismo utópico, el positivismo, la hermenéutica, el marxismo, el estructuralismo y los estudios culturales. Y como hemos procurado mostrar, estos discursos se integran de manera reflexiva a la estructura de la sociedad en condiciones de globalización. De lo que se trata, más bien, es de aclarar de qué manera se ha inscrito históricamente la reflexividad global de las ciencias sociales en los contextos locales de América Latina y cómo, a partir de ahí, se producen saberes de auto-observación social que reproducen los mecanismos de anclaje y desanclaje a los que nos hemos referido anteriormente.

Podría argumentarse que todos éstos eran saberes letrados (Rama), estrategias homogeneizadoras (Beverly, Mignolo) en manos de una élite que vivió siempre de espaldas a la realidad heterogénea de América Latina. Pero aquí se hace necesario precisar en qué consistió la subalternización del "otro" y cuál fue el papel del conocimiento experto en estos contextos. Insisto de nuevo en la idea básica: los efectos globalizantes del capitalismo y la configuración de los Estados nacionales provocaron una dilatación

espacio-tiempo que separó las relaciones sociales de sus contextos "originarios" de interacción, pero crearon también los recursos institucionales para una reinscripción de las identidades desplazadas. A manera de ejemplo: las revoluciones hispanoamericanas del siglo XIX generaron una *dislocación* de las identidades territoriales y la concentración del poder político en manos de una élite criolla con acceso privilegiado al conocimiento, pero simultáneamente produjeron un movimiento de *relocación* en el que diferentes grupos excluidos pudieron luchar por el reconocimiento de su diferencia. Los conocimientos expertos, que en manos de las élites sirvieron para consolidar los poderes hegemónicos, funcionaron también como *recursos reflexivos* con efectos "impensados": crearon espacios de transgresión al interior de los grupos subalternizados por el Estado-nación. Al ser canalizado como instrumento de legitimación por las grandes ideologías políticas del siglo XIX, la reflexividad cognitiva de los saberes expertos pudo territorializarse en sectores no letrados de la población y servir ahí como medio de autorreflexión estética y hermenéutica.<sup>11</sup> Observarse como *sujetos excluidos* conllevaba la posibilidad de desdoblarse, observar las propias prácticas y comparárlas con las prácticas de sujetos distantes en el tiempo y el espacio, establecer diferencias con otros sujetos locales y producir determinadas estrategias de resistencia. En suma: observaciones globales fundadas en el conocimiento de los sistemas expertos, particularmente en los diagnósticos de la teoría social, afectaron directamente la forma en que buena parte de la población buscó re-territorializar sus identidades personales y colectivas a nivel local.

Por esta vía llegamos a conclusiones que no anulan sino *complementan* el proyecto teórico de los estudios subalternos. Compartimos con ellos la intención de mostrar de qué manera el Latinoamericanismo se vincula directamente a los procesos de la globalización. Pero teniendo en cuenta la dinámica de la globalización explicada anteriormente, habría que mostrar el modo en que el Latinoamericanismo ha tenido también en América Latina como mecanismo de subalternización y/o diferenciación. No lo olvidemos, a partir del siglo XIX todos los proyectos cognitivos, económicos, políticos y estéticos del subcontinente han sido legitimados por los saberes expertos que despliega la globalización. De hecho, toda la tradición de lo que Leopoldo Zea llamó el "pensamiento latinoamericano" se constituye desde y a partir de la modernidad, reproduciendo

<sup>11</sup> Sobre los tres tipos de reflexividad social: cognitiva, estética y hermenéutica, cf. Lash 1996.

por ello los mecanismos generadores de alteridades que critican los estudios subalternos.<sup>12</sup> Por ello mismo, una *crítica poscolonial de la razón* no debería buscar en el "pensamiento latinoamericano" algún tipo de alteridad ontológica (lo que queda por fuera de las representaciones imperiales), perpetuando así la mirada colonial por excelencia, sino mostrar el modo en que el Latinoamericanismo se inscribe en el seno de una lucha intra-latinoamericana por el control de los significados, generando identidades, subjetividades y, por supuesto, alteridades. Tal extensión de la arqueología del latinoamericanismo evitaría convertir una particular y legítima expresión de la teoría poscolonial (los estudios subalternos) en un nuevo paradigma teórico administrado *para* América Latina desde las universidades norteamericanas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, Homi, *The location of culture*, Londres y Nueva York, 1994.
- Blómstrom, M. y B. Hettne, eds., *Development theory in transition. The dependency debate and beyond: third world responses*, Londres, 1984.
- Beverley, J., *Against literature*, Minneapolis, 1993.
- , "Writing in reverse: on the project of the Latin American Subaltern Studies Group", *Dispositio/n* 46 (1996), pp. 271-288.
- , "A little azúcar. Una conversación sobre estudios culturales", *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias*, 8 (1996), pp. 79-95.
- , "¿Posliteratura? Sujeto subalterno e *impasse* de las humanidades", en Beatriz González Stephan, ed., *Cultura y Tercer Mundo* (tomo I: "Cambios en el saber académico"), Caracas, 1996, pp. 137-166.
- Beverley, J., J. Oviedo y M. Aronna, eds., *The postmodernism debate in Latin America*, Durham, 1995, pp. 135-146.
- Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill, 1996.
- , "Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama", en Mabel Moraña, ed., *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, University of Pittsburgh, 1997.
- Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, Cambridge, 1990.

<sup>12</sup> En este contexto vale la pena insistir en una afirmación que, tal vez para algunos, pudiera parecer escandalosa: si ha habido algo *moderno* en América Latina, eso ha sido el "pensamiento latinoamericano", esto es, la forma en que Latinoamericanismo (vale decir: no sólo los intelectuales latinoamericanos, sino también los "consumidores" de sus productos) se ha representado a sí misma, cf. Castro-Gómez 1996.

- Guha, Ranajid, "On some aspects of the historiography of colonial India", en Ranajid Guha y Gayatri Spivak, eds., *Selected subaltern studies*, Nueva York, 1988, pp. 37-43.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or the logic of late capitalism*, Durham, 1991.
- Larraín Ibáñez, Jorge, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, 1996.
- Lash, S., "Reflexivität und ihre Doppelungen: Struktur, Ästhetik und Gemeinschaft", en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, eds., *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt, 1996, pp. 195-286.
- Menzel, U., *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der grossen Theorien*, Frankfurt, 1992.
- Mignolo, Walter, *The darker side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*, Ann Harbor, 1995.
- , "Are subaltern studies postmodern or poscolonial? The politics and sensibilities of geo-cultural locations", *Dispositio/n*, 46 (1996), pp. 45-73.
- , "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área", *Revista Iberoamericana*, 176-177 (1996), pp. 679-696.
- , "La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en A. de Toro, ed., *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Frankfurt, 1997, pp. 51-70.
- Moreiras, Alberto, "Restitution and appropriation in latinoamericanism", *Journal of Interdisciplinary Literary Studies*, 1 (1995), pp. 1-43.
- , "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano: Cándido y Borges", *Revista Iberoamericana*, 176-177 (1996), pp. 875-891.
- , "The Aura of Testimonio", en G. Gugelberger, ed., *The real thing. Testimonial discourse and Latin America*, Durham, 1996, pp. 192-224.
- , "A storm blowing from paradise: negative globality and Latin American Cultural Studies", *Siglo XX/20th Century* (1996), pp. 59-84.
- , "Global fragments: a second latinoamericanism" (manuscrito, 1997).
- Said, Edward, *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, Londres, 1978.
- Seed, P., "Subaltern Studies in the Post-Colonial Americas", *Dispositio/n*, 46 (1996), pp. 217-228.
- Spivak, Gayatri, "Post-structuralism, marginality, post-coloniality and value", en P. Clier y H. Geyer Ryan, eds., *Literary theory today*, Nueva York, 1990, pp. 219-245.
- , *Outside in the teaching machine*, Londres y Nueva York, 1993.

- , "Can the Subaltern speak?", en P. Williams y L. Chrisman eds., *Colonial discourse and postcolonial theory*, Nueva York, 1994, pp. 66-111.
- Wallerstein, Immanuel, "Análisis de los sistemas mundiales", en Anthony Giddens y J. Turner, eds., *La teoría social hoy*, Madrid, 1987, pp. 398-417.
- , *Unthinking social science. The limits of nineteenth century paradigms*, Cambridge, 1991.
- Young, R., *White mythologies. Writing history and the West*, Nueva York, 1990.

## EL BOOM DEL SUBALTERNO

Por Mabel MORANA  
PITTSBURGH UNIVERSITY,  
ESTADOS UNIDOS

LA INVITACIÓN A REFLEXIONAR sobre la cultura latinoamericana “más allá de la hibridez” propone la tarea de desafiar los límites de un concepto que hasta hace poco tiempo se presentaba como incuestionablemente operativo para la captación de una cualidad distintiva y definitoria de la historia latinoamericana, marcada desde sus orígenes occidentales por la violencia de la apropiación colonial. En estas páginas quiero referirme a las relaciones entre hibridez y subalternidad, y particularmente a las implicaciones de la apropiación de ambos conceptos en el espacio teórico del Latinoamericanismo internacional, es decir, a las elaboraciones desde y sobre América Latina, en relación con la creación de ese Tercer Espacio de que habla Homi Bhabha para referirse al lugar contradictorio y ambivalente desde el que se enuncia, se discrimina y se interpreta un campo cultural.

Desde la década de los años sesenta, los latinoamericanos asumimos que el concepto de hibridez captaba el rasgo más saliente de la experiencia cotidiana y de la producción cultural en formaciones sociales que desde la Colonia a nuestros días han debido negociar su existencia a partir del entrecruzamiento de proyectos y agendas que definíamos en términos de lo propio y lo foráneo, aunque los intercambios entre uno y otro nivel implicaran la comprensión de complejos procesos de representación simbólica y la implementación de estrategias interpretativas que nos permitían, como hace mucho advertiera Althusser, complementar nuestra ignorancia con el trasiego interdisciplinario. La noción de hibridez era utilizada de manera “plana”, como sinónimo de sincretismo, cruce o intercambio cultural, y como forma de contrarrestar la ideología colonialista que desde el Descubrimiento aplicara, con pocas variaciones, el principio de “un dios, un rey, una lengua”, como fórmula de sojuzgamiento político y homogeneización cultural. En la década de

los años sesenta, los trabajos de Cornejo Polar formalizan en torno al concepto de heterogeneidad un campo semántico que incluía y superaba el nivel descriptivo que estaba implícito en la noción de hibridez. Sus estudios sobre el área andina rescatan la existencia de sistemas culturales diferenciados que revelan a la nación como totalidad contradictoria y fragmentada, atravesada por formas comunicacionales, modos de producción económica y cultural y agendas políticas que contradicen la utopía liberal de la unificación nacionalista. En la misma década, el concepto de transculturación extendido por Rama desde el campo de la antropología al de la crítica literaria vuelve a explorar el tema de la transitividad cultural como intento por comprender, en el contexto de las políticas desarrollistas, el lugar y función del intelectual y las posibilidades y riesgos de cooptación de éste por parte de los proyectos e instituciones del Estado, en el contexto de la modernidad.

Con la microsociología de García Canclini la hibridez vuelve por sus fueros, como cualidad central de un proceso de transnacionalización cultural e intercambios sistémicos que reemplaza el esencialismo identitario con la mitificación del mercado como espacio de conciliación civil, donde el valor de cambio de los bienes culturales incorpora una nueva dinámica social e ideológica sobre la base de la reconversión cultural y la democratización por el consumo. En el contexto de la globalización, la hibridez es entonces el dispositivo que incorpora el particularismo a la nueva universalidad del capitalismo transnacionalizado. Más que como concepto reivindicativo de la *diferencia*, la hibridez aparece en Canclini como fórmula de conciliación y negociación ideológica entre los grandes centros del capitalismo mundial, los Estados nacionales y los distintos sectores que componen la sociedad civil en América Latina, cada uno desde su determinada adscripción económica y cultural.

Hasta aquí, la crítica latinoamericana utiliza la noción de hibridez para una crítica “desde adentro” de la modernidad y del nacionalismo liberal, como superación de los esquemas dependencistas y las dicotomías que oponían cultura popular/alta cultura, elementos vernáculos y foráneos, centro/periferia. Sin haber efectuado un cambio epistemológico radical, la noción de hibridez incorporó cierta fluidez culturalista en los análisis de clases. Permitió, por ejemplo, inscribir en el mapa político latinoamericano la topografía de la diversidad étnica, lingüística, genérica, desafiando sólo relativamente los límites de una cartografía impuesta desde afuera, con los instrumentos que el imperialismo ha usado siempre para

marcar el territorio, establecer sus fronteras y definir las rutas de acceso al corazón de las colonias. En este sentido, más que como ideograma que se sitúa en el intersticio de los discursos y proyectos hegemónicos, la noción de hibridez pareció abrir para Latinoamérica un espacio alternativo descentrando los parámetros del gusto, el valor y la pragmática burguesa, y anunciando en la narrativa cultural del continente el protagonismo de un personaje colectivo largamente elaborado, desde todos los frentes culturales y políticos: la masa, el pueblo, la ciudadanía, el subalterno, antes representado vicaria y parcialmente en la épica de los movimientos de resistencia antiimperialista y de liberación nacional, pero ahora incorporado por derecho propio a la *performance* de la posmodernidad.

Con el fin de la guerra fría, la crisis del socialismo de Estado y el consecuente debilitamiento del pensamiento marxista como parámetro para contrarrestar la implementación del neoliberalismo y los efectos de la globalización capitalista, se producen dos fenómenos fundamentales para la teorización latinoamericanista a nivel internacional: primero, la necesidad de refundamentar la centralidad de los espacios y discursos que definen el lugar y función de América Latina a nivel internacional. Segundo, la urgencia por redefinir las formas de agencia política en el subcontinente, y el correlativo problema de la representación de una alteridad capaz de subvertir el nuevo orden (la nueva hegemonía) de la posmodernidad. No es de extrañar que, por este camino, la noción de hibridez se haya visto potenciada por lecturas "centrales" que le adjudican una cualidad interpelativa creciente, una especie de "valor agregado" que permite reconstruir la imagen de América Latina dentro del campo de influencia teórica del Occidentalismo finisecular. No es tampoco casual que esta apropiación del concepto coincida con el tema de la agencia política, los debates en torno a la función del intelectual en el contexto de la globalidad, la redefinición de las fronteras disciplinarias y las reflexiones acerca de la ética de la representación cultural.

Particularmente en los Estados Unidos, la noción de hibridez se articula tanto al pensamiento poscolonial como a la ideología de las minorías y a la que Bhabha llama con razón la "anodina noción liberal de multiculturalismo", inscribiéndose en un debate transdisciplinario que construye a América Latina, otra vez, como objeto de representación, como imagen que verifica la existencia y función del ojo que la mira. En este contexto, la hibridez ha pasado a convertirse en uno de los ideogramas del pensamiento poscolonial, marcando el espacio de la periferia con la perspectiva de un

neoxotismo crítico que mantiene a América Latina en el lugar del otro, un lugar preteórico, calibanesco y marginal, con respecto a los discursos metropolitanos. La hibridez facilita, de esta manera, una pseudointegración de lo latinoamericano a un aparato teórico creado para otras realidades histórico-culturales, proveyendo la ilusión de un rescate de la especificidad tercermundista que no supera, en muchos casos, los lugares comunes de la crítica sesentista.

Para dar un ejemplo, en *The post-colonial studies reader* editado por Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin (Routledge, 1995), uno de los textos más usados para la difusión académica de la teorización poscolonial, América Latina aparece representada justamente a partir de la puerta que abre la noción de hibridez, la cual titula uno de los apartados de esta antología crítica. Hasta en esa mínima inclusión, se rescata solamente la fórmula de lo real maravilloso, como intento por demostrar cómo el pensamiento poscolonial integra en sus nuevos productos culturales (en los procesos de creolización, por ejemplo) las formas del pasado, sin renunciar a las bases epistemológicas a partir de las cuales se construyó la alteridad desde el horizonte desarrollista de la modernidad. Spivak y Said también se han referido a la hibridez latinoamericana ligándola a la obra de Carpentier, García Márquez y otros representantes del *boom*, instrumentando así la inscripción de la cuestión latinoamericana en el contexto teórico del poscolonialismo. Nueva demostración de que América Latina no se repuso nunca del realismo mágico, que proporcionara en medio de las luchas por la liberación y la resistencia antiimperialista de los sesenta la imagen exportable de una hibridez neocolonial gozosa y sólo moderadamente desafiante, capaz de captar brillantemente la imaginación occidental y cotizarse en los mercados internacionales, incluyendo la academia sueca.

A todo esto, en el contexto de este proceso de negociaciones y apropiaciones teóricas, y ante el quiebre ideológico que registra la modernidad, ¿dónde reside la agencia cultural, y cómo devolver a un panorama marcado por el descaecimiento de las grandes narrativas, los pequeños relatos sectoriales, las reivindicaciones, levantamientos y agendas de grupos que resisten el control de un poder transnacionalizado desde posiciones que rebasan, sin superarlo, el verticalismo de clases? ¿Cómo entender la heterogeneidad desde el fragmentarismo de los centros que se enfrentan al desafío de proponer las bases ideológicas para una nueva hegemonía poscolonial, posoccidental, poshistórica? ¿Desde qué posiciones reinstaurar el nivel de lo político, en análisis marcados por un cultura

lismo sin precedentes? ¿Cómo redefinir las relaciones Norte/Sur y el lugar ideológico desde donde se piensa y se construye América Latina como el espacio irrenunciable de una otredad sin la cual el "yo" que habla (que *puede* hablar, como indicaba Spivak) se des-centra, se des-estabiliza epistemológica y políticamente? ¿Cómo arbitrar la entrada a la posmodernidad de formaciones sociales que viven aún una (pre)modernidad híbrida, donde se enquistan enclaves neofeudales, dependientes, patriarcales, autoritarios, donde sobrevive la tortura y el colonialismo interno, la impunidad política, la explotación, la marginalidad? ¿Cómo re-establecer el papel del intelectual, su mesianismo irrenunciable, su mediación privilegiada, desde una crítica de la nación, del centralismo estatal y metropolitano, de la escritura, como violencia de las élites? Finalmente, ¿desde qué autoridad (autoría, autorización) reivindicar el programa de una nueva izquierda letrada, entronizada en la academia, en las fundaciones de apoyo a la cultura, en la tecnocracia de un humanismo posmoderno, sin dar la espalda a los derechos humanos, a las clases sumergidas y a la esperanza de una integración real, de igual a igual, entre las regiones globalizadas?

