

Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana

MARCO URDAPILLET-MUÑOZ* Y HERMINIO NÚÑEZ-VILLAVICENCIO*

Resumen: Se discuten y analizan los contenidos semánticos de la dicotomía ‘civilización-barbarie’, según el uso que le han dado autores que han abordado la búsqueda de la identidad de América Latina, como Francisco Javier Clavijero, Domingo Faustino Sarmiento, Alexander von Humboldt, Jorge Larraín, José Martí, Darcy Ribeiro, Juan Ginés de Sepúlveda, Arturo Uslar Pietri y Leopoldo Zea. El análisis del discurso de diversos ensayos inscritos en la búsqueda de una identidad cultural latinoamericana demuestra que esos textos fueron producidos en distintos momentos históricos por sectores sociales que pugnaban por modelar sus naciones y que, al mismo tiempo, transponían su reflexión y experiencia a un horizonte continental. Se destaca la respuesta asuntiva de Leopoldo Zea, según la cual la dependencia y la marginación no son fenómenos irrevocables, pero cuya superación implica el encuentro con ‘lo propio’.

Palabras clave: América Latina; colonialismo; dependencia; diversidad cultural; alteridad; emancipación.

*Universidad Autónoma del

Estado de México, México

Correo-e: marcoux@yahoo.es

Recibido: 2 de septiembre de 2013

Aceptado: 28 de noviembre de 2013

El cuestionamiento en torno a la situación cultural de Latinoamérica constituye uno de los aspectos que marcan la reflexión sobre nuestro territorio. Los planteamientos, como puede suponerse, han sido variados debido a la complejidad de los planos heurísticos e ideológicos y objetos implicados. Uno de los conceptos o campos de indagación que aparece frecuentemente vinculado a esta temática es el de identidad sociocultural (cfr. Sambarino, 1980; Picotti, 1991; Uslar, 1992; Pizarro 1994; Larraín, 1996).¹ También este tema ha sido debatido desde fuera, así, para Fernand Braudel, Latinoamérica era una ‘civilización’ y para Alain Rouquie, un ‘extremo Occidente’.

Este intento de aprehensión abarca aspectos que van desde la indagación de las raíces históricas y culturales de la región hasta el planteamiento de un proyecto que persigue su autoafirmación como ente político-cultural. La cuestión no es reciente y los estudiosos de la historia de las ideas, científicos sociales, escritores y ensayistas han buscado y encontrado fórmulas conceptuales que sintetizan la experiencia histórica del subcontinente.

Una de las reflexiones se fincó en la contraposición de civilización y barbarie, disyuntiva que inaugura, en América, el discurso de la identidad continental, puesto que se articula con los primeros encuentros entre europeos y americanos, el momento fundacional de nuestra historia. Sin embargo, esta fórmula siguió apareciendo en diversos discursos a lo largo de los siglos y sus variadas cristalizaciones muestran una lucha simbólica por la construcción de la identidad regional. El trayecto discursivo de la dicotomía muestra también que existe una serie de proyectos de identidad cultural conformados en distintos momentos históricos por sectores sociales que pugnaban por modelar sus naciones y que, al mismo tiempo, transponían su reflexión y experiencia a un horizonte continental.

En términos generales, la fórmula expresa no sólo la alteridad histórico-cultural de América Latina con respecto a Occidente, sino también manifiesta que

está ligada a él por ‘procesos civilizatorios’² generados desde allá y que la han impactado decisivamente colocándola en una situación de subordinación política. Darcy Ribeiro explica que los procesos civilizatorios surgen a partir de revoluciones tecnológicas³ y plantea que desde la perspectiva de los pueblos que fueron envueltos por una acción de este tipo existen dos maneras de incorporarse a un proceso civilizatorio. La primera de ellas es por aceleración evolutiva; se entiende aquí que los pueblos se estructuran de modo más o menos autónomo, como ‘pueblos para-sí’. Se trata de “sociedades que, dominando autónomamente la nueva tecnología, progresan socialmente, preservando su perfil étnico-cultural, y, a veces lo expanden sobre otros pueblos en forma de macroetnias” (Ribeiro, 1977: 35). En la segunda, por actualización histórica, se establece la condición de dependencia; es decir, los pueblos no existen para-sí, sino para atender los designios de dominación y de prosperidad de otros. Debido a esta dependencia corren “el riesgo de ver traumatizada su cultura y descaracterizado su perfil étnico” (Ribeiro, 1977: 35). La fórmula que plantea la disyuntiva entre civilización y barbarie en sus diversos momentos y

