

estudios

Noviembre 2011

Nuestra Identidad Cultural Latinoamericana





Nuestra Identidad Cultural Latinoamericana

(Estudio N° 3 - Noviembre 2011)

Sede: Edificio Plaza Aventura - Vía Ricardo J. Alfaro c/ Calle 74.0,
Piso 3 - Oficina 348, Urbanización El Dorado, Corregimiento
Betania - Ciudad de Panamá - REPÚBLICA DE PANAMÁ. Apartado
Postal 0815-00914 / Telf.: (+507) 8320053

Dirección General: Apdo. Postal: Luis Enrique Marius-69.151,
Altamira 1060 - Municipio Chacao - Estado Miranda - REPÚBLICA
BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Tel. y Fax: (+58 . 212) 286.49.64

E-Mail: celadic@gmail.com

Web: www.celadic.org

Todos los Derechos Reservados a A. C. CELADIC

Toda Reproducción Total o Parcial debe ser Autorizada

Esta edición se realiza gracias a los aportes de los Miembros
del CELADIC y al apoyo solidario del Comitato per gli
interventi Caritativi a favore del Terzo Mondo-CEI (Italia).

Se distribuye en Latinoamérica, Usa y Europa a través del
Servicio COPA-Courier y la cooperación solidaria del Dr.
Stanley Motta.

**ESTUDIOS constituye un trabajo colectivo y compartido de
todos los Miembros del CELADIC, bajo la Coordinación del
Dr. Francisco Borba, el Equipo de Identidad y Cultura y el
Director General del CELADIC.**

Consejo General: Lic. Ramiro Arroyo (Ecuador)
Lic. Yolanda Cáceres (Perú)
Ctor. Rubén Casavalle (Uruguay)
Lic. Allam Castillo (Panamá)
Dr. Javier García Cañete (España)
Dr. Manuel Gómez (México)
Prof. Luis Enrique Marius (Uruguay)
Lic. Claudio Masson (Argentina)
Prof. Carlos Navarro (Venezuela)
Prof. José Pinzón (Guatemala)
Dr. Klaus Schaeffler (Alemania)
Dr. Nazario Vivero (Cuba)

Consejo Directivo: Lic. Ramiro Arroyo (Ecuador)
Prof. Carlos Navarro (Venezuela)
Dr. Nazario Vivero (Cuba)
Lic. Yolanda Cáceres (Perú)
Prof. Luis E. Marius (Uruguay)

Equipo Ejecutivo:

Director General:	Prof. Luis Enrique Marius
Director de Relaciones:	Lic. Ramiro Arroyo
Representante Legal:	Lic. Allam Castillo
Asistentes Ejecutivas:	Lic. Mary Ester Pérez Ant. Katherine García
Asistente Administrativa:	Ant. Ángela Carlina Peña
Coord. Plataforma Virtual:	Lic. Gabriela Hurtado
Responsable Proyectos:	Ing. Ana Suárez Suárez
Diagramación:	Lic. Mary Ester Pérez
Impresión:	NORMA COLOR, C. A.
Portada:	Lic. María Alejandra Alonzo
DEPOSITO LEGAL:	pp200703DC518
ISSN:	1856-8084

“NUESTRA IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA”

“La historia de salvación de nuestros pueblos no empezó en 1492. Dios siempre ha estado presente en su historia y su vida. Antes de la llegada de los primeros misioneros, nuestros pueblos ya vieron en su naturaleza la manifestación de Dios, le agradecieron por sus dones y acompañaron ritualmente los procesos de regeneración en la naturaleza, confiados en la bondad del Creador... Tanto la vida de las personas como las estructuras de la sociedad, estaban dirigidas por altos valores morales”. *(Aporte de la Conferencia Episcopal de Bolivia a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano – Santo Domingo – República Dominicana – 1992).*

“Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación, con un solo vínculo que las una, ya que tiene un origen, una lengua, una costumbre y una religión”. *(General Simón Bolívar – Carta de Jamaica).*

“Un nuevo mestizaje como respuesta popular práctica y estratégica de acción al impacto de la modernidad ilustrada y de la postmodernidad, es una forma propia de responder desde la praxis cultural vivida al actual debate sobre la modernidad... La religión no es una dimensión más de la cultura, sino que constituye su núcleo, porque le da su sentido último. Dar como ejemplo dicho mestizaje puede resultar clave para entenderlo y poder descubrirlo más fácilmente en otras dimensiones de la cultura. *(Padre Juan Carlos Scannone S.J. – “Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas” – Universidad Iberoamericana – México, 2009).*

A MANERA DE PRÓLOGO

En el momento de decidir sobre el prólogo de este Tercer Estudio, recordamos a quién amó a Latinoamérica, se conmovió ante nuestra *“Morenita del Tepeyac”*, y sentía una especial admiración por nuestra *“síntesis cultural mestiza, donde nuestra Fe se convirtió en la matriz cultural del continente”*⁽¹⁾. Nos referimos al **Beato Juan Pablo II**, Juan Pablo Magno, un polaco muy enraizado en su cultura de origen, y por ello, admirador de los pueblos que luchan por sostener, ampliar y profundizar su identidad cultural.

Nos pareció conveniente que a **manera de prólogo**, resaltáramos algunas de **las reflexiones que Juan Pablo II nos brindó a lo largo de su pontificado y muy especialmente durante sus permanentes visitas apostólicas sobre la historia y la identidad cultural de nuestra Latinoamérica**.

Mucho se ha dicho y escrito sobre nuestra historia, sin embargo, hemos de lamentar que muchas veces esas versiones han sido deformadas bajo las perspectivas reductivas de pensadores que han antepuesto sus prejuicios o sus ideologías a los hechos.

“Toda gestación de pueblos y culturas es siempre dramática, envuelta en luces y sombras”⁽²⁾. Sin embargo, allí están las numerosas historias de nuestros países donde se descubre con inusitada frecuencia versiones parciales o incompletas, cuando no inaceptables reduccionismos históricos.

Así, superando obstáculos, se forjó una síntesis cultural mestiza, aún inacabada, que encontró en la dimensión religiosa de nuestros pueblos, estímulo e impulso fecundo, a pesar de las contradicciones y desgarramientos de aquellos tiempos fundadores y en medio de un gigantesco proceso de dominaciones y vejaciones.

Una primera reflexión de Juan Pablo II es la reafirmación del sustrato religioso-cristiano de Latinoamérica.

Las semillas del Verbo presentes en las raíces culturales de nuestros pueblos primigenios se entroncaron con la llegada misionera del Evangelio, fecundando una nueva cultura de profundo contenido religioso de raíz cristiana. *“Sólo apoyándose en la memoria fiel a sus raíces, se podrá edificar una cultura verdaderamente al servicio del hombre”*⁽³⁾.

No fue por azar que ante los criminales atropellos de los encomenderos en los primeros años de la colonización, apareciese Fray Antonio de Montesinos iniciando con su histórico discurso (Diciembre de 1511) la lucha en defensa de los Derechos Humanos de los latinoamericanos, que lograron la aprobación de las Leyes de Indias que intentaron regular (sin lograrlo efectivamente) el respeto indispensable a nuestros hermanos y pueblos.

Por ello, la primera parte de este Estudio (Capítulo N° 3) se refiere a “la primera síntesis cultural y las raíces de nuestra identidad”, es decir, rememora el proceso de enraizamiento y consolidación de nuestra identidad cultural.

La segunda reflexión hace a la síntesis cultural mestiza, a momentos de prueba y de nuevas síntesis que acompañan al historia latinoamericana hasta nuestros días.

(1) Juan Pablo II: *Mensaje al mundo de la cultura* – Lima – 15 de Mayo de 1988.

(2) *Conferencia del Episcopado* – Puebla – 5.2.

(3) Juan Pablo II: *Discurso al mundo de la cultura y constructores de la sociedad* – Santiago de Chile – 3 de Abril de 1987.

Juan Pablo II asume nuestro especial mestizaje en la línea de las reflexiones del Episcopado Latinoamericano en Puebla, pero como un concepto dinámico, sin dogmatismos y sin temores.