Creo que queda claro que estas preguntas intentan sugerir al menos dos problemas vinculados con la centralidad de los discursos. El primero, relacionado con la necesidad de repensar el papel que tendrán en la etapa actual los espacios que se identifican, por su mismo grado de desarrollo interno y de influencia internacional, con el programa de la posmodernidad. Segundo, qué papel corresponderá en este proceso de rearticulaciones político-ideológicas a la *intelligentsia* central y periférica en su función de interpretar los nuevos movimientos sociales. Pese a que la teorización de la globalidad incorpora sin duda nuevos parámetros al problema de la representación latinoamericana, muchos aspectos de la problemática actual crean un *déjà vu* que vale la pena analizar. Para la etapa que se abre a comienzos del siglo xx, Ángel Rama caracterizaba el surgimiento de un "pensamiento crítico opositor", con conceptos que podrían sostenerse, casi intactos, para explicar la coyuntura actual. Para aquel contexto, Rama indicaba que la fuerza del intelectual opositor residía en su capacidad de definir la siguiente agenda:

constituir una doctrina de regeneración social que habrá de ser idealista, emocionalista y espiritualista; desarrollar un discurso crítico altamente denigrativo de la modernización, ignorando las contribuciones de ésta a su propia emer-

gencia; encarar el asalto a la *ciudad letrada* para reemplazar a sus miembros y parcialmente su orientación, aunque no su funcionamiento jerárquico.<sup>1</sup>

La construcción de la nueva versión posmoderna de América Latina elaborada desde los centros responde en gran medida a esos mismos propósitos: hacer de América Latina un constructo que confirme la centralidad y el vanguardismo teórico globalizante de quienes la interpretan y aspiran a representarla discursivamente. La noción de subalternidad toma vuelo en la última década principalmente como consecuencia de este movimiento de recentralización epistemológica que se origina en los cambios sociales que incluyen el debilitamiento del modelo marxista a nivel histórico y teórico. Mientras los sectores marginados y explotados pierden voz y representatividad política, afluye el rostro multifacético del indio, la mujer, el campesino, el *lumpen*, el vagabundo, el cual entrega en música, videos, testimonios, novelas, etc., una imagen que penetra rápidamente el mercado internacional, dando lugar no sólo a la comercialización de este producto cultural desde los centros internacionales, sino también a su trasiego teórico que intenta totalizar la empiria híbrida latinoamericana con conceptos y principios niveladores y universalizantes.

Cuando hago referencia al "boom del subalterno" me refiero al fenómeno de diseminación ideológica de una categoría englobante, esencializante y homogeneizadora por la cual se intenta abarcar a todos aquellos sectores subordinados a los discursos y praxis del poder. Entiendo que se trata de una categoría relacional y "migrante", que se define en términos situacionales y que trata de escapar a todo riesgo de sustancialismo ahistórico y a todo marco de estricto verticalismo teórico. Sin embargo, ¿qué nos entrega de nuevo este concepto? ¿Dónde coloca al "otro" y desde qué sistemas de control ideológico se legitima esa reubicación? El concepto de subalternidad no es nuevo en el imaginario latinoamericano. En el discurso de los libertadores —discurso "autorizado" por la legitimidad de la praxis política— el término aparece incluido para hacer referencia a los desposeídos y marginados por el régimen colonial, pero la connotación denigratoria del término impide utilizarlo como interpelación de los vastos sectores a los cuales debe abarcar el utopismo de la emancipación. En las teorizaciones actuales el concepto de subalternidad se vuelve a potenciar a partir

<sup>1</sup> Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, p. 128.

de la elaboración gramsciana, en la cual el marxista italiano hace referencia a los estratos populares que ante la unidad histórica de las clases dirigentes se hacen presentes a través de una activación episódica, presentándose como un nivel disgregado y discontinuo con grados variables y negociados de adhesión a los discursos y praxis hegemónicos. La elaboración actual del concepto violenta, de algún modo, esa disgregación, convirtiendo la subalternidad en una narrativa globalizante, sustituyendo el activismo político que fundamentaba los textos incluidos en los *Cuadernos de la cárcel* por un ejercicio intelectual desde el que puede leerse, más que el relato de las estrategias de resistencia de los dominados del Sur, la historia de la hegemonía representacional del Norte, en su nueva etapa de rearticulación poscolonial.

Con la expresión el “boom del subalterno” intento poner en articulación tres niveles: primero, lo de *boom* hace alusión al montaje ideológico-conceptual que promueve la subalternidad como parte de una agenda exterior, vinculada a un mercado donde aquella noción se afirma como un valor de uso e intercambio ideológico y como marca de un producto que se incorpora, a través de diversas estrategias de promoción y reproducción ideológica, al consumo cultural globalizado. En un segundo nivel, la expresión se refiere al modo en que las relaciones de subordinación (explotación, sujeción, marginación, dependencia) político-social se transforman en campo de conocimiento, o sea se re-producen como objeto de interpretación y espacio de poder representacional. En un tercer nivel, la expresión se refiere al modo en que ese objeto de conocimiento es elaborado (tematizado) desde una determinada posición de discurso o lugar de enunciación: la academia, los centros culturales y fundaciones a nivel internacional, la “vanguardia” ideológica, donde la misma ubicación jerárquica del emisor parece eximirlo de la necesidad de legitimar el lugar desde donde se habla.

Me atrevería a decir que para el sujeto latinoamericano, que a lo largo de su historia fuera sucesivamente conquistado, colonizado, emancipado, civilizado, modernizado, europeizado, desarrollado, concientizado, desdemocratizado (y, con toda impunidad, redemocratizado), y ahora globalizado y subalternizado por discursos que prometieron, cada uno en su contexto, la liberación de su alma, la etapa presente podría ser interpretada como el modo en que la izquierda que perdió la revolución intenta recomponer su agenda, su misión histórica y su centralidad letrado-escrituraria buscando definir una nueva “otredad” para pasar, “desde fuera y desde arriba”, de la representación a la representatividad. Y que ese mismo

sujeto que fuera súbdito, ciudadano, “hombre nuevo”, entra ahora a la épica neocolonial por la puerta falsa de una condición denigrante elevada al *status* de categoría teórica que, justamente ahora, en medio del vacío dejado por los proyectos de izquierda que también están recomponiendo su programa, promete reivindicarlo discursivamente. Pero siempre podrá decirse que son las trampas de la alienación las que impiden a ese sujeto reconocer su imagen en las elaboraciones que lo objetivizan. Desde que la hibridez se convirtiera en materia rentable en discursos que intentan superar y reemplazar la ideología del *melting-pot* y el mestizaje con la del multiculturalismo y la diferencia, la cuestión latinoamericana pasó a integrar el *pastiche* de la posmodernidad. En las nuevas reelaboraciones sobre hibridez y subalternidad de alguna manera la historia se disuelve (en la medida en que aumenta la desconfianza en la historiografía burguesa) o aparece subsumida en la hermenéutica y el montaje culturalista, y la heterogeneidad se convierte, paradójicamente, en una categoría niveladora que sacrifica el particularismo empírico por la necesidad de coherencia y homogeneización teórica.

Sobrevive, entonces, en este panorama de influjos transdisciplinarios y transnacionalizados, lo que hace bastante tiempo señalaba Jean Franco, entre otros, con respecto a la posición de América Latina en el mapa gnoseológico de la crítica cultural. Franco indicaba los efectos y peligros de la dominación teórica ejercida desde centros de poder económico y cultural situados en las grandes metrópolis del capitalismo neoliberal, desde las cuales se asumía la necesidad de teorizar no sólo *sobre* y *para* América Latina sino *por* la totalidad de un continente al que se asumía como incapaz aún de producir sus propios parámetros de conocimiento. La supuesta virginidad de América, que se presentara desde la conquista como la página en blanco donde debía inscribirse la historia de Occidente, hizo del mundo americano un mundo “otro”, un *lugar del deseo* situado en la alteridad que le asignaran los sucesivos imperios que se lo apropiaron económica, política y culturalmente, con distintas estrategias y grados, a lo largo de un devenir enajenado de su propia memoria y noción del origen, a no ser aquel que le asignaran las agendas imperiales de la hora. Localizada teóricamente como “sub-continente”, mundo Tercero, “patio de atrás” de los Estados Unidos, conjunto de naciones “jóvenes” que habían llegado tarde al banquete de la modernidad, países suspendidos en el proceso siempre incierto de satisfacer un modelo exterior, sociedad no realizada (siempre *en vías de*), Latinoamérica sigue siendo aún, pa-

ra muchos, un espacio preteórico, virginal, sin Historia (en el sentido hegeliano), lugar de la sub-alteridad que se abre a la voracidad teórica tanto como a la apropiación económica. Sigue siendo vista, en este sentido, como exportadora de materias primas para el conocimiento e importadora de paradigmas manufacturados a sus expensas en los centros que se enriquecen con los productos que colocan en los mismos mercados que los abastecen.

En resumen, hibridez y subalternidad son, en este momento, más que conceptos productivos para una comprensión más profunda y descolonizada de América Latina, nociones claves para la comprensión de las relaciones Norte/Sur y para la refundamentación del "privilegio epistemológico" que ciertos lugares de enunciación siguen manteniendo en el contexto de la globalidad. Plantean, entre otras cosas, la pregunta acerca de la posición que se asigna a América Latina como constructo de la posmodernidad que, al definirla como espacio de observación y representación cultural, como laboratorio para las nuevas hermenéuticas neoliberales y como parte de la agenda de una nueva izquierda en busca de su voz y su misión histórica, refuerza la centralidad y predominio de una intelectualidad tecnocratizada que se propone como vanguardia de/en la globalidad. El binomio hibridez/subalternidad hace pensar en otras dos nociones: sub-identidad/sub-alteridad, y en los nuevos fundamentalismos a los que esas ideas pueden conducirnos. Finalmente, ambas nociones entregan a la reflexión teórica, nuevamente, la problemática de la nación en tanto "aldea global" (conjunto conflictivo de regiones, espacios culturales y proyectos político-ideológicos) desde donde puede ejercerse la resistencia a nuevas formas de colonización cultural y de hegemonía —y, no hay por qué dudar, de marginación, autoritarismo y explotación colonialista— que se sumarán en esta nueva etapa a las nunca superadas estrategias excluyentes de la modernidad.

## EL MACONDISMO COMO LATINOAMERICANISMO\*

POR *Erna* VON DER WALDE  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, BOGOTÁ

I

¿D E QUÉ ESTAMOS HABLANDO cuando hablamos de Latinoamericanismo? ¿Estamos hablando de construcciones y ordenamientos de lo latinoamericano desde fuera de América Latina? ¿Estamos hablando de los debates sobre América Latina en su interior? ¿Cómo trazar un mapa tanto de uno como de otro de los lados? ¿Es posible trazar un mapa común? Podemos hacer las preguntas desde otro lado: ¿existe un espacio geopolítico delimitado que pueda llamarse América Latina? ¿Existe una delimitación del adentro y del afuera? ¿Podemos establecer una diferencia entre lo que se dice *desde* América Latina y lo que se dice *sobre* América Latina desde otros lugares?

Un lugar de enunciación está marcado por muchas variables. Nos interesa cuestionar la idea del "centro", entendido como el lugar legítimo de enunciación, pero esto no es una automática reivindicación del margen como lugar privilegiado de enunciación. Entre otras, porque se sostiene sobre la idea dicotómica de centro y margen y lleva consigo la tendencia a esencializarlos. En *S/Z*, Barthes usa una metáfora para el texto ideal, ese texto que permite "apreciar el plural de que está hecho" y que "no es una estructura de significados, es una galaxia de significantes". Esta metáfora de la galaxia sugiere procesos y movimientos constantes de significación, desplazamiento permanente de los centros y de sus márgenes, reordenamientos, y Barthes la lleva hasta el punto ideal de "librar al

\* Esto no habría sido posible, ni muchas otras cosas más, sin Martín Caparrós, sin el apoyo de Jesús Martín Barbero, Susana Rotker, Andrea Pagni, Santiago Castro-Gómez, José Cerón, Mauricio Pombo y tantos más.

texto de su exterior y de su totalidad" (Barthes 1980). Esta metáfora sugiere la complejidad de los procesos de significación cultural. Pero sigue siendo un ideal, como lo es para Barthes a nivel del texto. Los discursos no se mueven en un vacío de significaciones; están inscritos en procesos de producción, circulación y recepción. Como ya han señalado varios autores, pareciera que lo que hoy libera a los discursos de su exterior, más que el plural de que están hechos, es su inserción en una política y economía globales que se postulan como únicas, sin exterior a sí mismas, sin dejar alternativas por fuera de ellas. En ese contexto, "la marginalidad" se ubica en los intersticios (Franco 1994: 36), en los espacios que no quedan del todo incluidos, ni del todo excluidos. América Latina como espacio geográfico no es en sí un lugar de enunciación desde el margen. Y en los discursos sobre y desde América Latina, en el supuesto caso de que pudiéramos ponernos de acuerdo sobre sus límites, hay procesos de marginalización y centralización de discursos. Esto puede obedecer a cuestiones de producción, circulación y recepción, a la mayor capacidad de ciertos discursos para empatar con las tendencias que más se discuten, a vincularse más acertadamente a los circuitos por donde circulan los debates.

El lugar de Colombia en los debates sobre América Latina y desde América Latina es, me parece, sintomático, sin que sea del todo exclusivo de este país. En los años ochenta el debate sobre la modernidad y los estudios culturales en el continente operaron transformaciones importantes en las formas de pensar la cultura, la política y la democracia. No necesariamente en la forma de hacerlas, claro está, pero algo es algo. Muchos de estos debates se dieron en los países del Cono Sur, en México, en Brasil y en los Estados Unidos. Todos mostraron variantes regionales, recogieron la tradición de debates que venían en muchos casos de la política, que estaban anclados a prácticas e instituciones en cada lugar. Y noto, pero esto puede ser una apreciación personal, que en la lectura de textos sobre América Latina difícilmente encuentro que aquello que se generaliza para la región me sirve para Colombia. Las mismas subdivisiones que establecen los estudios sobre América Latina —más que nada institucionales, pero nos movemos entre instituciones— hacen de Colombia un lugar confuso. Claramente no es Cono Sur. Los estudios culturales en los ochenta, que tuvieron sus debates más fructíferos en los países que salían de largas dictaduras, plantean cuestiones que no nos son del todo ajenas, pero simultáneamente nos enfrentan, desde Colombia, a pensar la diferencia. No tuvimos en los setenta una dictadura, aunque sí un

régimen con pronunciados sesgos totalitarios como fue el de Julio César Turbay. Y claramente las izquierdas colombianas muestran diferencias notables frente a las brasileñas, argentinas, chilenas y uruguayas. Por supuesto, no es comparable con México, aunque ahora los problemas aparentemente comunes de guerrilla y narcotráfico parecieran acercarnos. Las historias son muy distintas. En Colombia no tuvimos una revolución, no construimos en ningún período nacionalismos fuertes, no tuvimos un partido de Estado. Y sin embargo, me queda siempre la confusa impresión de que muchos de los debates igual se habrían podido plantear desde Colombia, que también nos conciernen, pero no lo hicimos. Nuestras ciencias sociales se entregaron al estudio de la violentología, esa ciencia que convirtió la violencia en el paradigma de lectura de lo que sucede en el país. Y el narcotráfico se convirtió en nuestro fenómeno social, político y económico más sobresaliente. Las dos áreas de estudio que parecieran ser el espacio para pensar cuestiones colombianas son la de estudios andinos y del Caribe. Pero ¿cuál?, ¿cómo?, ¿desde dónde? Si en el siglo XIX se consideraba a Bogotá la Atenas suramericana por sus hombres de letras, la sensación hoy por hoy, es que Colombia, desde los discursos, es la apenas suramericana.

¿Cómo se construye el Latinoamericanismo desde Colombia? Por lo menos desde adentro, percibimos el país como cerrado y encerrado, ajeno a las corrientes que han atravesado el continente. Es una posible construcción. Es decir, la sensación de que geopolíticamente formamos parte de América Latina, pero culturalmente somos apenas latinoamericanos. Pero eso es desde la letra, desde lo culto, desde las ciencias sociales, tal vez. Otra cosa se ve y se percibe en la música (salsa) y en la telenovela. ¿Hemos sabido empatar más con "lo latinoamericano" desde el mundo mediático y del consumo que desde la letra, y qué tipo de Latinoamericanismo es éste? ¿Nos han convertido las transformaciones globales, por fin, en latinoamericanos? ¿Cómo pensar este destiempo y lo que puede pensarse como una doble marginalidad de Colombia: al margen de los discursos "centrales" y de los discursos desde los márgenes?

Quiero abordar esto desde un Latinoamericanismo que varios autores han señalado como macondismo. En el siglo XIX, gracias sobre todo a la labor de Humboldt, se creó un relato de América Latina según el cual el subcontinente es ante todo naturaleza mientras que Europa es cultura. Esto sirvió, entre otras cosas, para legitimar el lugar que le correspondió a América Latina en la economía internacionalizada como generadora de materias primas

para que los productos fueran elaborados en Europa. También para ver la cultura latinoamericana como subsidiaria de la europea. El macondismo aparece como una nueva mirada, que sustituye a la decimonónica, y en la que el relato que sirve de base ha sido suministrado por la propia cultura latinoamericana. Para José Joaquín Brunner es la mirada desde fuera, que tiende a leer a América Latina desde sus productos culturales, desprovistos de contexto. Pero esta mirada se incorpora a América Latina: el macondismo es un cruce de miradas, una galería de espejos. Desde los debates que hablan de la crisis de los discursos sobre la nación, de la articulación con lo global, Néstor García Canclini se pregunta si

en el desplazamiento de las monidentidades nacionales a la multiculturalidad global, el fundamentalismo no intenta sobrevivir ahora como latinoamericanismo. Siguen existiendo... movimientos étnicos y nacionalistas en la política que pretenden justificarse con patrimonios nacionales y simbólicos supuestamente distintivos. Pero me parece que la operación que ha logrado más verosimilitud es el fundamentalismo macondista (García Canclini 1995: 94).

García Canclini ve en el macondismo la exaltación del irracionalismo y de la supuesta esencia de lo latinoamericano, fijación fundamentalista de la identidad.