- 1 La identidad histórico-social se define y se afirma en la diferencia. Entre la identidad y la alteridad existe una relación de presuposición: el ‘yo’ sólo es definible en oposición al ‘otro’. Se trata de la percepción colectiva de un ‘nosotros’ relativamente homogéneo en oposición a ‘los otros’, a partir del reconocimiento de caracteres, marcas, rasgos compartidos y una memoria común. En un plano más concreto se le puede concebir como un hecho simbólico construido por el discurso, que es efecto de creencias y representaciones.
- 2 Para Darcy Ribeiro el concepto de ‘proceso civilizatorio’ denota una expansión del poder de dominación y explotación de los pueblos que han protagonizado una revolución tecnológica sobre otros, cuyo desarrollo tecnológico los coloca en una situación de atraso, y opera como una serie de “transfiguraciones étnicas de los pueblos a los cuales alcanza, remodelándolos a través de la fusión de razas, de la confluencia de culturas y de la integración económica, para incorporarlas en nuevas configuraciones histórico-culturales” (1997: 35).
- 3 Por revolución tecnológica Ribeiro entiende: “innovaciones prodigiosas en el equipamiento de la acción sobre la naturaleza y en la forma de nuevas fuentes de energía que, una vez alcanzadas por una sociedad, logran su ascenso a otra etapa del proceso evolutivo” (1977: 34).

formulaciones deja ver la pugna entre proyectos de naciones que pretenden entrar a los procesos civilizatorios de las dos maneras señaladas, como se verá a continuación.

Siguiendo esta lógica, la expansión de Occidente propició, tanto en quien jugó el papel de agente como en quien se convirtió en objeto de ella, una conciencia bastante peculiar de su situación histórica y cultural. En síntesis, las culturas ‘civilizadoras’ que se han expandido se propusieron, frente a las que recibieron su acción, como modelo y paradigma cultural. Por lo que la sociedad o nación incorporada intenta constituirse a partir de ese modelo, el problema es que lo hace desde una situación de subordinación. Los países ibéricos y, más tarde, Inglaterra, Francia y Estados Unidos fueron los modelos, en cuyas metrópolis se generaron los procesos civilizatorios que impactaron al subcontinente. Es así que se pensó y se obró en los diversos sectores de las sociedades latinoamericanas en relación con la fuerza centrípeta que significaba la incorporación a un proceso civilizatorio.

En razón a estos procesos de incorporación, la dicotomía civilización-barbarie adquirió sus diversos significados. En efecto, se conforma como una respuesta discursiva que marca una posición ante los procesos civilizatorios que pueden verse como una expresión de las relaciones centro-periferia, colonizador-colonizado o, bien, representa la disyuntiva entre aceleración evolutiva o actualización histórica. Dicho de manera muy sintética y desde una perspectiva que privilegia lo cultural —tal como lo señala Ribeiro—, se le han presentado a Latinoamérica dos opciones para participar en los procesos civilizatorios que la llevan, por un lado, a preservar su perfil étnico, cultural y social y, por otro, a descharacterizarse como cultura y al mismo tiempo perder su autonomía política.

Esta disyuntiva subyace en el fondo de la díada civilización-barbarie y se expresa en la confrontación de proyectos culturales de carácter ‘asuntivo’ (cfr. Zea, 1978) —que pretenden la incorporación de los países a los vastos procesos culturales que

derivan de las expansiones de Occidente cuidando el perfil cultural propio— y de un proyecto que precisa de cambios muy fuertes en la cultura receptora para responder a las exigencias de los procesos civilizatorios. Veamos entonces cómo se vincula la dicotomía civilización-barbarie a esta propuesta para comprender la historia de América Latina. Al inicio señalé que dos procesos civilizatorios vertebran nuestra historia: el que se origina en la revolución mercantil, y que llegó en el momento del Descubrimiento, y el que proviene de la Revolución Industrial, que aparece en el siglo XIX.

DESCRIPCIÓN GENERAL DEL USO DE LA DICOTOMÍA CIVILIZACIÓN-BARBARIE

La antítesis entre civilización y barbarie se ha repetido desde la Antigüedad, aunque formulada en términos distintos. Los griegos, un pueblo que tuvo absoluta conciencia de sus diferencias culturales en relación con los pueblos vecinos, se erigieron como modelo cultural, y aquellos que diferían de este modelo, de este logos, fueron llamados bárbaros (cfr. Aristóteles, 2000). Esta postura respecto a otros pueblos fue heredada a los romanos a finales del Imperio, cuando se homologaron cristianismo y Estado; por consiguiente, los ideales de la cristianidad fueron reformulados para hacerlos coincidir con el etnocentrismo romano. Luego de la debacle del Imperio Romano, la Europa medieval junto con Bizancio heredaron el concepto grecolatino de ‘barbarie’, adaptándolo a las nuevas circunstancias. Así, al término ‘bárbaro’ no se le atribuye tanto un significado cultural y de comportamiento, como religioso (cfr. Bestard y Contreras, 1987; Bitterli, 1982). Se equipararon, de este modo, los conceptos de ‘bárbaro’ y ‘pagano’. No obstante, este último mantiene las características de ferocidad, brutalidad y deslealtad que habían sido asignados al bárbaro. Y es esta comprensión de la alteridad la que llega a América.