En un primer momento fueron los aportes de dos culturas: *la proveniente de nuestros pueblos primigenios y la ibérica*. Más tarde se incorporarían otras vertientes, especialmente *la africana*.

El proceso fue y es real, y está en permanente revisión, diferenciación y consolidación, y por ello, acertadamente Víctor Andrés Belaunde nos habla de una “*síntesis viviente*” ⁽⁴⁾. Pero muy especialmente, Juan Pablo II nos recuerda permanentemente el rol de María de Guadalupe, la “*Morenita del Tepeyac*” como lugar de síntesis vital entre las tradiciones culturales que configuran nuestro mestizaje.

En el Capítulo N° 4 de este Estudio, se hace referencia a las **agresiones y síntesis**. Allí, sin agotarlos, se citan algunos momentos o hechos que, de una forma u otra, han impactado, afectado o agredido la **matriz cultural fundante** de nuestra identidad. Muy especialmente en los últimos tiempos y en estos momentos, donde impera una preocupante pérdida de identidad de nuestros sectores dirigentes, causa de un profundo vacío de pensamiento y ausencia casi total de propuestas, más allá de las coyunturales y manipuladas promesas electorales.

Una tercera reflexión: la reconciliación con la identidad. Juan Pablo II vió con esperanza “*la posibilidad de que América Latina ofrezca al mundo un modelo de civilización que se fundamente en principios y valores humanistas y cristianos, en sus obras y estilo de vida, más que por sus títulos meramente tradicionales*” ⁽⁵⁾. Por ello nos convocó y animó a ser fieles a la vocación humanista y cristiana de nuestra cultura, resistiendo ante quienes intentan desnaturalizar esta profunda raigambre.

Más adelante, en el Capítulo N° 5, asumimos algunas propuestas (sin agotarlas y siempre mejorables) para la revalorización y dignificación de nuestra identidad cultural, un camino indispensable para visualizar nuestro futuro como pueblo y como nación.

Para el CELADIC, toda la problemática en torno a nuestra identidad cultural constituye uno de los tres factores estratégicos fundamentales, junto a nuestra propuesta de un **Modelo Alternativo de Desarrollo Humano Integral** y (aún en proceso de estudio), la necesidad y urgencia de la **Comunidad Latinoamericana de Naciones**.

IDENTIDAD CULTURAL basamento ineludible para nuestro desarrollo y la integración, **DESARROLLO** en la generación de nuevas sociedades solidarias con justicia social, y una **INTEGRACIÓN**, factor indispensable para el desarrollo y la consolidación de nuestra Identidad.

Dejémonos provocar con sueños de esperanza... que fundados en nuestras raíces, al ser compartidos, se van haciendo realidad.

Prof. Luis Enrique Marius
Director General CELADIC

(4) Víctor Andrés Belaunde – *La Síntesis Viviente* – Cultura Hispánica – Madrid - 1950.

(5) Juan Pablo II – *Discurso a los intelectuales, científicos y artistas* – Quito – 30 de Enero de 1985.

ÍNDICE

A MANERA DE PRÓLOGO	3
ÍNDICE	5
1. PRESENTACIÓN	7
2.- MARCO REFERENCIAL: PARA UNA CULTURAL INTEGRAL E INTEGRADORA	11
2.1.- Pluralidad Cultural e Interculturalidad.	12
2.2.- Superando los “reduccionismos”.	13
2.3.- Al rescate de nuestras raíces originarias.	15
3.- LA PRIMERA SÍNTESIS CULTURAL Y LAS RAÍCES DE NUESTRA IDENTIDAD	19
3.1.- Las culturas primigenias	19
3.1.1.- La originalidad de las culturas indígenas.	19
3.1.2.- Primeras conformaciones civilizatorias y culturales.	20
3.1.3.- Las diferentes etapas del desarrollo comunitario prehispánico.	21
3.2.- Las principales civilizaciones y culturas prehispánicas	21
3.2.1.- Los Mayas.	21
3.2.2.- Los Aztecas.	22
3.2.3.- El extenso Imperio Inca.	23
3.3.- América en las raíces de la universalidad	24
3.3.1.- El “descubrimiento” de un Mundo Nuevo.	24
3.3.2.- El “encuentro” constituyente de América.	25
3.3.3.- América y una nueva concepción de la historia.	26
3.3.4.- El “Verbo” presente antes de la Evangelización.	27
3.4.- Un largo camino de dignidad histórica: La defensa de los Derechos Humanos	28
3.4.1.- La profecía y su siembra.	28
3.4.2.- A la búsqueda de la “Utopía” cristiana en el Nuevo Mundo.	29
3.5.- La “Patrística Criolla”. Los profetas de un siglo (1511-1620)	30
3.5.1.- La teología profética y el comienzo de la Doctrina Social Cristiana.	30
3.5.2.- Dos personalidades descollantes.	32
3.6.- Las Misiones Guaranítico-Jesuítas: El reto de una nueva civilización	33
3.6.1.- Los Jesuítas y el Nuevo Mundo.	33
3.6.2.- Una sociedad igualitaria en América del Sur.	33
3.7.- El caso de Haití.	35
4.- NUESTRA IDENTIDAD CULTURAL ACTUAL: ENTRE SOMBRAS, AGRESIONES Y SÍNTESIS	37
4.1.- La constitución de los Estados Nacionales y el impacto de la ilustración.	37
4.2.- Genocidios entre hermanos.	39

4.3.- La generación del 900	40
4.3.1.- La fragmentación de Latinoamérica.	40
4.3.2.- El “redescubrimiento” de América Latina.	41
4.4.- El rechazo de la cultura y del hombre latinoamericano	42
4.5.- La “Guerra Fría”, los alineamientos “ideologistas” y las dictaduras	43
4.6.- La redemocratización y sus impases	45
4.6.1.- La ascensión del “neoliberalismo”.	46
4.6.2.- El “hibridismo” ideológico.	47
4.6.3.- Dos amenazas a la libertad: el Narconegocio y la Corrupción.	48
4.7.- Un nuevo imperialismo deshumanizante y globalizado	48
4.8.- La síntesis cultural del mundo globalizado	50
4.8.1.- El Mercado: paradigma de la cultura globalizada.	51
4.8.2.- La crisis del pensamiento utópico.	51
4.8.3.- La creciente influencia del pragmatismo individualista.	52
5.- La “revalorización” y “dignificación” de nuestra identidad cultural	55
5.1.- Un pensamiento nuevo para un tiempo nuevo	55
5.1.1.- Los orígenes de nuestra propuesta.	55
5.1.2.- El intento de retomar un rol orientador.	56
5.2.- Aportes para una cultura integral e integradora	59
5.2.1.- La valorización de la sabiduría.	59
5.2.2.- La persona: síntesis entre individuo y grupo social.	60
5.2.3.- La persona: en su relación con el otro: el afecto.	60
5.2.4.- El sufrimiento y el dolor.	61
5.2.5.- El trabajo humano.	62
5.2.6.- La construcción de la sociedad política.	63
5.3.- Una identidad fiel a la síntesis histórica	63
5.4.- El devenir histórico-cultural	65
5.5.- Hacia una sociedad integrada y plural	68
5.6.- Nuestra Identidad: el “Marco de Referencia”	70

1. PRESENTACIÓN

Cuando a inicios de 2005 se puso en marcha el CELADIC, **“reencontrándonos, algunos hasta desconocidos, para compartir el desafío representado por la pobreza y exclusión de las grandes mayorías, y comprometernos en un cambio efectivo de las condiciones de vida y de trabajo de los latinoamericanos”**⁽⁶⁾, se definieron los ejes estratégicos esenciales: **Identidad, Desarrollo e Integración**. Se afirmó que no era posible un **Modelo Alternativo de Desarrollo Humano Integral**, ni la tan añorada **Comunidad Latinoamericana de Naciones**, sin recuperar y profundizar nuestra **Identidad Cultural Latinoamericana**.

