araucaria
de Chile

47/48 - 1990

sumario

A los lectores 5
Los adioses a/de España. 7

El niño perdido en la intemperie (Eduardo Galeano). 13
La cultura chilena en el momento del cambio (Carlos Orellana) 17

exámenes

A propósito del «Quinto centenario». América, descubrimientos, diálogos (Roberto Fernández Retamar), pág. 25 / *Ni leyenda negra, ni leyenda rosa: recuperar la realidad* (Eduardo Galeano), pág. 31 / *Identidad y creación de América Latina* (Carlos Ossandón), pág. 39 / *12 de octubre de 1492: El descubrimiento de Europa* (Abel Posse), pág. 42 / *Las efemérides tienen dueño* (Manuel Vázquez Montalbán), pág. 47 / *El futuro comienza en 1992* (Luis Yáñez), pág. 50.
El final aciago de Tupac Amaru (Hernán Neira) 52
Rafael Sánchez Ferlosio: *Esas Yndias equivocadas y malditas*. 59
Hernán Neira: *La idea de origen en el concepto de América* 81
Miguel Rojas Mix: *Noción de América Latina*. 103
Un sueño suramericano (Osvaldo Soriano). 126

nuestro tiempo

«Perestroika»: una gran revolución de nuestro tiempo. Volver a las fuentes y a nuestras raíces (Volodia Teitelboim), pág. 129 / *Las pantuflas de Stalin* (José Miguel Varas). . . 143

temas

Los rostros de Neruda. El poeta y el entrevistador (Luis Alberto Mansilla), pág. 169 / *Cruzando la cordillera con el poeta* (Jorge Bellet). 186
Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo*. . . 205

los libros

Pedro Bravo Elizondo: *«Revolt on the Pampas». El salitre y Chile en la década de los 30*. . 215

textos

Jaime Collyer: *Cuentos (El ancestro - Aniversario - Entropía)* 225
Mauricio Decap: *Rostros agrietados por la historia* 235

crónica

Roser Bru: presencias-ausencias (Virginia Vidal), pág. 247 / *En el valle de las araucarias II* (Marcelo Mendoza), pág. 249 / Varia Intención 252

notas de lectura

La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos - La cultura del maíz en Guatemala - Que el pueblo juzgue - Las plumas del colibrí - Desencanto general - Me saqué la polla gol - Amanecer en Manhattan - Match Boll. . 257

La portada y contraportada reproducen óleos de la pintora **Roser Bru**. Reproducciones de obras suyas son también las que figuran en las páginas 4, 12, 23, 24, 38, 46 y 56/57. Los dibujos de las páginas 58 a 147 son de **Mono González**, pionero y animador principalísimo de la pintura mural de las Brigadas Ramona Parra hasta 1973. Los autores de las fotos que se reproducen en las páginas 167 a 214, y cuya identificación figura al pie de cada trabajo, son miembros de la AFI (Asociación de Fotógrafos Independientes). Finalmente, **Cristóbal Benítez**, estudiante de arquitectura, es el autor de los dibujos de las páginas 224, 246 y 269. Pertenecen a la serie *«Escenas de la vida santiaguina, 1989»*.

Director:
Volodia Teitelboim

Secretario de Redacción:
Carlos Orellana

Consejeros y colaboradores:
Jorge Enrique Adoum, Margarita Aguirre, Carlos Albrecht, Fernando Alegría, Clodomiro Almeyda, Isabel Allende, Nemesio Antúnez, Mario Benedetti, José Balmes, Gracia Barrios, Gustavo Becerra, Mario Boero, Leonardo Cáceres, José Cademártori, Alfonso Calderón, Javier Campos, Orlando Caputo, Hernán Castellano Girón, Carlos Cerda, Armando Cisternas, Patricio Cleary, Marcelo Coddou, Francisco Coloane, Julio Cortázar (+), Santos Chávez, René Dávila, Guido Decap, Luis Enrique Délano (+), Poli Délano, Jorge Díaz, Humberto Díaz Casanueva, Eugenia Echeverría, Vladimir Eichin, Juan Armando Epple, Víctor Farías, Eduardo Galeano, Gabriel García Márquez, Claudio Giaconi, Ruth González Vergara, Alexis Guardia, Patricio Hales, Marta Harnecker, Guillermo Haschke, Manuel Alcides Jofré, Fernando Krahn, Raúl Larra, Miguel Lawner, Miguel Littin, Hernán Loyola, Sergio Macías, José Maldavsky, Patricio Manns, Roberto Matta, Eugenio Matus Romo, Gabriela Meza, Julio Moncada (+), Augusto Monterroso, Jacqueline Mouesca, Eugenia Neves, Osvaldo Obregón, Agustín Olavarría, Carlos Ossa, Carlos Ossandón, Alfonso Padilla, Patricio Palma, Isabel Parra, Claudio Péraico, Olga Poblete, Fernando Quilodrán, Mauricio Redolés, Osvaldo Rodríguez Musso, Miguel Rojas Mix, Grinor Rojo, Luis Rubilar, Omar Saavedra, Ernesto Sábato, Cecilia Salinas, Augusto Samaniego, Federico Schopf, Antonio Skármeta, Rubén Sotoconil, Radomiro Spotorno, Bernardo Subercaseaux, Arturo Taracena, Eugenio Téllez, Mario Toral, Armando Uribe, María de la Luz Uribe, Juvencio Valle, Hernán Villablanca, Sergio Villegas, Sergio Vuskovic, Oscar Zambrano, Raúl Zurita.

Comité permanente:
Ligeia Balladares, Luis Bocaz, Pedro Bravo Elizondo, Jaime Concha, Osvaldo Fernández, Pamela Jiles, Omar Lara, Luis Alberto Mansilla, Alberto Martínez, Guillermo Quiñones, Hernán Soto, José Miguel Varas, Virginia Vidal.

Diseño gráfico:
Fernando Orellana.

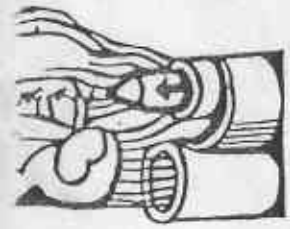
EDICIONES MICHAY.
Arlabán, 7, of. 49 / Teléfono: 532 47 58 / 28014-Madrid (España).

ISBN: 84-85594.
ISSN: 0210-4717.
Depósito legal: M. 20.111-1978.
Catálogo de la Biblioteca del Congreso (Washington): N.° 80-642682.

Impresores:
Graficinco, S. A. / Eduardo Torroja, 8 / Fuenlabrada (Madrid).

Rev. "Araucaria de Chile", # 48
Madrid, Mayo 1990

La idea de origen en el concepto de América



HERNAN NEIRA

Introducción

Hay consenso en que la cultura americana —del norte, del centro y del sur— es doble. Sin embargo, América no puede ser comprendida bajo el significado «normal» de la palabra doble. Es que el continente escapa a la dualidad y a las categorías con que se ha pretendido comprenderlo. Nadie pondrá en duda que en él es posible encontrar todos los síntomas de lo múltiple, nadie pondrá en duda que sus orígenes son, a la vez, indígenas y europeos. Pero, bajo la simple y cómoda polaridad del conquistador y del conquistado, hay un mundo complejo que de ningún modo se reduce a la dualidad. Tampoco es solución el agregar a lo hispano, lo francés, lo portugués, lo inglés y lo africano yuxtapuesto o en síntesis con lo indígena. Es que América es difícilmente cernible y permanece oscura, enigmática. A fuerza de repetir el lugar común de lo hispano-indígena, aquel infantil abecedario que hace del continente la suma feliz o desgraciada de dos razas y culturas, no se presta atención a lo esencial; no se sabe lo que indígena ni lo que hispano quiere decir. El único modo de averiguarlo es restablecer la traza que va desde Colón hasta hoy. Pero no la traza de los hechos, sino del discurso sobre los hechos, del discurso que dirige la investigación histórica.