Ahora, si nos atenemos al uso más general de la díada civilización-barbarie es posible plantear

un núcleo sobre el cual giran sus diversas formulaciones. Para empezar, el término ‘civilización’ es usado comúnmente para denotar una concepción de la realidad y la valoración de ésta, la cual determina la actuación de los miembros de esa cultura tanto en la esfera material como en la simbólica. Frente a este polo se ubica el término ‘bárbaro’, su contrario en la medida en que denota el desconocimiento de las condiciones culturales del ‘civilizado’, y, en efecto, acudiendo a la etimología, el bárbaro es el extranjero, el ‘otro’, el que concibe la realidad de manera diversa. Esta diada, sin embargo, no es sólo descriptiva, sino que entraña connotaciones valorativas posibles de establecer. El término ‘civilización’ (formulado como ‘policía’ hasta el siglo XVIII), en el contexto de esta dicotomía, ha pasado a describir el estadio superior de una cultura y ‘bárbaro’, correlativamente, ha designado una situación de inferioridad de una cultura frente a otra. Como es notorio, el planteamiento de un encuentro cultural tiende a poner de manifiesto la actitud etnocéntrica de cada cultura en tanto que cada una tiene sus códigos para constituir su realidad y referirla mediante las representaciones que conforman su imaginario social.

Pero esta situación, que podría tenerse por normal, adquiere otro matiz cuando una cultura, que por ciertas circunstancias alcanza un mayor desarrollo de sus fuerzas productivas, supedita a la(s) cultura(s) que no han alcanzado un estadio de desarrollo suficiente para dirigir con un alto grado de autonomía sus procesos sociales. Entonces, sobre esta diferencia se articula la alternativa entre civilización, el modelo cultural del dominador, y la barbarie, la cultura del dominado.

LA CRISTIANDAD FRENTE A LA BARBARIE INDÍGENA

El logotipo de la cultura cristiana en expansión generó una serie de imágenes del otro, del indígena, que situaban a éste en la categoría de bárbaro. Este concepto jugó un papel crucial cuando, en un intento

por conocer al indígena se lo circunscribió dentro de los paradigmas de la alteridad establecida, fijada por la tradición europea en el marco de su concepción cristiana del mundo, porque de su ubicación dependía en gran medida el carácter y la justificación del proceso de colonización y evangelización. Como era de esperarse se trataba de dirimir fundamentalmente dos cuestiones: ¿qué clase de seres eran los americanos? y ¿qué aptitudes tenían para convertirse al cristianismo y entrar en la cultura europea, en la Historia?

Ante los ojos de los europeos, el comportamiento de los indígenas fue descrito muchas veces como aberrante, absurdo y cruel, y presentó serios problemas de clasificación, porque no se asemejaba a ningún modelo conocido. En consecuencia, no pocas veces, se pensó que los habitantes del Nuevo Mundo no eran completamente humanos. Téngase en cuenta que, para quienes se ocuparon de los ‘asuntos de indios’, el reconocimiento de la humanidad del otro estuvo condicionado por su cercanía al modelo cultural basado en la idea de una naturaleza humana fincada en la ley natural.⁴ Así que los europeos como Sepúlveda no hicieron sino escamotear la humanidad de los pueblos indígenas, rebajándola, barbarizándola. Cito en extenso este aleccionador párrafo que habla por sí mismo:

Pues aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que vemos a las bestias, y a las aves, y a las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya

4 La ley natural no consistía, estrictamente hablando, en una serie de normas, sino que, como lo explica Anthony Pagden, era “un sistema ético, una teoría en parte epistemológica, en parte sociológica, sobre los mecanismos que permiten a los hombres tomar decisiones morales”. Es un conjunto de ideas implantadas por Dios en el hombre para permitirle comprender a éste su fin como hombre (1988: 99).

he dicho que a éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio a modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa de que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos ni monos, y que no carecen totalmente de razón. Pero, por otro lado, tienen de tal modo establecida su república, que nadie posee individualmente cosa alguna, ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar testamento a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atendidos a su voluntad y capricho y no a su libertad, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de un modo voluntario y espontáneo es señal certísima del ánimo de servir y abatido de estos bárbaros (Sepúlveda, 1944: 109-111).