Luego del ESTUDIO N° 1, **Diagnóstico Causal Latinoamericano** y del ESTUDIO N° 2 con la propuesta de **Un Modelo Alternativo de Desarrollo Humano Integral**, nos encontramos ante el desafío de encarar el tema de la **Identidad Cultural Latinoamericana** (ESTUDIO N° 3) antes de emprender el ESTUDIO N° 4 sobre la **Comunidad Latinoamericana de Naciones**.

Para abordar esta tarea, lo primero es **estar plenamente conscientes de que si no conocemos de dónde venimos, cuáles son los deseos, ideales y valores que nos constituyen, es decir, si no sabemos quiénes somos, menos aún podremos ver hacia dónde vamos, y no seremos capaces de ayudar a construir un camino alternativo para nuestros pueblos**⁽⁷⁾. Salvo que continuemos esperando a que otros, desde cualquier “exterioridad” (geográfica, política, ideológica), asuman y pretendan pensar y orientar nuestros problemas y nuestro futuro.

Con estos antecedentes, la propuesta de este documento se centra en desarrollar **una renovada memoria, con fidelidad creadora y crítica a nuestras raíces y a la integral verdad histórica,**

y en la búsqueda común de aquello que realice plenamente nuestra humanidad personal y popular, es decir, una cultura verdaderamente al servicio de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres latinoamericanos. Toda otra acción que no se base y parta de esta realidad, profundamente humana y cristiana, corre el gran riesgo, más temprano que tarde, de tornarse contra el ser humano, en un proceso de desquiciamiento de la vida social, como lamentablemente se ha constatado reiteradamente tras la acción disolvente de diversas ideologías y prácticas ajenas a la matriz cultural del continente.

Toda la historia debe ser leída, en primer término, como el esfuerzo del ser humano por realizar su humanidad; aquí reside su primer deber y tarea. En efecto, **la historia no es sólo ni ante todo la lucha por el poder entre los grandes, sino el maravilloso, complejo y contradictorio intento de todos, grandes y pequeños, por realizarse plenamente y por aportar esa realización a los que aman. En ese esfuerzo de realización construimos nuestras culturas y descubrimos nuestra identidad.**

Ninguna identidad es perfecta o terminada; todos los sistemas culturales son susceptibles de volverse más o menos humanos. Todos estamos inmersos en un proceso permanente de perfeccionamiento y desarrollo, no exento de contradicciones e inhumanidad.

La historia no sigue un camino ciego, al interior de sus procesos, no tiene vinculaciones permanentes por azar.

Estas deben responder a un sentido, a una cierta racionalidad que hay que bucear, descubrir, escudriñar, para develar los signos de la verdad histórica. **Esta racionalidad es, fundamentalmente, la de la**

(6) *Presentación Original del CELADIC – Tríptico.*

(7) *El concepto de pueblo es usado acá para identificar un grupo social amplio que comparte una misma identidad cultural. El término es generalmente utilizado, en la bibliografía etnográfica, para designar una etnia específica. Pero, el cristianismo, al emplear el término “pueblo cristiano” para designar a todos los bautizados, rompe con el criterio estrictamente étnico, generalizando el concepto, para que se refiera a una unidad más amplia, moral e incluso transhistórica, salvífica.*

acción libre, esencialmente humanizadora y la de la superación de la injusticia y la exclusión.

Nuestra conciencia histórica no sólo va registrando los cambios, sino también las razones de los mismos, sus posibles significados. Lo real no es lo invariable y predeterminado, sino, por el contrario, la tensión del cambio en el seno de lo permanente como interpelación.

Con todo, siempre quedará algo por completar, pues nuestras apreciaciones, que deben tener rigor intelectual, son simples aproximaciones de un complejo histórico inabarcable y siempre, como por una ley natural, quedaremos limitados (si fuese más no habría espacio para la libertad) por nuestras construcciones sociales, las cuales deberán ser lo más veraces posibles.

No existe la objetividad absoluta, pues eso equivaldría o a mirar la realidad desde ninguna parte, y todos somos seres condicionados por una historia, por una cultura, por la visión de una época, o desde un punto de vista absoluto, prerrogativa a lo sumo, de lo divino y no de una instancia humana que, pretendiendo jugar a serlo, no podría sino caer en la tentación totalitaria.

Estamos, pues, “condenados” a interpretar, registro de la finitud humana, pero, por ello, de la única libertad real: la encarnada.

Ese esfuerzo de interpretación histórica, por lo tanto, exige un equilibrio: que nuestra visión sea lo más fiel posible a la verdad de los hechos; dicho con otro lenguaje, “neutrales” no, porque profesamos valores; “imparciales” sí, por fidelidad a la verdad de la realidad.

No se trata, por lo tanto, de plantear visiones triunfalistas, pues *“la generación de pueblos y culturas es siempre dramática; envuelta en luces y sombras”* ⁽⁸⁾. Por eso, el criterio para analizar las etapas de nuestra historia debe partir de una aproximación serena y equilibrada a la realidad contextual de cada época.

Latinoamérica tiene una rica y fecunda historia de culturas enmarcadas en la secuencia de un crisol de creencias y de Fe cristiana, que

no siempre es conocida en toda su amplitud y profundidad, aunque muchas veces es criticada sin muchos matices y fundamentos, y no pocos prejuicios, y que, a más de cinco siglos, debe ser rescatada para una mejor comprensión de la identidad de nuestros pueblos.

En esa historia, la experiencia cristiana se insertó en procesos llenos tanto de contradicciones como de riquezas, en la vida de los pueblos que acá estaban y de otros que luego llegaron, generando una primera y original síntesis cultural.

La Iglesia, como Pueblo de Dios y constructora de cultura, comenzó con el sermón de Montesinos en 1511 y ha seguido hasta nuestros días con los jalones intermedios de los “Padres de la Iglesia” americana en la defensa de nuestras etnias en el primer siglo de la Colonización; la experiencia social y civilizadora de las Misiones Guaraníticas-Jesuíticas; la reivindicación histórica de la unidad latinoamericana por la llamada Generación del 900; el papel que le cupo desde los años 1950 hasta hoy en la defensa de los derechos de los más desprotegidos y marginados.

En efecto, la historia de América Latina⁽⁹⁾ no ha sido fácil. Varios factores originarios en el tiempo de los procesos de síntesis (iniciales, originarias, fundantes), las diversas agresiones y las enormes diferencias de mentalidad y de mediaciones hasta la época actual, plantean dificultades para una aproximación objetiva a los hechos y personajes históricos.

Así, lamentablemente, en las historias de nuestros países, cuando son contadas oficialmente en lo político e ideológico, se descubren, con inusitada frecuencia, versiones parciales o incompletas, cuando no inaceptables reduccionismos históricos.

A todo lo anterior hay que añadir, no por último menos importante, el estado general de la cultura moderna y post-moderna, que no sólo postula la imposibilidad de toda síntesis, sino incluso de la pertinencia de intentar buscarla, sentenciando a priori que estaríamos “condenados”, no a “comprender”, sino a la mera yuxtaposición analítica, y al predominio de la funcionalidad y la instrumentalidad en la cultura, con sus secuelas de relativismo y hasta nihilismo; léase, ausencia de sentido y de referencias.

(8) CELAM - 3ra Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla (México), 1979, N° 6.

(9) El término “Latinoamérica” ó “América Latina” fue utilizado por primera vez en París en 1856 en una conferencia del filósofo chileno Francisco Bilbao y en el mismo año, utilizado por el escritor colombiano José María Torres Caicedo en su poema “Las Dos Américas”.

Por eso, hoy nos encontramos rodeados de una variedad de interpretaciones fragmentadas, cuando no sesgadas, de nuestra historia latinoamericana, y se vuelve urgente la necesidad de reflexionar y repensar los procesos, identificando otros hechos y actores, que fueron protagonistas en momentos trascendentes y que, con el paso del tiempo, se pueden constituir en nuevos referentes de nuestra actual identidad cultural. Es lo que en ciertos contextos de pensamiento filosófico y teológico se ha llamado la recuperación de la “*memoria peligrosa*” (J. B. Metz).

