

La formación del discurso antropológico

(Genealogía conceptual)

Blas Manuel Alberti

El descubrimiento como un acontecimiento europeo

Hemos dicho que la Antropología tiene su fuente fundamental en la inmensa masa de material informativo que desde los descubrimientos se ha acumulado en los repositorios de los archivos de Indias. Esta masa de información viene de los cronistas y descubridores. Al contrario de las otras ciencias sociales, por ej. la sociología, cuyos principios están en la reflexión de los filósofos, la antropología nace con la expansión del mundo europeo; esta "marca de origen" la ha impregnado con todas las connotaciones del contexto histórico de esos descubrimientos.

Hija de la expansión colonial europea, nuestra disciplina también fue sobredeterminada por esa ideología que se constituyó a lo largo de los siglos; esa visión que el mundo europeo tuvo del mundo "periférico", de los "indios", "naturales", "salvajes", "atrasados", "débiles" o "inmaduros", determinaciones conceptuales éstas que fueron conformando su discurso y que ratificaron y consolidaron la visión que el "centro" tuvo de la "periferia".

Esta visión, muchas veces, aparenta tener la solidez del argumento científico, pero tan sólo se basa en la primera experiencia de Colón o Vespucio o de algunos de los grandes cronistas. También se basa en la "fantaciencia" que elaboró el siglo XVIII, ávido de justificaciones que no podían tener fundamento en la historia precedente, en tanto su verdad era la negación de ese mundo sobre cuyas ruinas aspiraba a reconocerse.

Tanto Buffon como De Paw, por ejemplo, planteaban la inmadurez o la degeneración de América y consecuentemente con esta afirmación, la necesidad

de su dominio. Muchas de nuestras propias opiniones vulgares, que escuchamos permanentemente acerca de ciertas y determinadas características de la conducta cultural asociada al mundo criollo e hispanoamericano, provienen de ello.

¿Por qué importa esta genealogía conceptual? ¿Por qué importa rastrear en el pasado precientífico de la disciplina la formación de estas palabras, de estos conceptos e ideas que constituyeron, antes de la formación de las ciencias sociales, el discurso antropológico?

Interesa en la medida en que nos permite contextualizar más acabadamente aquello que después fue consagrado por la ciencia social como patrimonio del conocimiento humano. Toda la teoría clásica del evolucionismo, que también tomará Freud en sus textos antropológicos, tiene su origen, en buena medida, en esa idea prejuiciosa, en esta concepción eurocéntrica del mundo, en esta visión centrada en Europa, respecto de la periferia, en esta “insostenibilidad” de lo extraño que plantea una relación peculiar de Europa respecto del espacio colonial y semicolonial.

En general la ciencia social no hace alusión casi nunca, y la antropología poco también, a ese origen; y al no hacerlo pareciera que la historia de la teoría social es la historia de las ideas que en su curso se conformaron, sin tomar en cuenta las distintas situaciones históricas que promovieron esas teorías, los avatares concretos, las vicisitudes, las pasiones, los enfrentamientos, la pugna de intereses que determinaron que ciertas teorías fueran instrumentalmente válidas para fines políticos de dominación. El evolucionismo, que constituye una gran tentativa para explicar la variación en la serie viva, al mismo tiempo sirvió –tiene una doble función como toda teoría– como fundamento de la teoría del “hombre blanco”. Es la concepción que afirma que la evolución tiene un sentido y que ese sentido está determinado por una línea que va desde lo más simple a lo más complejo o “superior”, al mismo tiempo que asimila esa tendencia con ciertas perspectivas históricas y políticas.

Estas teorías “para el uso del príncipe”, elaboradas por hombres de ciencia preocupados por la verdad objetiva, fueron a la vez usadas como instrumento para justificar ciertas visiones del mundo e imponerlas como indiscutibles.

Por eso tiene gran importancia analizar cómo se constituyó este discurso, sobre todo para nosotros, los latinoamericanos, por nuestra posición marginal a Europa y por el peso gigantesco que sobre el conjunto de nuestra cultura tiene el saber proveniente de esa región del planeta.

El impacto de lo desconocido

Como sabemos, la cosa comenzó cuando el almirante Cristóbal Colón, exhausto ya de navegar “por un mar que tenía cinco lunas de anchura y que estaba poblado de sirenas y endriagos”, como dice el poeta, llegó a una isla que confundió con el continente asiático.

Colón era el representante de varias cosas a la vez, porque España estaba a la cabeza de las potencias europeas, al tiempo que aún no era posible avizorar la transformación social que pusiera a la burguesía en el camino del capitalismo.

Europa estaba en su conjunto atravesando el fin de la larga agonía del período feudal. En el horizonte alumbraba una nueva perspectiva socioeconómica y política, la sociedad capitalista, cuya fase mercantil estaba en auge. América es descubierta precisamente como consecuencia de la necesidad de la burguesía del noroeste del Mediterráneo, ávida por encontrar nuevas rutas para el comercio con el Asia.

En el afán por las especias y las sedas del oriente, España se encontró con el oro de América. Esa fue su grandeza y su tragedia porque, paradójicamente, la conquista del oro y la plata de las nuevas tierras no le sirvió para dar el salto hacia el capitalismo, sino que esas inmensas riquezas fueron usufructuadas por las potencias nórdicas para crear las bases de lo que Marx llamó la “acumulación originaria” del capital. Este retroceso que significó para España la pérdida de la

carrera a la modernidad productiva, que en el resto de Europa ya se insinuaba en plena evolución, se debió a que el oro y la plata de América rejuvenecieron a la nobleza feudal que en ese instante se encontraba exhausta y decadente. Durante los reinados de Carlos V y Felipe II, España se convierte en la abanderada de la cristiandad al combatir a la herejía de la reforma, enfrentando a las potencias anglosajonas emergentes de la Europa nórdica.

Curiosamente, este manantial de oro y plata que provino de América cambió el curso de la historia y determinó, acelerándolo grandemente, el desarrollo del capitalismo. Si América no hubiese existido, otra habría sido la historia. Aquello que Marx en *El capital* señala sólo de manera marginal tuvo una importancia decisiva, porque demuestra que el capitalismo europeo no es el resultado tan sólo de la dinámica interna de la propia sociedad. El análisis del capitalismo en su propio medio, haciendo abstracción del mundo externo a sus contornos geográficos, puede servir para estudiar el modelo de su desenvolvimiento y su estructura, aunque no da cuenta acabadamente del papel histórico de la periferia colonial y semicolonial en su emergencia y afianzamiento.

Para nosotros, los latinoamericanos, el capitalismo comienza cuando sus efectos se hacen sentir en las áreas marginales a Europa, para los europeos comienza con el ciclo de la gran industria.

A cinco siglos de comenzada esta historia ha quedado demostrado que la estabilidad del sistema capitalista no ha dependido del crecimiento relativo del proletariado interno ni de su empobrecimiento creciente, sino del mantenimiento de relaciones de dominio externas a él que hacen posible aún hoy el bienestar que impera en las grandes naciones del mundo industrial asociado.