El bárbaro, subrayó, tiene el ánimo abatido y servil debido a que ha permanecido postrado por formas de gobierno despóticas en donde no hay propiedad privada. Además las artes de los mexicas, el pueblo al que se refiere Demócrates, el *alter ego* de Sepúlveda, sólo muestran que son humanos, que tienen razón; no más.

Pero el surgimiento en la Historia y la historicización del nuevo bárbaro en las coordenadas de la ecúmene cristiana no dejó intacta a Europa; una conciencia culposa la perseguía, como se observa en los textos que denunciaron las atrocidades de la expansión colonialista. Aquí el papel civilizador de España es, en mayor o menor medida, juzgado por

un discurso que asumió las características de una protección al indígena de los desafueros de los conquistadores y encomenderos. Otra postura más radical, como la de Bartolomé de las Casas añade que los indígenas no sólo no eran bárbaros en el sentido aristotélico que discute Sepúlveda, sino que el afán de poder y riquezas de los españoles provocó que se trastocara el fin evangélico de la empresa, que justificaba moralmente la proyección cultural hispana. El conquistador queda, así, descrito como un bárbaro, debido a su capacidad de dañar y de ejercer violencia. Más aún, por este motivo no sólo se niega como cristiano, sino que resulta anticristiano.

En este proceso civilizador 'mercantil salvacionista' se buscó que el bárbaro depusiera los aspectos de su cultura contrarios a la razón cristiana; para lograrlo se utilizó la fuerza, justificada de diversas formas. Luego, el dominio establecido por el orden colonial se basó en la apropiación de la soberanía y propiedades de los indígenas, así como en su subyugación mediante la encomienda, la esclavitud u otras formas de servicios personales.

En síntesis, prevaleció en los hechos una visión que tenía al indígena como bárbaro, cuya cultura fallaba en su comprensión de la razón (los primeros principios de la ley natural, contenidos en el cristianismo), a la que podría acceder cuando el cristiano civilizado se la enseñase y, para tal efecto, debía ser tutelado por la monarquía española.

HACIA UNA NUEVA RAZÓN

En el siglo XVIII y a principios del siglo XIX, la polémica sobre América se encendió de nuevo a raíz de las ideas expresadas por algunos ilustrados europeos, quienes, desde diversos ángulos, cuestionaron el grado de civilización alcanzado por los americanos bajo la tutela de las monarquías ibéricas. Se calificó a los habitantes originales como 'salvajes', 'inmaduros', 'bárbaros'. El determinismo geográfico jugó algún papel aquí, pues incluso al continente se le llamó 'inmaduro', tal como afirma Jean Louis

Leclerc, conde de Buffon en su *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du Cabinet du Roy* (París, 1761): el cielo americano era “avaro” y la tierra húmeda en extremo: los hombres habrán de ser “fríos” y “endebles” (Leclerc, 1826: XV, 448). Asimismo, Corneille de Pauw, autor de *Recherches philosophiques sur les Américains ou memories intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine* (Berlín, 1768), dio al continente el adjetivo de ‘decrépito’. La novedad de estos planteamientos es que al encontrar que el clima era un factor determinante para la cultura humana, así el carácter de los españoles americanos se ‘degeneró’, se barbarizaron de una forma u otra.

Veamos ahora el planteamiento del conde de Buffon, que contó con mayor aceptación. En esencia, señala que los americanos están aún muy lejos del nuevo modelo cultural europeo que se construyó en la Ilustración, dado que los humores y temperamento propiciados por el clima húmedo los hacen incapaces de aumentar su dominio sobre la naturaleza, de aprovecharla cabalmente.

Lo que me interesa rescatar es la respuesta a las poco sólidas argumentaciones de los ‘difamadores de América’ —así los calificó Antonello Gerbi en su *Disputa del Nuevo Mundo* (1960)— que dieron los sacerdotes jesuitas expatriados en Bolonia, a la sazón, uno de los grupos intelectuales más sólidos de la América hispana. Su tarea refutatoria fue fácil, pues les bastó con presentar contraejemplos de su amplia experiencia cotidiana en América para hacer tambalear la lógica de los sistemas filosóficos europeos basados en argumentaciones derivadas de axiomas contruidos bastante lejos de los hechos que pretendían explicar. Además, la necesidad de refutar a los ‘detractores’ de América condujo a los sacerdotes jesuitas a resaltar los logros de la Iglesia en América. En este contexto se hizo también una nueva apología de los indígenas americanos, resaltando el grado de civilización alcanzado durante su etapa pagana y sus virtudes cristianas, al tiempo que se ponderaron las cualidades geográficas y climáticas del continente. En resumen, estos jesuitas expatriados

subrayaron que había notables avances, porque para ellos su razón provenía de los moldes cristianos.