Hernán Neira es chileno. Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII - Vincennes/Saint Denis. Prepara, por cuenta de la Comisión Española del V Centenario una tesis sobre el «Concepto de América». Vive en Francia.

Emilie 43.38.52.19.11 Reyna

1. Conquistadores y conquistados

La cultura hispanoamericana comienza con el desembarco de 1492. A partir de entonces, Europa toma conciencia de la existencia de un continente Otro. Como toda toma de conciencia, ella se lleva a cabo bajo valores que en este caso son los de la Conquista. La Conquista es el proceso por el que los reyes de España se comprometen a enseñar el Evangelio a cambio de extender su soberanía sobre tierras y hombres a partir de 370 leguas allende el Cabo Verde. La misión es encomendada en 1493 por el papa Alejandro VI, de nacionalidad española, quien consagra el Descubrimiento y reparte zonas de influencia. La consagración otorga a la Conquista el carácter de una lucha por la extensión de la soberanía de lo Verdadero sobre lo Falso.

El encuentro entre las Indias y los Españoles toma entonces, más allá de la voluntad individual de personajes, el aspecto de conquista de una soberanía política y militar sobre otra. Pero, la sanción vaticana, impide o prohibe el encuentro de la cultura hispánica con la indígena. Allí no cabe acuerdo posible; oponiéndose como lo verdadero y lo falso, la cultura americana es, por definición, falsa. Es más, la condición de cualquier intercambio es que el indígena reniegue de su cultura, o que ella sea considerada como no-cultura, hecho en el que incurrirá, como se verá más adelante, incluso Las Casas, el gran defensor de los indios. Cortés, nada más llegar al Yucatán, en 1519, pone como condición de «amistad» al cacique, el renunciar al culto de sus «ídolos» [1]. Y, cuando pide que se informe al papa de los indios de México, lo justifica por la tarea evangelizadora y para encargarle el castigo a «los rebeldes en venir en conocimiento de la *verdad*» [2].

Cortés jamás hubiera sido conquistador si no hubiera sido, antes, príncipe, en el sentido de Maquiavelo. Es decir, genio político tanto como bélico, capaz de transformar el poder de las armas en obediencia, en apoyo, haciendo economía de violencia pero desatándola sin merced cuando las circunstancias lo exijan. Su primera táctica es la de sondear las fuerzas nativas, descubrir sus propósitos y establecer alianzas. Su rápido avance fue más el fruto del utilizar y exacerbar la convicción indígena que le convertía en Dios y del buscar enemigos comunes para combatirlos juntos, que el producto de una pólvora que, humedecida, difícilmente podía estallar. «En abril de 1519 —escribe Bernard Grumberg— los conquistadores desembarcaron en Cempoala; Cortés se alía con los pueblos totonaques y recibe los enviados del emperador de México, Moctezuma. Entonces comprende el partido que puede sacar aliándose con todos los descontentos y los adversarios de

[1] Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, Ed. Historia 16, col. Crónicas de América, Madrid, 1985. Primera carta de Cortés a Carlos V.
[2] *Ibid.*

México» [3]. El genio políti[illegible] del conquistador descubrirá desde el comienzo la ineficacia de la oposición frontal de lo hispano y lo nativo. Recuérdese que una de sus primeras acciones será impedir el saqueo de los pueblos locales por su milicia y transformar el regalo del cacique de Tabasco, una esclava indígena, en su mujer; Cortés, dándole el rango de esposa, adquiere también una *intérprete* fiel que conoce las lenguas de los dos pueblos enemigos, mayas y aztecas. El genio del conquistador no se detiene allí, Cortés descubrirá la utilidad de sus aliados nativos para combatir a otra fracción hispánica, por ejemplo, al enfrentarse a Narváez, cuando éste quiere sustituirle ante Moctezuma como legítimo embajador de la potencia hispánica en América. Cortés se apoyará en tropas indígenas que detestan, como casi todos los mayas, a los aztecas [4]. Aquella será, en consecuencia, la primera vez, entre muchas, que un pueblo indígena se enfrente a otro defendiendo los intereses coloniales.

Cortés es un hombre perspicaz. Sabe, sin teorizar, lo que una parte de Europa y de la etnología tardará mucho en descubrir: ni las tierras de América ni tampoco sus pueblos se hallaban en estado de virginidad. Hay una cultura y una historia precolombinas. Es decir, los nativos se sirven de la violencia en su vida diaria, ya sea la del hombre contra el hombre o la de éste contra los animales y plantas. Puesto que la violencia existe, a Cortés no le hace falta inventarla, sólo orientar sus ataques, dominarla políticamente, dirigir sus fines. Es un hombre ambiguo, ora príncipe del renacimiento, ora hidalgo español. En cuanto hidalgo, mantiene los valores de España y de la religión; en cuanto príncipe rechaza la estrategia de la oposición total y hace uso de la diplomacia, de la hipocresía que más tarde el criollo verá en el indio. Creyente sincero, empresario capaz de asociar el capital a la aventura, conoce las artes de la simulación, del espionaje y del ataque nocturno [5]. Jamás conceptualizará la idea de cultura indígena, pero cada de sus actos la tiene en cuenta. Jamás caerá en la violencia simplemente destructora que aborrecerá Las Casas. Es más, sabrá que la mejor manera de someter a los pueblos nativos es conservar sus jefes, su religión y sus ejércitos, pero utilizándolos a su favor o haciéndolos aniquilarse entre ellos. La contienda de Cortés no es, en consecuencia, una contienda abierta, mucho antes de la guerra de independencia, él había inventado una suerte de guerrilla y la zapa moral del indígena.

[3] Cortés, Hernán, *La conquête du Mexique*, François Maspero, París, 1979, Introduction de Bernard Grumberg, p. 7, y Cortés, Hernán, *op. cit.*, Segunda-Tercera Carta a Carlos V.
[4] Cortés, Hernán, *Cartas de Relación, op. cit.*, Segunda Carta.
[5] Cortés, Hernán, *ibid.*

2. El origen de la Historia. ¿Qué significa descubrir América?

a) Descubrir

Según Colón, los nativos de América «Son gentes muy sin mal, ni de guerra»[6]. Para Bartolomé de las Casas los indios no conocen la perversión, todo en ellos es armonía y generosidad, al igual que la tierra en que viven. En la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias* afirma que, en cuanto a los indios, «todas estas universas e infinitas gentes a toto genero crio dios los mas simples sin maldades ni doblezes; obedientissimas; fidelissimas a sus señores naturales; e a los christianos a quien sirven; mas humildes, mas pacientes, mas pacíficas e quietas [...]. Son también pauperrimas y que menos possen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no son sobervios, no ambicionan, no cubdiciosas [...]. Son [...] bivos entendimientos; muy capaces e dóciles para toda buena doctrina; aptissimos para recibir nuestra santa fe catholica e ser dotados de virtuosas costumbres»[7]. Los indios, según Las Casas, «no cometieron contra los christianos un solo pecado mortal que fuesse punible por los hombres [...]. Y se por cierta e infallible sciencia; que los Yndios tuvieron siempre justissima guerra contra los christianos; e los christianos una ni ninguna tuvieron contra los Yndios; antes fueron todas diabolicas e injustissimas» (pp. 33-34)..