Tanto García Canclini como Brunner señalan, entonces, que el macondismo no es tan sólo una construcción desde donde nos leen, sino también una construcción de identidad. El macondismo se incorpora como "affirmative action" de la irracionalidad, de lo incomprensible, de lo nostálgico. Es lo que marca la diferencia, que se teluriza y sustancializa. El macondismo es lo que permite que se nos pueda leer por fuera de contexto. Es la fórmula mágica que nos sitúa, como dice Nelly Richard, "mas acá de los códigos" (1989: 24). El macondismo, para los latinoamericanos, aparece como la forma afirmativa de representar al "otro" de los europeos y norteamericanos. Empata con los sobrantes del discurso antiutilitarista que nos postula más allá, o más acá, de la racionalidad mercantil del mundo modernizado. El macondismo arrastra rezagos de la visión telúrica de la raza, llevada a la indolencia y al desorden por una naturaleza indomable. Se apropia del gesto europeo, supuestamente enaltecéndolo, para así dar razón del atraso con respecto de los países industrializados, remitiéndolo a una cosmovisión mágica que postula sus propias leyes y se sustrae a las lecturas racionalistas. A

su manera, el macondismo otorga el sello de aprobación a la mirada euro-norteamericana y legitima las divisiones geopolíticas entre Primer y Tercer Mundo.

En Colombia, el macondismo se trenza y se confunde con la figura de García Márquez y con *Cien años de soledad*, que se constituyó en el texto base de la lectura macondista, pero que para los colombianos es también la obra faro de la literatura nacional. Esto hace que el macondismo se adapte camaleónicamente como nacionalismo, tal vez la única forma de éste que ha tenido el país, y como un posible Latinoamericanismo. Un Latinoamericanismo, diría yo, con los mismos rasgos que García Canclini le atribuye, pero con otros matices de lectura. Quiero leer el macondismo en Colombia desde algunos contextos. La forma peculiar como el macondismo allana los desencuentros entre tradición y modernidad, pasado y presente, mito y realidad, se ha encontrado con la "subcultura del narcotráfico", caracterizada por fuertes alianzas familiares, machismo, culto a la madre, religiosidad supersticiosa y violencia. Se instrumentaliza como opacamiento de la memoria histórica, explicando la violencia desde el mito. Convive con la religión, allana el desencuentro entre la racionalidad tecnológica de la violencia y la irracionalidad de su uso.

Aquí deseo situar primero el contexto de la cultura tradicional de élite, para así poder pensar las rupturas y continuidades que acarrea el macondismo en Colombia. Hasta muy entrado el siglo xx la forma hegemónica de la cultura de élite en Colombia será la que se estableció alrededor del movimiento que se autodenominó la *Regeneración*, en las dos últimas décadas del siglo pasado. Sus huellas pueden percibirse aún hoy en día. En términos generales, el proyecto político de la Regeneración, encabezado por Rafael Núñez, quiso pacificar a una nación fraccionada por su geografía y sus luchas partidistas durante el siglo xix. En 1886, bajo la presidencia de Rafael Núñez, pero bajo la retórica de Miguel Antonio Caro, se concibió una nueva constitución para el país, que lo unificaría bajo los dos elementos comunes a todos los colombianos: la religión y la lengua. Desde 1884 hasta 1930 el Partido Conservador mantuvo la hegemonía absoluta. Un hecho que sobresale es que casi todos los presidentes, desde Rafael Núñez, pasando por Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín y Marco Fidel Suárez, eran hombres

de poca fortuna, no poseían tierras y no tenían poder militar en sus regiones. Habían hecho sus méritos políticos más que nada como letrados, como poetas, gramáticos y latinistas. Caro fue, junto con monseñor Carrasquilla, tal vez el intelectual orgánico más influyente de la época. Generó un compacto discurso ideológico en el que la lengua, la religión católica y el autoritarismo político componían un todo coherente, sin concesiones a las ideas liberales de la época. La forma discursiva que Caro representa se constituye en signo de distinción simbólica y de legitimación política en las últimas dos décadas del siglo XIX en Colombia. La acción política de la Constitución de 1886 se reforzó con un nuevo Concordato con el Vaticano al año siguiente, que le entregó enteramente la educación a la Iglesia católica, a la vez que le restituyó muchos de los bienes que le fueran expropiados por los regímenes liberales. El país logró cerrarse exitosamente a las ideas del positivismo, del socialismo, de la modernidad.

En el mismo año en que se selló la nueva Constitución aparecieron los primeros tomos del *Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Castellana* escritos por Rufino José Cuervo, contertulio de Caro en asuntos de lenguaje y cofundador ya en 1871 de la primera corresponsal de la Academia Española de la Lengua en el continente. En 1867, el mismo año en que aparece *María* de Jorge Isaacs, Cuervo publicó la primera de las que llegarían a ser seis ediciones revisadas en vida del autor de las *Apuntaciones Críticas sobre el Lenguaje Bogotano*. Allí señala y corrige todas las desviaciones de la norma que se presentan en el habla bogotana. Imposible no reconocer los méritos filológicos de la obra y el especial documento que constituye para el estudioso en asuntos de cultura. Pero difícil, igualmente, no notar la colaboración de estas obras en el panorama político que lidera su amigo Caro. Las *Apuntaciones*, una especie de *best seller* de la época, funcionan a la vez como manual en materia de lenguaje para las nuevas clases y como instrumento de exclusión (la circulación del *Diccionario* será mucho más restringida que los otros escritos y en verdad sólo hasta hace dos años, en 1995, salió publicado en toda su extensión). Si la nación colombiana por fin se unifica alrededor de la lengua y la religión, las *Apuntaciones* mostrarán en qué lugar de la sociedad puede estar cada cual según su uso del lenguaje.

Caro irá un paso más allá, pues en su obra política y filológica fundamenta la moral y la conducción de los pueblos en el uso del lenguaje. Serán los gramáticos quienes posean la entereza y la

sabiduría para el manejo correcto del país a partir del manejo correcto de las ideas que les permite el manejo correcto del lenguaje, en medio de una población analfabeta. La lengua se convierte en el predominio de una clase para gobernar y excluir y queda lejos de ser la unificadora de todos los colombianos, como quiera que se entendiera la ciudadanía en ese entonces. La corrección idiomática se convierte en norma social, lugar de acceso al poder político en muchos casos de la mano de una profesión radical de catolicismo ultramontano y rechazo absoluto de las ideas modernas. Los gramáticos, en alianza con los prelados, conforman una ciudad letrada que es una ciudad amurallada a la que se ingresa por vías de la construcción y el régimen gramatical. Una ciudad en donde la letra se utiliza para hablar de la letra, para regularla y normativizarla. Por fuera de esta ciudad letrada se ubica el país real. El régimen de la letra excluye lo que se dice por fuera de la ciudad letrada, porque no se dice correctamente.

Por supuesto que hubo algunos intelectuales contestatarios, pero muchos, en el fondo, se inscribieron en la misma noción del lenguaje. Baldomero Sanín Caño busca cabida para algo más que lo que permiten los gramáticos en su ciudad letrada, pero señalando más bien sus méritos para pertenecer a ella. Rafael Uribe Uribe, el rival más fuerte de Caro en política y extenso conocedor del país, aprende latín para poder alternar con Caro en el Senado. La cuestión que preocupaba de la ciudad letrada no era que fuera excluyente, era ser uno de los excluidos: buscaban entrar, ser parte de ella. La lengua, entonces, no logró funcionar como unificadora, más bien como segregadora de los colombianos. De igual manera, al identificarse la práctica correcta del catolicismo con la adhesión al partido conservador, los liberales quedaban excluidos del otro elemento que constituía la nacionalidad. Hasta el punto que uno de los escritos más polémicos e importantes del cabecilla liberal Rafael Uribe Uribe se titula "De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado", que se encuentra entre una gran cantidad de "Ensayos sobre las cuestiones teológicas y los partidos políticos en Colombia". Para ser moderno en Colombia había que ubicarse *por fuera* de la ciudad letrada. Gran parte de la producción literaria del país, gran parte de lo que se producía en las distintas regiones, quedaría excluido del canon que los gramáticos lograron conformar a través de la educación católica que se impartía en los colegios.

La gramática, el régimen de construcción, el diccionario y la norma son, sin embargo, los rasgos superficiales que esconden lo

que está en la base de este discurso. El proyecto político de Caro y de la Regeneración hizo caso omiso del mundo circundante, repitiendo el gesto de la colonización de América, que según Ángel Rama no respondía a "modelos reales, conocidos y vividos, sino a ideales concebidos por la inteligencia" (Rama 1984: 3). La distancia geográfica realmente existente con respecto a España le permite a Caro producir como "parto de la inteligencia" (Rama, con respecto a la ciudad latinoamericana) la ciudad letrada española que erigirá como modelo. El español de España que tanto defiende será para Caro realmente una lengua registrada en libros, no la lengua que oye hablar a su alrededor. Desde la aldeana Bogotá concibe un proyecto de nación sin haber visto jamás su geografía, establece como norma un castellano que no es hablado siquiera por él mismo, erige como modelo una república creada a partir de lecturas seleccionadas según un criterio moral y católico. Pero en la ciudad real, cuenta el historiador Marco Palacios,

[c]erdos, gallinas, caballos y vacas habitaban en promiscuidad con las familias de todas las clases y condiciones. Algunos médicos preguntaban si los problemas de la higiene pública no se originaban en las caballerizas y palomares del cada día más exclusivo barrio de La Catedral, o en los gallineros de los zaguanes en Las Nieves o Santa Bárbara, o en las pjaras de cerdos que, con los perros callejeros, se alimentaban y retozaban en los vertederos del río San Francisco o en los muladares de Las Cruces. Mundo cercano a los sabores y olores, y al poder de los cinco sentidos evocados en los "cuadros de costumbres". Mundo en que van de la mano la confusión y la claridad en el pensamiento; la superstición y la fe; una flora de indulgencias y jaculatorias y la afición deductiva (Palacios 1995: 57).

En medio de la mugre, los ruidos y los olores, los gramáticos y poetas construyen un mundo retórico de ideas ajenas a las circunstancias que los rodean, poniendo distancia entre las operaciones del intelecto y las del cuerpo, que opera también como distancia social. La religión católica servirá de sustento para hacer esta abstracción de lo corporal en los procesos del espíritu, es el apoyo para fijar la dicotomía, para legitimarla. Así separados el cuerpo y el espíritu, la letra opera como instrumento de distancia y legitimación de la diferencia. El concepto de "distancia" en teoría cultural que elabora John Fiske puede ilustrar esta operación:

[La distancia] produce significados ahistóricos de obras de arte y permite a los miembros de una formación social aliarse ellos mismos con un conjunto

de valores humanos que, en las versiones extremas de la teoría estética, se dice que son valores universales que trascienden sus condiciones históricas. Esta distancia con lo histórico es también una distancia con las sensaciones corporales, porque son finalmente nuestros cuerpos los que nos atan a nuestras circunstancias históricas y sociales. Como las mundanidades de nuestras condiciones sociales son puestas a un lado, o distanciadas por esta visión del arte, así también los llamados sensuales, baratos y fáciles placeres del cuerpo se distancian de los más contemplativos y estéticos placeres de la mente. Y finalmente esta distancia cobra la forma de una distancia con la necesidad económica. La separación de lo estético con lo social se hace una práctica de la élite que puede permitirse ignorar las constricciones de la necesidad material, y que construye así una estética que no solamente rechaza asignarle algún valor a las condiciones materiales, sino que además sólo considera valiosas las formas del arte que la trascienden. Esta distancia estética y crítica es así, por último, una marca que distingue a aquellos que pueden separar su cultura de las condiciones sociales y económicas de cada día y a aquellos que no pueden hacerlo (Fiske 1992: 154).

La cultura de los gramáticos será una cultura excluyente de la letra. Desde la letra no se piensa el país real sino que se impone el país que conciben unos pocos como país ideal. Pensar por fuera de la ciudad letrada exige acudir a aquello que no se someta al orden de la letra. Buscar cómo viven, hablan y piensan los que están por fuera de la ciudad letrada implica una exclusión de ella. Muchos de los que van accediendo al uso de la letra son excluidos y gradualmente irán excluyendo todo aquello que defienden los letrados de la ciudad amurallada tras diccionarios, gramáticas y libros de oración. Pero, más allá de que los mensajes fueran modernos o no, del cristianismo ultramontano y el hispanismo en desuso en el que se situó un grupo significativo, los letrados colombianos se ubican al margen de los circuitos modernos de la letra. Los debates de los letrados colombianos se quedan dentro del reducido círculo de los debatientes. La población analfabeta está por fuera de la ciudad letrada. Los semialfabetizados leerán a Vargas Vila y no a Guillermo Valencia. Los letrados no modernizan la difusión de la letra, ni siquiera de su letra, para llegar a más lectores. Se parecen a Melquiades, encerrado en su cuarto escribiendo la interminable historia de la estirpe, sin que pueda ser leída. Parte de su exclusividad consiste casi en no ser leídos sino por unos pocos. La exclusión de la ciudad letrada es tan fuerte que intimidada. Muchos no se aproximarán a sus productos aun cuando sepan leer. Están tan lejos de poder compartir sus preceptos morales...

Por fuera de la ciudad letrada, además de situarse los que no saben usar la lengua, los que no conocen la corrección del idioma, se sitúan las malas palabras. Ése será el capital lingüístico del vulgo. Los sentidos, el mundo de los olores y los sonidos, las algarabías de la plebe serán su capital cultural. Adicionalmente, la cultura colombiana ha sido más fuerte en sus manifestaciones regionales (véase Tirado Mejía 1991). Un cierto discurso hegemónico de los letrados bogotanos se impuso como cultura nacional oficial durante algunas décadas, pero las identidades se construyeron alrededor de lo local. Asimismo, el bipartidismo que atravesaba hasta hace poco todas las instancias, también las culturales, no permitió la creación de discursos nacionales por encima de las fracciones. Hacia los años treinta del siglo xx se hizo una reforma educativa que habría de difundir la letra, pero para ese entonces ya había hecho su entrada triunfal la radio. Y ésta se inserta culturalmente en el país de forma sintomática: será local y regional aunque difundirá elementos de otras regiones, y gracias a ello los colombianos comenzarán a tener una idea de los contornos de su comunidad imaginaria.

3

¿CÓMO se inscribe el fenómeno García Márquez en este contexto? García Márquez era inicialmente un escritor del Caribe colombiano, con algún reconocimiento en la capital, pero esencialmente de su región. Dentro del panorama de las letras nacionales en los años cincuenta, *El Coronel no tiene quien le escriba* es un relato de la violencia en la Costa, así como las novelas de Eduardo Caballero Calderón son las de la violencia en Boyacá. Será la acogida internacional de *Cien años de soledad* lo que lo convierte en un escritor nacional y el macondismo será elevado a mito fundacional de la nación y relato de la identidad. Mientras muchas naciones americanas construyeron estos mitos en el siglo pasado, Colombia por fin tiene el suyo en los años setenta de este siglo. La literatura de García Márquez irrumpe en medio del ascetismo de la cultura de los letrados, bogotana, fría y acartonada, con la algarabía de la plebe. Será entre otros el fenómeno del ingreso de las malas palabras y, hasta cierto punto, de los cuerpos a la literatura colombiana. Esta irrupción de lo excluido en medio del mundo de la letra, este giro de las posibilidades de su uso, tal vez no es exclusivo del proyecto cultural de los gramáticos del altiplano. Carlos Monsiváis señala aspectos de la cultura mexicana que son paralelos a los colombianos

(Monsiváis 1990: 322-325). Puede encontrarseles, seguramente, en muchos países de América Latina y me atrevo a aventurar la pregunta de si parte de la impresionante acogida de *Cien años de soledad* no tiene que ver con su manera de tocar esa fibra, de integrar al mundo de lo "culto" lo que se consideraba por definición marginal a éste.

*Cien años de soledad* puede entenderse también como un ajuste de cuentas con la ciudad letrada, una cancelación definitiva de su gestión y la irrupción de una nueva forma de hablar, de sentir, de ver el mundo. Una forma que será cooptada en parte por las nuevas clases emergentes en el país: las del narcotráfico (en 1967, cuando se publica *Cien años de soledad*, la producción de marihuana ya ha superado la del café, supuestamente el primer producto de exportación del país). En el mismo momento en que se presenta una gran obra de la literatura que logra desafiar a la ciudad letrada del altiplano en su propio terreno, su lectura será la que imprimirán los medios masivos de comunicación. No será la matanza de las bananeras el momento emblemático de la obra, sino las mariposas amarillas de Mauricio Babilonia y la ascensión de Remedios la bella envuelta en sábanas. Al poco tiempo, un peruano ya había compuesto un porro con los temas principales de la obra que sonó y resonó por todo el continente. *Cien años de soledad* fue rápidamente apropiada como la creadora del mito fundacional de la raza. Curiosamente, el país que está más al margen de lo latinoamericano será el que dotará a América Latina, por fin, con una fábula del mestizaje. Para los colombianos fue, en términos muy generales, algo de lo que podían estar orgullosos, y que los convertía por fin en latinoamericanos. Lo regional se eleva a cultura nacional, y ésta nos es devuelta como Latinoamericanismo con reconocimiento universal.

Este Latinoamericanismo enaltece el consumo de productos culturales locales, que empatá con tendencias de la "subcultura del narcotráfico". Si hasta ahora era señal de prestigio el consumo de productos culturales extranjeros, con sello de distinción, como anunciaba alguna marca en el país, el vallenato se irá convirtiendo en la música que marca el ritmo de lo nacional. Es notorio y tal vez sintomático que, por primera vez, en 1974, un candidato a la presidencia hace alarde de su gusto por la música vallenata como parte importante de su campaña. Los pintores colombianos empiezan a vivir un *boom* nunca antes conocido en las artes plásticas del país. El precio de las obras de arte es enteramente arbitrario y especulativo: es ideal para el lavado de dólares. Hasta ese momento, en relación con las corrientes que fueron conformando los

espacios de las culturas hegemónicas internacionalizadas, las obras de los artistas colombianos serían marginales. *Cien años de soledad* se puede pensar inicialmente como una obra que asume una posición de enfrentamiento a una cultura hegemónica, que se identifica con las instancias de poder. Rápidamente, la conversión de su autor en símbolo nacional y figura internacional transforma el mapa cultural del país. Si la escritura desde la costa caribe colombiana era un espacio marginal, el éxito internacional convierte más bien a Bogotá en el espacio provinciano. El mismo García Márquez se hace cargo de cambiarle el signo a esos espacios en sus crónicas y en sus novelas.