Entre los autores que respondieron a los ‘filósofos’ sobresalió el mexicano Francisco Xavier Clavijero con sus disertaciones contenidas en el libro X de la *Historia antigua de México* (Cessna, 1780-1781). Entre otras cosas, elaboró una detallada defensa de los mexicas acusados de barbarie (cfr. Clavijero, 1964). También destacaron el chileno Juan Ignacio Molina con su *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* (Bolonia, 1776); la *Historia general del Reino de Quito* (Faenza, 1789), del ecuatoriano Juan Velasco, y el *Ensayo sobre la vida y la muerte de los sacerdotes paraguayos* (Faenza 1791), del paraguayo José Manuel Peramás.

Por último, hay que destacar la participación a destiempo de Alexander von Humboldt en esta polémica; quien, por un lado, mostraba a los europeos, mediante una serie de ensayos sobre los virreinos españoles, cuan falsa era la imagen de América que sustentaban el conde de Buffon y De Pauw y, por otro, no dejó bien parada la labor misionera de la monarquía española, pues, desde su parecer, ésta no abonaba por la libertad sino por la sumisión del ser humano a un poder absoluto. El paradigma cultural y la visión del progreso⁵ en la historia del prusiano eran ya muy distintos a los de los jesuitas por más modernos que éstos fueran, por que para él el modelo colonial español y sus instituciones tendían a la enajenación. El avance en la historia debía derivar en el aumento de la libertad⁶ del ser humano, en la no explotación del hombre por el hombre.

5 Humboldt y los ilustrados en general siguen la explicación del progreso humano como una sucesión de cuatro estadios consecutivos, a los que le corresponde un modo de subsistencia, definidos como la caza y la pesca, la agricultura y el comercio. Es evidente que se trata de una concepción materialista de la historia en la medida en que concede primacía al factor entre el modo de subsistencia y el tipo de organización social que deriva, según la mencionada escala, de mayor o menor complejidad.

6 Para Humboldt la libertad es “la esencia del orden social” un orden social debería seguir las leyes de la naturaleza y la falta de libertad, la opresión y la desigualdad atentan contra la condición humana.

Según esto, no sólo bastaba la condición dominadora del hombre sobre la naturaleza, sino que era preciso que se reflejara en su libertad individual, económica y política. Únicamente así se cumplirían los requisitos del bien público, de la verdadera república humana, la civilización por antonomasia (cfr. Humboldt, 1966).

LA HERENCIA COLONIAL Y LA BARBARIE

Desde mediados del siglo XIX hasta el primer cuarto del siglo XX tuvo lugar otra gran disputa en torno a la identidad histórico-cultural del subcontinente americano, en términos de civilización y barbarie. Las naciones americanas intentaban formar sus Estados bajo el modelo republicano, pero su adaptación a la realidad americana fue más que problemática y las inercias políticas apuntaron al caudillismo.

La dicotomía civilización-barbarie fue puesta en marcha nuevamente por Domingo Faustino Sarmiento con *Facundo* o *Civilización y barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina* (Santiago de Chile, 1845) y por el escritor Esteban Echeverría (1838) en su cuento “El matadero”. Me detengo en el primer autor que pretende hacer un estudio sobre las razones de la barbarie americana a partir del gaucho Facundo Quiroga, considerado como personaje tipo que apoya al régimen de Juan Manuel Rosas. Sarmiento identifica la barbarie con lo americano, que es una mezcla de lo hispano (el despotismo, el oscurantismo) con cualidades esenciales de la raza indígena (ociosidad) y lo africano (la anarquía). Y no se olvidan los factores deterministas de la naturaleza heredados del siglo XVIII. De acuerdo con esto, el espacio no dominado por el ser humano permite la formación de una personalidad instintiva, agresiva, en la que se adhieren el despotismo, la intolerancia y el irracionalismo, profundamente arraigados en las costumbres y mentes de los latinoamericanos.

Así, continúa Sarmiento, la emancipación jurídica y política no ha logrado modelar un espacio en el que se pueda configurar la *res publica*, la ciudad

—“el centro de la civilización argentina, española, europea”—, porque los gauchos ‘nómadas’, representantes de la barbarie, son profundamente individualistas debido a su modo de vida: “Este hábito de triunfar en las resistencias, de mostrarse siempre superior a la naturaleza, de desafiarla y vencerla, desenvuelve prodigiosamente el sentimiento de la importancia individual y de la superioridad” (Sarmiento, 1982: 14). En fin, se comprende aquí: herencia colonial nociva y un espacio poco poblado que forma un carácter especial a los habitantes del campo. Entonces, las naciones debían regenerarse y para ello el remedio era poblar y formar ciudades en las que florecieran las instituciones y las artes. Una de las respuestas fue traer inmigrantes europeos industriales.