El impacto de América en la sociedad europea fue inesperado, insólito, fuera de toda predicción y de todo cálculo. Pongámonos en el lugar de los primeros conquistadores, palpando a tientas en el brumoso horizonte del que no sabían el fin, intentando concluir mapas provisorios, apenas esbozos de cosas que no se conocían. Cuando se descubre el delta del Orinoco, cuando se sospecha ya la

continentalidad de las nuevas tierras que se habían creído sólo un accidente en el acceso al Asia, se llega a la convicción de que eran extensas e incommensurables, de allí las posteriores tentativas por encontrar una salida al Pacífico.

Europa vio a América con los ojos de Europa, es decir, proyectó a América su visión etnocéntrica, de la misma manera en que un esquimal vería a la sociedad norteamericana bajo la lente de la cultura esquimal. La visión de América fue la proyección de las necesidades, de las tragedias, de los desvelos, de las ambiciones que Europa tenía sobre sí misma y que en ese momento estaba proyectando al panorama de la transformación que en ese instante se llamó "Reforma" o "Renacimiento", con sus significados de vuelta a lo antiguo y rescate de lo primigenio.

Esta concepción humanista, que se abrió paso en todos los ámbitos de la sociedad cristiana, se funda en la revisión y rescate del hombre antiguo como paradigma de la bondad, la moral, la ingenuidad, la integridad frente a la corrupción y a la decadencia a la que había llegado la Iglesia de Roma.

En esta perspectiva estaban los grandes reformadores, Erasmo, Lutero, Calvino, promotores entre otros de un cisma que alterará la unidad del mundo cristiano escindiendo a las naciones del norte de las mediterráneas. España formaba parte de esta última porción de Europa y aunque se encontraba en camino al capitalismo, el triunfo de los Reyes Católicos promueve el primer golpe a su emergencia con la expulsión de judíos y sarracenos. Sin embargo, el Humanismo había penetrado en esa sociedad de instituciones feudales y fuertes trazas de localismo, dándole esa fisonomía de transición entre el modernismo renacentista y la sociedad tradicional que la caracterizará.

Por otra parte, España es acometida paulatinamente por la sorpresa gigantesca del descubrimiento de América. La certeza sobre las nuevas tierras y lo que significaban se consolida con el correr de los años; al principio el viaje de Colón fue un hecho sin transcendencia, no tuvo ninguna repercusión ni en España, ni en Europa. Poco a poco se afianza la dimensión gigantesca del nuevo

proceso iniciado con el descubrimiento; es el momento en que España y el resto de Europa se lanzan a la conquista del oro y la plata. Es en el contexto de esta trágica aventura que adquiere fisonomía la América íberocriolla.

H. J. Elliott, uno de los más notables estudiosos de la historia de la Península Ibérica durante los siglos XVI y XVII, dice al respecto de la visión del descubrimiento:

“El descubrimiento y la colonización del nuevo mundo fueron incorporados en esencia a una concepción eurocéntrica de la historia, mediante la cual fueron descritos como parte de aquel épico proceso por el que el europeo del Renacimiento se hizo, en primer lugar, consciente del mundo del hombre y después, gradualmente, fue imponiendo su propio dominio sobre las razas recién descubiertas del recién descubierto mundo. En esta forma de concebir la historia europea –que estaba demasiado identificada con la historia universal– había una tendencia a resaltar especialmente los motivos, los métodos y las realizaciones de los exploradores y conquistadores. El impacto de Europa en el mundo (que fue contemplado como un impacto transformador, y en último término beneficioso) ofrecía un tema de mayor interés e importancia que el impacto del mundo sobre Europa.

El retroceso del imperialismo europeo ha llevado a una reconsideración –con frecuencia muy rigurosa– del legado de Europa. Al mismo tiempo el desarrollo de la Antropología y de la Arqueología ha llevado a una reconsideración –algunas veces muy favorables– del pasado pre-europeo de las antiguas sociedades coloniales. Si los historiadores europeos escribieron una vez con la confianza que les daba un innato sentido de superioridad europea, ahora escriben abrumados por la conciencia de la Europa Culpable”¹.

Para acordar con esta afirmación de Elliot es necesario separar aquello que surge de su conciencia individual de académico universitario, de la realidad del occidente que aún hoy sigue sometiendo a los pueblos coloniales y semicoloniales al rigor de la más inicua explotación.

La otra característica que nos permite analizar mejor este problema es la indisolubilidad del lazo histórico entre América y Europa, cosa que no ocurre con Asia y África. América es hechura de Europa y los restos que quedaron de esta larga tragedia de siglos indican la existencia de una sociedad múltiple, aluvional, construida como diversidad de suelos étnico-culturales, en donde el suelo indígena, el suelo criollo y el suelo europeo forman sus tres capas fundamentales. Por un lado lo indígena, por el otro lado lo criollo, que es la mezcla de lo hispánico con el indio y por el otro, lo europeo no mezclado que permanece a lo largo de las generaciones multiplicando este panorama facetado que tiene América. Y esto no ocurre con Asia y África.

Asia y África fueron continentes de explotación para los países nórdicos, que no mezclaron su sangre con los indígenas, excepto cuando morían ensangrentados en las guerras de conquista. El inglés, que fue el patrón colonizador de Asia y África, llevó incólume e inmodificable su cultura y su gente a las colonias; la avidez del mundo capitalista, en todas sus fases, consistió en desarrollar mercados y no en constituir sociedades, como en el caso de España. La India era –como decía Disraeli, el ministro de la Reina Victoria– la “perla” o la “joya” de la corona. Los ingleses impidieron el desarrollo de la industria textil artesanal, que era la base milenaria de esa cultura, para introducir su propia producción y extraer todo el provecho posible de ese gran recurso colonial. Pero no mezclaron su sangre con los indios, porque Gran Bretaña, que es la patria del racismo moderno, consideró siempre a los pueblos coloniales razas inferiores, sociedades que estaban a un nivel primitivo del desarrollo evolutivo de la humanidad.

El oro y la conversión

Dos fueron los factores que llevaron a España a la empresa de la conquista y que están en contradicción con la forma que la misma adquirió en el caso de las naciones anglosajonas: el oro y la conversión.

España se encontró con una inmensa riqueza en metálico cuya existencia ignoraba. Cortez y Pizarro constituyeron en este sentido la máxima manifestación

de este sorprendente hallazgo. La nobleza decadente de la península se encontró con un ingente manantial de oro y riquezas que le permitió afianzarse en el poder, desbaratar a la burguesía y postergar el desarrollo del capitalismo industrial por siglos. Al mismo tiempo la Corona española debía acometer la empresa de la conversión de los aborígenes a la fe cristiana. Zanjada la discusión en torno a la humanidad de los habitantes de estas tierras, se plantea el escándalo de la diferencia, ante la desnudez, la liberalidad sexual, el exotismo abrumador de las creencias y prácticas religiosas. En el principio apareció un obstáculo para que esta diferencia pudiese ser decodificada a través de una relación de intercambio, pues América careció de palabra.