¿Qué describe Las Casas? Las Casas describe al hombre antes del pecado original. Si el indio puede ser convertido con facilidad es porque desconoce el árbol del bien y del mal que ha alejado a la especie humana del paraíso y le ha hecho rebelde al Evangelio. Recuérdese que según la Biblia, Dios había hecho fructificar la tierra sin trabajo, es decir, sin cultivo, y que la desnudez no provocaba ni vergüenza ni concupiscencia. Hasta el capítulo 2 del Génesis, la Biblia describe un mundo sin escasez y sin técnicas para combatir la escasez, un mundo de abundancia donde únicamente la muerte, y no los otros hombres, limitan al hombre. Sólo el pecado original, Descubrimiento y Conquista, traerá la destrucción del edén, así como los españoles arriesgan a arruinar el Nuevo Mundo. Hay en Las Casas una suerte de imposibilidad de concebir en el indio la violencia que implica la vida y que encontrará gustoso en el conquistador. Es decir, hay una imposibilidad de percibir la forma de vida en las Indias como cultura, pues cultura es violencia. Violencia constructiva, necesaria y reducida al mínimo cuanto más justa es la sociedad, pero no menos violencia y marca del

[6] Citado por Bartolomé de Las Casas, en *Historia de las Indias*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1951, p. 231.

[7] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1974; pp. 33 y 44, capítulos «Brevissima relacion de la destruycion de las Yndias» y «De los reynos que avia en la ysla española», respectivamente.

hombre en la tierra, en su entorno, contra sus semejantes, contra sí mismo y contra los seres vivos.

La oposición de Las Casas contra la barbarie hispánica se da al interior del marco ideológico de los demás conquistadores, pero interpretándolo de modo diferente. Las Casas niega la categoría de cultura al mundo indígena en nombre de una inocencia natural que constituye a los aborígenes en un pueblo a-histórico. El catolicismo de Cortés lo hace en nombre de la verdad única que la religión supone. La conclusión es que para los europeos no había cultura en las Indias antes del Descubrimiento. Es decir, sólo había una tierra yuxtapuesta desordenadamente a un grupo de hombres sin organización social. Nada semejante a un país, a una nación, nada semejante a lo que entonces era un reino u hoy concebimos bajo la idea de América. Tal convencimiento será compartido aún por los enemigos de la España de la Contrarreforma e incluso por un pensador tan alejado de la Conquista y de los conquistadores como Rousseau.

Por otra parte, para Rousseau, el fundador de la sociedad civil fue el primer hombre que dijo «esto es mío» *(ceci est à moi)*[8]. Hasta entonces, no existía ni trabajo ni escasez: «los productos de la tierra proveían [al hombre salvaje] *todos* los socorros necesarios»[9]. Como el indígena de Las Casas, el salvaje americano, para Rosseau, ignora el mal y la concupiscencia: «El hombre salvaje, cuando ha comido, está en paz con toda la naturaleza, y es amigo de todos sus semejantes»[10]. Según Rosseau, lo superfluo caracteriza al hombre civil, es decir, caracteriza al hombre en la historia, obligado a *acumular* aquello que no es de uso inmediato para subsistir al invierno siguiente y/o para manifestar su rango social. Ahora, lo que hicieron los españoles al llegar a las Indias, fue justamente fundar la sociedad civil y decir «esto es mío», en nombre del rey, y acumular riquezas para cambiarlas por fuerza de trabajo o mercancías. Así, en cuanto a la forma de ver otras culturas, Rousseau comparte, pues, la idea fundamental del etno/eurocentrismo: en América la cultura y la historia comienzan con Colón.

Así, tanto para el mundo hispánico como para Rousseau, el Descubrimiento tiene el privilegio de un hecho fundador y se transforma, de un acontecimiento naval perteneciente a la historia de Europa, en un evento mítico, en el acontecimiento inaugural de la sociedad civil en América. Como hecho sagrado que se origina en la voluntad infalible del papa, los indios deberán creer en el beneficio de la Conquista bajo la forma de negación de la cultura propia. Recuérdese que las dos exigencias fundamentales y las dos ideas fundadoras de la Conquista son la conversión al catolicismo por parte de los indios y su

[8] Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Deuxième partie, p. 164, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1966.

[9] *Ibid.*, p. 164.

[10] *Ibid.*, Nota IX, p. 202.

sometimiento al emperador hispano. La «falsa» religión y los jefes «ilícitos», por no tener consagración papal, quedan fuera de la historia, marginados en la noche oculta de la barbarie precolombina. A partir de entonces, el Descubrimiento es el principio temporal y epistemológico de la historia americana.

b) Ocultar

Puesto que se siente español, el criollo quiere participar en el gobierno de las regiones hispánicas donde vive y, de hecho, lo hace. En 1750, el Tribunal de Audiencia del Virreinato de Lima está compuesto por 17 criollos y tres metropolitanos. Sin embargo, en 1776, José Gálvez, Ministro de Carlos III, limita el acceso de los criollos a los altos puestos administrativos. Al mismo tiempo, para asegurar las líneas de coaptación, impide a los metropolitanos, que no hayan sido enviados expresamente por la corona, postular a un alto cargo en América. Todo se resuelve en la península y, en 1778, la composición del Tribunal de Lima se invierte: dos criollos por 11 metropolitanos [11]. El interés del criollo se une así al del aventurero peninsular, quien, venido por su cuenta y riesgo, quiere recuperar las posibilidades de ascenso rápido de los primeros conquistadores. Se trata, entonces, de participar de igual a igual en los asuntos de Indias sin privilegios para el metropolitano porque el criollo también es súbdito, también es español.

El indio, por su parte, muchas veces luchará del lado hispánico, ajeno o desconocedor del contenido de lo «americano». Marginados de las disputas políticas y del reparto económico, sus reivindicaciones, más que americanistas, se dirigen contra el abuso, contra el patrón, cualquiera sea su origen. En las revueltas no se reclama principalmente la independencia. Son protestas contra la mita, o trabajo forzado, y contra las reparticiones, u obligación de comprar ciertos productos vendidos por el colono. La reivindicación criolla, al principio, es una lucha por establecer un nuevo pacto con la metrópoli donde los americanos, en tanto españoles, tengan una mayor parte en el beneficio y en la administración del comercio colonial [12]. El concepto de «patria» era ajeno a la monarquía española, y ajeno, al menos al comienzo, a la emancipación americana. El mapa de la península y su unidad geográfica, política y cultural estaba ya mejor definido que el del continente. Cuando se enriquece, el salvaje conquistador se convierte en culto criollo y viaja, no a Tierra del Fuego, ni siquiera a Lima, sino a Sevilla, a Lisboa, a Madrid. Y no será distinta la actitud del acaudalado comerciante bonaerense [13]. El criollo era sensible

[11] D. Démelas e Y. Saint-Geours, *La vie quotidienne en Amérique du Sud au temps de Bolivar*, Hachette, Paris, 1987, p. 27.

[12] Tulio Halpering Donghi, *Histoire contemporaine de l'amérique latine*, Payot, Paris, 1972, p. 51.

[13] M. Demélas e Y. Saint-Geours, *op. cit.*, p. 42.

a las ideas de renovación, sobre todo a las ligadas al librecambismo. Pero la crítica económica o incluso de la sociedad colonial no implican el poner en cuestión el orden monárquico[14].