Este es nuestro aporte, iniciado por el Equipo Temático de “*Identidad y Cultura*”, y compartido con muchos aportes enriquecedores por los dirigentes que a la fecha conformamos este espacio de “*encuentro y compromiso*” que es el CELADIC.

2. MARCO REFERENCIAL: Una Cultura Integral e Integradora

No pretendemos proponer una discusión teórica sobre los conceptos de “cultura” o “identidad cultural” entre las diferentes corrientes y los largos debates epistemológicos pasados y presentes. Nos interesa más bien presentar algunas definiciones operacionales que nos permitan abordar el tema desde la **“Latinoamérica mestiza”** ⁽¹⁰⁾, expresión de una síntesis étnica y cultural donde el diverso no es amenaza, sino riqueza, realidad documentada en nuestros rostros e ideal a ser continuamente buscado y construido.

Partimos de una concepción, suficientemente amplia e inclusiva, de **cultura como praxis social co-creadora del ser humano y de su realidad, en el orden material, intelectual y espiritual, desde la visión de nuestros pueblos**. En efecto, cultura es todo sistema complejo de instrumentos, conocimientos, creencias, artes, ritos, valores, normas, instituciones y cualquier otro elemento que el hombre produce, aprende, transmite y comparte a lo largo de su vida en interacción social.

No se agota, pues, ni en su sentido antiguo de *“cultivo material”* ni tampoco en el *“clásico”* de *“cultivo del espíritu”*, por la producción artística e intelectual, pues **no hay actividad del obrar humano que no sea cultural**.

Cada pueblo tiene sus propias formas de realizar desde las más elementales actividades corporales hasta las más profundas representaciones del significado de la vida y de la muerte. En este sentido, ninguna cultura es, por sí misma, superior a otra.

La cultura es dinámica y cotidiana, está en constante cambio y actualización. En su interior existen procesos de interacción, apropiación y re-semantización de lo viejo y nuevo que emerge de

los individuos que la portan y del constante contacto con lo *“otro”* (objetos, personas, sociedades, naturaleza).

En este sentido, es particularmente importante respetar, recuperar y promover el conocimiento tradicional y las diferentes expresiones culturales originarias de nuestros pueblos latinoamericanos, que son evidencia y ejemplo de dignidad y estatura humana, así como potenciar su rica diversidad conceptual, laboral, institucional, valorativa y artística.

La identidad puede ser, entonces, entendida como **el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) - si bien también objetivados en costumbres, comportamientos e “instituciones” - a través de los cuales los actores sociales (individuos o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado** ⁽¹¹⁾.

La identidad y la cultura son dos conceptos estrechamente relacionados. Si entendemos la cultura (ver número 5) no sólo como un inventario de costumbres, lengua, tradiciones; sino también como un sistema de valores, símbolos y significados, que comparten los miembros de un grupo y que distinguen a los de dentro de los de fuera. Entonces **la identidad cultural es un proceso de apropiación colectiva de la construcción social que se nutre, provee y sustenta en los recursos simbólicos que le brinda la cultura. Por esto podemos hablar de una identidad latinoamericana propia y diferente a las demás identidades; la diferencia la marca la cultura**.

(10) “Mestizaje”, un concepto que pertenece a Bronislaw Malinowski, fundador de la antropología social inglesa, definido como: “Un proceso en el cual emerge una realidad nueva, compuesta y compleja; una realidad que no es un aglomerado mecánico de caracteres, y tampoco un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente”.

(11) BARTOLOMÉ, Miguel - *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. INI, Siglo XXI, México, 1997.

(12) Gabriel García Márquez, “América Latina Existe” – Contadora, Panamá - 28 de Marzo de 1995.

Desde variadas vertientes de opinión, se llega a afirmar que no existe una *“identidad latinoamericana”*. Nosotros, junto con Gabriel García Márquez ⁽¹²⁾ creemos *“...tal vez nuestro destino edípico (o mejor, diríamos nosotros, nuestra tarea, nuestro camino de realización) sea seguir buscando para siempre su identidad, lo cual será un signo creativo que nos haría distintos ante el mundo. Maltrecha y dispersa, y todavía sin terminar, y siempre en busca de una ética de la vida, existimos porque pensamos, e intentamos recuperar los valores que nos definen y nos unen”*.

Hacemos referencia a una *“cultural latinoamericana” singular* constituida, en el fondo, por **una rica diversidad en concepciones del mundo y formas de relación con todo**. Nuestra Latinoamérica es multiétnica tanto en su raíz ancestral como en las múltiples migraciones que ha tenido en su historia. También es pluri e intercultural. Cada pueblo ha sufrido y se ha beneficiado en la relación con otros pueblos. La riqueza lingüística, los modos de relación y negociación permitieron la apropiación de nuevos conocimientos y formas de hacer, de procesos de crecimiento cotidianos y milenarios, que hoy continúan siendo factor, tanto de conflicto como de crecimiento en nuestra Latinoamérica.

Pero eso, en nada contradice el largo proceso, que se inicia con los aportes de nuestros pueblos originarios ⁽¹³⁾, se enriquece y proyecta transcendentemente con las culturas provenientes de África, Asia y Europa, y por el pensamiento y la ética, de raigambre humanista, inspiradas por el Evangelio. Todo lo cual resultó en una “síntesis cultural mestiza que, apoyándose en la memoria fiel a sus raíces, ha edificado y propone una cultura verdaderamente al servicio de la persona humana” ⁽¹⁴⁾.

(2.1).- Pluralidad cultural e interculturalidad

La identidad tiene siempre un carácter contrastante: implica una relación *“entre nosotros y los otros”*, es decir la existencia de dos o más identidades relacionadas que puedan científicamente ser confrontadas y que permiten que uno pueda afirmar lo propio en oposición a lo alterno. Por eso, las

identidades culturales no pueden ser comprendidas como fenómenos aislados, sino en un proceso de identificación por pertenencia y encuentro a través, en buena medida, de la oposición a otras identidades culturales.

En una visión integral se percibe que la identidad cultural se define por su diferenciación de otras, pero a partir de su propia síntesis cultural.

Un grupo percibe su especificidad al notar y acentuar las diferencias con otros grupos y culturas. Así, la gente que cree o dice pertenecer a la misma cultura, tienen esta idea porque se basan parcialmente en un conjunto de valores y normas comunes, pero la apreciación de tales códigos comunes es posible mediante la confrontación con su ausencia, es decir, con otras culturas que no tienen esos mismos códigos.

La dinámica de la auto-definición cultural implica un continuo **contacto entre culturas**. Más aún, esas relaciones nunca son de igualdad, dado que nunca se manifiestan de manera aislada: la complicada red de relaciones creada por la superposición de relaciones políticas, económicas, científicas y culturales, convierte cualquier relación entre dos culturas en una relación desigual.

Sin embargo, un error siempre más común en la posmodernidad es reducir la identidad a la oposición, como si todas las identidades fuesen – en último análisis – conflictivas y amenazadoras unas para las otras.

Existe siempre una dialéctica de oposición y reconocimiento entre las personas, las culturas y los grupos sociales.

Es ese reconocimiento el que permite que las identidades se comuniquen entre sí y hablar de una “identidad cultural latinoamericana”, aún reconociendo y valorizando toda la diversidad y pluralidad que tenemos entre nosotros.

El lugar de la identidad es la relación que se construye en encuentros, procesos de reconocimiento y diferenciación en relación consigo mismo en relación con su territorio, con relación a *“los otros”*.

(13) La definición de pueblos originarios se centra en la perspectiva histórica “descendientes que tienen origen o llegaron primero a un determinado territorio” [CABRERO, F. Introducción al Estudio de los Pueblos Indígenas, la Gobernabilidad Democrática y los Derechos Humanos. Escuela Virtual, PNUD], 2008.

(14) JUAN PABLO II. Encuentro con el mundo de la cultura y de la empresa en el seminario “Santo Toribio”. Lima, 1988.

La identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos que condicionan ampliamente la posición de los actores y por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, el centro de análisis de la identidad es la relación entre la persona o grupo y su contexto social.