Las relaciones de las primeras crónicas son una descripción desde la perspectiva exclusiva del europeo, sin otra intervención por parte del aborígen como no fuera su mera presencia sin palabra; y aunque las circunstancias han cambiado mucho, la situación actual de la América semicolonial sigue mostrando las dificultades de la ausencia de un discurso propio constituido.

Al contrario, los ingleses en América del Norte no pretendieron convertir a los indios al protestantismo. (Los misioneros que hubo en dichas colonias eran católicos). A los aborígenes se los empujaba paulatinamente hacia la frontera del oeste que conquistaban los cuáqueros, puritanos, peregrinos, todas sectas protestantes provenientes de las islas que se arrojaban sobre la nueva tierra de promisión. Como diría Jefferson, crearían un imperio que no sería el de las monarquías, sino el "Imperio de la Libertad", aunque de lo que se trataba era de la construcción de la sociedad del hombre privado; y ésta fue la razón histórica por la que los habitantes primeros de las extensas llanuras norteamericanas fueron exterminados. Allí lo que surgió, después de la ruptura del lazo colonial con Gran Bretaña, fue una nueva administración política de las mismas colonias fundadas por los ingleses: los Estados Unidos de América. Pero esta nueva nación ratificaba la integridad cultural, política y económica de la colonia que no había visto surgir una sociedad criolla en su seno, pues en ella la exclusión de las poblaciones indígenas fue un objetivo político manifiesto.

En el caso de América Hispana, dada la situación de España –en ese momento cabeza de la Contrarreforma– el tema de la conversión adquirió una importancia fundamental porque significaba ganar para la causa de la cristiandad restaurada gran cantidad de nuevos fieles. Y esto constituía a la vez una continuidad de la lucha con el Islam.

Por supuesto que los conquistadores actuaron violentamente, al considerar idólatras a los aborígenes que adoraban otros dioses y creían en otros principios. Sin embargo, esta realidad encerraba una paradoja, consistente en que, a la vez que la empresa se expresaba como una verdadera conquista por la violencia, el designio de la misión civilizadora de la cristiandad, que España encarnaba en ese instante, producía dos consecuencias fuertemente aglutinadoras: por una parte el frecuente casamiento de indios con europeos permitido por las Leyes de Indias que engendra al criollo y constituye la base cultural formativa de Latinoamérica, y en segundo lugar, la expansión de la lengua castellana que nivela, creando por encima de las diferencias regionales un código común característico de este nuevo mundo mestizo. Y esto constituye una experiencia única en la historia de la humanidad.

El porqué del interés de una genealogía conceptual

¿Cuál es propósito de esta indagación que tiene resonancias aparentemente anacrónicas? Si lo hacemos es para entender cómo es posible que Europa haya elaborado, siglos después del descubrimiento, la conceptualización –o, como diría Buffon, la “tesis científica”– de la debilidad de América, la tesis de que, de alguna manera, el continente americano es inferior y más específicamente, inmaduro, en comparación con el mundo antiguo, o mejor, llamado antiguo, y que en él la vida animal y la vida en general han sufrido una detención o una degeneración en su desarrollo. Tesis que guarda relación con la creencia, aún tan difundida, de nuestra incapacidad congénita, de nuestro inacabamiento como sociedades. En este sentido la expresión, “sociedades en desarrollo” apunta a significar el espacio histórico que aún nos resta para llegar al grado de adultez al que ya habrían arribado las naciones que solemos denominar “avanzadas”.

Buffon fue el primero en elaborar esta tesis científica en el siglo XVIII y Hegel la refrenda en sus *Lecciones para la filosofía de la historia universal*, al afirmar que América es continente sin historia, es decir, una existencia “en sí”, sin haber llegado aún al “para sí”, un ser que no se sabe. Esto fundó una verdadera enciclopedia de obras filosóficas y sociológicas que los americanos hemos seguido y lo que es más grave aún, sin poder desentrañar en muchos casos qué hay de fundante y qué de prejuicioso en este gran discurso del pensamiento europeo en torno al origen, a la muerte, al devenir, al ser, en el momento en que la reflexión intenta abordar la realidad de los pueblos a través de las ejemplificaciones.

El material en bruto de estas elucubraciones estaba en los testimonios de los cronistas de Indias. Con estos materiales la Europa de los siglos XVIII y XIX conformó su visión del mundo americano, visión genérica que después se trasladó al cuerpo teórico de la antropología clásica, estructurando un saber cuya apariencia de solidez y fundamento científico perduró hasta nuestros días.

Este argumento del siglo XVIII que justifica la superioridad de Europa sobre América servirá en el siglo XIX para fundar las explicaciones de la teoría de la evolución cultural. Sabemos que la evolución, en lo que respecta a los seres vivos, es un hecho; el problema surge cuando nos preguntamos por qué ocurrió esto. Si nos remontamos hacia el pasado en la geología, nos encontraremos con una sucesión de seres vivos que va de los peces a los antropoides, abarcando una variedad de géneros y especies diversas. Pero una cosa es verificar esto como un hecho y otra explicar el sentido de la evolución y más grave aún, extender al campo de la cultura comprobaciones que surgen de una determinada lectura de los hechos de la naturaleza.

Como afirma Lévi-Strauss:

“(…) Cuando se pasa de los hechos biológicos a los hechos de cultura las cosas se complican singularmente. Puede extraerse del suelo objetos materiales y verificar que, según la profundidad de las capas geológicas, la fórmula o la técnica de fabricación de determinados

tipos de objetos varía progresivamente. Y no obstante un hacha no da nacimiento a otra hacha, como pasa con el animal. Decir en este último caso que un hacha ha evolucionado a partir de otra constituye pues una forma metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico que se vincula a la expresión similar aplicada a los fenómenos biológicos”².

La translación mecánica de un modelo de evolución biológica a la explicación de los fenómenos de la cultura constituyó la forma ideológica que fundamentó la “teoría del hombre blanco”, aún hoy vigente en los países dominantes del occidente y en las capas ilustradas de las sociedades semicolonias. Pero esta idea tuvo también su propia evolución histórica, que va de una visión etnocéntrica ingenua –que sólo se solaza con narrar las costumbres de otros pueblos como curiosidades dignas de provocar la risa o el asombro– al etnocentrismo que activa una estrategia de dominación de otros pueblos. En este último caso la ideología se sustenta en una supuesta verdad científica.

El límite de nuestra visión del otro lo establece el horizonte mental de la propia cultura. La primera actitud de España frente a América fue reubicar al “viejo” mundo en el “nuevo”. En un principio existe el presupuesto tácito de que las civilizaciones que se encontraban eran cronológicamente anteriores al mundo europeo; por eso fueron consideradas jóvenes, en el sentido de que América era el mundo inaugural, el mundo del principio, tal como lo concebía el imaginario renacentista.