En términos muy semejantes se leen las tesis del argentino Juan Bautista Alberdi en su obra *Acción de la Europa en América y el gobierno de América* (1843).

Algunas décadas después, para ciertos positivistas —entre ellos, el argentino José Ingenieros con “La formación de una raza argentina” (1915) y el argentino Carlos Octavio Bunge con *Nuestra América* (1904)⁷— estas diferencias provenían también del supuesto de la menor capacidad craneal de los grupos no europeos. Se trataba, en suma, de borrar la fisonomía histórica-cultural de América para alcanzar una configuración semejante a la estadounidense —la nueva civilización, la civilización, por excelencia—, caracterizada por su vida industrial e individualista.

Este bloque de ensayistas tendió a ver los pueblos latinoamericanos como inferiores, culpables del rezago económico y político de la región, impedidos para hacer suyos los adelantos tecnológicos y la forma civilizada de las metrópolis. Veamos a manera de ejemplo lo que dice Bunge (1978) en el marco del biologismo positivista: las razas son la clave para interpretar el abigarrado panorama de América y los tipos somáticos que forman esta unidad cultural son

7 Un panorama sobre el positivismo argentino lo brinda Ricaurte Soler (1980).

los blancos, los americanos y los negros, cuya amalgama ha dado lugar, según la proporción genética, a la psicología de las repúblicas. Bunge supone que las razas significan un conjunto de determinantes psíquicas con un factor que las polariza y les proporciona el rasgo definitorio. De tal suerte, define a las razas considerando factores psicológicos y disposiciones anímicas. Para la variante blanca, española, reserva entonces los siguientes rasgos anímicos: la arrogancia, la verbosidad, la falta de espíritu práctico; para la americana, la pasividad y el prurito de venganza, y para la negra, la blandura y la servilidad (Bunge, 1978). La solución, tanto para Bunge como por las razones expuestas, era la inmigración europea; se trataba de hacer de Argentina, los Estados Unidos del Sur. En México la respuesta de Justo Sierra fue diferente; él se centró en marcar que el atraso en la historia se debía a la herencia colonial que se transformaría por la pedagogía positivista. En síntesis, en este momento se creía que la barbarie impedía a los latinoamericanos el progreso en la historia y radicaba en la herencia colonial, en la presencia de las llamadas clases peligrosas (las ‘razas no europeas’), o bien en la falta de población que impedía dominar la naturaleza.

EL NUEVO SIGNO DE LA BARBARIE

Frente al proyecto que encabezaban Sarmiento, Alberdi y varios positivistas argentinos, eco de un nuevo proceso civilizador iniciado en Europa hacia mediados del siglo XIX, que involucra a Latinoamérica como productor de materias primas y consumidor de manufacturas, surgen pensadores y ensayistas que proponen como base para la constitución de los nuevos estados nacionales una reorientación de la herencia colonial anclada en sus naciones. No se trataba aquí de estigmatizar como ‘bárbaros’ o ‘inferiores’ a los indígenas, los mestizos o a los negros, sino de operar una transformación en ellos por medio de una educación que posibilitara su acceso y participación directiva en la nueva sociedad nacional que

se vislumbraba. Se proponía un proceso de aceleración evolutiva, frente al de incorporación histórica, auspiciado por prominentes miembros de la oligarquía liberal y algunos conservadores. De entre los ensayos que siguen esta perspectiva, destacan “Nuestra América” (1884), del cubano José Martí; *Ariel* (1900), del uruguayo José Enrique Rodó, y *Nuestros indios* (1904), del peruano Manuel González Prada. Para estos autores hay ya un cambio de signo de la barbarie y la civilización. Martí reformula la dicotomía señalando que la cultura pragmática sajona y las oligarquías vinculadas a las metrópolis, al oponerse a democratizar su ejercicio del poder político y negar la verdadera condición cultural de los pueblos de la región, sólo oprimen y la reacción es la violencia. La violencia del pueblo (su ‘barbarie’), continúa el cubano, proviene de un desconocimiento de las elites gobernantes de la verdadera naturaleza de sus sociedades, que importan y adaptan de modo equívoco modelos ajenos a la idiosincrasia latinoamericana: “La incapacidad no está en el país naciente que pide formas que se acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales de composición singular y violenta con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia” (Martí, 1982: 38).