Los manuales escolares y universitarios, así como la composición de las bibliotecas en que se formarán muchos próceres, son más hispánicas que liberales. La educación de los criollos, salvo excepciones notables que habían pasado por Inglaterra o por Francia, es católica y realista, cercana al derecho comunal y al jusnaturalismo suarista. Ambas doctrinas son perfectamente capaces de justificar una rebelión contra el mal gobierno, pero no ponen en duda la soberanía monárquica. Como en el levantamiento de Fuenteovejuna, las actitudes iniciales de las insurgentes en Quito, en 1809, forman parte del antiguo régimen; ¡abajo el gobierno, viva el rey!, parece ser la consigna [15]. Preso Fernando VII por los franceses, el patriotismo criollo no reclama la independencia, sino mejor servir a la corona desobedeciendo las órdenes que venían de la metrópoli. Más que un buen patriota, el criollo, inicialmente, quiere ser un buen súbdito. «Elites urbanas, criollas y peninsulares se recelan y reivindican cada una la palma de la lealtad en aquellos tiempos difíciles; los peninsulares creen que los criollos sólo aguardan la derrota de la resistencia en España para independizarse. Los criollos están convencidos de que los peninsulares se preparan para entregar las Indias a una España francesa» [16]. Es que el criollo no se concibe como americano sino en la medida en que es súbdito de una provincia española, y la España del antiguo régimen no existe sin Fernando VII. Por lo demás, el propietario blanco teme que sin la protección real quede indefenso y por tanto incapaz de continuar la explotación del indio en las minas y en el campo. Aliado por una comunidad de intereses, criollo y metrópoli extraen la riqueza del indio o del negro y la única forma de hacer existir a España es, allá lejos, proclamar la fidelidad al monarca desobedeciendo al nuevo estado napoleónico.

En otras palabras, la mayoría política no quería, a principios de 1800, dejar de ser súbdito de Fernando VII. Sólo obligados por los acontecimientos los criollos conquistan el poder local en América, cuidando de declararse leales al rey. ¿Estrategia? Sin duda, pero no sólo ello. Una parte de la ciudadanía no quiere constituirse en nación y reniega, *oculta*, su ser americano, si ha de elegir entre éste y la península. Por progresistas que fueran, los criollos eran ante todo leales. La primera guerra de independencia en la que participan los americanos es la de España contra Francia. La segunda, la de la independencia americana, al mismo tiempo, y quizás más que una guerra patriótica,

[14] Tulio Halpering Donghi, *op. cit.*, p. 52.

[15] D. Démelas e Y. Saint-Geours, *op. cit.*, p. 77 y Amira Armenta, *L'influence de la tradición hispanique dans l'indépendance du royome de la Nouvelle Grenade*, tesis de doctorado defendida en l'Université de Paris, VII, Paris, 1988. Inédita.

[16] Tulio Halpering Dongh, *op. cit.*, Deuxième Partie, Introduction, p. 57.

será una guerra civil. Se está lejos de la oposición directa de lo criollo a lo español, pero se está igualmente lejos de la mitología que pretende ver en el criollo una preferencia «natural» de lo americano frente a lo peninsular.

c) Olvidar: Tupac Amaru

Nada más revelador del olvido de lo americano que las *Memorias* de Juan Bautista Tupac Amaru[17]. Juan Bautista Tupac Amaru, medio hermano de José Gabriel, líder campesino ejecutado por sentencia española, héroe del indigenismo peruano, reivindica América contra los españoles en nombre de ideas ajenas a lo inca. Hablando de la revuelta que costaría la vida a su pariente, escribe: «Estas medidas de la rapacidad española [estanco, impuestos, aduana], dando campo abierto al desarrollo de su codicia, colmaron la desesperación de los indígenas, y mi hermano se puso a la cabeza de 25.000 indios, el día 4 de octubre de 1780 (sic), para dirigir este santo movimiento de insurrección con que la naturaleza empieza por todas partes la regeneración de los hombres, y presagia por sus sucesos la felicidad del mundo»[18].

No se debe confundir a José Gabriel, cabeza de la revuelta, con Juan Bautista, autor de las *Memorias* que examinamos aquí. Teniendo eso presente, hay que preguntarse por el origen de las *Memorias*. No se pregunta por la caligrafía, sino por los lazos entre su contenido semántico y la voluntad indigenista del autor, anónimo o no. Se sabe que la autenticidad de dichas memorias ha sido discutida, en especial porque Juan Bautista aprendió el español durante su presidio en Ceuta. Pero nada cambiaría por el hecho de que la crónica haya sido escrita por un testigo y no por quien fue víctima de los males. *Quién* sea el autor, carece de significado. Lo importante no es la autenticidad autógrafa, sino su pertenencia a una tradición indigenista que las reivindica como suyas[19]. De nada serviría el que las hubiera escrito el mismo líder, José Gabriel, si ellas no fuesen recibidas como expresivas del auténtico indio por su comunidad. A su pesar, Juan Bautista escribe un texto ventrílocuo. Por un lado reivindica la raza y la sangre, por el otro, las niega con los instrumentos de su defensa.

«Regeneración de los hombres.» ¿Va la independencia a regenerar a los hombres, en especial a aquellos que explotan al indio? Cierto, a mediados del siglo XIX el esclavismo habrá desaparecido en los países independientes y se produce una mejora en las condiciones del campesino. Pero, bajo cualquier punto de vista, la esperanza de regeneración resulta exagerada y extraña al lenguaje incaico, en demasía consciente de que no sólo el metropolitano, sino también el criollo

[17] Inca Juan Bautista Tupac Amaru, *Las memorias de Tupac Amaru*, Fondo de Cultura Popular, Autores Nacionales, con notas de F. A. Loyza, Lima, 1964.
[18] Juan Bautista Tupac Amaru, *op. cit.*, p. 13.
[19] Cf. Introducción y notas a las *Memorias*, *op. cit.*, pp. 7-8.

le explota desde hace tres cientos años. Juan Bautista ve en la Independencia el comienzo, la vuelta al y del Imperio Inca, pero lo ve bajo los ojos de lecturas o discursos que otros presos, más educados que él, le enseñaron en Ceuta. Rememorando padecimientos, escribe: «ahora los recuerdos son acompañados de positivos consuelos, y al fin de mi triste carrera veo infalible el reinado de la razón; [veo] que el espíritu humano marcha iluminado contra los tronos; que el genio amenaza el despotismo, y que existe al norte de nuestro hemisferio una nación [los Estados Unidos de Norteamérica] que habiendo sido esclava como la mía rompió sus cadenas para realizar instituciones que consuelan a la virtud, que aplaude el filósofo...» (pp. 21-20). Por doquier aquellas memorias hablan el lenguaje de la Revolución antes que el del «Inca»; por doquier se encuentran las palabras «género humano» (p. 19), «reinado de la razón» (p. 21), «luces del siglo» (p. 29) «despotismo» (p. 58), «ciencia social» (p. 58), etc.

Hay una extraña paradoja en el hecho de que la tradición indigenista se reclame de un hombre que más cita a los latinos que a Manco Capac: «El género humano respeta a Catón y se humilla bajo el yugo de César. La posteridad honra la virtud de Bruto, pero no la permite sino en la historia antigua» (p. 19). Subentiéndase, la historia antigua de Europa, no la americana. La única historia que manifiesta conocer se limita a la memoria inmediata del levantamiento de su hermano, de su ajusticiamiento al ser derrotado y la posterior farsa con que se condenó a su familia al destierro. Ciertamente, esa cultura la adquirió en sus cuarenta años de presidio en Africa y no en las montañas andinas. Tal vez pueda argumentarse que Juan Bautista escribió octogenario, pues ésa es la edad que declara tener, según la primera línea de sus *Memorias*, cuando desembarca en Argentina, en 1882[20]. Ahora, si sus facultades le impiden recordar excepto el pasado cercano y algunos hechos marcantes de su juventud, sería ilegítimo que una tradición se reclame de aquella memoria sin fuerzas para presentificar y retener la historia. Y, si sus facultades se hallan intactas, Juan Bautista Tupac Amaru es un ilustrado y el 5.° nieto del último emperador, Manco Cápac, ignora la historia de su pueblo. Cualquiera que haya visitado el Perú ha visto la continua apelación al pasado indígena como constitutivo esencial de la república. Sin embargo, en Tupac Amaru, a pesar de la influencia francesa, no hay una ambición republicana, sino monárquica. Si quiere liberarse de los borbones, es para restaurar el Imperio Inca. Difícilmente hubiera podido entenderse con Bolívar, del cual fueron explícitas las aspiraciones por el régimen republicano con presidente vitalicio y censo reducido, sin mayor espacio para lo indígena.