Este será el fundamento de la idea rousseauiana del hombre natural, del “buen salvaje” de la mitología burguesa del siglo XVIII. Se trata de la idea del hombre en estado de inocencia, despojado de egoísmo, que es corrompido posteriormente por la sociedad. El Renacimiento es, en este sentido, una búsqueda en el pasado primordial del hombre de la Edad de Oro, en contraposición con la decadencia y la corrupción del mundo presente.

En el contexto del que hablamos, América viene a ocupar el lugar del deseo, al ser transformada en aquello que la contingencia histórica había determinado

como deseable. América es muda y si los "indios" hablan no se los entiende; más tarde empezarán a actuar los lenguaraces.

En los cronistas esta diversidad de mundos aparece como fundamento para establecer relaciones de mediación, pero lo básico, lo importante es que esta nueva realidad no puede ser vista de otra manera que aquella en la que la encuadra la mente del observador. A este respecto dice Antonello Gerbi:

"Si enseguida paramos mientes en el hecho de que casi todos los viajeros emplean los dos modos de ver [se refiere a las semejanzas genéricas o diferencias específicas de las cosas de América con las de Europa] y de ciertos aspectos de la naturaleza de las Indias dicen que son parecidos a los nuestros, mientras que de otros dicen que son diferentes, nos encontramos con que de la distinción que habíamos tratado de analizar [lo semejante es lo conocido, lo diverso es lo nuevo] se vuelve a caer en la observación común de que el conocimiento en general procede siempre con ritmo alterno de afinidad y singularidad, de caracteres uniformes o insólitos"³.

Esta perspectiva es pues aquélla por la cual se funda el saber del mundo extraño, entre lo que es semejante y lo que es desemejante.

Es evidente que todas las tribulaciones que el hombre europeo tenía, y proyectaba España como expresión específica y particular del resto, se volcaba para considerar y evaluar a las Indias de acuerdo con la perspectiva que imponía la búsqueda del mundo perdido; o lo que es lo mismo, con la llamada "Edad de Oro".

Cuando observamos en Freud esta necesidad de describir el mundo del hombre original, sin leyes ni organización alguna, en estado de "horda", y lo proyectamos en el telón de fondo de la sociedad a la que él pertenece, no es difícil percibir esta sobredeterminación cultural que ya está inscripta desde los albores del occidente moderno.

Lo mismo sucede con Marx al caracterizar la “sociedad primitiva” en su tentativa por explicar las formas comunitarias que preceden a la formación capitalista del hombre autónomo, o con Engels cuando en el epílogo de *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* imagina una utopía social del futuro como una vuelta a la comunidad primordial.

Este permanente reencuentro con el discurso originario que observamos en la producción filosófica y científica de la antropología europea de los siglos XVIII, XIX y parte del XX, no es sino la manifestación de esta doble imposición de lo real sobre el pensamiento del hombre. Doble estructura del inconsciente que se manifiesta desde su propia condición de ser deseante y sujeto de la historia a la vez. En este plano de percepción, la lengua ocupa un lugar privilegiado, ya que ella no es sólo instrumento de designación de las cosas, sino forma de reproducción de la realidad, como dice Benveniste⁴. Y al fin de cuentas Freud, Marx o Engels hablan una lengua europea en la que existe, incorporado, un modo particular de pensar dicha realidad en tanto ella es instrumento de relación de las cosas. La cultura impone los contenidos a esas relaciones, es cierto, pero es por aquélla que estas relaciones retienen un sentido para alguien.

Entre estas tribulaciones del hombre europeo estaba la cuestión del indio al que había que definir en su condición sustancial. Por eso constituye un problema de gran importancia el de la salvación de su alma. Santo Tomás había definido al pagano como un *no-pecador*, en tanto ignorante de la fe cristiana. Esta cuestión había sido discutida en el concilio de Trento de manera ardorosa. La España que descubre el “nuevo mundo” no es precisamente una sociedad de pragmáticos comerciantes preocupados tan sólo por el pragmático interés del dinero. Al contrario de lo que se desenvuelve en las naciones del norte de Europa en donde el “espíritu del capitalismo”, para usar la expresión Max Weber, proyectaba ya la idea del hombre autónomo, dominante en la ideología burguesa consolidada en los siglos XVIII y XIX, en el mundo mediterráneo se percibe la impregnación de la concepción comunitaria tradicional, propia de la cristiandad en los siglos precedentes.

Las primeras descripciones de la crónica impresionan por su sinceridad, por la prudencia y el escrúpulo de la exactitud objetiva. Las exageraciones que alimentaron la doble leyenda –la de la América débil y la América fuerte– casi sin excepción, surgieron mucho más tarde, como dice Gerbi.

Como puede observarse, en las primeras etapas el acento de los relatores recae siempre “sobre lo que hay de nuevo en el mundo nuevo, y sobre lo que en él hay de igual al mundo viejo”⁵. Como dice un autor francés citado por Gerbi, Marmontel,

“El viejo mundo estuvo tan sorprendido del descubrimiento del nuevo, que no pudo persuadirse de aquello que se le asemejaba”⁶.

El primer cronista fue, como se sabe, Cristóbal Colón, y su interés se basa principalmente en la flora y la fauna, que llegan incluso a distraerlo de la búsqueda del oro. Sus primeras reacciones, producto de estas primeras visiones, contienen muchas de las actitudes que la posteridad europea nos muestra. En ellas están incorporados todos los problemas hacia los cuales se volvió la inquietud o la indagación científica de los siglos XVIII y XIX. Colón no duda de las grandes posibilidades que se han abierto con las nuevas tierras y esta certeza está alimentada por el vehemente anhelo de justificar ampliamente las bondades de la expedición.

Dice Gerbi:

“Colón quiere demostrar que las islas que ha encontrado son deliciosas de clima y están hechas de prodigiosas riquezas, de tal modo que en ellas podrán vivir los españoles igual que en España, y mejor, (...). Y los indios son tan simples en los trueques y tan cobardes en guerra que con las astucias de un honesto comercio o la violencia de las armas será fácil obtener de ellos cuanto se quiera”⁷.

De esta “bien intencionada propaganda de Colón”, como afirma Gerbi, nacerá más tarde la denigración de América y la justificación de su dominio por los europeos.

“Para excitar las ambiciones de los Reyes Católicos sin sobresaltar su demasiado conocida prudencia el Almirante generaliza el legítimo terror de los indígenas antillanos al verse invadidos por esta nueva especie de seres provenientes del mar, hombres o demonios acorazados, barbudos, con el rostro pálido y las manos llenas de abigarradas, centellantes, brillantísimas alhajas de vidrio”⁸.

La primera impresión que Colón tiene de América es que la fauna es escasa, la flora exuberante, afirmación que se prolonga por siglos. Colón dice que las islas nuevas, incluso en los meses invernales, “son floridas y fecundas como la tierra de Europa” en la estación cálida. No hay ningún animal de tierra, dice, y los pájaros y los peces son variados y maravillosos. La naturaleza americana es diversa y sorprendente.