Por ejemplo, las diferentes relaciones sociales de los pueblos originarios con los otros pueblos, definen las características de su identidad, sean relaciones de dominio, de dependencia, de subordinación o inclusive de funcionalidad. Pero (hecho poco percibido hoy), entre esas relaciones también existen encuentros y descubrimientos. Así, en el proceso de toma de conciencia de particularidades diversas, nuestros pueblos originarios descubrieron en la presencia misionera nuevas formas de valorización de la persona y de su dignidad; y sería muy loable que en los tiempos actuales, algunos pueblos y sectores urbanos, puedan descubrir sus valores de la vida en comunidad, la dignificación de la persona humana y la relación con la naturaleza.

La identidad cultural es definida y redefinida a partir de un fenómeno de apropiación y reevaluación de los propios orígenes y la historia.

El tema del “origen” es replanteado una y otra vez *“...como un asunto pendiente de las identidades latinoamericanas en sus diversos niveles y configuraciones históricas, un problema aún sin resolver que nos lleva continuamente a los latinoamericanos a preguntarnos qué somos y qué es América Latina...”* ⁽¹⁵⁾. **Este es uno de los desafíos que asumimos en el presente Estudio.**

En América Latina “...existe una causa estructural, que está inserta en un contexto mundial de revitalización de identidades étnicas, locales y regionales y de reasunción de identidades que han sido relegadas o han quedado invisibilizadas, o bien que han sido desenfanzadas (tal vez como estrategia de supervivencia cultural). Esto coincide con la “particularización”, o fenómeno estructuralmente opuesto a la “globalización” ⁽¹⁶⁾. Aunque suene paradójico, frente a la tendencia globalizadora, ha surgido una tendencia tan potente y dinámica que conduce a revitalizar, reforzar y afirmar con énfasis

la particularidad, lo local (ej. cuando se habla de “glocalización”).

En síntesis, podemos decir que la identidad latinoamericana no puede ser comprendida como una homogeneidad, pero sí inserta en una pluralidad. En ésta descubrimos el valor del encuentro, el significado del otro y la posibilidad de una construcción social más justa y fraterna. En ella reconocemos, además, la inmensa humanidad que permitió a nuestros pueblos, en medio de contradicciones y conflictos, de la explotación y los sufrimientos, descubrir la belleza del arte, la alegría de la música y de la danza, la fuerza de la esperanza y de la solidaridad.

2.2.- Superando los “reduccionismos”

A la hora de abordar el fenómeno de la interpretación de la identidad de las colectividades y de las personas con el reconocimiento de un patrimonio cultural común, se destacan las corrientes denominadas “esencialista” y “constructivista” ⁽¹⁷⁾.

La **perspectiva esencialista** tiende a considerar la identidad como algo inmanente y heredado culturalmente. Esta aproximación considera que los diversos rasgos culturales son transmitidos a través de generaciones, configurando así una identidad cultural a través del tiempo.

Las críticas que se pueden hacer a esta perspectiva esencialista son que la cultura no es algo que se hereda totalmente, y por lo tanto, la identidad cultural tampoco puede ser heredada inflexiblemente. Si así lo fuera, todo el mundo lucharía contra todo el mundo, porque en algún momento del pasado siempre ha habido un conflicto entre dos o más grupos. Pero, puesto que la cultura no es algo inmutable, sino que se transforma continuamente, la identidad cultural tampoco lo es y se transforma continuamente, convirtiendo a los que antes eran enemigos irreconciliables en un único pueblo y a los que antes eran un único pueblo en entidades culturales opuestas o diversas.

Como intuición de fondo, el “**esencialismo**” señala la importancia de la búsqueda y reconocimiento

(15) BIOD, Horacio *Venezuela Refundada*. Caracas. 2008, p. 39.

(16) BIOD, Horacio... p. 40.

(17) LARRAIN, Jorge *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Andrés Bello; 1996.

de elementos que no pueden ser olvidados o despreciados en el proceso de construcción de una identidad. En el reconocimiento y en la formación de la identidad existe una dimensión de descubrimiento del sentido y valor de esos elementos, y otra de construcción en que éstos van combinados y enriquecidos en la relación con los otros y con toda la realidad.

Como reducción, el “*esencialismo*” puede no reconocer la continua recreación que se opera en todas las identidades. Puede petrificarse en formas del pasado o en principios teóricos y muchas veces ideológicamente elaborados. En esos casos, puede tornarse un factor de exclusión e intolerancia del otro. Así reducida, la búsqueda de la comprensión del ser “*sí mismo(a)*” deja de ser un valor para la construcción de la identidad, acercándose lamentablemente a una expresión del fundamentalismo.

La **perspectiva constructivista**, en cambio, señala que la identidad no es algo que se hereda, sino algo que únicamente se construye. Por lo tanto, la identidad no es algo estático, sólido o inmutable, sino dinámico, maleable y manipulable.

El “*constructivismo*” aporta el valor de apuntar a la libertad de los hombres y de las culturas, de su capacidad de superar los condicionamientos y las coerciones, de crear y elaborar lo nuevo en cualquier situación. Los valores sólo son humanos y adecuados al desarrollo de las personas y de los pueblos cuando son descubiertos y contruidos en los contextos concretos en que se aplican. Cada nueva generación, todo nuevo contexto, necesitan producir y reproducir las culturas y sus valores. Pero, la “*reproducción*” no es la reafirmación estática de los valores del pasado, sino una nueva producción donde los valores se actualizan a partir de su relación con la realidad.

Con respecto a esta perspectiva, las críticas que se le pueden hacer son que la identidad cultural tampoco depende únicamente de factores coetáneos, sino que existe una transmisión originaria, aunque modificable a lo largo del tiempo. No es simplemente una construcción que se realiza desde cero, sino que existe un sustrato básico sobre el que se trabaja y se moldea una identidad cultural determinante.

Así como el “*esencialismo*”, también el “*constructivismo*” puede convertirse en un “*reduccionismo*”. En ese caso puede no reconocer los elementos ya dados que deberían ser los

fundamentos y las raíces para la construcción de la identidad. En ese caso, la persona se torna víctima fácil de ideologías y modos de pensar hegemónicos y ajenos a su realización, pues pierde los elementos de juicio y discernimiento con los cuales se colocaría en relación con la realidad. Así entendido el “*constructivismo*” se convierte en voluntarismo y/o relativismo (y este último en cuanto ajeno a la necesaria relativización de la propia posición para abrirse al otro, es la negación de cualquier principio identitario), con lo cual se antepone al otro.

El relativismo no aporta a la libertad de los que están en posición subalterna, sino que favorece la sumisión de todos al poder hegemónico.

La superación de esos “*reduccionismos*” implica un proceso de discernimiento, que no puede ser hecho a partir solamente de una vía descriptiva, analítica o científica.

No se trata solamente de describir o analizar datos de la historia y considerar que lo dado es bueno porque es dado. Ni tampoco se puede pensar en un proceso de construcción donde el proyecto sea totalmente confiado a las circunstancias y a la voluntad inmediata, pues eso sería la sumisión a quien tiene el poder.

Es éste un intento por superar los límites tanto de un historicismo reaccionario como de un progresismo pragmático. Eso sólo es posible a través de una reflexión sobre el sentido de cada valor históricamente dado y de cada construcción en acto, con vistas a la humanización creciente de las relaciones sociales y al desarrollo integral de personas y pueblos.

Ni el análisis ni la proyectividad pueden, por sí mismos, establecer lo que es bueno y lo que es malo, lo que es adecuado y lo que no lo es. Ambos ofrecen datos y recursos para la reflexión. Cuanto más grande es nuestra capacidad de analizar y proyectar, mayores son nuestro poder y nuestra necesidad de una sabiduría capaz de discernir, entre hechos y propuestas, lo que es mejor para las personas y los pueblos.

La superación de los reduccionismos, el “*esencialista*”, con su amenaza de volverse fundamentalista, y el “*constructivista*”, con su amenaza de volverse relativista, es posible a partir de una reflexión permanente sobre la realidad a la luz del desarrollo humano integral.