El indigenismo enfrentará, aparte de la dificultad de unir sus inte-

[20] Juan Gabriel Tupac Amaru, *op. cit.*, p. 58, nota 1, y p. 78, comentario del proceso contra el inca.

reses a las futuras repúblicas mercantiles y liberales. La disyuntiva de declarar falsas las *Memorias*, o bien, aceptar que uno de los hombres más representativos de lo originario indígena ha perdido su memoria y la sustituye por otra elaborada en la lucha francesa contra el antiguo régimen. Se dirá que ellas expresan una situación real, pues también hubo lucha contra el antiguo régimen en América. Pero ¿es que la maravillosa cultura Inca no tenía palabras para expresar, en quechua, sus anhelos de libertad? ¿Es que Tupac Amaru, pariente directo de los emperadores incas, héroe y precursor de la independencia peruana para la tradición indigenista, puede ser llamado «auténtico» u «originario» como lo fue Moctezuma, y, éste, como los líderes de los pueblos indígenas que sometió? Si Tupac Amaru expresa lo auténtico americano, es que entonces lo americano no es lo indígena, o más bien, es el indígena sin raíces, cortado de su vida antigua o unido a ella por lazos espúreos de procedencia europea, hispánica o no. Juan Bautista habla, pues, como ventrílocuo, y ventrílocua es la tradición auténticamente indígena. No es del todo extraño, España había conservado el rango nobiliario a una parte de la población nativa. «Las élites indígenas frecuentaban los saberes de Europa, adoptan sus giros, aprendían latín, se ponían a la cabeza de las procesiones del Corpus Christi»[21]. A la incontenible contaminación de la cultura indígena hay que agregar el desplazamiento forzado a que los somete la mita. En Perú, movilizaba a un séptimo de la población nativa hacia las minas del Potosí, mientras otras partían en trabajos forzados como muleteros o para construir caminos, mezclándose razas, lenguas y costumbres[22].

3. Lo originario, lo uno y lo múltiple de América

Dos son los privilegios de la conquista española. El primero proviene de haberse extendido por todo el continente mientras otras, como la Inca, son sólo regionales. El segundo, privilegio *a posteriori*, consiste en haber vinculado a América con la cultura dominante en la actualidad, es decir, con la cultura cristiana occidental. Pero ninguno de ambos privilegios tiene el carácter de originalidad, de algo absolutamente nuevo ni de algo único, imposible de ser emulado. Cuando los habitantes de Istapalapa, de Orchilobusco, etc., deciden unir sus fuerzas a las del invasor para luchar contra Moctezuma, realizan un acto tan histórico, tan ligado a la cultura universal como el de Cortés en México. Moctezuma no necesitaba de Colón para estar relacionado con la historia universal. Sería un error confundir la historia universal con la historia del etnocentrismo. Cuando los aztecas someten a los mayas

[21] D. Démelas e Y. Saint-Geours, *op. cit.*, p. 29.
[22] *Ibid.*, p. 24.

realizan un acto de dominación con toda la perversidad, o ausencia de perversidad, que tendrá el dominio español. La originalidad de los aztecas invasores de México es tan grande como la de Cortés o la de Tupac Amaru. La violencia y la historia nativas, cuando los españoles la encuentran, les resulta incomparable con la hispana. Esta es obra de la cultura, instrumento de la voluntad divina, trabajo del espíritu contra las fuerzas naturales, mientras que aquélla, es desorden, escándalo contra la constitución moral del hombre.

La ausencia de privilegio español supone, como contrapartida, el reconocimiento del carácter de «cultura», y por tanto, perteneciente a la historia universal, de los pueblos precolombinos. La pertenencia a dicha historia no garantiza privilegios, al contrario, impide establecer jerarquías y teleologías más allá de la convención. Esa igualdad *a priori*, condición indispensable, aunque no suficiente, para comprender la cultura americana, supone renunciar a toda originalidad, a todo evento fundador. Si la violencia occidental no fue la partera de América, tampoco lo fue la indígena. ¿Por qué razón atravesar el Atlántico ha de ser más importante que atravesar Behring, si no es por las consecuencias *a posteriori*, y, por lo tanto, azarosas, de la travesía de Colón? La historiografía conservadora descuida o minimiza la violencia que construye moralmente al habitante local, y atribuye ese poder arquitectónico en exclusiva o de forma privilegiada al conquistador[23]. Los indios son agricultores y cazadores, la unidad originaria con el medio ha sido rota hace ya mucho y la unidad del pueblo venido por Alaska fraccionada por guerras que oponen una raza contra otra. La idea de que el descubrimiento es una situación originaria, y que habría consistido en la fractura de un estado primitivo, no puede sino ser el fruto de la concepción de la raza blanca como el único pueblo histórico y marcado por la superioridad sin par de haberse separado de la naturaleza por medio de la cultura y de los evangelios. La conquista, la colonia y el catolicismo son uno más de los sucesivos estratos culturales, de las sucesivas dominaciones y contradominaciones étnicas y religiosas que soporta el continente.

Por otro lado, una cierta historiografía y una cierta antropología «progresista» busca un punto de partida no puramente hispánico para el continente. La pretensión es loable. Sin embargo, si supusiéramos un momento inaugural, un punto de partida, éste sería, por definición, incognocible. Una tal situación escapa a toda metodología científica e histórica en la medida que requiere el permanecer sin contaminarla, sin testigo y sin la violencia del testigo. Si llamamos «número 3» a un antiguo habitante americano, siempre será posible retroceder al «número 2», y el «1», y el «0». Este pueblo número cero coincidiría con aquél que atravesó Behring. Pero entonces, el pueblo originario, el pueblo «cero», es asiático. La búsqueda del origen es

[23] Jaime Eyzaguirre, por ejemplo.

una trampa para la razón, un recurso más sutil que la anterioridad del huevo o de la gallina, pero igualmente inútil para las ciencias históricas. Por eso Rousseau aclara que el «estado primitivo» (état primitif) es un principio epistemológico y no una afirmación empírica [24]. Este supuesto es un esquema o un modelo de la razón necesario para comprender el nacimiento de la historia, pero no es un hecho empírico perteneciente a la historia que él explica.

La metafísica y la historiografía substancialista que opone a la raza blanca una esencia americana representada por los pueblos precolombinos es difícil de sustentar. De hecho, la idea misma de originalidad es extraña al indígena. Ella trasluce una teleología y una concepción lineal de la historia fuertemente ligada al cristianismo y/o a la filosofía de la ilustración y/o al materialismo histórico. Estas tres filosofías, cuyo valor es distinto, introducen igualmente, sin embargo, un elemento extraño a lo nativo para definir lo original. Es que en realidad falta el criterio para detener la historia y definir el instante arquetipo, el año cero en que América fijó su esencia instaurando la medida de progreso y de la degeneración. Y aunque alguien encontrara un pueblo capaz de convertirse en modelo étnico del continente, no podría paralizar su evolución e impedir que se transforme en una comunidad tal vez de naturaleza contraria a lo que ella misma fue. Sólo la ilusión de la ahistoricidad indígena puede pretender la capacidad de establecer fronteras entre lo propio y lo impropio de un pueblo o de un continente. El ser del hombre y de la historia es movimiento, la idea de sustancia difícilmente se puede aplicar a la especie que no ha dejado de cambiar. No es en los museos donde un pueblo podrá forjar los caracteres olvidados ni en la comunidad mantenidas en un estado «primitivo» artificial, aunque legítimamente, contra los buscadores de fortuna o de exotismo. Desde las reducciones jesuitas hasta las reservas indígenas, el indio y su memoria ha sido sistemáticamente aniquilado. Lo que queda es el remedo de algo que nadie sabe cómo fue. Falta el patrón para medir su cercanía o lejanía al imposible momento de violencia originaria que da comienzo a su cultura. Cruel o pacífico, flojo o trabajador, falso o sincero, sólo se conoce al indio en relación, casi siempre desventajosa, con el blanco. Súbdito o rebelde, es un hombre sin raíces, de ningún modo el habitante originario. A él debe aplicársele lo que Rousseau enseñaba a sus contemporáneos: «cuidémonos de no confundir al hombre Salvaje con los hombre que tenemos ante los ojos» [25]. Y la frase es válida tanto para Las Casas como para el etnólogo contemporáneo.