Sólo se puede dejar atrás el estado de barbarie, propiciado tanto por una energía telúrica como por la herencia ibera, con la educación y un gobierno no autoritario e ilustrado que conozca realmente a sus gobernados. Entonces, dice Martí (1982), la solución está en crear formas de gobierno adecuadas, no en imitar.

En *Ariel*, Rodó critica los planteamientos de los positivistas. Ve en el pragmatismo o materialismo estrecho que promueve la cultura sajona el signo de una nueva barbarie. Para el uruguayo esta cultura pragmática es irracional, porque concibe al hombre como un ser eminentemente material, incompleto, fragmentario, ajeno a la esencia humana que es armonía del alma y el cuerpo. Es también esta idea una respuesta frontal a Sarmiento al plantear que

la herencia latina de nuestros países no es necesariamente negativa; hay que cribarla para dejar atrás las distorsiones como el absolutismo. Para el uruguayo, en la herencia latina y cristiana se encuentra el núcleo del polo opuesto a la barbarie y habría que buscar la herencia cultural latina fincada en valores espirituales de alcance universal: la concepción cristiana de amor y la idea de belleza proveniente de los griegos (Rodó, 1982). La barbarie es justamente la mutilación del hombre por una comprensión materialista y pragmática de los hombres del Norte.

BARBARIE Y DESCOLONIZACIÓN

A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial se inició un rápido periodo de descolonización en África, Asia y el Caribe. Esta situación generó una reflexión interna sobre la condición de los países que habían sido estigmatizados por cualquier tipo de colonización. En el Caribe apareció de nuevo la dicotomía civilización-barbarie, esta vez presente en la figura de Calibán, el personaje de *La tempestad* (1984), de William Shakespeare, que se convierte en símbolo de la condición del colonizado.

Calibán, dentro de esta perspectiva, es un 'bárbaro', pero lo es debido a Próspero, quien lo ha convertido en siervo y le ha negado el ejercicio de su logos, expresión de su propia cultura. Así, el polo civilización queda expresado como opresión: Próspero ha cosificado a Calibán, ha hecho de su existencia un instrumento para obtener beneficios materiales. Veamos un fragmento de *Una tempestad: adaptación de La tempestad de Shakespeare para teatro negro* (París, 1969), del martiniqués Aimé Césaire:

PRÓSPERO: Ya que empleas también la inventiva, podrías al menos bendecirme por haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡Una bestia bruta que he educado, formado, que he sacado de la animidad que todavía le cuela por todas partes!

CALIBÁN: Para empezar no me has enseñado nada. Salvo, claro está, a chapurrear tu lenguaje para

que pueda comprender mejor tus órdenes: cortar leña, lavar platos, pescar, plantar hortalizas, porque tú eres demasiado holgazán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia. ¿Me la has enseñado?, ¿di?, ¡bien que te la has guardado! Tu ciencia la guardas egoístamente para ti solo, encerrada en esos gruesos libros de ahí (1980: 17).

Otros textos representativos de esta posición y momento son *Piel negra, máscaras blancas* (París, 1952), del martiniqués Frantz Fanon; *La isla* (Londres, 1969), del barbadense Edward Brathwaite, *Los placeres del exilio* (Londres, 1970), del también barbadense George Lamming, y *Calibán* (La Habana, 1971), del cubano Roberto Fernández Retamar.

Fuera del Caribe se encuentra la amplia reflexión del mexicano Leopoldo Zea: *Discurso desde la marginación y la barbarie* (Barcelona, 1988), en donde Zea destaca que la dicotomía civilización-barbarie son "signos de poder y dependencia, la marginación y la barbarie indican fundamentalmente diversidad y que por el hecho de serlo debe ser respetada" (Zea, 1990: 29).

CONCLUSIONES

El propósito del breve recuento de los usos de la dicotomía civilización-barbarie fue el evidenciar la constante presencia de esta contraposición en América Latina. En algunos textos, desempeñó un papel de primer orden en la estructura argumental y, en otros, se presentó como una fórmula o cliché que no estaba ampliamente textualizado, pero que subyace como un elemento susceptible de ser interpretado por medio de una lectura pertinente. A partir del momento en que colisionan Europa y América, el intento de cada cultura para definir al otro se presentó como un agudo problema. Desde la perspectiva de los europeos u occidentales, prevaleció el sentimiento de superioridad; desde la óptica de las culturas fincadas en América las actitudes fueron muy variables, y oscilaban entre considerar a los europeos como dioses o, en el otro extremo, como bárbaros destructores.