En "Ciudades con barcos" de marzo de 1950, García Márquez crea una dicotomía básica entre la costa y el interior, ubicando la diferencia en la presencia de los barcos, es decir, del acceso a una cultura modernizada a través del contacto permanente con personas y mercancías que vienen de otras partes. En *Cien años de soledad*, Fernanda del Carpio representará la cultura letrada bogotana como un mundo ajeno, incomprensible y olvidable para los miembros de la familia Buendía, que constituyen un espacio cultural enteramente distinto. En *El general en su laberinto*, Bolívar moribundo se siente revivir y mejora su salud cuando sabe que ya está por lo menos en el Río Magdalena, Bogotá lejos a sus espaldas, y habrá de llegar a la costa (agradezco a Álvaro Tirado Mejía el señalarme este aspecto de la obra de García Márquez). Las dicotomías creadas reproducen de alguna manera la estructura de exclusiones de la cultura de los gramáticos. Para empezar, porque también se mueve en pares dicotómicos. Así, se hace una reconversión de la dicotomía básica del discurso político, liberal/conservador, que en lo cultural tenía tan sólo matices religiosos, es decir ateo/católico, y se sustituye por región baja/altiplano, desplazando el campo de lo político a lo cultural, implicando o insinuando una correspondencia entre los primeros y los segundos términos de las dicotomías, y sustituyendo el aspecto religioso por lo mítico y lo sincrético. Si antes la nación se quería construir alrededor de la pureza del lenguaje y evitando toda contaminación extranjera, no hispánica, excluyendo al indígena y al negro, la nueva metáfora de la nación es la impureza, la mezcla, el mestizaje. Corresponde tanto más a la realidad que la ciudad ideal de los letrados que no es sorprendente su adopción.

Ahora bien, ésta es tan sólo una posible lectura de las múltiples recepciones que puede haber tenido *Cien años de soledad*. También es tan sólo una versión de las posibilidades mismas del macondismo.

Me interesa señalar que, por un lado, el discurso de García Márquez en muchos puntos opera con la misma gramática dicotómica de la cultura hegemónica de élite contra la cual se recorta su obra en el panorama de las letras nacionales en Colombia. Por otro lado, que la sustitución de los elementos que regían el pensamiento bipartidista y excluyente de la cultura colombiana por otros pares dicotómicos, opera de manera igualmente excluyente. La obra de García Márquez puede leerse por fuera del contexto de las letras en Colombia. Se presenta a sí misma como salida de la nada, no pretende recoger una tradición, no exige conocimiento de lo escrito antes de su aparición. No es, entonces, gratuito que se tome a *Cien años de soledad*, la primera novela moderna, vanguardista diría yo, que aparece en Colombia como el texto posmoderno por antonomasia. Desde el otro lado, Colombia vuelve a quedarse sin modernismo, sin literatura moderna. Sus letras, según esto, o son premodernas o son posmodernas. ¿Con la excepción de Silva? Un modernista sin modernismo.

Creo que este recorrido me sitúa en una posición algo paradójica. Pues finalmente la ciudad letrada de los gramáticos no parece ser un mundo rescatable. Su lectura tiene, sin embargo, sentido en la medida en que permita ver que el macondismo, menos que una transformación radical, es más bien una reconversión que adapta los discursos a las nuevas formas de la política, la cultura massmediática, la economía informal, la ilegalidad y el consumo. Me parece que parte de lo que pretenden ser, tanto la ciudad letrada como la nueva aldea mediática, se establece por lo que quieren dejar por fuera de ellas: funcionan con la misma sintaxis de oposiciones y exclusiones, cierre al diálogo, negación del "otro". Si los gramáticos y letrados de fin de siglo querían dejar por fuera el ruido y la mugre, ahora las griterías no dejan oír las palabras. Ambas son operaciones que apuntan a las dificultades de la configuración de una cultura democrática, de una cultura del debate, de un cultura crítica.

A otro nivel, la cuestión macondista vista desde Colombia me plantea interrogantes. Pues resituando en contextos, el macondismo no es un discurso desde los márgenes, ni habla por los que no pueden hablar. Se convierte en discurso hegemónico de la diferencia. Genera una confusión entre la popularidad (predominio del *marketing* y los *ratings*) y lo popular. Plantea la dificultad de pensar la literatura en el cruce entre mercado y medios masivos de comunicación. La complejidad de la pinza que conforman los mercados internacionales por donde circula la cultura y la supuesta marca

nacional que llevan artistas como García Márquez y Fernando Botero. Estos dos son, de hecho, los artistas colombianos de mayor renombre y ambos se internacionalizan como recreadores de la mirada internacional hacia América Latina, una mirada mediada por la predisposición que, según Nelly Richard,

opera mediante la categoría de lo "latinoamericano-primitivista" que sigue proyectando sobre el arte del continente las imágenes de primariedad que mejor le convienen a la conciencia eurocentrista para mantener al "otro" sujeto a un más-acá (salvaje o irracional) de los códigos. Fantasma de naturaleza y mito del origen se combinan bajo la metáfora arcaizante de la pureza o de la autenticidad (Richard 1989: 24).

Me queda preguntarme si no es ésa la marca nacional que llevan. Ante la debilidad de discursos y tradiciones nacionales, Botero y García Márquez logran hacer muy pronto un empate entre lo local y lo global. Sólo viniendo desde afuera, su trabajo podía ser incorporado como "nacional". ¿Cómo se constituye lo nacional en Colombia?

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, Roland, *S/Z*, México, Siglo XXI, 1980.
- Brunner, José Joaquín, "La ciudad de los signos", en *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992, pp. 37-72.
- Fiske, John, "The culture of everyday life", en Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler, *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 154-173. (Traducción española tomada de Fredric Jameson, "Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura", *Alteridades* (3)5 (1993), pp. 93-117; 97. Traducción de José Hernández Prado).
- Franco, Jean, "Marcar diferencias. Cruzar fronteras", en Josefina Ludmer, comp., *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Argentina, Beatriz Viterbo, 1994, pp. 34-43.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- , "Narrar la multiculturalidad", en *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo, 1995, pp. 91-103.
- García Márquez, Gabriel, "Ciudades con barcos", en *Obra periodística. vol. 1. Textos costeños*. Recopilación y prólogo de Jacques Gilard, Barcelona, Bruguera, 1981, pp. 207-209.

- , *Cien años de soledad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967.
- , *El general en su laberinto*, Bogotá, Oveja Negra, 1989.
- Monsiváis, Carlos, "Isela Vega. ¡Viva México hijos de la decencia! (Del nuevo status de las 'malas palabras')", en *Amor perdido* (1977), México, Biblioteca Era, 1990, pp. 319-346.
- Palacios, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia, Colombia 1875-1974*, Bogotá, Norma, 1995.
- Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- Richard, Nelly, *La estratificación de los márgenes. Sobre arte, cultura y política/s*, Santiago de Chile, Francisco Zegers, 1989.
- Tirado Mejía, Álvaro, "Algunas características regionales de Colombia", en *Sobre historia y literatura*, Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek, 1991, pp. 27-56.
- Uribe Uribe, Rafael, "Ensayos sobre las cuestiones teológicas y los partidos políticos en Colombia", en *Obras selectas*, tomo 1, Bogotá, Cámara de Representantes, Imprenta Nacional, 1979 (Colección *Pensadores políticos colombianos*), pp. 73-83.

## LA GEOGRAFÍA DE LA UTOPIA: REGÍMENES ESPACIO-TEMPORALES DE LA MODERNIDAD

Por Eduardo MENDIETA  
UNIVERSIDAD DE SAN FRANCISCO

### *Sobre el agotamiento de la utopía*

AUNQUE NOSOTROS, hijos de la modernidad, estamos intoxicados por el futuro, y por lo más reciente, también somos los menos capaces de pensar en el futuro como alteridad radical. Por ello, los modernos estamos endurecidos e insensibles a la alteridad de la utopía. Esto no es una contradicción. Es, en cambio, una paradoja, una aporía, resultado del empeño de la modernidad en sacar provecho de la trascendencia por medio de la tecnología. Nuestra acelerada experiencia del tiempo ha llevado a la *stasis* temporal. De este modo, nos hemos olvidado de la temporalidad del tiempo (*der zeiten der Zeit*). Parafraseando a Heidegger, a nuestro olvido del Ser corresponde nuestro olvido del tiempo. Por ello, la cancelación moderna de la utopía no es una contradicción porque pertenece a la naturaleza del tiempo ser experimentado temporalmente, aun cuando esta temporalidad dice que el tiempo se ha convertido en sólo una recurrencia de lo mismo. La suposición es que hay alguna relación intrínseca entre tiempo y utopía. Respecto del tiempo, podemos dirigirnos al autor de *Ser y tiempo*. Heidegger habló de la temporalidad del tiempo, de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) de la historia, donde la historicidad es el nombre de la temporalidad del horizonte dentro del cual experimentamos nuestra propia proyección hacia adelante, avanzando hacia el vacío del futuro. Reinhart Koselleck, influido por Heidegger, recoge estas ideas y las transforma en categorías de análisis histórico (Koselleck 1985). En efecto, en la obra de Koselleck hay una identificación de la historia y el tiempo, en cuanto el tiempo mismo se ha convertido en medio de la historia. Más aún, esta correspondencia es fundamental para la

modernidad. Lo que hace la novedad o unicidad de nuestra *Neuzeit* es que “el tiempo no sigue siendo solamente la forma en la que se desarrollan todas las historias, sino que adquiere él mismo una cualidad histórica. La historia no se efectúa en el tiempo, sino a través del tiempo” (Koselleck 1985: 307). Es esta unidad de tiempo e historia en la modernidad que permite a Koselleck hablar de la “temporalización” de la historia por el progreso y la conciencia histórica. En otras palabras, el progreso y la conciencia histórica, como manifestaciones de nuevos modos de temporalidad, permiten la “temporalización” de la historia en un proceso de “historia universal” (316). Esencial para la experiencia de la historia en la modernidad es que es percibida para formar parte de un proceso, o proyecto, histórico universal, cuyo despliegue es anticipado así como catalizado por el “progreso”. El progreso, debe notarse, es siempre tanto catalizador como anticipación. El progreso es la anticipación de sí mismo, como cuando notamos el progreso en las opiniones, o la progresividad de programas, que pueden resultar en progreso real. Efectivamente, el progreso es un medio para el testimonio privilegiado y la participación en el despliegue de la historia temporalizada. El progreso actúa como un puente entre el tiempo y la historia; lo hace en la medida que el tiempo ha sido historizado y la historia ha sido temporalizada. Efectivamente, el progreso actúa como un catalizador de esta codeterminación. Es el progreso lo que permite a la modernidad asimilar la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo” dentro de la trama de una experiencia unificada de historia universal (256, 282).

Yendo más allá de Heidegger, y de hecho volviéndose contra el último Heidegger, Koselleck trajo la fenomenología hermenéutica en una metodología histórica, una investigación en la experiencia historizada de la historia misma. Fue esta metodología lo que informó su obra en el voluminoso y seminal *Geschichtliche Grundbegriffe*, un diccionario histórico en siete volúmenes de los conceptos fundamentales que moldearon la entrada de Alemania en la modernidad (Brunner 1972-1992). Una ojeada a las contribuciones de Koselleck para este “léxico histórico del lenguaje sociopolítico en Alemania” revela que para él todo pensamiento, como experiencia histórica, está determinado por la tensión entre un “espacio de experiencia” y un “horizonte de expectativa”. Mientras el espacio de experiencia se refiere al pasado, el horizonte de expectativa se refiere al futuro. Uno es memoria, el otro es esperanza. Y si es cierto que no puede haber “expectativa sin experiencia ni experiencia sin expectativa” (Koselleck 1985: 270), ambos permanecen

irreductibles. Ambos permanecen inasimilables al otro mientras, sin embargo, el futuro siga siendo un inesperado, indescifrable horizonte, un horizonte que retrocede en cuanto nos acercamos a él. En otras palabras, la esperanza se derrumba cuando el horizonte de expectativa es reducido a ser una extensión del pasado, una proyección o prolongación del espacio de experiencia. Efectivamente, ¿qué podemos aún esperar si ya hemos llegado a la tierra prometida, la utopía? O, para decirlo en la bella frase de Paul Virilio, “¿qué habremos de esperar cuando ya no tengamos que esperar para llegar a ello?” (Rötzer 1994: 103).

Por otro lado, la utopía, en cuanto aquello que mantiene viva la esperanza, es del mismo modo eviscerada cuando su espacio de posible realización ha sido evacuado por el tiempo mercantilizado. La esperanza se derrumba cuando su tiempo ha sido vaciado por la mercantilización llevada a cabo por la innovación tecnológica y la productividad económica. Lo que hay que subrayar es el parentesco y tensión entre “espacio” de experiencia y horizonte de “expectativa”. Es esta tensión y parentesco lo que anima también la productividad de la utopía. La intención de este ensayo es explorar la crisis contemporánea del pensamiento utópico a través de las rúbricas que nos ofrece la obra de Koselleck. La afirmación central es que para entender la crisis contemporánea de la utopía necesitamos desarrollar una historia de la utopía, por oximórico que esto pueda sonar. En efecto, anticipando argumentos posteriores, es central para esta afirmación que una historia de la utopía requiere una historia tanto del tiempo como del espacio. Por esta razón, comprensiblemente, lo que estoy ofreciendo son sólo incursiones y líneas de acercamiento. Ahora, como estrategia para abordar la cuestión de la crisis de la utopía, quisiera ofrecer las siguientes tesis.

La primera tesis que me gustaría defender aquí es que la modernidad, como autodescripción y autoafirmación de la sociedad por medio del tropo del progreso, es una reglamentación del tiempo que ha llevado al derrumbe de la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa. El derrumbe de esta tensión resultó de asimilar el futuro en el presente su espacio de experiencia, a través de la función catalizadora y homogeneizadora del progreso; progreso, sin embargo, construido en sentido muy restringido, como veremos. Lo que la santidad y pureza eran para la vida teocrática de la Europa medieval, lo es el progreso para las sociedades modernas, es decir una vía para acercarse al *non plus ultra* de la parusía, la Ciudad de Dios, la Ciudad Celeste, la Nueva Jerusalén.

Salvo que, evidentemente, mientras la santidad y pureza siguieron siempre siendo huidizas —debido al pecado original— el progreso ha sido enbridado y hecho trabajar para la humanidad (véase Paz 1974). En otras palabras, veo en la asimilación contemporánea de la utopía en el progreso, hecha por la modernidad, y la consiguiente renuncia al pensamiento utópico por la posmodernidad, una aporía que reclama un repensamiento de los modos en que hemos pensado y experimentado el tiempo en nuestros tiempos. Si, por un lado, el futuro es una mera extensión del presente y su pasado inmediato, como afirma el fetichismo del progreso de la modernidad, y por otro lado la utopía debe evitarse a toda costa porque pronto se convierte en un infierno, como argumentan los posmodernos, entonces no sólo estamos en la imposible situación de haber viciado nuestra propia futuridad, sino que también hemos cooptado y colonizado veladamente otra capacidad de la sociedad para la trascendencia.

Es ésta mi segunda tesis principal: la reglamentación del tiempo hecha por la modernidad ha resultado en la asimilación de otra diferencia temporal de la sociedad, otras experiencias del tiempo. La modernidad no sólo ha cancelado nuestras propias utopías o ucronías, también ha saqueado y transformado en vestigios otras experiencias de alteridad temporal. A esta tesis corresponde el reconocimiento de que la imaginación utópica que ha animado y guiado a Occidente desde el nacimiento de la modernidad ha sido hondamente codeterminada por el descubrimiento/invencción del “Nuevo Mundo”. En efecto, el pensamiento utópico en términos de *topos* de felicidad, realización, regeneración y redención habría sido inimaginable sin el 1492. Usando la terminología y palabras de Ernst Bloch, el *Homo contemplativus* no se habría convertido en *Homo faber* (Bloch 1986: vol. 2, 747ss); en otras palabras, la humanidad nunca habría ascendido al *status* de semidiós que el Renacimiento le asignó. Una arqueología de la modernidad así como una cartografía de las geografías de la utopía es imposible sin una consideración de las “américas”. La historia de la utopía que debemos desarrollar debe al mismo tiempo ser una historia de “américa”, como el lugar y tiempo en que el imaginario occidental inscribió sus utopías (y distopías). Podemos incluso ir más allá, la historia de la utopía debe ser una historia de “américa” como constructo y como tropo que permitió el desarrollo de una experiencia única tanto del tiempo como del espacio en la sociedad occidental. En efecto, como nota Koselleck, el descubrimiento del “Nuevo Mundo” permitió la sincronización de tiempos heterogéneos en una experiencia temporalizada homogénea de la historia universal.

Mi tercera tesis es que la reglamentación del tiempo hecha por la modernidad asumió el carácter de un panóptico temporal. De hecho, voy a ofrecer una lectura temporal de la reinscripción foucaultiana del panóptico de Bentham. En esta medida, lo siguiente es un ejercicio de desenmascaramiento y desmistificación de la arquitectura panóptica de la modernidad. Además, el análisis de la modernidad como un panóptico temporal espera ilustrar cómo la modernidad ha asimilado heterotopías en la utopía o eucronía de la cultura occidental tecnológicamente adicta. La modernidad como panóptico temporal, por lo tanto, va a ofrecernos una clave para descifrar los mecanismos a través de los cuales la utopía fue construida de determinada manera, llevando por ello a su desecamiento y agotamiento.

La cuarta y final, que figura prolépticamente en el título oximórico de este ensayo, es que ni una utopía ni una ucronía consienten ser colocadas en una geografía que puede ser mapeada, trazada, circunscrita, inscrita y controlada. Por otro lado, cualquier geografía que podamos ofrecer es ya un detrito de una perspectiva. Si un mapa es siempre una perspectiva particular, toda geografía ya implica su mapeo. En tal medida no hay geografías inocentes, objetivas o innegables, del mismo modo que sólo hay mapas anejos a itinerarios específicos. Esto es más cierto cuando a una geografía le gustaría ofrecer los perfiles aproximados de lo que nos permite pensarnos a nosotros mismos diferentes, de manera que luego podamos ofrecer críticas de nosotros mismos. Me gustaría por lo tanto recomendar a nuestras geografías que rechacen mapear la alteridad temporal de los otros mientras descubren nuestra propia localidad espacio-temporal. La afinidad electiva entre la arquitectura panóptica de la modernidad y la geografía es aquí supuesta con la esperanza de hacerla explícita. Una manera de poder empezar a cumplir con tal pagaré es llevando a un primer plano la curiosa comprobación de que una geografía que fuera totalmente cuidadosa y perfecta sería redundante; sería el territorio mismo. Y que toda utopía o ucronía que consienta en ser colocada en el mapa de alguien habrá ya abandonado su función de *non plus ultra*. Curiosamente, esta misma tensión es también articulada en la obra de Koselleck, por lo menos si la leemos como hice al comienzo de este ensayo. Por un lado, tenemos la temporalización de la historia y el tiempo que caracteriza nuestro *Neuzeit*. Por otro, tenemos el derumbe del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa

cada uno en el otro. Más aún, lo segundo es un resultado directo de lo primero. Paradójicamente, esta última idea es imposible sin la transformación anterior.