En esa reflexión, se rescatan los valores del pasado y se los proyecta realísticamente hacia el futuro, vinculándolos a las necesidades y diversidades del presente.

2.3.- Al rescate de nuestras raíces originarias

América Latina no puede construir su futuro de espaldas a su pasado. **Necesita de una lúcida visión de sus orígenes y actuación. “No por mero interés académico o por nostalgias del pasado, sino para lograr una firme identidad propia, para alimentarse en la corriente viva de misión y santidad que impulsó su camino, para comprender mejor los problemas del presente y proyectarse más realísticamente hacia el futuro”**

(18).

Sólo apoyándose en la “**memoria fiel a sus raíces**” se podrá edificar una cultura verdaderamente al servicio del hombre de estas tierras. Toda otra acción que no parta de esta realidad, a la larga se vuelve contra el hombre en un proceso de desquiciamiento de la vida social.

Si miramos a nuestra historia con esa mirada, podemos constatar la existencia de **pautas culturales** que no sólo se verifican a lo largo y ancho de nuestro espacio latinoamericano hoy, sino **que han perdurado**, a pesar de las agresiones que podemos apreciar, especialmente en las últimas décadas. Eso no significa que algunos valores estuvieron siempre presentes de modo ejemplar e inequívoco, pero sí siempre como intención, ideal o práctica (aunque algunas veces haya sido contradictoria).

Incluso, y desde una visión evangélica, no es difícil encontrar, aún hoy y en forma vívida y enriquecedora, valores, ritos y actos compartidos de auténtica fundamentación cristiana, que se proyectan desde mucho antes de la presencia de los primeros misioneros. **Sin lugar a dudas, puede constatare en nuestras tierras latinoamericanas,**

la presencia, las semillas, del “Verbo”, mucho antes de la llegada del Evangelio.

El valor de la persona y su sentido de trascendencia, el valor de la familia (con sus propias características en cada época), la importancia del trabajo humano, especialmente el comunitario o colectivo, la solidaridad, el respeto y cuidado de la naturaleza, la conciencia de pertenencia a la Patria Grande Latinoamericana, y muchas otras pautas o normas, constituyen elementos claves e ineludibles para el proceso de recuperación y profundización de nuestra identidad cultural.

Desde los primeros tiempos de la presencia española y portuguesa en América, **los europeos tendieron a ver a los pueblos indígenas⁽¹⁹⁾ a través de su propio prisma cultural.** Así, las descripciones de los cronistas varían y son muy distintas en el tiempo: para algunos aparecían como caníbales, inclinados a la homosexualidad, deseosos de mantener su desnudez, comedores de piojos, rebeldes contra la fe católica y, al menos en el caso de los aztecas, dados a los sacrificios humanos. Todo esto los hacía inferiores a los ojos de los europeos. **Pero, para los que conocieron sus avances científicos y culturales, varios de nuestros pueblos asombraban y motivaban el respeto y la consideración.**

Por más de cuatro siglos, la principal defensa del derecho de los pueblos indígenas a la vida y a la dignidad provino de los misioneros católicos. En los marcos referenciales del conocimiento etnográfico actual, a partir de la crítica al etnocentrismo hecha en el interior de la propia cultura europea, es relativamente fácil percibir los límites y las contradicciones de la acción de la Iglesia en aquel período. Pero en cuanto a la acción de los conquistadores y colonizadores blancos, se buscaba aniquilar o esclavizar a los indígenas, la de **los misioneros intentó compartir y garantizar la vida y la dignidad de éstos, y se propusieron y adelantaron la primera síntesis**

(18) JUAN PABLO II Homilía en el Estadio Olímpico. Santo Domingo, 1988 (verificar fecha, pues estuvo en 83 o así para el Novenario de años, y en 92).

(19) “Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales” [MARTÍNEZ COBO, J. Who are the indigenous peoples? A working definition. International Work Group for Indigenous Affairs, 1986 [en línea] www.iwgia.org/sw310.asp]. Frente a las muchas polémicas existentes sobre las mejores terminologías para designar los pueblos que vivían en nuestro continente antes de la llegada de los navegantes ibéricos, son utilizados, en ese documento, los términos “pueblos indígenas” o “pueblos originarios” como sinónimos.

cultural en nuestro continente, fuertemente influenciada por la religión católica. Por eso podemos decir que, en el marco referencial de la cultura europea entre los siglos XVI y XIX, los misioneros católicos representaron la vanguardia de la defensa del derecho de los indígenas a la vida y hasta a la propia cultura.

En muchos países latinoamericanos, como Brasil, Colombia, Venezuela y los países del Caribe, **los hermanos negros venidos como esclavos del África, fueron parte integrante de la síntesis cultural latinoamericana.** Es frecuente que su influencia en esos países sea más visible hoy que la indígena, en las culturas y en el modo de vivir de las poblaciones.

No es de extrañar, pues, que el punto de partida y el eje de las reflexiones del Papa Juan Pablo II en su visión sobre Latinoamérica, haya sido la reafirmación de su sustrato católico.

La identidad cultural latinoamericana, según señalaba, se construyó “al calor de la fe”. El cristianismo ha desempeñado un papel fundamental en su configuración. De esto estuvo convencido, no dudando en afirmar que ha sido la **“matriz cultural del continente”**. El resultado fue una **“síntesis cultural mestiza”** que, como afirmara años atrás su antecesor Pablo VI, fue **“nueva y genial”**⁽²⁰⁾.

A partir de los siglos XVIII y XIX, con la creciente influencia cultural de la Ilustración europea y los procesos políticos de Independencia, la síntesis original, fuertemente marcada por la presencia católica y por los sectores subalternos de la sociedad, fue puesta en discusión por las élites intelectuales locales, en función de la relación establecida, por el pensamiento Iluminista entonces dominante, entre el poder político y la religión, y sobre todo, de la imagen sesgada, con un contenido frecuentemente racista, que se tenía del **“hombre latinoamericano”**.

El Iluminismo es el resultado de la dialéctica existente entre las burguesías, las anteriores formas de estratificación y los modos de ejercicio del poder público. En Gran Bretaña las burguesías habían llegado a una suerte de acuerdo con la nobleza y el modo monárquico de ejercicio del poder a partir de 1688, generando entonces un Iluminismo legitimador (Locke, Hume, Adam Smith).

En cambio, en Francia la burguesía se enfrentó a la nobleza y a la monarquía, dando como resultado un Iluminismo revolucionario y deslegitimador, mientras que en Alemania, como no había propiamente una burguesía comercial o industrial ni tampoco había una monarquía consolidada (faltaban dos generaciones para la unificación) el Iluminismo es de corte idealista: no influye sobre una realidad sociopolítica concreta, sino que se desarrolla en un plano de gran abstracción.

En nuestra América, las burguesías eran producto del Estado: oficialidad militar, funcionarios, jueces y el alto clero; todos ellos dependientes de la Corona. **Faltaron las condiciones para la formación de una masa crítica de pensadores que pudiesen generar un Iluminismo latinoamericano.** A eso le debemos sumar la expulsión de los padres jesuitas en 1767, una generación antes del inicio de los procesos emancipadores. Los jesuitas regían las universidades y, desde mucho antes se venían elaborando desarrollos teóricos consistentes con nuestra especificidad latinoamericana, generando un ámbito de discusión que hubiese sido fundamental a partir de 1810⁽²¹⁾.

Por todo eso decía el gran maestro venezolano Simón Rodríguez al inicio del proceso de independización de la metrópoli: **“los sudamericanos si no inventamos, estamos perdidos”**.

Obviamente, no se trata de inventar irresponsablemente por el mero hecho de ser originales. Nadie puede negar seriamente que el liberalismo y el marxismo tienen mucho que decir para superar definitivamente esas frustraciones. **Menos aún se trata de tirar por la borda los magníficos aportes realizados en el camino que va de Atenas a Jena pasando por Roma, ni de desechar la herencia judeo-cristiana.**

Se trata de efectuar una relectura situada de esas tradiciones, en diálogo franco, abierto y que no rehuya las dificultades aparentemente insalvables que pudiesen aparecer.