Aparentemente el antiguo habitante americano carecía de una palabra para designar la totalidad que significa «América». Su vida le ligaba al desierto, a la selva, a la montaña, a la estepa, rara vez a todos ellos al mismo tiempo. El concepto unificador del continente nace y se desarrolla en Europa, los «americanos» debieron sufrirlo largo tiempo como una condena y como desposesión de su identidad antes de poder hacerlo suyo. A cambio de ella, se entrega al indio: primero, el pasaporte que le hace miembro de la comunidad cristiana; segundo, el pasaporte del país ficticio llamado «América», que el nativo desconoce profundamente, y, tercero, el pasaporte nacional que, tras la independencia, lo integra y lo excluye de las nuevas repúblicas. Las descripciones en las que un indio de Tenochtitlán se siente «próximo» del diaguita chileno, pertenecen al período en que la sociedad indígena se encontraba destruida y sometida al imperio unificador español.

El debate sobre la duplicidad o multiplicidad de la cultura «americana» no será resuelto mientras no se deseche el bienintencionado supuesto de su unidad pre y post colombina. Unidad política, que nunca existió más allá del sueño esclarecido de Bolívar y de San Martín; unidad geográfica, como si el desierto chileno tuviera algo que ver con el húmedo amazonas; unidad cultural, como si los iglúes de Alaska fuesen comparables con las chozas Boroboro. América no posee más unidad que la existente entre un español y un filandés. Sin embargo, la idea de unidad originaria del continente tiene sólidos puntos de apoyo que no son, empero, ni geográficos, ni raciales, ni culturales. Desde el principio el continente fue visto como «Las Indias», nombre genérico para una realidad diversa. Más tarde la idea se encuentra en la ilustración francesa e inglesa, donde el nativo es simplemente llamado «salvaje». Esta idea es complementaria del deseo del imperio universal católico y de la unidad e igualdad del género humano, cara a la masonería que tanto influyó en los patriotas. No es extraño entonces que la inscriban en su programa político sobre todo si además sirve para reunir fuerzas contra el enemigo. Incluso hoy resulta difícil contestar la conveniencia política de dicha convicción, fortalecida por intelectuales y escritores que conocen mejor Europa que las provincias de su país. Sin embargo, la diversidad de intereses nacionales, antaño y hoy, impide apoyarla con hechos. Tal vez la duración de la idea se deba a lo permanente de los lazos de dependencia con las metrópolis y a la *voluntad* de oponer un marco ideológico universal al caciquismo y a la intervención extranjera. Pero que no se confunda un programa político, sin duda justo, con una constatación empírica.

4. La noción de «Hispanoamericano». La imagen especular

No hay una polaridad que oponga directamente lo americano a lo hispánico, pero tampoco una fusión armoniosa entre ambos. Si hay síntesis, ella es problemática. La noción de «hispanoamérica», bajo el equilibrio gráfico en que «hispano» y «América» son puestos de igual

[24] Rousseau, *op. cit.*, p. 133.
[25] Rousseau, *op. cit.*, p. 139.

a igual, oculta la desaparición del contenido de lo americano, obra de lo hispánico y del criollo. Esa palabra satisface un «querer ser» de la burguesía local que se siente europea y oculta el sometimiento del indígena. Y no sólo de la burguesía. Recuérdese, por ejemplo, que uno de los modelos de literatura nacional es el *Gaucho Martín Fierro*, gaucho que se caracteriza por su odio al indio, al que sólo desea ver muerto, y de hecho mata. América es una síntesis imperfecta de tradiciones distintas donde se agregan culturas diversas, desplegadas en dos troncos. En uno de ellos, el indígena, se yuxtaponen, antes del descubrimiento, razas, lenguas y culturas dispares, muchas veces enemistadas por odios profundos. Los —no *él*— pueblos antiguos de América están esencialmente cercenados de sus raíces e ignoran la diversidad de sus componentes. La noción de hispanoamericano debiera ser sustituida por la de hispano-criollo, incorporando en lo criollo, no la cultura indígena, sino su destrucción. Tanto lo «originario» como lo «europeo» son entidades no resueltas en América y jamás podrán serlo. Quizás allí resida lo originario americano, en el querer asimilarse a una metrópoli, otrora España, hoy Estados Unidos o Francia, y el contraponerles una representación fictiva del origen, la imagen eurocentrista del indio.

La historia de lo americano es una historia discontinua, donde el transcurso lineal y la memoria, como retención y presentificación del pasado, juegan un rol discutible, tal vez engañoso. Lo que hoy queda de ella es una mezcla heterogénea llena de injertos fructíferos, como el proveniente de Africa, pero de ningún modo es el desenlace sintético de tres pueblos (hispánico, indígena, negro) puros y originarios. Diferentes entre sí y diferentes de sus ancestros, hoy resulta imposible, aunque tentador, buscar el pasado en nociones como la de «raza», ya sea ésta intra o extra americana. Buscar la esencia americana exigiría interrogar al indio, no al de hoy, sino al que existió hasta el once de octubre de 1492. Tarea imposible, inútil. Ese pasado étnico que falta es la imagen especular en que Narciso quisiera mirarse. América, ansiando encontrar su naturaleza, su origen, sólo encuentra una *representación* idílica de su imagen. Pero no pluralidad de raíces nativas, sino un origen que no es origen y que impide detener el tiempo, excepto en la imaginación del pensador, y decir «allí, ese es mi punto de partida».

América, por el exterminio de las culturas nativas, por su formación en el pensamiento etnocentrista y por la dependencia de sus clases gobernantes, es una suerte de occidente disminuido. Incluso los movimientos americanistas interpretan lo indígena en relación a Occidente. Se ven obligados a renegar de la evolución que las ha destruido para salvarlas en un momento conceptual arbitrario que se designa como pasado fundador. Cuba, Perú y México son tal vez los países que más han obrado por restaurar la memoria indígena, mulata y/o negra, hecho que los honra. Sin embargo, no pueden escapar al tomar

por origen un instante de la historia pre o poscolombina, erigiendo en modelo una versión de lo indígena que siempre será impuro con respecto al instante previo o posterior de su devenir.

Es representativo el caso del erudito cubano Roberto Fernández Retamar. En 1976, en su *Introduction* a la versión francesa de la *Breve relación de la destrucción de las Indias*, de Las Casas[26], pone en claro dos hechos decisivos. No hay «una» sola tradición hispánica, pues en España había clases sociales cuya ideología no es necesariamente la misma. Por otro lado, Fernández Retamar explica que Las Casas demuestra el *escrúpulo* de un pueblo frente a los crímenes cometidos al mismo tiempo que su barbarie. Así, citando a Federico de Onís, elige como auténticamente americanos a los conquistadores que «tenían la voluntad de ser americanos, aquello que era probablemente (sans doute) lo más íntimo y lo más popular de España, aquello que tenía más fuerza de unidad, de universalidad y de libertad, aquello que era lo más apto a transformarse y a fundirse con los otros elementos que ofrecía la nueva realidad»[27]. Pero Onís se engaña, en América no hay sólo «buenos» americanos. El americanófilo no es más ni menos americano que quien vino con la sola intención de enriquecerse o, desgraciadamente, que el torturador en las mazmorras de hoy. Por fortuna el juicio sobre la calidad moral no basta para privar u otorgar la nacionalidad a un hombre. El derecho del suelo (se es ciudadano del país en que se nace) en conjunto con el derecho de sangre (se es ciudadano del país de los progenitores) y el derecho de residencia (se es ciudadano del país en que se vive y cuyas costumbres se adquieren) como fundamento de la naturalización y de la pertenencia nacional respeta los derechos humanos más que el más bienintencionado de los americanismos.