La percepción que Colón tiene de la flora se justifica obviamente, porque el regreso a España implicaba el abasto de madera, y entonces los troncos de los árboles se convierten por primera vez en la materia prima de las naves. Una nueva variante se aprecia con el descubrimiento de Haití, a la que Colón bautiza “La Española”. Allí es abundante el oro, en forma de pepitas “grandes como habas”. Y la descripción de las mujeres, que “son mozas tan blancas como las más blancas que he visto”: el delirio ya se había posesionado del Almirante.

A los naturales los tiene ya por cristianos y dice que se desprenden con suma facilidad de sus papagayos, sus telas de algodón y de su oro. Es ésta la primera visión de un europeo proveniente de una cultura mercantil en donde ya el comercio y la propiedad privada se han desarrollado, en contraposición con otro mundo en donde la propiedad privada y el comercio de mercancías no existe.

Esta confrontación de culturas diferentes le da a Colón, que es el que tiene la exclusividad de la palabra en este curioso “intercambio”, la oportunidad de afirmar que los indios son “débiles” e “inocentes”. La pintura del cuerpo, que observa en las costumbres aborígenes, la interpreta como un recurso “para cuidarse el delicado y débil cuerpo”.

El misticismo de Colón, que no es todavía el ávido capitalista comerciante que entra a saco en las colonias sin reparar en nada como no sea el botín, le hace percibir la conquista como una honra para su nación. Misticismo que aparece como un acceso de delirio, pero que no lo es en las condiciones de la época, impregnada por las ideas de una cristiandad que quería ver en lo que descubriría aquello que en las escrituras estaba designado como el mundo de la "Edad de Oro". Al decir de Humboldt –citado por Gerbi–:

"Ya en las últimas palabras del diario, tan orgullosas y humildes a un tiempo, Colón se siente instrumento de la divina providencia"⁹.

El descubrimiento es pues un acto en el que se conjugan la visión etnocéntrica de una cultura con sus contenidos de misticismo, religiosidad, avidez voluptuosa de riquezas, fantasías delirantes y miedo a lo desconocido, propios de la España de la época de la Reforma. Y esta primera visión de América se desmenuzará en las múltiples versiones que signen el rumbo de intereses diversos y concepciones que reflejarán el contradictorio escenario del desenvolvimiento capitalista.

Dice nuevamente Gerbi:

"El candor y la sorpresa de aquella primera revelación son combatidos, a partir ya del segundo viaje, por el afán de sostener una tesis geográfica desesperada: la coincidencia de las Antillas con el extremo de Asia; son sobrepujados por ridículos empeños de remendar con documentos legales y con declaraciones juradas un sueño hecho pedazos y disperso por una realidad incontenible e inmensa, y al fin vienen a quedar tragados por un remolino de memorias bíblicas y de mitologías cristianas, que sobre la tierra de un nuevo continente proyecta la imagen, puerilmente inadecuada, del antiquísimo Jardín del Edén"¹⁰.

La perspectiva de Gonzalo Fernández de Oviedo

Con el transcurrir de las décadas posteriores al descubrimiento van apareciendo, en una complejidad cada vez mayor, las nuevas versiones de América.

En verdad España acusó un relativo desinterés por el conocimiento de las “nuevas tierras”, al contrario de la curiosidad científica de las clases cultas de la Europa en general¹¹. Puede entenderse este fenómeno como consecuencia de las peculiaridades propias de la sociedad peninsular. Por un lado, las propias contradicciones internas que revelaban que aún se estaban desarrollando las luchas entre la nobleza y la burguesía por la supremacía del poder político, aunque ya el antiguo régimen estaba liquidando prácticamente al nuevo orden burgués. Las reformas emprendidas por los Reyes Católicos tendientes a limitar el poder de la nobleza no alcanzaron a consolidarse ya que antes se produjo el descubrimiento de América y el advenimiento de los Habsburgo, hechos que a la postre ratificarían el imperio de la clase tradicional y la cristalización de los particularismos que caracterizaron hasta el presente la fisonomía de España. Por otro lado, la agotadora y secular guerra de reconquista librada contra los árabes disminuyó en el principio el ímpetu que demandaba la empresa de la conquista. Esto transformó a España en región de tránsito del oro y la plata que fluía del nuevo continente y que alimentó la sed de riquezas y conocimiento de la Europa avanzada.

“El interés relativamente escaso de la embrionaria opinión pública española ante los descubrimientos de las Indias, en contraste con la inmediata y apasionada reacción de toda la Europa culta, ha sido ya observado con estupor varias veces. En el fondo, lo que esto refleja es la paradoja histórica de que la tarea de dar el paso decisivo hacia la difusión mundial de la civilización de Europa le haya caído en suerte a uno de los países menos avanzados del occidente europeo. Antes de ser el ‘canal’ por cuyo medio aflúan los tesoros de las Indias para fecundar la creciente complejidad de la industria y los tráficos de Europa, España fue el ‘instrumento’ de la irradiación de Europa en el Nuevo Mundo”¹².

Creemos que esta sobrevivencia de la estructura tradicional de la cultura española, fundada en causas de orden histórico, es lo que salvó a la población aborigen de América hispana de su extinción, hecho que sí ocurrió en los EEUU.

Hasta la llegada de Oviedo, la producción de la cronística indiana había sido no sólo discontinua, sino también de escasísimo valor documental científico. Oviedo es el primero que intenta una sistematización de los datos, ya que no se contenta sólo con la transposición mecánica del imaginario medioeval, sino que elabora razonadas descripciones y juicios que convierten a sus obras *Sumario de la Natural Historia de Las Indias* (1526) e *Historia General y Natural de Las Indias* (1535) en documentos de transcendental importancia.

Prácticamente todo Buffon y De Paw, fundadores de la idea de la debilidad y degeneración de América, se sustentan en los cronistas anteriores a Oviedo, quien en el siglo XVIII era prácticamente desconocido.

Resaltan en Oviedo el antagonismo entre el cristiano y el humanista —se había embebido en la cultura del Renacimiento, lo que constituye una de sus características salientes—. Su obra refleja la amargura por la desconsideración de lo humano y la predominancia de la injusticia en América “que hace que los indignos se enriquezcan”.

Este desasosiego marca la contradicción entre el cristiano humanista y la realidad del ávido capitalismo mercantil que todo lo devora en aras del beneficio de los Estados y de los particulares que crecen a su sombra. Nos encontramos en un mundo en transición que arrastra una secular tradición cultural al unísono con el proceso de crecimiento del orden burgués. Esta combinación caracteriza a toda la conquista.

Más allá de sus naturales contradicciones, la obra de Oviedo tiene el mérito de proporcionarnos una perspectiva en donde lo americano aparece con perfiles propios, tratado objetivamente y sin el desmedro característico de las

versiones que prepararon el ambiente intelectual de su denigración en los siglos posteriores¹³.

Se expresan en Oviedo el anhelo de totalidad y armonía propios del Renacimiento y el “mundo nuevo” aparece como un “momento orgánico de la historia universal”. No había aún, es cierto, la posibilidad de que la cultura americana se expresara. Lo “nuevo”, en verdad, venía del lugar en donde estaba la palabra, y el nombre o mote era patrimonio del que designaba. Para los habitantes aborígenes su historia había comenzado también *in illo tempore*. Por ello cobra valor el interés de Oviedo y su idea de nombrar a animales, lugares y plantas con las designaciones propias de la lengua de los “indios”.