### *El proyecto americano de Europa*

EL historiador de las ideas colombiano Germán Arciniegas apprehendió muy adecuadamente la centralidad de América en la transformación del imaginario occidental cuando escribió: "Después del cristianismo, nada ha producido un cambio tan radical en el pensamiento europeo como la presencia de América" (Arciniegas 1975: 13). Lo que quedó claro, o fue claro por mucho tiempo, es que "el verdadero descubrimiento" fue en cambio una "invención" (O'Gorman 1961). Si algo fue descubierto, fue otra Europa, otras dimensiones y aspectos de la cultura occidental (Dussel 1995). Más precisamente, a través de la invención de "América", Europa pudo remozarse, reinventarse a sí misma. Leopoldo Zea ya notó en los setenta que "América no era otra cosa que el ideal de Europa. En el Nuevo Mundo sólo quería ver lo que había deseado que fuera Europa" (Zea 1970, citado en Ainsa 1992: 47). Octavio Paz, de manera similar, notó que "No se puede entender América si se olvida que somos un capítulo de las utopías europeas" (citado en Ainsa 1992: 143). América no ha sido sino un proyecto perpetuo de la cultura occidental; la cristalización tanto de la Cristiandad como de la búsqueda de Europa por hacerse a sí misma en el proceso de hacer el mundo a su imagen (Woodward 1991). Efectivamente, poco puede hablarse de Europa sin hablar del cristianismo (o los cristianismos) como de América sin la sedimentación de ambos.

Con la invención/descubrimiento de América, Europa y la Cristiandad entraron a una etapa de historia universal, y esta entrada está marcada por el "descubrimiento" de la utopía. Las raíces de la *Utopía* de Tomás Moro en América han sido ampliamente investigadas y documentadas (Zavala 1965). En efecto, hay cierta ironía en el documento fundamental de Moro. Mientras *Utopía* se refiere a un no-lugar, su espacio de narración está inconfundiblemente localizado. Como señala Arciniegas "dice y no dice —rubores de intelectual— que Utopía es un lugar inexistente, pero lo clava en el mapa real" (Arciniegas 1976: 63). El no-lugar de la sociedad ideal que retrata, narra, por boca de Hithlodeo, está seguramente basado en la narrativa de Vespucci, aquel por quien "América" es

nombrada. América, el Nuevo Mundo, “descubierta” por Amerigo Vespucci, ofreció no sólo a Moro, sino a través de él a Europa, un espacio y tiempo ideales. Es sobre este espacio y tiempo ideales que tanto la Cristiandad como Europa proyectaron —y siguen proyectando— la alteridad de la utopía. Utopía, por lo tanto, es la cristalización de la alteridad; la alteridad codificada como un cronotopo ideal. Pero, del mismo modo que no hay espacio absoluto abstracto, como estableció Lefebvre, tampoco hay un cronotopo ideal absoluto. Todo lo que hay son diferentes configuraciones de cronotopos ideales producidos bajo condiciones históricas muy específicas. Por ello, incluso la *prima facie* radical alteridad de la utopía como cronotopo ideal, una configuración de un *eutopos* y un *eucronos*, no es sino rastro de un imaginario dado. América es la marca más evidente de este rastro. América, sin embargo, fue más que una invención o un rastro de este imaginario transformado: fue también una condición material de posibilidad. América fue, en efecto, tanto condición como proyecto. De manera interesante, en nuestros días, América sigue siendo tanto un punto de partida como un *telos*.

Cómo América ofreció las condiciones materiales de posibilidad para esta “temporalización” y “espacialización” de la utopía hace necesaria una genealogía. Afortunadamente, ya Ainsa nos ofreció ideas inevitables de una genealogía de los discursos utópicos de y sobre América. Para Fernando Ainsa, una genealogía de los discursos utópicos americanos exige que investiguemos las siguientes áreas: primero, debemos inquirir en los arquetipos y mitos que precedieron el descubrimiento del Nuevo Mundo y los modos en que éstos fueron “traspuestos” en la *tabula rasa* del nuevo continente. Es cuestión de investigar los discursos “preutópicos” que van a ser transformados y adquirir valor en un nuevo tiempo y espacio. Segundo, debemos estar atentos a la consolidación y desarrollo de estos discursos que buscan catalogar e indexar a través de la descripción, clasificación y categorización las costumbres, lenguajes y rituales de los pueblos recientemente descubiertos del Nuevo Mundo. Es interesante que una genealogía de la utopía nos remita a una genealogía de los discursos sobre los “nativos”, “salvajes” y “primitivos” (véase Mason 1990). Tercero, debemos colocar en primer lugar el papel que el milenarismo tuvo en la conquista y evangelización del Nuevo Mundo. La Cruz y la Espada, puede decirse, proyectaron la misma sombra sobre el nuevo continente. Cuarto, debemos registrar los modos en que el milenarismo

y el fervor religioso fueron transformados en el afán de reforma social en cuanto los primeros pasos de la conquista cedieron el lugar a las posteriores etapas de la colonización (Ainsa 1992: 133ss).

Mientras las dos primeras áreas de investigación genealógica nos dan idea de cómo América hizo posible la espacialización de la utopía, las últimas dos áreas nos dan idea de su temporalización. El Nuevo Mundo, la cuarta parte del Mundo, tal como se empezó a conocer en el siglo XVI, ofreció el espacio sobre el cual los antiguos mitos pudieron ser traspuestos y reinscritos. Se desarrollaron discursos completos que trataron de asimilar esta nueva parte del mundo en las narrativas existentes y en las visiones mítico-poéticas del Mundo. A su vez, estos mitos fueron reformulados, remozados para adecuarse a una nueva espacialidad. Lo que es importante para nuestros propósitos es que en el siglo XV Europa estaba confinada al mundo mediterráneo: al este los mongoles, al sur los musulmanes, al oeste el borde del Mundo. Para decirlo francamente, no había mucho espacio para ser usado como reserva o coto para la imaginación transgresora. El Nuevo Mundo también ofreció un recurso temporal y un espejo temporal. Con el descubrimiento de y el encuentro con las hasta entonces desconocidas culturas tuvo lugar una disonancia temporal que abrió el horizonte de la futuridad (de nuevo véase Koselleck 1985: 247). Ya sea de forma peyorativa o como elogio, el Nuevo Mundo siempre ha sido la tierra del futuro, el lugar del mañana, el horizonte de esperanza que siempre ofrece más tiempo, más posibilidades de transformación y renovación. Puede decirse que América fue, y aún es, el Oeste temporal del imaginario europeo.

En nuestros días, América sigue siendo el proyecto de la cultura occidental, y menos el proyecto de América misma (Zea 1991). Es un proyecto a través del cual Europa se ha alterizado a sí misma tanto para criticarse como para reafirmarse como el punto extremo en el avance del tiempo histórico universal. La historia de la utopía está casada con la historia de América como condición y como proyecto. Es quizás por esta razón que el lamentado agotamiento de las energías utópicas tiene que ver con el pronunciamiento de una *Pax americana* por apologistas como Rorty y Fukuyama, y el fin del “siglo americano” anunciado por Henry Luce en la primera mitad de este siglo. El problema, sin embargo, es de reconocer que la utopía que impulsó a Europa a europeizar al mundo ha llegado a su fin al tiempo que nuevas configuraciones espacio-temporales se perfilan en el horizonte.

*La economía política de la temporalización.  
La modernidad como panóptico temporal*

Lo que puede o debe decirse de la posmodernidad depende de lo que puede o debe decirse sobre la modernidad. Y a la inversa, lo que se dice de la modernidad permite y supone ciertos pronunciamientos sobre lo posmoderno. Por lo tanto: ¿qué es modernidad? Voy a señalar una serie de palabras afines que subrayan la riqueza semántica que reviste el término: modernización, modernismo, moderno. ¿Cuál es la relación entre la modernidad y la modernización, el modernismo y lo moderno? La modernidad es la búsqueda de lo moderno por medio de la modernización, que es sentida y expresada estéticamente como modernismo. La modernidad es la autodenominación, autoafirmación y autolegitimación de la sociedad de acuerdo con la reglamentación de lo temporal. Es el disciplinamiento de la sociedad a través del manejo del tiempo: lo moderno. Su eslogan es: Dinero es tiempo y tiempo es dinero. Dinero, en efecto, es el mundo que gira alrededor del capital cada vez más rápido (Lash y Urry 1994). El dinero es tiempo coagulado —*lebendige Arbeit* en una frase de Marx—, la vida del trabajador o del no trabajador cuya vida es también sedimentada como capital (Dussel 1988, 1996). Es quizás redundante notar que la diferencia entre el rico y el pobre es de tiempo: el pobre no tiene futuro, el rico puede comprar tiempo creando por ello un futuro. Éste es quizás el significado del título tentativo de esta sección. El tiempo es ganancia para algunos, del mismo modo que es la pérdida de algún otro. Más aún, del mismo modo que hay un tiempo del pobre y un tiempo del rico, donde el tiempo del rico es más valioso, más caro, hay un tiempo de la mujer y del hombre, donde el tiempo del hombre es más valioso que el de la mujer. No es de extrañar que esta división corra a lo largo de las líneas de lo público-privado. El tiempo privado es el tiempo de la mujer, y como tal es menos valorado que el tiempo público. Como Helga Nowotny notó perspicazmente:

Vista la poderosa estructuración temporal de la vida cotidiana por los sistemas de tiempo fijados y gobernados por el mercado y el Estado, y vistos los cambios estructurales que están llevando a las sociedades industrializadas fuera de la era de la máquina y colocándolos bajo los regímenes temporales de las nuevas tecnologías, entonces no es sorprendente que las políticas del tiempo *per se* se hayan convertido en un problema estratégico clave para áreas de la política de otra manera muy diferentemente estructuradas (Nowotny 1994: 111).

Lo que aquí hay que subrayar, sin embargo, es que, lo veamos ya sea desde el punto de vista del individuo o del de la sociedad, o incluso del de unidades culturales enteras —como el Occidente— el tiempo está siendo regulado a través de la interacción entre los imperativos del mercado y la juridificación del Estado. La mercantilización y la juridificación son dos lados del mismo proceso de la producción de temporalidad. El tiempo es estructurado y estructurante. Es decir: es consumido y parcelado de acuerdo con esquemas preexistentes. Pero es también un medio para la codificación y reglamentación de la vida individual, social e histórica. La modernidad, y ésta es la afirmación que estoy haciendo, es el nombre de un modo particular en que el tiempo ha llegado a asumir un papel productivo muy específico. Porque el tiempo es apropiado y producido, pero también distribuido, de manera única por el mercado y el Estado (véase Harvey 1985, 1989; Lefebvre 1991; Bromley 1994; Gregory 1993). Son esta apropiación, producción y distribución del tiempo que estoy interesado en relacionar con la utopía y sus geografías. Porque, del mismo modo que el sexismo es parasitario en el envilecimiento del *otro* del falo, la hegemonía del régimen temporal de Occidente se predica sobre su saqueo de la alteridad temporal. Y, como Fernando Ainsa ha notado, el discurso utópico desde 1492 ha sido determinado por el consumo de la alteridad del otro (Ainsa 1994: 267). La reinscripción hecha por Foucault del panóptico de Bentham dentro de la matriz de la espacialidad nos permite discernir más claramente los lazos entre la producción del tiempo y el espacio y la colonización de la utopía a través de la tecnología.

Como estructuración temporal de la vida social realizada a través del régimen temporal del Estado y el mercado, la modernidad es un panóptico temporal (Foucault 1979: 195ss). Quizá merece resaltarse que Bentham fue el primero en formular la idea del panóptico como un principio carcelario; es decir, como la arquitectura de la eficiencia para el control de la desviación y la delincuencia. Su eficiencia deriva de los modos en que virtualiza y automatiza el poder. Un panóptico permite a alguien ver sin ser visto, lo que significa que permite a algunos ser vistos mientras a éstos no se les permite mirar (ver) a su vez. Esto posibilita la omnisciencia de la mirada disciplinaria y su automatización. El panóptico, por lo tanto, es un mecanismo que perpetúa el ejercicio del poder sin siquiera requerir de alguien que lo ejerce y despliegue. El poder se convierte en autolegitimador y autopropetador. En las manos de Foucault, sin embargo, el panóptico cumplía una función disciplinaria en cuanto permite la diseminación e institucionalización del

ocularismo de la episteme moderna. El panóptico es la apoteosis del ojo, que aquí vale por la mente. En el panóptico, la naturaleza y estructura carcelaria y disciplinaria de la sociedad moderna es exquisitamente ilustrada y contemplada. O, más precisamente, el panóptico es una sinédoque de nuestros tiempos. La modernidad ha sido designada de acuerdo con una arquitectura panóptica: todo queda bajo el ojo vigilante de la torre, que ve sin ser visto. Sin embargo, en la reformulación que estoy sugiriendo del panóptico de Foucault, éste se ha convertido en la apoteosis de un mecanismo que reglamenta no sólo el espacio sino también el tiempo.<sup>1</sup> Esta reformulación puede ser expresada aforísticamente de la siguiente manera: *la modernidad es un panóptico cuya torre es el ojo omnisciente del tiempo*; es un mecanismo para la partición de cronometrar (temporalizar) y ser cronometrado (ser temporalizado). Esto es: algunos pueden contemplar y determinar el tiempo, mientras otros son contemplados y determinados por el tiempo. Algunos son víctimas del tiempo, otros son su motor.

La modernidad trabaja como un mecanismo que separa el cronometrar (temporalizar) y el ser cronometrado (ser temporalizado). Es por esta razón que mientras cada uno debe escribir su historia en términos de su interacción con Occidente, Occidente a su vez puede escribir la historia del mundo como la historia de sí mismo, como historia universal. Ligados a la estructura panóptica de la modernidad, descubrimos que la modernidad es también la situación epocal en la que la sociedad llega al frente como una estructura con-

<sup>1</sup> La modernidad es un régimen tempo-espacial, para ser más preciso. Aquí, debido a exigencias de espacio, sólo discuto los aspectos temporales de este régimen. Por el momento, y como una ojeada a cómo la modernidad actúa también como régimen temporal, permítanme notar que un aspecto fundamental de llamar a algo *primitivo*, *premoderno*, es relegarlo a espacios primitivos, inmaduros, desolados, despoblados, salvajes, caóticos, superados. En el tablado mental colonial, que los nativos americanos fueran "primitivos" significaba que su tierra estaba siendo devastada, no iba a ser cuidada, criada. La civilización y la modernidad se otorgan a sí mismas el papel de salvar la naturaleza y la tierra de la ruina de lo primitivo, lo no moderno y lo premoderno. La Revolución Verde que tuvo lugar en los cincuenta y sesenta es un perfecto ejemplo. Esta revolución, sin embargo, ya era proléptica en los primeros encuentros con la fauna y flora de América (véase Shiva 1991, 1997; Sale 1990 y Gerbi 1986). En resumen: la modernidad es un modo de eviscerar los espacios de otra gente y reinscribirlos de acuerdo con nuestros imperativos tecnológicos. Cuando los primeros Peregrinos llegaron y más tarde, después que arrojaron a los amerindios de su tierra, nos cegamos a nosotros mismos sobre lo que éstos ya habían hecho con su tierra; no pudimos ver su propia tecnología, su propio cuidado y crianza de la tierra.

ceptual para la organización y constitución de agentes. La sociedad nació con la modernidad, porque la modernidad constituye a los individuos como sujetos; esto es, los *yo* son individualizados a través de la *sujeción*, su constituirse en sujetos, mientras sus asociaciones económicas y políticas, que colaboran en su sujeción, son incorporadas en las totalidades del Estado y la nación. Ser un sujeto es ser un individuo político, económico y social, que posee ciertos derechos, deberes y exigencias económicas. La modernidad, a su vez, es la constitución de la sociedad de acuerdo con la reglamentación de las coordenadas espacio-temporales que permiten o impiden a los sujetos actuar: dominios privado y público, nación, ley, etcétera.

¿Cómo es disciplinada la sociedad a través del establecimiento de un régimen temporal que segrega una determinada economía política del tiempo? Sólo somos modernos en cuanto hemos alcanzado lo moderno, es decir lo último dentro de un *continuum* temporal que se supone representa un despliegue valorativo o crecimiento. Ser moderno significa que usted está en el punto extremo en el avance del tiempo, obviamente un tiempo entendido como una trayectoria teleológica. Toda dimensión de la sociedad debe rendirse a este imperativo, el imperativo de ser lo más nuevo, lo último, más y más moderno. Por eso, y resumiendo, somos modernos si nuestras instituciones sociales representan las formas más avanzadas de organización social. El corolario de esta valoración es que aquellos que no viven este modelo son inmediatamente rotulados como primitivos, no modernos, premodernos. Entonces, si una sociedad dada no tiene o no vive según el mismo modelo, o no se organiza a sí misma por el mismo tipo de organización social, es relegada a una posición subordinada dentro de la jerarquía temporal establecida por la economía política que distribuye el poder temporal. Ser moderno, evidentemente, supone la atribución, asignación y distribución del poder. La modernidad de algunos es la pre o no modernidad de algún otro, y por lo tanto su subordinación o relegamiento concomitante. El más moderno de los modernos tiene la autoridad de comandar, de dirigir, de señalar el camino adelante. Después de todo, ellos, quienes son los más modernos, pueden ver más allá y más claramente, porque están en el punto más avanzado en el frente del tiempo: son la vanguardia. ¿Cómo, sin embargo, nos hacemos modernos? ¿Cómo nos posicionamos en las líneas fronterizas del tiempo? —una manera interesante de reformular la cuestión es: ¿cómo nos aseguramos que estamos más cerca de Dios, de la salvación, del reino de Dios, tal como fue planteada por todo el pensamiento cristiano con su concepto de historia salvífi-

ca? (*Heilsgeschichte*)? La modernización es el medio por el cual todos los órdenes, niveles, estratos de la sociedad son adaptados, orientados, sincronizados, racionalizados y puestos al día. Los gobiernos deben hacerse eficientes, burocratizados, las ciudades planificadas, las escuelas homogeneizadas, el transporte encarrilado y planificado. Los sujetos, o más bien agentes, deben ser modernizados, esto es, sometidos a la disciplina del tiempo. Los sujetos deben hacerse modernos haciéndose autónomos, autodeterminados, autoconscientes. Como Freud señaló: donde está el *id* deberá estar el *ego*; o sea que los sujetos se hacen autogobernados a través de la conquista y contención de lo inconsciente, lo libidinal, las fuerzas oscuras de lo telúrico y atávico. Ser un sujeto moderno significa ser transparente para uno mismo, ser autónomo ética, política y epistemológicamente. En efecto, ser un sujeto moderno significa haber sufrido la expurgación de lo que es heterogéneo y heterónimo dentro de nosotros mismos. Esto es igualmente válido para las así llamadas ciencias naturales. La modernidad de una sociedad es en parte calibrada por la modernidad de sus ciencias. En efecto, parte esencial de la modernización es la transformación de la ciencia en un medio para la producción de equipos y artilugios sociales y tecnológicos más modernos. Ser moderno es haber pasado por el bautismo transformador de la ciencia. En la modernidad, la ciencia es un mecanismo para la producción del tiempo: ahorra tiempo, consume tiempo, comprime y disgrega el tiempo. La ciencia puede hacer esto porque supone tener a su disposición los equipos y aparatos, herramientas, esquemas analíticos más depurados para la disección y vivisección de la naturaleza. La ciencia es el escalpelo más agudo para el tiempo; es su lente indeformable.