También podemos concluir que esta 'forma de saber' ha indagado en torno a la cuestión de la existencia histórico-cultural de América Latina y ha encontrado que el acuciante preguntarse de sus pensadores es ya una respuesta ante su difícil situación histórica: como colonias y luego como neocolonias, tal parece que el trayecto histórico de los países de la región no había empezado aún. La dependencia hacía de la cultura y de la historia un reflejo deformado de Occidente; esto es, era una cultura espuria. Tal fue en un principio —como lo ha establecido Leopoldo Zea— la óptica que asumió la generación civilizadora. Pero hubo una respuesta ante la situación de dependencia más fructífera que perdura hasta la actualidad. Zea la llamó la respuesta 'asuntiva', consistió en tomar conciencia de que la dependencia y la marginación no eran fenómenos irrevocables, que existían caminos que no implicaban la enajenación histórica o cultural. Se descubrió que la dependencia no es un vacío histórico y cultural, sino que eran la historia y la cultura generadas bajo otro signo. El encuentro con 'lo propio' es tenido como condición para la cancelación de la dependencia desde la misma dependencia. Es obvio que tal respuesta significó un reconocimiento de nuestra alteridad calificada como 'marginal', pero no por ello inferior, simplemente distinta. Esta postura se ha traducido en una gama de estudios que han desembocado en el tema de la situación histórico-cultural de nuestra América. LC

REFERENCIAS

- Aristóteles (2000), *Política*, Quintín Racionero (trad.), Madrid, Gredos.
- Bestard, Joan y Jesús Contreras (1987), *Bárbaros, paganos y primitivos. Una introducción a la antropología*, Barcelona, Barcanova.
- Bitterli, Urs (1982), *Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar*, Pablo Sorozábal (trad.), México, FCE.
- Bunge, Carlos Octavio (1978), *Nuestra América*, Buenos Aires.
- Césaire, Aimé (1980), *Una tragedia americana*, José Espadal (trad.), Madrid, Guadarrama.
- Clavijero, Francisco Javier (1964), *Historia antigua de México*, Mariano Cuevas (pról.), México, Porrúa.
- Gerbi, Antonello (1960), *La disputa del Nuevo Mundo*, Antonio Alatorre (trad.), México, FCE.
- Humboldt, Alexander von (1966), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, Juan Ortega y Medina (est. prel., revisión del texto, cotejos, notas y anexos), México, Porrúa.
- Larraín, Jorge (1996), *La modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello.
- Leclerc-conde de Buffon, Georges-Louis (1826), *Oeuvres complètes de Buffon*, 32 vols., ordenadas y precedidas por una noticia elaborada por M. A. Richard, París, Baudouin Frères.
- Martí, José (1982), "Nuestra América", en *Política de nuestra América*, Roberto Fernández Retamar (sel. y pról.), México, Siglo XXI.
- Pagden, Anthony (1988), *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Belem Urrutia Domínguez (trad.), Madrid, Alianza Editorial.
- Picotti, Dina (1991), *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*, Buenos Aires, Rundi Nuskin.
- Pizarro, Ana (1994), *De ostras y canibales. Ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile, Universidad de Santiago.
- Ribeiro, Darcy (1977), *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, México, Extemporáneos.
- Rodó, José Enrique (1968), *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*, México, Porrúa.
- Sambarino, Mario (1980), *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1982), *Facundo. Civilización o barbarie*, México, SEP/UNAM.
- Sepúlveda, Juan Ginés de (1941), *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, Marcelino Menéndez y Pelayo (advertencia), Manuel García-Pelayo (estudio), México, FCE.
- Shakespeare, William (1984), *La tempestad*, Horacio González G. (trad.), Madrid Espasa/Calpe.
- Soler, Ricaurte (1980), *El positivismo argentino*, México, UNAM.
- Uslar, Arturo (1992), *La creación del nuevo mundo*, México, FCE.
- Zea, Leopoldo (1978), *Filosofía de la historia americana*, México, FCE.
- Zea, Leopoldo (1990), *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, FCE.
- MARCO URDAPILLETAMUÑOZ. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Profesor e investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Sus áreas de investigación son Crónicas de Indias y Tradición oral en el Estado de México. Ha publicado cuatro libros y treinta artículos especializados en revistas y libros editados en México y el extranjero. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 2002.
- HERMINIO NÚÑEZ-VILLAVICENCIO. Doctor en Literaturas Occidentales por la Universidad Complutense de Madrid, España. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Humanidades, de la Universidad Autónoma del Estado de México, México. Autor de varios artículos especializados y libros, el más reciente Las novelas de Rudolfo A. Anaya y la postmodernidad.