Esta concepción no burguesa de Oviedo, que se refleja en su obra, expresa el contenido peculiar de la conquista española al diferenciarla de lo que la misma fue cuando su protagonismo estuvo de parte de la Europa anglosajona. Se esforzaba Oviedo, por ejemplo, en reunir idealmente las nuevas tierras con el mundo clásico y en hallar en los textos de los antiguos un documento de suprema autoridad para legitimar históricamente y no sólo geográficamente las tierras descubiertas y conferirles una prosapia de indiscutible nobleza, como que era una tradición señorial y no burguesa la que argumentaba¹⁴.

Cuando un comerciante, ya en el apogeo del mundo capitalista, acomete un territorio al que concibe como posible mercado para sus productos, no hace ningún tipo de consideración histórica, pues la concepción burguesa de la relación entre los hombres es ahistórica. El derecho del hombre privado, que esta concepción sostiene, no se encuentra en la historia sino en la naturaleza. Si el emperador chino prohíbe el tráfico de opio, el imperio británico lo someterá a una guerra cruel para imponer el precepto del libre comercio, porque aquél ha vulnerado un principio de derecho natural, conforme a la concepción de Adam Smith.

A más de la escasez de cuadrúpedos, que es dominante en la crónica de la época, llama la atención de los españoles la ausencia de ferocidad de los

“leones” americanos (pumas), su cobardía ante la presencia del hombre. Aunque Oviedo no cae tan fácilmente en esta vulgar generalización¹⁵, no se libra, para la posteridad, de la asociación del “león pelado” con la falta de fuerza y debilidad que para América argumentarán los filósofos del siglo XVIII. El tema del león tiene importancia, pues en el imaginario europeo este felino estuvo asociado siempre con la fuerza y la virilidad, como lo testimonia toda la heráldica en donde la presencia del león es tan frecuente.

El carácter contradictorio de la conquista se expresa en Oviedo en toda su producción y pone de manifiesto particularidades dignas de destacarse. Como venimos afirmando, se dan en España dos tradiciones culturales mezcladas: una, la Modernidad, que por darse allí posee un tinte propio al par que marca las influencias europeas que la presionan (Oviedo había leído a Erasmo de Rotterdam, que era muy anticlerical). Al mismo tiempo influía sobre él el mundo caballeresco del medioevo. Si había un vicio en las expediciones era un “vicio orgánico” –como dice A. Gerbi– y no la maldad individual del conquistador; con unas cuantas singularidades y torvas excepciones como son, por ejemplo, los Pizarro, que eran verdaderamente perversos e individualmente cometieron todo tipo de atrocidades. Para Oviedo, el responsable de las matanzas y de las catástrofes es el individuo que sale de la ley, que se sale de las reglas del honor de todo caballero, como, por ej., que no puede matar a otro en estado de indefensión. Y esto en verdad no le importará a un comerciante cuyo único fin es el lucro, como puede haber sucedido con muchos encomenderos, pero sí a un español hidalgo.

En este contexto se plantea la cuestión de la guerra justa en relación al trato con los indios, sobre todo a la luz de una legislación que reconocía a éstos como hijos de Dios y por lo tanto incluidos en el derecho español como súbditos del Rey.

Podemos mencionar en este sentido el caso de Hernando de Soto, partidario de la caza de indios con perros, forma repudiable para algunos españoles y aceptable para otros. Frente a esto, Oviedo afirmaba que “los que

derraman esta sangre de gente salvaje pero prójimos nuestros, serán castigados por Dios con la ruina y la muerte.”Y una variante de la tesis de Soto es la de Juan de Sepúlveda para quien “si esta guerra es justa en sí, los excesos individuales no pueden alterar su esencial legitimidad”.

Basten estas breves menciones para reiterar el carácter complejo, contradictorio y harto difícil de simplificar de una empresa como la conquista de América por España. Pero es esta contradicción, permanente a lo largo de los siglos en que transcurrió, la que permite explicarnos cómo, en el seno de esta gran tragedia, pudo fundarse y desenvolverse una cultura que a la postre se ha consolidado con su fisonomía propia: la cultura hispanocriolla.

Esta visión crítica, no simplista, de la primera historia de América, se inscribe en la tentativa por conceptualizar lo que más adelante se convertiría en el material sobre el cual Europa elaborará gran parte de las teorías sobre el mundo americano.

Realismo versus apologética

Resulta ejemplar en este sentido la polémica entre Oviedo y Fray Bartolomé de Las Casas, el célebre autor de la “leyenda negra”, para descubrir el encuentro entre el realismo del primero y la apologética del segundo. Luego veremos cómo el padre Las Casas les hace daño a los indios tratando de absolverlos de su situación de servidumbre, no por ello mismo, sino por las razones y justificaciones que pretende esgrimir para absolverlos.

Respecto a los aborígenes, Oviedo participaba de los prejuicios corrientes en la época, al considerarlos “perezosos, indolentes, haraganes”, aunque no justificaba el maltrato y la explotación inicua en tanto eran hijos de Dios. Resultaba en verdad harto difícil darse cuenta de que aquello por lo que los indios “trocaban desatinadamente dando lo que valía ciento por lo no valía diez ni aún cinco”¹⁶ constituía una discordancia de puntos de vista respecto al valor mercantil de las cosas, al par que el juicio negativo de esa actitud corría por

cuenta de quienes tenían poder para imponerlo, y en ese instante éstos eran los españoles.

La polémica con Las Casas se centra en la sobrecarga de juicios favorables respecto al indio del obispo de Chiapas. Impulsado por un sentimiento de caridad cristiana, el autor de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* ocultaba en su vibrante apologética del aborígen supersticiones de igual monta que las sostenidas por los que combatía. En efecto, Las Casas, en su afán por desligar a los indígenas de la servidumbre, argumentaba con la tesis aristotélica, en el sentido de que los siervos eran de constitución fuerte y velluda, mientras los señores de aspecto menudo y enjuto, igual que los aborígenes según su visión. Sumado a esto la descripción de los aborígenes como ingenuos, inocentes y carentes de iniciativa, Las Casas contribuyó como pocos a justificar la teoría del occidente blanco-europeo que ratificaba las razones de la dominación del espacio colonial y semicolonial.

Es importante ver en Oviedo al personaje que refleja, casi como ninguno, la transición por la que atravesaban España y el resto de Europa. Esta transición se refería a la importancia creciente del oro en las expediciones de ultramar y a la gestación de una verdadera guerra de los mares por la conquista de lo que constituyó la base de la "acumulación originaria" del capital. Decimos transición porque antes de que el oro se transformara en la mercancía más codiciada de la disputa colonial, ese lugar lo habían ocupado las especias. En el interludio que va del descubrimiento a la aparición de las ingentes fuentes de oro y plata de América se produce la transmutación por la que España comenzará a perder paulatinamente el liderazgo entre las potencias coloniales de la época y por las razones que ya hemos apuntado.