Mayor parece aún la disminución «americana» con el actual imitar a los Estados Unidos que, al mismo tiempo de aplastar, seducen al poder y a la población local, incluyendo a la indígena o mestiza. Pero el problema es complejo, porque Estados Unidos forma parte de América y hay en él una comunidad de origen hispano-nativa importante, amén de siete estados que le fueron quitados a México. En un comienzo la intervención de Estados Unidos toma la forma de salvaguarda de América contra las potencias europeas. En 1808, cuando Inglaterra y Francia codician demasiado abiertamente el imperio hispánico, el presidente Jefferson hizo saber a sus cónsules que su país

[26] Bartolomé de Las Casas, *op. cit.*, pp. 13 a 40.

[27] Citado por R. Fernández Retamar, en la Introducción a la *Très brève relation de la destruction des Indes*, de Bartolomé de Las Casas, Ed. Maspero, París, 1979, p. 40. Fernández Retamar no menciona la página ni el editor. El texto se encuentra en francés. Nosotros, lamentando no poder consultar el original, la vertimos nuevamente al castellano, sabiendo que no hacemos honor a la prosa de Onís. Cf. *La eternidad de España en América, España-América*, San Juan (¿de Puerto Rico?), 1968.

se opondría a cualquier intervención en el continente[28]. Poco después Monroë, quien da nombre a la doctrina diplomática que lleva su nombre, hace saber que la reinstalación de una monarquía en América sería un «acto inamistoso para con Estados Unidos» y una «amenaza para la paz»[29]. La idea de fondo es la del «destino manifiesto» (Manifest Destiny), por la cual Jefferson pensaba que la soberanía estadounidense sobre el resto de América estaba «en el orden natural de las cosas», en el «curso manifiesto de los hechos»[30]. La misma idea lleva a Quincy Adam, en 1823, a declarar que «la anexión de Cuba va a ser indispensable para el mantenimiento de la Unión»[31].

A partir de entonces América, en particular América Central, —con las excepciones conocidas— ha gozado de una independencia sólo relativa, que tal vez sería comparable a la que allí mismo gozaban algunos pueblos nativos sometidos a otros antes del descubrimiento. Se puede renegar de los Estados Unidos, pero es difícil no sufrir su influencia, aunque sea como moderador de las relaciones que el resto de América mantiene con Europa. Escuchemos a Galeano: «después de haber regado nuestras tierras con falsos partenones, falsos palacios de Versalles, falsos castillos del Loira y falsas catedrales de Chartres, hoy dilapidan [las burguesías locales] la riqueza nacional en la imitación de modelos norteamericanos de ostentación y derroche»[32]. En la actualidad un hotel Hilton opaca a Machu-Picchu en las alturas. Tras días hacer el Camino del Inca entre precipicios el viajero puede llegar a un pueblo en medio de la sierra. Allí, quizás encuentre a un niño de «raza indígena» que, al lado de las piedras preciosamente talladas por sus antepasados, vive bajo techo de zinc y querrá venderle una «Coca-Cola, mister»[33]. Con todo, no faltará quien proviniendo de Europa se vista de poncho, mastique la coca y pretenda haber encontrado lo originario de América porque ha recorrido el Valle Sagrado y se quede a vivir algunos años en él. En Cuzco, Puno, Aguas Calientes y otros pueblos de la zona el viajero se sorprenderá de encontrar centenares de tránsfugas en búsqueda de raíces o de pueblos «auténticamente primitivos». Su benevolencia es tan grande como la ingenuidad.

A veces América, excluyendo a los Estados Unidos, quiere ser más europea que los europeos. Una moda parisina, intelectual o no, puede llegar a Montevideo antes que a Madrid y tarda menos en impregnar *la forma* de su sistema de enseñanza; otra cosa es dónde se la comprenderá mejor. La cultura auténticamente «americana» es una yuxtaposición, humana y [illegible]almente horrible pero fructífera literariamente, de culturas nativas diversas y culturas foráneas, esencialmente europeas, que se han ido agregando según las modas, los viajes y los vectores de dependencia de la oligarquía de turno. «América» es una síntesis no resuelta diacrónica ni sincrónicamente de lo indígena-español-portugués-francés-británico-estadounidense. Y tómese en cuenta que las razas indígenas eran muchas. Súmense oleadas de inmigrantes italianos, alemanes, negros, chinos, y coreanos en la actualidad. Un sector importante de los descendientes de europeos, especialmente de los llegados durante el siglo XX, necesita inventar una América originaria para descubrirse, él, como perteneciente a una metrópoli occidental. Y ésta, hoy, lo trata como un lejano pariente modesto y, sobre todo, molesto. En el Cono Sur, el burgués, pero también el obrero, el funcionario y el artesano, perciben aún, y quizás con más intensidad que antes, la distancia que los separa de Europa, de la cual, a veces con nostalgia, preferirían ser una provincia. Tal es el caso de uno de los personajes de Sábato, quien dice: «Porque mismo en la clase baja se aprecia más lo que dice MADE IN ENGLAND, y así no era tan gil ese Varela que inventó lo de VARELA HOUSE, especie de payasada, si se quiere, pues es como decir Cucha Cucha Street, pero que tout de même da golpe en el chirusaje» (sic)[34]. El deseo de la burguesía y de la pequeña burguesía urbana de viajar a Europa puede responder al simple deseo de visitar antepasados, parientes y, últimamente, familiares exiliados. Pero en ocasiones también refleja las ansias de adquirir por osmosis un toque de distinción que la separe de lo indígena, que le permita definir lo americano por exclusión de todo rastro nativo.

A veces América quiere ser más indígena que los habitantes precolombinos. Vana utopía, pero que permite identificarse, descubrir una esencia y definir su ser auténtico frente a lo europeo y frente a lo estadounidense. América es desgarro reflexivo o irreflexivo y, en consecuencia, distancia el interior de sí. América no sabe ser sí misma porque su «sí misma» le ha sido robado. La dualidad americana no es la de lo hispano y lo indígena, sino la del continente que necesita traducirse y explicarse a sí mismo, y que sólo encuentra la explicación de sí en una metrópoli extranjera o en el espejismo de los orígenes. El resultado del querer ser una realidad de la que se está definitivamente cortado es que América es el continente de «como si». Puesto que no se sabe en qué consiste, se simula lo indígena, se simula lo europeo y se simula lo estadounidense. Octavio Paz ha mostrado en *El laberinto de la soledad* que en las repúblicas nacidas de la independencia se con-

[28] Pierre Queuille, *L'Amérique Latine, La doctrine Monroe et le panaméricanisme*, Ed. Payot, Paris, 1969, p. 141.
[29] *Ibid.*, p. 143.
[30] *Ibid.*, p. 140.
[31] *Ibid.*, p. 140.
[32] Cf. Revista *Análisis*, n.º 208, Santiago de Chile, 1987.
[33] Experiencia personal de este autor, en 1978, refrendada por otros viajeros.

[34] Ernesto Sábato, *Abadón el exterminador*, Ed. Seix Barral, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, 1983, p. 212. Los subrayados son de Sábato. Jacques Leenhardt ha mostrado lo difícil que es definir lo «americano» en Cortázar. Cf. *La americanidad de Julio Cortázar: el otro y su mirada*, rev. Inti, n.º 22-23, 1986.

serva la forma del racionalismo ilustrado, rara ve[illegible] contenido. Pinochet es buena prueba de ello cuando se provee de una constitución que asegura la igualdad y la universalidad de la ley, pero agrega un artículo que le sitúa sobre la constitución[35]. Se mantiene el esplendor de la forma jurídica, su contenido, sin embargo, es nulo.