En resumen: la modernidad es la búsqueda de la reglamentación temporal de los mundos objetivo, social y subjetivo por medio de la modernización. La modernización, a su vez, es la diferenciación y desheteronomización de la esfera, valores y agentes sociales. Sobre todo, la modernidad es la economía política que permite tanto la reglamentación de nuestra y, quizás más importante, de otras sociedades.

*La posmodernidad  
como el agotamiento del tiempo de la modernidad*

AHORA, una vez hecho el anterior análisis de la modernidad, ¿qué es entonces lo *posmoderno*? Es por encima de todo un desencanto con el desencanto —para usar la maravillosa frase de Nor-

bert Lechner (Lechner 1993: 148). La posmodernidad es la crisis y el abandono de la búsqueda de la unidad de la razón, los *yo*, las sociedades, la historia. De aquí su celebración de lo heterogéneo, lo híbrido, lo Otro como diferencia total. En esta medida, lo *posmoderno* es también el anuncio de la desdiferenciación de las estructuras sociales, la explosión de lo carnavalesco, lo asincrónico, lo disfuncional, lo transversal. La posmodernidad, con respecto a los medios y máquinas epistémicos, es la denuncia de la imposibilidad de la pureza y transparencia de la representación y percepción, donde el Lenguaje no es solamente una herramienta para la fiel representación del mundo, sino la real condición de posibilidad de su experiencia, su nombramiento. El lenguaje no es aleatorio a la experiencia, es su *sine qua non*. La estructura, la forma, el esquema, son contaminados por la arbitrariedad, indocilidad, duplicidad y nebulosidad del lenguaje. Y la mente, como mucho, es el nombre de nuestra reflexión de segundo orden sobre el lenguaje, y en el peor de los casos, un fantasma lingüístico, un solecismo. No somos espectadores holgazanes de la realidad. Estamos constituidos con ella en la medida en que la constituimos. Lo real es siempre la sombra de nuestra mirada: lo que no vemos cuando lo miramos (como Luhman tan adecuadamente dijo). La realidad es un detrito, pero no menos importante por esta razón.

De ahí el anuncio hecho por la posmodernidad de la muerte de la ciencia y el conocimiento. Lo que en cambio tenemos son configuraciones particulares, contingentes epistémicas que obedecen a imperativos sociales, que reflejan imágenes de sí mismas. La posmodernidad es por ende el pronunciamiento de la muerte de la inocencia de la ciencia —éste se ha convertido en no más que nuestra magia particular; el fetichismo del totem de la razón instrumental. La posmodernidad, entonces, es la simultánea desnaturalización y resocialización de la realidad y la percepción. Todo es siempre, ha sido siempre, una segunda naturaleza. En esta medida, entonces, los *yo* se convierten en agentes; o la conciencia e identidad se convierten en problemas de acción; es decir, la politización del espacio social en términos de cómo las personas son habilitadas o inhabilitadas para proyectarse a sí mismas en el espacio social. Central en esta repolitización del espacio social es el desenmascaramiento del carácter dado de la subjetividad o acción. De este modo, la otra cara de la repolitización de la acción es la desnaturalización de la subjetividad (y con ella el abandono de la naturalidad de la sexualidad; el género alcanza hasta el final, como Butler notó). En este sentido,

ser humano, ser un agente social, corresponde a diferentes espacios sociales, que poseen todos sus lógicas e imperativos. Ninguno, sin embargo, es más verdadero, o más natural que el otro. Por lo tanto, todas las culturas están igualmente cerca de Dios, para usar la expresión de Ranke. La posmodernidad es paralelamente el fin de la historia. La posmodernidad es el abandono de la búsqueda de las grandes teleologías que alimentaron la modernización de Europa y la europeización del mundo. La historia, la historia del desarrollo, ilustración, innovación tecnológica, transformación social, murió, postula la posmodernidad, con Auschwitz, Hiroshima y los Gulags de la Unión Soviética. Es la disgregación de los grandes *récits*, las meta-metanarrativas que dieron coherencia y legitimidad al impulso homogeneizador hacia la modernidad. El *telos* se convirtió en *ésjaton*, el *ésjaton* en holocausto, el holocausto en el fin de la historia. La posmodernidad, entonces y por sobre todo, es el desencanto de la sociedad occidental con su propio desencanto, su narcisismo, su plenipotencia (véase Batstone *et al.* 1997). El desencanto con el desencanto ha sido articulado formulísticamente como la muerte del Hombre, la Razón y la Historia. El posmodernismo, entonces, es la cautela ante la *hybris* de la cultura moderna que quería no sólo contarnos lo que significa ser humano, sino también por dónde soplaban los vientos del paraíso. Por sobre todo, la posmodernidad es la escritura del obituario de la utopía.

Para resumir: lo que he estado ofreciendo es una arqueología de la cultura (pos)moderna que muestre las continuidades entre la modernidad y la posmodernidad. He argumentado que ambas condiciones epocales, aunque operan de acuerdo con diferentes lógicas en los niveles de las subjetividades, economía, política y ciencia, sin embargo continúan rigiendo el tiempo desde el punto de vista de los imperativos occidentales. La modernidad, así como la posmodernidad, sigue siendo un panóptico temporal. Si la modernidad prometió el futuro en términos de tecnología, ahora la posmodernidad vicia la alteridad temporal en términos del agotamiento de la utopía, el fin de la ciencia y el fin de la historia. En última instancia, la modernidad nos ofreció una cartografía positiva de la utopía, mientras la posmodernidad nos ofreció una negativa. En ambos casos, el territorio de la utopía ha sido ya mapeado por una geografía que da primacía a la mirada del mundo occidental. Pienso que estas transiciones, deslizamientos y regímenes son registrados en la misma transformación que "América" ha sufrido en el horizonte del imaginario social de la sociedad occidental (véase Ainsa 1992).

Por lo tanto, del mismo modo que el mundo medieval fue transformado por la "cura geográfica" que el Nuevo Mundo ofreció, hoy que "América" ha dejado de ser la frontera extrema del Occidente, nuestro mundo está necesitado de una utopía más allá de la geografía "occidental" y el tiempo occidental. ¿Cómo, en otras palabras, podemos pensar la emancipación y la transformación del mundo sin el *telos* de una violencia final, limpiadora, litúrgica, o sin la economía política de las esperanzas últimas, y las promesas últimas que determinan las coordenadas del mapa imperial de la (pos)modernidad?

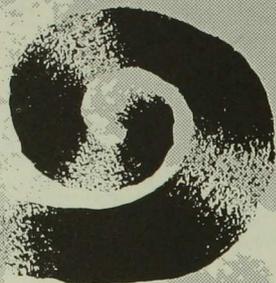
*Traducción del inglés de Hernán G. H. Taboada*

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ainsa, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*, México, FCE, 1992.
- , "Génesis del discurso utópico americano", en Julio Orgeta y José Vázquez, 1994, pp. 267-277.
- Alexander, P. y R. Gill, *Utopias*, Londres, Duckworth, 1984.
- Arciniegas, Germán, *Latin America: a cultural history*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1975.
- , *América en Europa*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.
- Baczko, Bronislaw, *Utopian lights: the evolution of the idea of social progress*, Nueva York, Paragon House, 1989.
- Batstone, D. *et al.*, eds., *Liberation theologies, postmodernity and the Americas*, Nueva York y Londres, Routledge, 1997.
- Beverly, John y José Oviedo, eds., *The postmodernism debate in Latin America: a special issue of boundary*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Bloch, Ernst, *The principle of hope*, 3 vols., Cambridge, MA, The MIT Press, 1986.
- Blomley, Nicholas K., *Law, space, and the geographies of power*, Nueva York y Londres, The Guilford Press, 1994.
- Brunner, Otto, Werner Konze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1992.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *La utopía en América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.

- , *The invention of the Americas: eclipse of "the Other" and the myth of modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.
- , *The underside of modernity*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996.
- Elliott, J. H., *Spain and its world 1500-1700. Selected essays*, New Haven, Yale University Press, 1989.
- Foucault, Michel, *Discipline and punish: the birth of the prison*, Nueva York, Random House, 1979.
- García Cotarelo, Ramón, ed., *Las utopías en el mundo occidental*, Guadaluajara, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*, México, FCE, 1960.
- , *Nature in the New World: from Christopher Columbus to Gonzalo Fernández de Oviedo*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1986.
- Gregory, D., *Geographical imaginations*, Cambridge, Blackwell, 1993.
- Harvey, D., *The condition of postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989.
- , *The urbanization of capital*, Oxford, Blackwell, 1985.
- Kamenka, Eugene, *Utopias*, Melbourne, Oxford University Press, 1987.
- Koselleck, Reinhart, *Futures past: on the semantics of historical time*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1985. [Trad. española, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993].
- , "Die Verzeitlichung der Utopie" in W. Voskamp, ed. *Utopieforschung*, 1982, pp. 1-13.
- Lash, S. y J. Urry, *Economies of signs and space*, Londres, Sage, 1994.
- Lechner, Norbert, "A disenchantment called postmodernism", en J. Beverley y J. Oviedo, eds., 1993.
- Lefebvre, Henri, *The production of space*, Oxford y Cambridge, Blackwell, 1991.
- Manuel, F. E., ed., *Utopias and utopian thought*, Boston, Beacon Press, 1967.
- Manuel, F. E. y F. P. Manuel, *Utopian thought in the Western world*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979.
- Mason, P., *Deconstructing America: representations of the Other*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
- Nowotny, Helga, *Time: the modern and postmodern experience*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- O'Gorman, Edmundo, *The invention of America*, Bloomington, Indiana, 1961.
- Orgeta, Julio y José Vásquez, *Conquista y contraconquista: La escritura del Nuevo Mundo*, Rhode Island y México, Brown University y El Colegio de México, 1994.
- Pardo, Isaac J., *Fuegos bajo el agua: la invención de utopía*, Caracas, La Casa de Bello, 1983.
- Paz, Octavio, *Children of the Mire*, New Haven, Yale University Press, 1974.

- Polak, Fred L., *The image of the future: enlightening the past, orientating the present, forecasting the future*, 2 vols., Nueva York, Oceania, 1961.
- Rötzer, Florian, *Conversations with French philosophers*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1994.
- Saage, R., *Utopieforschung: eine Bilanz*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997.
- Sale, Kirkpatrick, *The conquest of paradise: Christopher Columbus and the Columbian legacy*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1990.
- Schmidt, Burghart, *Kritik der reinen Utopia: eine sozialphilosophische Untersuchung*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1988.
- Shiva, Vandana, *The violence of the Green Revolution*, Londres, Zed Books, 1991.
- , *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*, Boston, South End Press, 1997.
- Soja, Edward W., *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*, Londres y Nueva York, Verso, 1988.
- Voskamp, W., *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, 3 vols., Stuttgart, J. B. Metzlerschen Verlagsbuchhandlung, 1982.
- Woodward, C. Vann, *The Old World's New World*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Zavala, Silvio, *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*, México, El Colegio de México, 1965.
- Zea, Leopoldo, *The role of the Americas in history*, Savage, Maryland, Rowman & Littlefield, 1991.



*Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano  
Lya Kostakowsky 1996*

La Fundación Cultural Lya y Luis Cardoza y Aragón A. C. otorgó el Premio Anual de Ensayo Literario Hispanoamericano Lya Kostakowsky 1996 a la Dra. Liliana Irene Weinberg por su trabajo "El ensayo: entre el paraíso y el infierno". El Jurado estuvo integrado por Julieta Campos, Sergio Pitol y Cintio Vitier.

En nombre de la Revista y su personal nos complace dar esta noticia y enviarle a la Dra. Weinberg nuestras más sinceras felicitaciones.

*Leopoldo Zea  
Director*

## ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 1997

### Autores

	Núm.	Págs.
ACOSTA, YAMANDÚ. Globalización e identidad latinoamericana . . . . .	63	79-87
AINSA, FERNANDO. El desafío de la identidad múltiple en la sociedad globalizada . . . . .	63	60-78
ALCÁNTARA SÁEZ, MANUEL. Los retos políticos de la gobernabilidad democrática en América Latina . . . . .	65	20-30
ALFARO LÓPEZ, HÉCTOR GUILLERMO. El hombre y la técnica . . . . .	62	120-129
ARROYO REYES, CARLOS. El incaísmo modernista de Augusto Aguirre Morales: notas para el estudio de <i>El Pueblo del Sol</i> . . . . .	61	186-196
BÁEZ, GUSTAVO. Darcy Ribeiro: el desafío de Venezuela es poblar el Amazonas . . . . .	62	32-35
BAGÚ, CLAUDIO. De Karl Marx al Banco Mundial: el subdesarrollo de la teoría del desarrollo . . . . .	63	145-183
BALCÁRCEL ORDÓÑEZ, JOSÉ LUIS. Henríquez Ureña, precursor de los Estudios Latinoamericanos . . . . .	61	140-150
BALDERSTON, DANIEL. Borges: el escritor argentino y la tradición (occidental) . . . . .	64	167-178
BERTONI, LILIA ANA. ¿Para qué una nacionalidad? El surgimiento del nacionalismo en la Argentina de fines del siglo XIX . . . . .	66	179-188
BIAGINI, HUGO E. Utopismo y juventud . . . . .	63	46-59
BUSTOS CORTES, ALEJANDRO. La colonia de inmigrantes chilenos en España: dilemas de integración y exclusión . . . . .	66	189-217
CALVO MONTORO, MARÍA J. Italo Calvino/Jorge Luis Borges: de la reflexión crítica al intertexto . . . . .	64	179-194
Carta abierta al rey de Suecia: ¡Chile no necesita armas suecas! . . . . .	61	235-242

	Núm.	Págs.
CORRAL C., MANUEL DE JESÚS. Francisco Bilbao: pasión por América . . . . .	62	231-248
CUEVA PERUS, MARCOS. Entropía y extravío: notas sobre una hipótesis parcial . . . . .	61	163-175
Darcy y nosotros . . . . .	61	232
DEL PASO, FERNANDO. El increíble caso del aposento desaparecido . . . . .	61	11-32
DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. Ideas y sensibilidades en el Chile del siglo XX (lo tanático/sacrificial en la Universidad de Concepción entre 1950 y 1973) . . . . .	63	18-32
Doctorado <i>Honoris Causa</i> a Leopoldo Zea en la Universidad de Atenas . . . . .	61	231
Doctorado <i>Honoris Causa</i> a Leopoldo Zea en la Universidad de Santiago de Chile . . . . .	61	219-221
EITTE, OTTMAR. El escritor como ladrón del lenguaje: ensayo sobre Roland Barthes y la filosofía . . . . .	64	136-163
FAVRE, HENRI. El revelador chiapaneco . . . . .	64	32-64
FÉRRIZ ROURE, TERESA. Las editoriales Biblioteca Catalana y Catalònia, dos testimonios de continuidad cultural en México . . . . .	64	122-135
FIGUEROA ESQUER, RAÚL. La diplomacia española y sus intereses en México durante la invasión norteamericana (1846-1848) . . . . .	65	99-117
FISHBURN, EVELYN. Lecturas recónditas en las alusiones de Borges . . . . .	64	195-203
FLAX, JAVIER. La organización de las instituciones científicas, entre la eficiencia y la justicia . . . . .	62	130-145
GALLARDO CABRERA, SALVADOR. La disputa por la diferencia: acerca de Clavijero, Buffon y la Historia Natural . . . . .	61	151-162
GAYTÁN GUZMÁN, ROSA ISABEL. De la invasión al brindis en palacio, o la asociación mexicano-estadunidense a favor del comercio y contra el narcotráfico y la migración . . . . .	65	139-152
GEMTOS, PETROS. Palabras . . . . .	63	214
GÓMEZ-MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS. La cultura "indígena" como realidad intercultural . . . . .	64	65-103

	Núm.	Págs.
GONZALES, OSMAR. Fujimori, reflejo de la crisis de los partidos peruanos . . . . .	61	197-216
HALPERIN DONGHI, TULLIO. En busca de la especificidad del pensamiento político hispanoamericano . . . . .	66	31-46
JALIF DE BERTRANOU, CLARA ALICIA. Francisco Bilbao: de la secularización de las conciencias a la secularización del Estado . . . . .	62	214-230
JARAMILLO AGUDELO, DARÍO. A cien años de la muerte de José Asunción Silva . . . . .	61	91-106
KAPLAN, MARCOS. El Estado latinoamericano: entre las crisis y las reformas . . . . .	63	125-144
KASON POULSON, NANCY. Borges y el Palimpsesto posmoderno: "El otro" y "Veinticinco de Agosto, 1983" . . . . .	64	204-212
LARRAÍN, JORGE. La trayectoria latinoamericana a la modernidad . . . . .	63	100-122
LEIBNER, GERARDO. Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui . . . . .	66	47-66
LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. Pueblos originarios y globalización . . . . .	64	11-31
LIU CHENG JUN. China y América Latina: ¿para quién amanecerá mañana? . . . . .	65	167-175
LOJO, MARÍA ROSA. Borges: "civilización" y "barbarie", dos versiones del sueño de la historia . . . . .	64	213-235
LÓPEZ-PORTILLO T., FELICITAS. Los proyectos de modernización en México: entre desarrollistas y neoliberales te veas . . . . .	65	185-207
LOZOYA, JORGE ALBERTO. Cultura e identidad en México . . . . .	65	176-184
MAGALLÓN ANAYA, MARIO. Criterio historiográfico para una historia de las ideas en América Latina . . . . .	62	87-103
MALAMUD, CARLOS. Liberales y conservadores: los partidos políticos argentinos (1880-1916) . . . . .	66	67-90
MARTUCCELLI, DANILO Y MARISTELLA SVAMPA. Escuela y sentimiento nacional: de la lengua a la música . . . . .	62	146-179
MATUTE, ÁLVARO. Antonio Caso, Henríquez Ureña y el positivismo: breve historia de una relación . . . . .	61	126-139