Pero ya esta primera etapa, y para lo que a nosotros nos interesa, había consolidado en su primera visión del "mundo nuevo" un abigarrado conjunto de ideas que servirán, a lo largo del siglo XVIII, para consolidar la teoría del "hombre blanco" en el contexto de una discusión en la que grandes pensadores elaborarán las bases de la antropología clásica.

El siglo XVIII, de Buffon a Hegel

La tesis de la inmadurez y debilidad de América alcanza su consolidación “científica” con Buffon a mediados del siglo XVIII. Con este autor y con De Paw cobran proporción de saber consolidado el conjunto de tradiciones fantásticas sobre el “nuevo mundo” que en los escritos de los cronistas habían sido el resultado de observaciones impregnadas por las ideologías y creencias, y en muchos casos como noticias en torno de la rareza de usos y costumbres extrañas a Europa.

“Sólo desde Buffon en adelante –afirma Gerbi– tiene la tesis de la inferioridad de América una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de De Paw, llega a su vértice con Hegel”¹⁷.

Esta concepción, consagrada por el saber científico y académico y consolidada como evidencia del sentido común de la opinión pública, refleja la maduración de la voluntad de dominio de la burguesía europea que veía la expansión del capitalismo como sinónimo de progreso universal.

La cronística anterior no había logrado elaborar un discurso coherente; sólo esbozos, a veces versiones empíricamente veraces, otras, afiebrados relatos de fabulosos mundos. Es que en su mayor proporción esa producción documental expresaba a una sociedad en conflicto con sus propios fundamentos históricos, hecho que se disipa con el advenimiento de las grandes abstracciones de la filosofía de la historia. Ahora, en el “Siglo de las Luces”, los hechos se incorporaban al discurso de la dominación como piezas articuladoras que servían como soporte testimonial de argumentos histórico-filosóficos.

En Buffon la diferencia de las especies del nuevo mundo en relación con las del viejo constituye un signo de “debilidad” o “inmadurez”, conceptos éstos que se invisten de una valoración precisa y a la vez implican una visión del dinamismo de los procesos culturales como curso de lo inmaduro a lo maduro, antecediendo de este modo a lo que en el siglo siguiente será verdad consagrada por la mayoría de los científicos del progreso indefinido.

Esta debilidad congénita de América tenía su base en el ambiente físico del continente, hostil al desarrollo de la vida como no fueran esas formas esmirriadas que erraban esparcidas por las grandes extensiones de territorio.

Como parte de esa naturaleza, el hombre americano corre la misma suerte y aún más, es atacado por la frigidez sexual. En el volumen XV de sus *Obras Completas* Buffon afirma categórico: *"La nature, en lui refusant les puissances de l'amour, l'a plus maltraité qu'aucun des animaux"*.

A esta impostura se sumaban las discusiones proyectadas sobre América en torno al debate de la generación espontánea que hasta Pasteur, sería evidencia consagrada. Gusarapos, culebras y bichos de toda especie pululaban por generación espontánea en las cenagosas tierras del continente, "a partir de materias orgánicas en putrefacción"¹⁸.

En este contexto y siempre a partir de su concepción proto-evolucionista del mundo, Buffon considerará a la fuerza física como atributo de las especies más perfectas. En esta visión eurocéntrica de la evolución de seres y cosas hacia la perfectibilidad se implican tanto la idea de la fuerza como atributo de lo más civilizados, como el concepto de la perfección moral que acompaña al hombre en avanzado estado de cultura. En Herbert Spencer esta idea alcanzará su consagración razonada.

Esta idea del hombre "natural" que, como la naturaleza, "sabe" hacerse a sí mismo, es oriunda de estas concepciones que se elaboran en el proceso de gestación del discurso antropológico, idea del agrandamiento psicológico y literario de la naturaleza, consecuencia de su endiosamiento, propio del Iluminismo.

Aquí todavía no han nacido las ciencias humanas propiamente dichas; el hombre es aún un capítulo de la naturaleza. Sólo cuando éste es representado como una especificidad, como diferencia, es cuando comienzan a constituirse las disciplinas que lo designan.

De la afirmación de Marx: "El hombre se diferencia de los animales porque produce su propia vida en condiciones históricas determinadas"; surgirá la nueva perspectiva de la ciencia social y comenzará a cerrarse, en términos epistemológicos, el capítulo del naturalismo, aun a costa de los grandes retrocesos teóricos y de las perversiones conceptuales que atraviesan hasta nuestros días la especulación antropológica.

Buffon se mueve, lógicamente, en un mundo ideológico particular. El forma parte de la tendencia del siglo a interpretar como una relación rígida necesaria y causal la conexión orgánica de lo viviente con lo natural¹⁹, por eso no hay idea de humanidad todavía desarrollada; del mismo modo en que Montesquieu fijaba relaciones constantes y deterministas entre clima e instituciones, costumbres, geografía y leyes políticas. Es casi vulgar la noticia de que Montesquieu consideraba muy dificultoso mantener instituciones libres en países de clima cálido "que hacen perezosos y viles a los pueblos". Y es a la vez notable que esta idea, aun entumecida y achacosa, siga vibrando como un sonido lejano en el discurso de algunos ilustrados de Latinoamérica.

Claro que observamos también en este pensamiento una ruptura con el fijismo propio de los siglos anteriores. Esta ruptura se manifiesta al pensarse que el orden de la naturaleza se encuentra en perpetuo movimiento y que es a partir de allí que se manifiesta la corrupción, la degeneración y asimismo el proceso de la perfección.

Pero esta percepción de la naturaleza, confirmando la idea de progreso que ya se consolidaba vigorosamente en el pensamiento burgués del siglo XVIII, asumía un sentido definido por la presión de los hechos. Estos hechos confirmaban experimentalmente, por un lado, la unidad del universo y por otro, la existencia de un centro irradiador y dominante en cuyo seno se habían alcanzado los fines de la historia por la consustanciación de la razón con la naturaleza. Dice Gerbi:

"Buffón afirma el europeocentrismo de la nueva ciencia de la naturaleza viva. Y ciertamente no es simple casualidad que esto haya ocurrido en los momentos mismos en que la idea de Europa se estaba

haciendo más plena, más concreta y orgullosa, ni carece de significado el hecho de que, así como la Europa civilizada y política se definía entonces en oposición al Asia y al África, la Europa física se haya hecho solidaria de los otros continentes del viejo mundo y, con gesto impávido, se haya enfrentado al mundo americano... así Buffón sentencia que todos los animales, sin género de duda, fueron creados en el viejo mundo, del cual emigraron al nuevo, donde habrían de degenerar casi siempre"²⁰.