El par dialéctico “identidad – diferencia” que constituye el núcleo de la cuestión aquí expuesta, puede tener su negación superadora a partir de un nuevo horizonte de comprensión más englobante.

(20) Véase JUAN PABLO II *Encuentro con el mundo de la cultura y de la empresa en el seminario “Santo Toribio”*. Lima, Perú, 1988.

(21) Véase DEL PERCIO, E (2010) *Cuando la epistemología se cruza con la política*, en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=266>.

Porque lo que se opone irreductiblemente a la diferencia, por cuya consideración aquí estamos compartiendo, no es la identidad, sino la indiferencia.

No se puede olvidar la contribución que hicieron el pensamiento iluminista y sus defensores en el proceso de emancipación política en América Latina (aún si la independencia política formal se reveló como la instauración de una nueva dependencia económica e incluso política no explicitada).

También fueron ellos los que preconizaron para América Latina la moderna democracia y las formas de participación representativa.

Pero, con ese proceso acontece una fractura en la historia cultural de nuestro continente. Esos pensadores e intelectuales, más que una nueva síntesis cultural latinoamericana, buscaban la eliminación de la síntesis anterior por medio del pensamiento iluminista de matriz europea.

Ese intento se mantuvo hasta mediados del siglo XX, a través de los modelos dualistas de desarrollo económico, que consideraban, ideológicamente, que el progreso sólo podía venir en oposición a la cultura y al modo de ser de nuestras poblaciones.

Por eso es acertado pensar que el contexto cultural particularmente del siglo XIX es diverso de la síntesis anterior. Sin embargo, era una situación en la que el proyecto cultural hegemónico no tenía una portada sintética, pero sí dualista.

La búsqueda de una nueva síntesis acontecerá principalmente a través de pensadores del siglo XX, pero la fractura y la oposición entre “cultura popular” y “cultura ilustrada” permanecerán como una llaga abierta, que incide hasta hoy en los procesos culturales, educacionales y hasta político-económicos en nuestro continente.

3. LA PRIMERA SÍNTESIS CULTURAL Y RAÍCES DE NUESTRA IDENTIDAD

Fernand Braudel, el notable historiador que viene de aquella revolución historiográfica que fuera la corriente de ANNALES (Francia), decía que **en la historia hay tiempos densos y tiempos laxos**. Los tiempos densos son aquéllos en que (se) concentra la historia, que “*marcan*” una época, que son referencia para el futuro.

En términos cristianos son los tiempos del KAIRÓS. En este capítulo queremos presentar lo que, a nuestro juicio, han sido los tiempos densos de nuestra historia.

3.1.- LAS CULTURAS PRIMIGENIAS

3.1.1.- La originalidad de las culturas indígenas

El distanciamiento geográfico creó una gran multiplicidad de lenguas y variadas culturas. El “indio” como concepto unificado es un invento del europeo, que simplemente lo veía distinto de sí mismo. El indígena era una manifestación muy diversificada con muchas expresiones sociales inconciliables entre sí. La geografía, el escenario espacial donde crearon sus culturas los pueblos precolombinos, eran inmensos, pues iba de un extremo al otro del continente.

Lo más genuino de las civilizaciones americanas fue su desarrollo independiente y original, alejadas totalmente del intercambio cultural del Viejo Mundo. Aprisionadas por los dos grandes océanos, aisladas del intercambio natural que se producía entre las diferentes civilizaciones de africa, asia y europa, no sospechaban que existían sociedades que poseían otras riquezas y ethos culturales.

Los mundos precolombinos vivían en sí mismos, hacia sí mismos, en una especie de solipsismo cultural, sin la perspectiva variada de múltiples

mundos en conflicto. Todos los centros europeos, africanos y asiáticos, desde Roma al Japón, tuvieron contactos culturales en forma directa o indirecta. Durante milenios circularon entre ellos ideas, inventos, mercancías, artes y destrezas laborales, alimentando la herencia común de todos. Sólo América precolombina quedó al margen de este proceso de un fondo cultural común de las civilizaciones.

Cuando los españoles llegaron a tierras americanas, la cultura de estas tierras era como un promontorio que se alzaba desde Alaska a Tierra del Fuego, con sus cimas más altas en la cordillera andina del Perú y de Bolivia y en el valle de México.

Las culturas maya, inca y azteca tenían caracteres sociales que, desde un punto de vista estructural, los españoles comprendieron perfectamente. Eran Estados jerárquicos, de sólidos estamentos, poseedores de un arte elevado y una religión que desempeñaba un papel rector, orientador de sus vidas.

La confrontación ⁽²²⁾ y/o el encuentro, en el siglo XVI, de dos mundos civilizatorios, fue desnivelador para los indígenas. En muchos lugares de América el resultado lidió con la catástrofe. La América indígena fue prácticamente aniquilada por la peste, el hambre, las enfermedades europeas, la esclavitud, la sorpresa ante novedosos instrumentos bélicos, y la falta de voluntad, o rebeldía, para adaptarse a la nueva conquista, y dejaron ciudades desiertas, templos arruinados y campos sin cultivar.

El área de los grandes centros culturales era relativamente limitada. Sin embargo, fue tal su variedad que es imposible exponerlos conjuntamente. Estas elevadas civilizaciones se formaron, no por factores exógenos, sino por una progresiva evolución, debido a una gradual mejoría de destrezas y convivencias arcaicas.

(22) Caracterizada por el reconocimiento del otro como un “*alius*” y no como un “*alter*”.

3.1.2.- Primeras conformaciones civilizatorias y culturales

Según las últimas apreciaciones arqueológicas, los primeros nucleamientos con claras características civilizatorias y culturales aparecen en nuestra región hacia los años 1.500 AC, y podemos ubicarlas junto al lago Titicaca (límite de Bolivia y Perú) y en la zona de Veracruz (México).

La primera denominada civilización TIAHUANACOTA tenía como referencia la ciudad de Tiwanaku (ó Tihuanaco) que subsiste hasta nuestros días. Esta cultura del Tiwanaku tuvo importantes avances, conociendo el bronce, desarrollando por vez primeras el sistema de terrazas para el desarrollo de la agricultura, y mostrando una gran destreza en la construcción de centros ceremoniales y pirámides. Una de las muestras más evidente es la denominada Puerta del Sol, y las edificaciones aledañas.

Desde Veracruz y extendiéndose por buena parte de Mesoamérica, se desarrolló aproximadamente en el mismo período la cultura OLMECA, que se mantuvo hasta los años 100.AC, generando la construcción de la ciudad y centro ceremonial de PALENQUE, uno de los orígenes de la cultura Maya.

Posteriormente (según mediciones arqueológicas) y sin aparentes vinculaciones efectivas, aparecieron varios centros de desarrollo y expansión cultural.

La cultura CARAL-SUPE al norte de Lima (1100.AC), la cultura CHAVIN (1200-200.AC), los PARACAS (500.AC), la cultura NASCA (200.AC-600.DC) con sus famosas líneas que aún no tienen clara explicación para los arqueólogos, la cultura MOCHICA (100.AC-800.DC), todas con centro de irradiación en el territorio peruano, con extensión hacia Ecuador al norte y Bolivia, Argentina y Chile hacia el sur.

Hacia los años 950.DC hacen aparición los pueblos TOLTECAS en México y Mesoamérica, impulsores de la cultura NAHUATL, ascendientes de los MAYAS y posteriormente de los AZTECAS.

Con un origen diferente, desde la selva amazónica, se verificó la existencia del pueblo TUPI-GUARANÍ que, con origen en una leyenda, se separó migrando los TUPI hacia el norte y los GUARANÍ hacia el sur,

y ocupando una extensa zona cuyo centro es el actual Paraguay, y su extensión se proyectó hacia Brasil, Argentina, Bolivia y Uruguay.