	Núm.	Págs.
MEDIN, TZVI. Ideología y conciencia social en la Revolución Cubana . . . . .	65	91-104
MEDIN, TZVI. La filosofía latinoamericana y el proceso de globalización . . . . .	63	88-99
MEJÍA HUAMÁN, MARIO. ¿Existió una filosofía inka? . . . . .	62	104-119
MENDIETA, EDUARDO. La alterización del otro: crítica de la razón latinoamericana . . . . .	62	76-86
MIKECIN, VJEKOSLAV. Leopoldo Zea y el problema de la identidad cultural . . . . .	62	49-75
Miles de cariocas despidieron a Darcy Ribeiro . . . . .	62	36-37
MILLONES, FIGUEROA LUIS. El demonio en la <i>Crónica del Perú</i> de Cieza de León . . . . .	61	179-185
MORALES BENÍTEZ, OTTO. Homenaje imponderable: Colombia, Indoamérica y nuestro destino cultural . . . . .	64	104-121
NAPOLITANO DE EUGÊNIO, MARCOS. La canción comprometida en Brasil: entre la modernización capitalista y el autoritarismo militar (1960-1968) . . . . .	65	241-253
OCHOA ANTICH, FERNANDO. Palabras . . . . .	66	245-246
OLEA FRANCO, RAFAEL. Borges: una lección de escritura . . . . .	64	236-248
ORTIZ MONASTERIO, LUIS. La Guerra de 1847: lecciones para la posmodernidad . . . . .	65	133-138
OTERO RUIZ, EFRAIM. "El Cuervo" de Edgar Allan Poe . . . . .	61	107-125
PANDIS PAVLAKIS, EFTHIMIA. Elogio al maestro Leopoldo Zea Aguilar . . . . .	63	215-222
Premio SOLAR de Historia de las Ideas . . . . .	63	229
Resolución del Departamento General de Civilizaciones Extranjeras . . . . .	63	213
RIBEIRO, DARCY. Mi descubrimiento de América . . . . .	62	11-22
RIBEIRO LUIZ, CARLOS. Intelectuales y poder en el Brasil contemporáneo . . . . .	65	224-240
ROMO LÓPEZ, ROSA MARÍA. Las intervenciones norteamericanas en Tabasco (1846 y 1847) . . . . .	65	118-132
RONIGER, LUIS. Discursos globales y radicación local: el caso de los derechos humanos en el Cono Sur . . . . .	66	105-129

	Núm.	Págs.
RUBIO CORDÓN, JOSÉ LUIS. La comunidad iberoamericana ante dos interrogantes . . . . .	63	33-45
SACKS, NORMAN P. Andrés Bello y José Victorino Lastarria: conflicto de generaciones y tensiones intelectuales . . . . .	62	183-213
SENKMAN, LEONARDO. La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: algunas implicaciones para los inmigrantes . . . . .	66	130-152
SEPÚLVEDA, ISIDRO. Hispanismo e hispanofobia en el nacionalismo del México revolucionario . . . . .	61	58-88
SOBARZO, ALEJANDRO. Examen de algunas figuras norteamericanas que participaron en la Guerra del 47 . . . . .	65	46-69
THEODORO, JANICE Y FORTUNATO PASTORE. Extremo Occidente y Extremo Oriente: conflicto y negociación . . . . .	63	184-209
TOUSSAINT, MÓNICA. Medio siglo de política exterior mexicana hacia Centroamérica: de la Revolución Mexicana al gobierno de Díaz Ordaz . . . . .	66	218-241
TUR DONATI, CARLOS M. Cultura, nacionalismo y revolución en México . . . . .	65	208-223
VARELA M., FERNANDO. "El deseo es una pregunta cuya respuesta no existe": la poesía de Cernuda a la luz de la filosofía de Schopenhauer . . . . .	61	33-57
VARGAS MARTÍNEZ, GUSTAVO. Bibliografía de Darcy Ribeiro (1922-1997) . . . . .	62	38-46
VÁZQUEZ, JOSEFINA Z. Liberales y conservadores en México: diferencias y similitudes . . . . .	66	153-175
VÁZQUEZ, JOSEFINA Z. La Guerra de Intervención en la historiografía . . . . .	65	153-163
VELASCO-MÁRQUEZ, JESÚS. El problema de la negociación en la guerra de los Estados Unidos contra México (1844-1846) . . . . .	65	70-98
VOLPI, JORGE. Contra Borges . . . . .	64	249-259
WEINBERG, LILIANA. Editar, ensayar, estudiar . . . . .	66	249-250
WISOTZKI, RUBÉN. Darcy Ribeiro: emperador del mejor sueño latinoamericano . . . . .	62	29-31

	Núm.	Págs.
ZEA, IRENE. México-Estados Unidos: a 150 años de la Guerra del 47 . . . . .	66	11-25
ZEA, LEOPOLDO. 1847 en la conciencia hispanoamericana . . . . .	66	26-45
ZEA, LEOPOLDO. Darcy el americano . . . . .	62	27-28
ZEA, LEOPOLDO. El mestizaje como utopía . . . . .	61	222-230
ZEA, LEOPOLDO. Grecia en la mente de un latinoamericano . . . . .	63	223-228
ZEA, LEOPOLDO. La experiencia democrática latinoamericana ante Israel . . . . .	66	11-19
ZEA, LEOPOLDO. Latinoamérica en la globalización . . . . .	63	11-17

## LIBROS RESEÑADOS

Actas del Segundo Congreso Internacional sobre la vida y la obra de Ezequiel Martínez Estrada, por Sandro Abate . . . . .	63	236-237
ARELLANO, IGNACIO, editor, <i>Las Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro</i> , por Teodoro Hampe Martínez . . . . .	61	245-247
CAUDILLO FÉLIX, GLORIA, <i>Perú: etnia, política y violencia</i> , por Susana Mendoza . . . . .	61	248-251
COSTA, HORACIO, <i>Quadragesimo</i> , por Josu Landa . . . . .	62	253-258
DESPOTOPOULOS, CONSTANTINE, <i>Philosophy of history in Ancient Greece</i> , por Hernán G. H. Taboada . . . . .	65	257-258
GARGALLO DI CASTEL LENTINI, GIOACCHINO, <i>Clio e l'Ippogrifo</i> , por Francesca Gargallo . . . . .	65	259-261
LOJO, MARÍA ROSA, <i>La barbarie en la narrativa argentina, siglo XIX</i> , por Sonia Jostic . . . . .	63	233-235
VELLEMAN, BARRY L., <i>Andrés Bello y sus libros</i> , prólogo de Pedro Grases, por Salvador Méndez Reyes . . . . .	62	251-252

Este libro se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1997 en Talleres Gráficos de Cultura, S. A. de C. V. Av. Coyoacán 1031, 03100 México, D. F. Su tiro consta de 1 200 ejemplares.

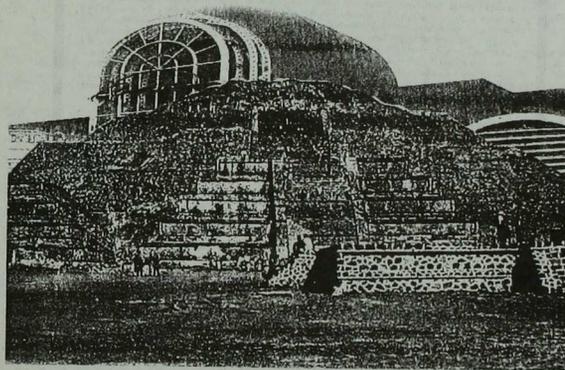
Siglo Veintiuno Editores



## LA CIUDAD LATINOAMERICANA

Alan GILBERT

A partir del decenio de 1950, América Latina se transformó de una sociedad rural en una urbana. En esta región se encuentran algunas de las ciudades más grandes del mundo encabezadas por la ciudad de México, con sus 20 millones de habitantes. *La ciudad latinoamericana* enfoca la explosión urbana de la región desde la perspectiva de los pobres. Se pregunta porqué la gente se siente atraída por la ciudad y analiza el problema subyacente a la pobreza rural que impulsa el éxodo. Asimismo estudia las opciones que se abren para quienes llegan a la ciudad y las estrategias que éstos utilizan para conseguir un terreno y construir su vivienda.



De venta en Av. Cerro del Agua 248 col. Romero de Terreros, tel. 658 75 55, en librerías de prestigio y por Librotel: 6292116.

<http://www.inetcorp.net.mx/sigloxx1/home.html>



## NUEVA SOCIEDAD

JULIO-AGOSTO 1997

Nº 150

Director: Heiduff Schmidt  
Jefe de Redacción: S. Chejfec

25 AÑOS - NUMERO ANIVERSARIO

### LUGARES-TENDENCIAS-HECHOS

**Ricardo Cicerchia.** De cronos, política y buen sentido. (1973, 1996: un modelo para armar). **Benjamín Arditi.** La mutación de la política. Un mapa del escenario post-liberal de la política. **Edgardo Lander.** Las ciencias sociales en el atolladero. América Latina en tiempos posmodernos. **Beatriz Sarlo.** ¿La voz universal que toma partido? Crítica y autonomía. **Erna von der Walde.** De García Márquez y otros demonios en Colombia. **Diamela Elit.** Las dos caras de La Moneda. **Sergio Zermelo.** Regeneración o desorden. El fin de un ciclo estatal mexicano. **Mary Allegretti.** Ambientalismo político y reforma agraria. De Chico Mendes al Movimiento de los Sin Tierra. **Luis Antezana.** Bolivia. La nueva casa en el áncico. **José Rilla.** Uruguay 1980. Transición y democracia plebiscitaria. **Eduardo Torres-Rivas.** Centroamérica, revoluciones sin cambio revolucionario. **Julio Coller.** El Sendero Luminoso de la destrucción. **Andrés Guerrero.** Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. **Luis Salamanca.** La democracia venezolana desde 1989. **Roberto Turcios.** El Salvador. Una transición histórica y fundacional.

### CRONOLOGÍA LATINOAMERICANA 1972-1996

### DOSSIER - DIBUJO POLÍTICO EN NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)	ANUAL (6 núms.) US\$ 50	BIENAL (12 núms.) US\$ 82
América Latina	US\$ 50	US\$ 82
Resto del mundo	US\$ 80	US\$ 145

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61.712, Chacao-Caracas 1060-A, Venezuela. Tels.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.83.21 / 266.16.48 265.18.49, Fax: 267.33.97, Correo E: <nuso@nuevasoc.org.ve> <mrgonzal@nuevasoc.org.ve>

Página digital: [www.nuevasoc.org.ve](http://www.nuevasoc.org.ve)

## CULTURA DENTRO DE LA CULTURA

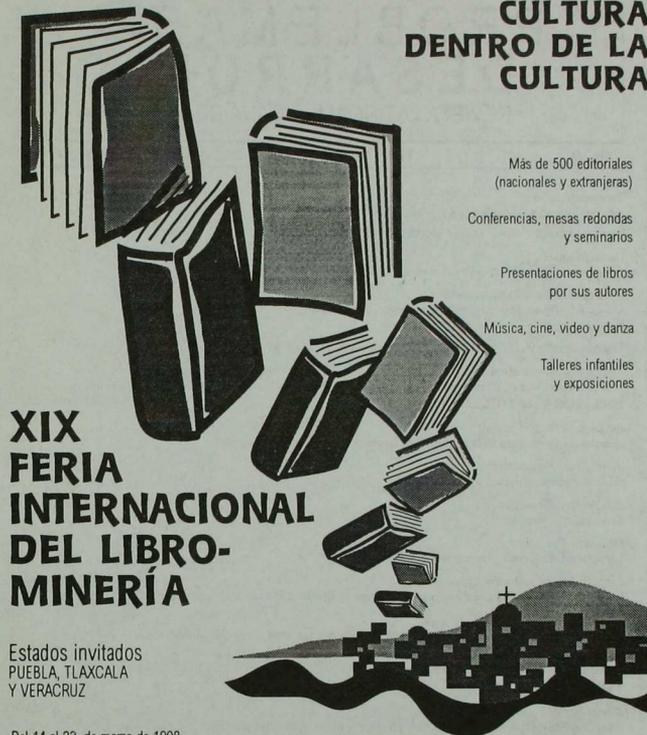
Más de 500 editoriales  
(nacionales y extranjeras)

Conferencias, mesas redondas  
y seminarios

Presentaciones de libros  
por sus autores

Música, cine, video y danza

Talleres infantiles  
y exposiciones



## XIX FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO- MINERÍA

Estados invitados  
PUEBLA, TLAXCALA  
Y VERACRUZ

Del 14 al 22 de marzo de 1998

11:00 a 21:00

Palacio de Minería, Tacuba 5 Centro Histórico.



### Precios de entrada

\$ 6.00 entrada general  
\$ 3.00 personas de la tercera edad, maestros y estudiantes  
con credencial y niños menores de 13 años.

# PROBLEMAS DESARROLLO

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECONOMÍA

Vol. 28

110

julio-septiembre 1997

**Presentación****OPINIONES Y COMENTARIOS**

MÉXICO 1997: ELECCIONES, RESULTADOS Y PROYECTO NACIONAL

*Julio Moguel*

6 de julio: ¿Triunfo de la democracia en México?

*Ana Esther Ceceña Martorella*

México 1997: compromiso social y proyecto nacional

*José Luis Calva*

Logros, costos y riesgos del programa de ajuste: 1995-1997

*Mario J. Zepeda Martínez*

Economía mexicana: democracia y... ¿bases sólidas para el crecimiento estable y sostenido?

**ENSAYOS Y ARTÍCULOS***Gérard de Bernis*

¿Se puede pensar en una periodización del pensamiento económico?

*John Saxe-Fernández*

Globalización: crítica a un paradigma

*Benito Rey Romay*

Economía y utopía

*Chislain Deleplace*

La actitud de Keynes frente a Ricardo

*Lizbeth Valeria Mayén Espinosa*

La teoría keynesiana del dinero y los precios aplicada a la economía mexicana

*Alma Chapoy Bonifaz*

Nuevos acuerdos para la obtención de préstamos y sistema de detección de crisis.

Mecanismos para enfrentar las crisis financieras

**Resúmenes / Abstracts / Resúmenes****TESTIMONIOS***Alicia Girón González*

Descubrir caminos nuevos para el bienestar y el progreso del hombre

*Guadalupe Mántey de Anguiano*

La economía es una ciencia social

*José Luis Valdés Ugalde*

Cuba y Estados Unidos: ¿fin del muro del Caribe o regreso a las trincheras?

**LIBROS****Normas y criterios de publicación**

Suscripciones y ventas: Enviar cheque o giro postal por la cantidad correspondiente, a nombre del Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Torre II de Humanidades, 3er. piso, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, tel.: 6 23 00 94, fax: 6 23 00 29.

# La Gaceta

del Fondo de Cultura Económica



Homenaje a

# Carlos Pellicer

(1897-1977)



NUEVA ÉPOCA

NÚMERO 324

DICIEMBRE DE 1997

## Desarrollo Económico Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 37

Octubre - diciembre 1997

Nº 147

JOSEPH E. STIGLITZ: Algunas enseñanzas del milagro del Este asiático.

ROBERT WADE: Japón, el Banco Mundial y el arte del mantenimiento del paradigma: *El milagro del Este asiático* en perspectiva política.

CARLA CARRIZO: Entre el consenso coactivo y el pluralismo político: La Hora del Pueblo y el Pacto de Olivos (1973-1993).

M. VICTORIA MURILLO: La adaptación del sindicalismo argentino a las reformas de mercado en la primera presidencia de Menem.

### COMUNICACIONES

JULIO D. BURDMAN: Estrategias de ballottage y sistema de partidos (si 1999 fuera hoy).

### CRITICA DE LIBROS

OSVALDO IAZZETTA: Menem: La tensión entre el ejercicio del poder y la República.

DICTAMEN DEL JURADO: V Concurso de Ensayos de Crítica Bibliográfica.

### INFORMACION DE BIBLIOTECA

*DESARROLLO ECONOMICO* - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social  
Araoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina  
Teléfono: 804-4949 ♦ Fax: (541) 804-5856  
Correo electrónico: IDES@CLACSO.EDU.AR



## NUEVA SOCIEDAD

SEPTIEMBRE-OCTUBRE 1997

Nº 151

Director: Heidulf Schmidt  
Jefe de Redacción: S. Chejch

COYUNTURA: **Simón Pachano**, Ecuador. Desorden populista y caos institucional. **Antonio Cortés Terzi**, Chile hoy. Paradigmas y antinomias. **Helinz R. Sonntag**, Venezuela. El difícil curso de la transición. APORTES: **James Petras**, América Latina. La izquierda contratáctica. **Dirk Messner / Imme Scholz**, Chile. La dinámica económica del desarrollo y los bloqueos sociales para la modernización. **Bert Hoffmann**, ¿Hérmes-Burton a perpetuidad? Repercusiones y perspectivas para Cuba. Estados Unidos y Europa. TEMA CENTRAL: **Francisco Durand**, Nuevos empresarios (y algunos viejos problemas). **Jorge Schwarzer**, Los grandes grupos económicos argentinos. Una larga y poco convencional retirada estratégica. **Carmen Bueno y Gonzalo Saravi**, Relaciones de cooperación inter-empresariales. Lecciones de la experiencia mexicana. **Cecilia Montero**, Relaciones Estado - empresarios en una economía global. El caso de Chile. **Luis Stolovich**, Los empresarios de un país pequeño ante la integración regional. **Rita Giacalone**, Asociaciones empresariales, integración y Estado. Colombia y Venezuela. **Celso Garrido**, Las grandes empresas privadas nacionales mexicanas. **Gerardo González Núñez**, La integración de Cuba en el Caribe. Una valoración empresarial. LIBROS:

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 50	US\$ 85
Resto del mundo	US\$ 60	US\$ 145

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 81 712 - Chacao-Caracas 1060-A - Venezuela. Tels.: 267.31.89 / 265.99.75 / 265.53.21 / 266.16.48 265.18.49. Fax: 267.33.97. Correo E: <nuso@nuevasoc.org.ve> <mgonzal@nuevasoc.org.ve>  
Página digital: [www.nuevasoc.org.ve](http://www.nuevasoc.org.ve)



## NUEVAS PUBLICACIONES

Varios autores,  
*Durango, una historia compartida, 1821-1920*  
Instituto Mora, 2 tomos.