En Voltaire vemos también deslizarse esta ideología cuando afirma que "los pueblos alejados de los trópicos fueron siempre invencibles" mientras que los más cercanos "fueron casi todos sometidos a los monarcas". Este señalamiento, que no hace más que repetirse al infinito, constituye la definición del mito burgués de una historia autocentrada en la visión progresiva de la naturaleza que es patrimonio del hombre del occidente blanco-europeo.

Destaquemos que esa idea del espacio inconmensurable que degrada la vida animal y envilece al hombre reflejaba una concepción urbana propia del capitalismo del siglo XVIII, para quien la extensión territorial prodigaba el surgimiento del despotismo. La categoría misma de "despotismo oriental" quería significar una relación espacial-humana de mutua determinación. Esta idea la vemos desplegarse en la Argentina a través del pensamiento de Sarmiento, quien en su *Facundo* refleja su concepto del desierto como la maldición que traba el progreso y engendra al amo poderoso, el caudillo, en un medio humano de seres debilitados.

Con otro sesgo, las reflexiones del abate Corneille de Pauw, en *Investigaciones filosóficas sobre los americanos, o Memorias interesantes para servir a la historia de la especie humana* del año 1768, confirma esta cándida fe en el progreso y su creencia de que el hombre sólo se perfecciona en sociedad.

Los americanos aparecen como "bestias o poco más que bestias", que "odian las leyes de la sociedad y los frenos de la educación". En contraposición con Buffón, de Pauw nos propone, en lugar de la idea de la inmadurez, la de la degeneración del hombre americano.

Aunque se opuso al maltrato de parte de los europeos, su teoría de la degeneración se basaba en una particular interpretación de los efectos del diluvio universal que en su segunda versión había debilitado la tierra americana y disminuido su longevidad, idea que tomó de Pauw de los *diluvians*, especie de geólogos del siglo XVIII, John Woodward (1702) y William Whiston (1708) y constructores del mito laico que reemplazaba al pecado original como fuente o causa del mismo fenómeno. En esta línea del pensamiento del racionalismo dieciochesco se inscribe Nicolas-Antoine Boulanger, quien en sus *Recherches sur le despotisme oriental* (1761) hablaba del diluvio como el origen de las creencias religiosas de la humanidad por el trastorno provocado en los hombres a causa de esa verdadera “revolución de la naturaleza”.

Pero es en el gran sistema de Hegel en donde parece que se sintetizan estos siglos de elaboración conceptual, en donde la América nueva aparece disminuida, no ya a la luz de sospechosas narraciones o testimonios abrumados por las sombras del error medioeval, sino por el señorío y la potestad de la “razón universal”

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*²¹ Hegel acomete certero contra “cierta inmadurez” del territorio americano en el que se descubren ríos “que todavía no han llegado a fabricarse un lecho y se dilatan en inmensos pantanos”²². Poseedora de una “cultura natural”, expresión categorial tan común en las ciencias sociales del siglo XIX, “América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual”. Y sigue más adelante: “Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas en contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente, que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras”²³.

Sin embargo, en esta visión de lo inmaduro, de lo todavía aún por hacer, América se presenta para Hegel como la visión de un porvenir aún no realizado, en contraposición con aquello que ya posee la pátina de los siglos transcurridos en el proceso recorrido por el espíritu de la cultura europea.

“América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa.”²⁴

Hegel constituyó sin duda una piedra basal en la concepción evolucionista del occidente europeo. Diríamos que su construcción histórica es la versión laica de la nueva religión de la Razón a través de la cual la cultura del “viejo mundo” proyectó un destino de certeza absoluta sólo paragonable con el dogmatismo religioso del medioevo, aunque sin su justificación.

La posteridad histórica ha resultado mucho más compleja que lo que pretendía aquella simplista construcción de una historia lineal en donde los acontecimientos previstos, lejos de constituir aporías insalvables, mostraron la futilidad de un mito cultural transpuesto al lugar de “verdad universal”.

El siglo XX ha visto alumbrar un sino de tragedia al proyectar sobre el acontecer de las décadas feroces contiendas que cuestionan seriamente el optimismo burgués del paraíso del progreso indefinido. En el seno de esta sucesión de hechos, resaltan el conservatismo cuasi estructural de la vieja Europa y los Estados Unidos y la desesperada lucha de los pueblos semicoloniales por legitimar formas de existencia condenadas por la teoría a desaparecer. Estas formas, convertidas al presente en la única reserva de una identidad cultural, que aspira a asentar su derecho a la diferencia como presupuesto incuestionable de la condición humana son puntos de anclaje de modos originales de evolución.

En este sentido, las revoluciones teóricas del siglo XX, que ya desde fines del siglo XIX comenzaron a conmover a Europa y que abren el camino para una nueva perspectiva teórica y epistemológica de la condición humana, han abierto una profunda grieta en el aparato conceptual consagrado, creando las condiciones para que el pensamiento latinoamericano retome su dimensión a partir de la propia historicidad.

Esta circunstancia, que supone la legitimación de un discurso antropológico propio, implica una tarea de desconstrucción de los discursos dominantes, tanto de aquellos que se fundan en el desmedro de un ethos latinoamericano constituido en los cinco siglos de historia, como de los que se fundan en él para desconocer toda perspectiva revolucionaria como no sea la vuelta a las “esencias” metafísicas de un ser intemporal.

Hemos intentado en este trabajo asentar una hipótesis fundada en una versión de nuestra formación histórica, equidistante del mito liberal que ve al pasado americano como el primado del error, y en eso repite el discurso iluminista del siglo XVIII francés, tanto como del mito progresista que visualiza a Latinoamérica como una sociedad y una cultura sin pasado. En esta dimensión el porvenir de América Latina no será ya un tramo necesario de la “historia universal”, tal como lo pensó el occidente europeo, sino el descubrimiento original de un camino también original.

Notas

¹ J.H. ELLIOT; *El viejo mundo y el nuevo*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, cap. I.

² Claude LÉVI-STRAUSS; *Antropología Estructural*, Siglo XXI, Madrid, 1979, cap. XVIII (Raza e Historia).

³ Antonello GERBI; *La naturaleza de las Indias Nuevas*, F.C.E., México, 1978; p. 20.

⁴ E. BENTEVISTE; *Problemas de lingüística general I*; Siglo XXI, Madrid, 1985.

⁵ Antonello GERBI; *op. cit.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 139.

¹² *Ibid.*, p. 143.

¹³ Recomendamos a estos efectos la lectura de las obras de Antonello Gerbi que citamos porque remiten a un análisis a la vez certero y brillante de la obra del gran cronista español.

¹⁴ Antonello GERBI, *op. cit.* p. 330.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 360-63.

¹⁶ G.F. OVIEDO; *Historia General y Natural de las Indias*, en Gerbi, *op. cit.* p. 413.

¹⁷ Antonello GERBI; *La disputa del nuevo mundo*, F.C.E., México, 1955, p. 3.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

²⁰ *Ibid.*, p. 43.

²¹ G.W.F. HEGEL; *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Alianza Universitaria, Madrid, 1975.

²² *Ibid.*, p. 170.

²³ *Ibid.*, p. 171.

²⁴ *Ibid.*, p. 177.