Borges, el enigmático Borges, es tal vez el más consciente del desarraigo irrenunciable que supone escribir en la periferia de las metrópolis y en una lengua europea sobre temas «americanos». En ese sentido es más lúcido y menos perverso que quien calla el trauma originario de América: haber perdido el origen. Al decir de Sábato, Borges fue el primero en asumir el hecho de que ser argentino era renegar de Argentina, en asumir que su ser nacional es rechazo de lo que es es por su representación idílica. Y, si el Macondo de García Márquez es cualquier lugar de «América», lo es justamente porque no es ninguno. Sólo un antropólogo etnocentrista, e ignorante respecto de la evolución de la literatura contemporánea, sería capaz de ver en García Márquez o en Arguedas lo «originario» contrapuesto a Borges «importador». La idea de una «literatura nacional», aparte de haber surgido con la formación de los estados nacionales en la Europa del siglo XIX, no tiene en cuenta que ya ningún escritor, aunque quiera, puede limitarse a lo local, puesto que lo local está empapado de intromisiones «foráneas». El más recóndito país es, hoy, una red de interferencias unidas por un vértice de las antenas de comunicación. ¿Acaso no se sabe en una aldea andina que en Inglaterra hay una reina en cuyo palacio quisieran vivir? ¿Acaso en el Chile televisivo no es noticia que en París el Sena se desbordó? Pero no se trata de una nueva perversidad, sino de algo demasiado enraizado en América. Hace algunas décadas cada «americano» aprendía en su infancia esta canción: «arroz con leche / me quiero casar / con una señorita / del *Portugal* /. Por eso Macondo es tan imaginario, o tan real, y por tanto tan americano, como los paseos borgianos por una Siria o una Inglaterra fantástica. Un cuento de raíz «germánica», como el de *Caperucita Roja* forma parte de todo niño en América y está tan enraizado en ella, aunque sin duda más extendido, que el *Popol Vuh*, circunscrito a unos pocos intelectuales.

6. ¿Cómo pensar América? Americología y filosofía (latino) americana

Descubrir América requiere fundar la ciencia de lo americano o americología. Como todo saber, éste se inscribe en una tradición filosófica a la que no podría renunciar aunque se lo propusiera. El solo hecho de utilizar una lengua grecolatina se lo impediría. Sin embargo, esa

[35] Cf. *Constitución de la República de Chile*, artículos transitorios, 1980.

misma tradición posee con[illegible]tos críticos en relación a sí misma que le permiten moderar y pone[illegible] en guardia contra el círculo hermenéutico que no puede impedirse provocar. En efecto, al analizar una entidad por completo distinta de sí misma, no puede sino estudiarla bajo principios, bajo modelos epistemológicos reductores de la diferencia que hacen del objeto de estudio de una cultura *distinta*. En lo que concierne a América, se trata de mostrar cuáles son los modelos utilizados en su conocimiento y de neutralizarlos en la medida, nunca total, de lo posible. La ciencia o la filosofía de (sobre) América es conciencia y develación de la diferencia al interior de la tradición que anula, incluso contra su voluntad, la diferencia entre culturas. La ciencia de América, la filosofía de (sobre) América debe substituir a la «filosofía latinoamericana». Esta, demasiado frecuentemente, se funda sobre el etnocentrismo cuya crítica apenas sobrepasa la defensa del folklorismo local. Nada tan grato al europeo como enfrentarse al indio en tanto realidad exótica, como cultura en estado infantil, como espontánea, breve y sobre todo inofensiva alteración del orden.

Según Todorov, Colón descubrió América, pero no a los americanos, pues al mismo tiempo que revela la alteridad del indígena, la camufla[36]. Pero descubrir América sin descubrir a sus habitantes, o el verlos bajo un esquema que les somete al modelo que el europeo se hace de sí mismo y del indígena, es descubrir una tierra muerta, despoblada. El verdadero descubrimiento de América requiere, hoy, más que atravesar de un continente a otro o el levantar las banderas del chovinismo, atravesar el etnocentrismo, la metafísica esencialista anclada en la historiografía del continente. Ello es tarea de la americología, y requiere comprender al indígena, pero también al europeo, como historia, como cultura, como cambio y violencia carentes de origen, de momento privilegiado. Sólo la tesis de la igualdad *a priori* del género humano, es decir, la igualdad en cuanto al status de cultura entre la hispánica y la indígena, puede fundar la diferencia convencional que el investigador ha de establecer después entre una y otra. La americología ha de renunciar a la filosofía que ve en la historia la providencia divina y su culminación en Europa. Sobre la tierra ha habido diversas culturas y la sucesión de una a otra no supone necesariamente progreso ni tampoco un retroceso ontológico de la raza humana, tan sólo su incontenible evolución.

La americología, para constituirse en saber, requiere la puesta entre paréntesis de los principios fundamentales de la metafísica subyacente en la historiografía americana. Pero no pretende rechazar la vida diaria del continente. Ello sólo conduciría a la actitud folklórica de ir a perderse en la selva o en las montañas. La americología es el examen sistemático y la puesta entre paréntesis de los conceptos con que

[36] T. Todorov, *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*, Ed. du Seuil, París, p. 54.

se piensa América. No se confunde con la historia, [illegible]s es la metodología y el marco conceptual de las ciencias históricas que tienen por objeto las Indias. La urgencia de la tarea se revela desde que las palabras para referirse al continente son ambiguas, inadecuadas, ocultan expresa o involuntariamente los hechos significados o suponen significados que se utiliza sin examinarlos. Veamos un ejemplo.

La Real Academia Española, que constituye el canon del castellano *en conjunto con las demás academias hispanoamericanas*, incorpora aquellas palabras o acepciones que se utilizan *sólo* en Hispoanoamérica. Según su *Diccionario* [37], la palabra «indio» se aplica al «antiguo poblador de América, o sea de las Indias Occidentales, y del que hoy se considera como descendiente de aquél sin mezcla de otra raza [...Indio] de carga. El que en las Indias Occidentales conducía de una parte a otra las cargas, supliendo de esta suerte la carencia de otros medios de transporte». Después, la academia recensa «¿somos indios?», que define como «expr, fam, con que se reconviene a uno cuando quiere engañar o cree no le entienden lo que dice». La Academia pasa por alto uno de los significados más comunes del vocablo. Indio también quiere decir imbécil. Llamar a alguien «indio», en Hispanoamérica, pero muchas veces también en España, es un insulto. «Parece un indio», «no seas indio», «¡qué indio!», son todas expresiones que se usan cotidianamente, incluso entre mestizos, tal vez entre indios formados en la jerga televisiva. Y hay muchas más. A pesar, o quizás debido al pudor hipócrita de algunos miembros de las academias hispanoamericanas, el Diccionario no incorpora ninguna de estas expresiones. Apenas menciona «¿somos indios?», sin referirse a su significado despectivo. La americología debe, pues, comenzar develando los significados ocultos de la lengua que ella utiliza. También requiere la puesta en cuestión del concepto de América, de raza, de pureza, de cultura, de historia, etc. Pero no corresponde aquí resolver lo que sólo el concurso de muchos podrá lograr. Que baste, por el momento, el haber esbozado a la americología algunos de sus fundamentos, de sus tareas y de su metodología [38].

[37] Cf. *Diccionario de la lengua española*, por la Real Academia Española, *op. cit.*, p. 741.

[38] Aunque jamás citados, el autor reconoce su deuda con Husserl, Sartre y Derrida.