Graciela de Garay (coord.),  
*Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida,*  
CONACYT/Instituto Mora

Varios autores,  
*Grupos de poder económico y élites políticas en México.*  
*Una bibliografía comentada, 1770-1940,*  
Instituto Mora

Revista *Secuencia* núm. 37, enero-abril de 1997

Revista *Secuencia* núm. 38, mayo-agosto de 1997

*América Latina en la historia económica. Boletín de Fuentes.*  
Crédito, Instituto Mora, núm. 6, julio-diciembre de 1996

Alejandro Tortolero Villaseñor (coord.),  
*Tierra, agua y bosques: historia y medio ambiente en el México central.*  
Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines/  
Instituto Mora/Potrerillo Editores/Universidad de Guadalajara

Juan Ortiz Escamilla,  
*Guerra y gobierno, los pueblos y la independencia de México,*  
Instituto Mora/El Colegio de México/  
Universidad Internacional de Andalucía

Ana Rosa Suárez Argüello, Marcela Terrazas Basante (coords.),  
*Política y negocios, ensayos sobre la relación entre México*  
*y los Estados Unidos en el siglo XIX,*  
UNAM/Instituto Mora

Regina Hernández Franyuti,  
*Ignacio de Castera: arquitecto y urbanista*  
*de la ciudad de México, 1777-1811,*  
Instituto Mora

DE VENTA EN LIBRERÍAS DE PRESTIGIO



## SOCIÉTÉ EUROPÉENNE DE CULTURE

1 - 30133 Venise, Giudecca 51 P - Tél. 041/5230210 - Fax 041/5231033

Fundador  
UMBERTO CAMPAGNOLO

Président d'honneur  
ROBERTO BOBBIO

Président  
VINCENZO COPPELLETTI

Président Vice-Président  
ARRIGO LEVI

Vice-Président  
JEAN BERNARD  
IRING FETSCHER

ALEXANDRE GOUJANOVSKIY  
JOHN ROBERT NELSON  
MICHAL RUSINEK

LE PAIRE DE VENISE

Secrétaire général international  
MICHÈLE CAMPAGNOLO-BOUMER

Directeur de COMPREHEND  
GIUSEPPE CALABRO

### XXIII Asamblea General Ordinaria "UNA PAZ QUE NO TENGA COMO ALTERNATIVA LA GUERRA": EL CASO DE EUROPA

Turín, del 27 de febrero al 1 de marzo de 1998

A todos los miembros de la Sociedad Europea de Cultura

Confirmando el anuncio hecho en la carta circular del mes de junio, tenemos el honor y el placer de convocar a la Asamblea General de la Sociedad Europea de Cultura para su vigésimo tercera sesión ordinaria, en Turín, del 27 de febrero al 1 de marzo de 1998.

Para esta sesión, el Buró Internacional y el Consejo Ejecutivo han considerado oportuno aplicar una vez más a Europa la reflexión general sobre la actualidad y los desafíos del momento para la política de la cultura que buscamos, en observancia de los estatutos de nuestra sociedad. Esta decisión fue tomada teniendo claramente en cuenta que nuestros trabajos recientes sobre los fenómenos mundiales en curso: globalización, por una parte, y fragmentación por otra, cuestiones fundamentales que sin embargo no abandonamos. Con esta decisión, queremos también rendir un homenaje a la Ciudad de Turín que nos recibe, mientras que se califica cada vez más como ciudad de la Europa comunitaria e internacional.

"Una paz que no tenga como alternativa la guerra". Con esta expresión su autor, el fundador de nuestra Sociedad, definió en los años de la guerra fría una situación radicalmente diferente del "equilibrio del terror" entonces existente, y que se basaba en la carrera armamentista, una situación que presupondría cambios decisivos en el orden en vigor sobre la escena internacional. ¿Como ver hoy el caso de Europa en relación con este estado anhelado de paz irreversible! (puntos firmes, puntos críticos, análisis, reflexiones históricas y proyección, compromiso ético-político resultado de la política de la cultura).

Respecto de la vida de la Sociedad, la Asamblea se ocupará de la puesta al día del programa de actividad. Procederá a elecciones complementarias. En Asamblea extraordinaria, se aborará a perfeccionar la elaboración de estatutos a los fines del reconocimiento público de la Sociedad.

Les dirigimos pues la calurosa invitación a no faltar a esta próxima cita de amistad, así como a reforzar con su participación la autoridad del debate y de las decisiones que serán tomadas.

Venecia, noviembre de 1997

La Secretaria General  
Michelle Campagnolo-Bouvier

El Primer Vicepresidente  
Arrigo Levi

El Presidente  
Vincenzo Cappelletti

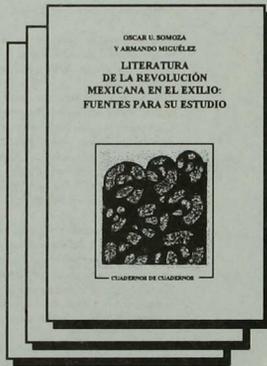
Esta obra recoge la producción periodística de una serie de escritores del "México de afuera", pacientemente recuperada por Oscar U. Somoza y Armando Migúeléz.

Oscar U. Somoza es director del Programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Denver. Ha publicado *Narrativa chicana contemporánea*, *Nueva narrativa chicana* y varios ensayos sobre literatura latinoamericana y chicana en revistas mexicanas, españolas y estadounidenses. Armando Migúeléz dirige el Centro Council de Estudios Extranjeros en la Universidad de Alicante y ha trabajado intensamente en áreas de literatura e historia cultural de los chicanos en los Estados Unidos, campos en los cuales ha publicado libros, artículos y ensayos en México, Europa y Estados Unidos.

*Literatura de la Revolución Mexicana en el exilio: fuentes para su estudio*, Oscar U. Somoza y Armando Migúeléz, Cuadernos Americanos-UNAM, 1997 (Col. *Cuadernos de Cuadernos*, 8)

#### ÍNDICE GENERAL

RECONOCIMIENTOS  
PRÓLOGO  
INTRODUCCIÓN GENERAL  
GRUPO MAGONISTA  
PORFIRISTAS EXILIADOS  
ANTI-CARRANCISTAS  
PIQUETITOS  
BIBLIOGRAFÍA SELECTA

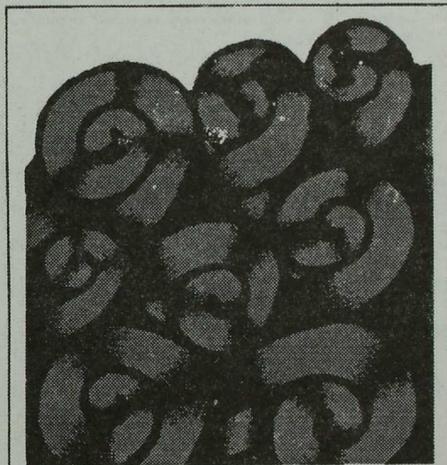


**COSTO**  
México: 40 pesos  
Otros países: U\$20

**VENTAS**  
Torre I de Humanidades, 2° piso.  
Ciudad Universitaria 04510, México D.F.  
Tel. 622 19 02; fax (525) 616 25 15  
e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

DAVID R. MACIEL

## EL BANDOLERO, EL POCHO Y LA RAZA IMÁGENES CINEMATográfICAS DEL CHICANO



— CUADERNOS DE CUADERNOS —

## IV Congreso Centroamericano de Historia

Managua, Nicaragua  
América Central  
14 al 17 de julio de 1998

### CONVOCATORIA

El comité Organizador del Cuarto Congreso Centroamericano de Historia convoca a los historiadores y científicos sociales a participar en el Congreso que se realizará en la ciudad de Managua los días 14, 15, 16 y 17 de julio de 1998.

El IV Congreso Centroamericano de Historia se organiza con el objetivo de crear un espacio para el debate académico y el intercambio interdisciplinario entre especialistas centroamericanos y estudiosos de nuestra región. Al mismo tiempo, constituye el ámbito necesario para exponer los avances que en la investigación histórica se han realizado en y sobre la región centroamericana en los últimos años.

El Comité Organizador invita a todos los interesados a presentar ponencias y propuestas de organización de mesas de discusión.

#### Mesas de Discusión

El comité organizador propone la formación de las siguientes mesas:

Historia Social  
Historia Económica  
Historia Política  
Historia Cultural  
Identidad Étnica  
Sociedad, Estado y Fuerzas Armadas  
Historia Agraria  
Enseñanza de la Historia  
Bibliotecas, Archivos y Centros de Documentación

#### Instituciones Organizadoras:

- Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica. Universidad Centroamericana  
Departamento de Historia. Universidad Centroamericana
- Departamento de Historia. Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN-Managua)
- Comisión de Historia. Sección Nicaragua del Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH)

#### Para mayor información dirigirse a:

María Mercedes Martínez  
Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica  
Universidad Centroamericana IHNCA/UCA  
Tels: 278-7317/278-7342, Fax 278-7324, e-mail: ihm@ns.uca.edu.ni

Departamento de Historia  
UNAN - Managua, Recinto Universitario Rubén Darío Pabellón 18  
Tel: 278-6774, Fax: 277-4943, Managua, Nicaragua



## CONVOCATORIA

IX Congreso de la Federación Internacional  
de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)  
Universidad de Tel Aviv, Israel

12 al 15 de abril de 1999

Tema Central:

### El Mediterráneo y América Latina

Áreas temáticas:

- 1.- Cuenca Mediterránea y el Subcontinente Latinoamericano. Encuentro y crisol de pueblos y culturas.
- 2.- El Medio Oriente y Europa. Latinoamérica y Estados Unidos: un acercamiento comparativo.
- 3.- Sociedad e Inmigración en la Cuenca Mediterránea y el Subcontinente Latinoamericano.
- 4.- Influencias culturales e ideológicas recíprocas en ambas zonas.
- 5.- Relaciones políticas y económicas entre los pueblos de estas zonas y el mundo occidental.
- 6.- Experiencias en el Medio Oriente y Noráfrica y experiencias latinoamericanas.
- 7.- Papel y relación de ambas zonas en la globalización.

FIEALC IX contará con diversas actividades culturales. Las ponencias podrán ser presentadas en español, portugués e inglés. La presentación de resúmenes (entre 15 y 30 líneas) y de paneles temáticos de cuatro a seis participantes será hasta el 31 de octubre de 1998. Las ponencias deberán tener un máximo de 15 cuartillas, formato A4 o carta incluyendo resumen, curriculum vitae (una página), escrito en sistemas IBM PC o Macintosh. El costo de inscripción será de US \$80 para ponentes normales y de US \$20 para personas que deseen asistir sin presentación de ponencias.

Todo envío de material y consultas relativas al funcionamiento del Congreso deberán dirigirse a:

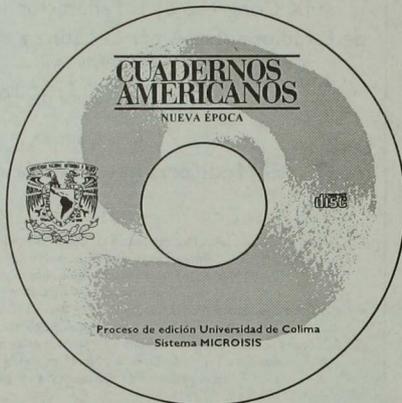
Dr. Tzvi Medin, Dr. Raanan Rein  
School of History, Universidad de Tel Aviv, P.O.B. 39640 (49978)  
e-mail de Raanan Rein: raanan@post.tau.ac.il  
e-mail de Rosal Sitman: rsitman@post.tau.ac.il

## CUADERNOS AMERICANOS EN CD-ROM

Se ha elaborado una versión de la colección completa de *Cuadernos Americanos* en disco compacto CD-ROM, con sistema de recuperación directa del texto.

Esta nueva versión permite almacenar y distribuir grandes volúmenes de información con un significativo ahorro en el transporte y almacenamiento del material y mucha mayor rapidez en el rastreo de artículos, autores y temas.

La primera parte, que comprende los 50 primeros números de la Nueva Época (desde 1987 hasta 1995), ya está en venta.



**Informes:** *Cuadernos Americanos*, Torre I de Humanidades, 2º piso, Ciudad Universitaria, México, D.F., Tel. 622-1902, Fax: 616-2515, e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

# CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo suscribirme a *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: \_\_\_\_\_

DIRECCIÓN: \_\_\_\_\_

CIUDAD: \_\_\_\_\_ ESTADO: \_\_\_\_\_

CÓDIGO POSTAL: \_\_\_\_\_ PAÍS: \_\_\_\_\_ TELÉFONO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Suscripción  Renovación  Importe: \_\_\_\_\_

### Suscripción anual durante 1998 (6 números):

- México: \$160.00  
 Otros Países: \$125 US DLS (Tarifa única).

### Precio unitario durante 1998:

- México: \$27.00  
 Otros Países: \$24 US DLS (Tarifa única).

Redacción y Administración:  
 Torre I de Humanidades, 2º piso,  
 Ciudad Universitaria  
 04510, México, D.F.  
 Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

**Nota:** Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 6135034422016 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

# CUADERNOS AMERICANOS

Revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina

Deseo ejemplares atrasados de *Cuadernos Americanos*

NOMBRE: \_\_\_\_\_

DIRECCIÓN: \_\_\_\_\_

CIUDAD: \_\_\_\_\_ ESTADO: \_\_\_\_\_

CÓDIGO POSTAL: \_\_\_\_\_ PAÍS: \_\_\_\_\_ TELÉFONO: \_\_\_\_\_

GIRO: \_\_\_\_\_ SUCURSAL: \_\_\_\_\_

Deseo recibir los siguientes ejemplares (Indicar número y año):

TOTAL: \_\_\_\_\_

Ejemplares	México:	Otros Países:
1942 a 1959	\$53.00	\$36 US DLS
1960 a 1986	\$31.00	\$30 US DLS
1987 a 1997	\$25.00	\$24 US DLS

Redacción y Administración:  
Torre I de Humanidades, 2° piso,  
Ciudad Universitaria  
04510, México, D.F.  
Tel. 622-1902 FAX. 616-2515

e-mail: [cuadamer@servidor.unam.mx](mailto:cuadamer@servidor.unam.mx)

Nota: Para evitar pérdidas, extravíos o demoras en el correo se sugiere no enviar cheques. De preferencia efectúe su depósito en la cuenta núm. 6135034422016 del Banco del Atlántico. Envíe por correo o fax copia de la ficha de depósito y referencia.

## CUADERNOS AMERICANOS

### NUEVA ÉPOCA

#### Próximamente

**Mario Magallón Anaya**  
Filosofía, modernidad  
y desarrollo en América Latina

**Mariano Maure**  
Las tendencias historicistas  
en Juan Bautista Alberdi

**David Sánchez Rubio**  
Acerca del pensamiento de Leopoldo Zea  
y su noción de filosofía

**Adriana Arpini**  
Teoría del valor, antropología y praxis  
filosófica en Augusto Salazar Bondy

**Gabriel Osvaldo Sada**  
Algunas imágenes de la historia:  
Hegel y Kusch

**Marta Elena Pena de Matsushita**  
El contexto ideológico  
del neoliberalismo argentino

**Francisco Lizcano Fernández**  
Hacia una nueva percepción  
del desarrollo iberoamericano

## CONTENIDO

### LA CULTURA EUROAMERICANA EN UN MUNDO GLOBAL

#### Presentación

- |                               |  |
|-------------------------------|--|
| <i>Vincenzo Cappelletti</i>   | España y Euroamérica   |
| <i>Arrigo Levi</i>            | Nuevas fronteras de Occidente  |
| <i>Iring Fetscher</i>         | Democracia y tolerancia  |
| <i>Alexander Koudriavtsev</i> | La cultura española e iberoamericana y Rusia   |
| <i>J. Robert Nelson</i>       | El futuro de la cultura euronorteamericana<br>en un mundo global                       |
| <i>Giuseppe Galasso</i>       | Europa, Occidente  |
| •                             |  |
| <i>Guadalupe Ruiz-Giménez</i> | La cooperación cultural entre Europa y<br>América Latina como base para la integración |
| <i>Leopoldo Zea</i>           | Europa desde Latinoamérica   |
| •                             |  |
| <i>René Avilés Fabila</i>     | La cultura en un mundo global  |
| <i>Henri Bartoli</i>          | Mundialización, hegemonía y reacciones<br>identitarias                                 |
| <i>Patricia Galeana</i>       | La historia compartida   |
| <i>Eugeniusz Kabate</i>       | El retorno a los repliegues de Europa  |
| <i>Ángeles Mateos García</i>  | La cultura, lugar de encuentros  |
| <i>Fernando Suárez</i>        | Ósmosis étnica, laboral e informativa  |
| <i>Josef Szajna</i>           | Elección y referencias   |

#### Conclusiones

Declaración de Segovia

### LATINOAMERICANISMO, GLOBALIZACIÓN Y POSCOLONIALIDAD

- |                              |  |
|------------------------------|--|
| <i>Walter D. Mignolo</i>     | Posoccidentalismo: el argumento desde<br>América Latina                      |
| <i>Alberto Moreiras</i>      | Fragmentos globales: Latinoamericanismo<br>de segundo orden                  |
| <i>Santiago Castro-Gómez</i> | Modernidad, Latinoamericanismo<br>y globalización                            |
| <i>Mabel Moraña</i>          | El boom del subalterno   |
| <i>Erna von der Walde</i>    | El Macondismo como Latinoamericanismo  |
| <i>Eduardo Mendieta</i>      | La geografía de la utopía: regímenes espacio-<br>temporales de la modernidad |

Premio Lya Kostakowsky

ÍNDICE GENERAL DEL AÑO 1997