Dos testimonios nos pueden ayudar a caracterizar pautas culturales de especial relevancia para el objetivo central de este documento. Uno de ellos de 1589, el otro de este mismo año de 2011.

El último sobreviviente de los conquistadores originales del Perú ⁽²³⁾, escribió en el preámbulo de su testamento lo siguiente:

“Encontramos estos reinos en tal buen orden, y decían que los incas los gobernaban en tal sabia manera que entre ellos no había un ladrón, ni un vicioso, ni tampoco un adultero, ni tampoco se admitía entre ellos a una mala mujer, ni había personas inmorales. Los hombres tienen ocupaciones útiles y honestas. Las tierras, bosques, minas, pastos, casas y todas las clases de productos eran regularizadas y distribuidas de tal manera que cada uno conocía su propiedad sin que otra persona la tomara o la ocupara, ni había demandas respecto a ello... el motivo que me obliga a hacer estas declaraciones es la liberación de mi conciencia, ya que me encuentro a mi mismo culpable. Porque hemos destruido con nuestro malvado ejemplo, las personas que tenían tal gobierno que era disfrutado por sus nativos. Eran tan libres del encarcelamiento o de los crímenes o los excesos, hombres y mujeres por igual, que el indio que tenía 100,000 pesos de valor en oro y plata en su casa, la dejaba abierta meramente dejando un pequeño palo contra la puerta, como señal de que su amo estaba fuera. Con eso, de acuerdo a sus costumbres, ninguno podía entrar o llevarse algo que estuviera allí. Cuando vieron que pusimos cerraduras y llaves en nuestras puertas, supusieron que era por miedo a ellos, que tal vez no nos matarían, pero no porque creyeran que alguno pudiera robar la propiedad del otro. Así que cuando descubrieron que teníamos ladrones entre nosotros, y hombres que buscaban hacer que sus hijas cometieran pecados, nos despreciaron”.

El segundo testimonio surge de la Misión 1106 que en el mes de Mayo de 2011 realizó el Director General del CELADIC ⁽²⁴⁾ a Bolivia.

(23) Don Mancio Serra de Leguísamo.

(24) Prof. Luis Enrique Marius.

“Animado por las referencias históricas sobre la cultura del TIWANAKU, dedicamos un día a visitar la ciudad homónima, conocer los vestigios arqueológicos, dialogar con sus pobladores (casi todos de origen aymara), y participar de una celebración Eucarística en lengua aymara. En el centro de la Plaza de Armas de Tiwanaku me sorprendió que un grupo importante de mujeres aymaras tendieran una gran tela y sobre ella depositaran diferentes tipos de comidas. Junto a los hombres y niños eran aproximadamente unas 200 personas. Una persona de ese grupo (que posteriormente constaté que era su principal dirigente) al ver que estaba atento a lo que sucedía, se me acercó y me invitó al “APTHAPI”. El “apthapi” era una celebración que hacían mensualmente y que representaba el “compartir” que existía en la comunidad, al trabajar juntos, construir juntos sus viviendas, debatir y solucionar sus problemas. Expresé que me recordaba a los “Hechos” que el grupo de Apóstoles practicaba en los primeros años de la cristiandad. Para mi sorpresa, el dirigente me relató parte de los Hechos que se refería al tema, afirmando que ellos hacían lo mismo, pero lo continuaban haciendo, y según lo que le habían contado sus ancestros, esa práctica había nacido más de 1000 años antes de Cristo.”

3.1.3.- Las diferentes etapas del desarrollo comunitario prehispánico

El agro estableció la fijación del vínculo del hombre con la naturaleza. El cultivo, con sus cuidados, requirió que el hombre se instalara en un lugar, que siguiera el proceso de la naturaleza, con su arraigo a la tierra y su geografía. Las plantas cultivadas se multiplicaron y el maíz fue la planta más extendida tanto en mesoamérica como en el área andina. Las formas habitacionales evolucionaron de las aldeas a las villas. La sociedad arcaica tenía un carácter poco diferenciado, tanto en la especificidad laboral como en sus estamentos sociales.

En el **Arcaico tardío** puede constatarse una mayor incidencia del factor religioso, que tendrá un rol especial en el período clásico. El rasgo más diferenciado entre los períodos Arcaico y Clásico es el que concierne a una mayor incidencia religiosa.

En la etapa arcaica sólo podemos hablar de iniciaciones religiosas, de explicaciones mágicas de lo sobrenatural, de un culto constante a la fertilidad, ya sea de la mujer o de la tierra, en una identificación

simbólica de la semilla, el agua, el vientre de la mujer y el de la tierra. Aparece el mito de la maternidad, en una religación con la fecundidad ventral de la tierra; fenómeno tan típico de los mundos agrarios, donde la mujer y la tierra eran un binomio indisoluble.

El período Clásico representa el momento más pleno de la cultura indígena, no como un todo homogéneo sino en su más plena diversidad, y en sus variadas dimensiones.

Es la etapa de la urbanización, de la planificación urbanística, de las ciudades monumentales. Estas, muchas veces ciudades-Estado, tenían un carácter marcadamente teocrático. La clase dirigente, gobernaba, controlaba la vida social, ordenaba toda la economía y dictaba todas las leyes de comportamiento social. Junto a ella, el quehacer religioso, cuyo centro era el templo. Por momentos ambas funciones fueron representadas por una misma persona o sector de la sociedad.

En un principio esta organización se limitaba a una ciudad, luego abarcó a una población dispersa en un área dependiente, como es el caso de Teotihuacán y su valle, llegando a dominar un grupo de ciudades o villas con las cuales formó un verdadero imperio.

Esta sociedad tenía dos sectores bien diferenciados: la clase dirigente (estatal y sacerdotal) dominante y los grupos populares dominados.

La religión fue el elemento cohesionador de la sociedad indígena. Todas las pautas sociales del mundo precolombino están teñidas de un carácter espiritual y panteísta. Hay un vínculo directo de las divinidades con el ciclo agrícola, muy característico de los mundos agrarios.

El culto a esos dioses (el dios de la creación, de la vegetación, del fuego, del agua, etc.) es monumentalista. Los ceremoniales se hacen en grandes templos con un marcado acento sacrificial.

3.2.- LAS PRINCIPALES CIVILIZACIONES Y CULTURAS PREHISPÁNICAS

3.2.1.- Los mayas

Poseían un gran sentido de la tradición y una gran sabiduría esotérica. Estos valores se reducían casi exclusivamente al núcleo dirigente, de destacada inspiración religiosa, fundamentales en todo el

proceso cultural maya. Los mayas desarrollaron la civilización de las ciudades-templo, sobre la base de un acendrado ritualismo ⁽²⁵⁾.

La relativa facilidad de vida que les dio el cultivo del maíz, con su excedente económico, les sirvió para desarrollar la contemplación, la atención a las cosas de la naturaleza, desplegar como sentido del conocimiento el valor de la paciencia colectiva y lograr, con su tenacidad constructora, una gran adaptación al medio geográfico, de por sí una obra monumental si tenemos en cuenta el grado de agresividad de la naturaleza en esa región.

Eso lo hace uno de los pueblos más científico de la era precolombina. Era un pueblo de una gran observación técnica, de un exacto cálculo matemático (así lo documentan las pirámides de Yucatán), y un especial seguimiento de la astronomía.

Tenían un sentido de la belleza muy profundo, y un gran sentido de la armonía geométrica, de los colores y de los paisajes.

La religión maya tiene una gran preocupación por el tiempo. El calendario sagrado maya regulaba toda la vida de la sociedad, dictaba los sacrificios y las empresas colectivas más importantes.

La fineza intelectual y científica maya produjo un año solar más exacto que el gregoriano.

No existía entre ellos la creencia de un dios trascendente. Lo divino no estaba distinguido radicalmente de la naturaleza. No había diferencia entre creatura y creador. Fué un panteísmo abarcador de todo proceso natural. La experiencia del universo va unida a lo sagrado. Lo divino tomaba múltiples formas naturales del mundo: la lluvia, la fecundidad, etc.

No existía en ellos una idea de la historia como una dinámica irrepetible de acontecimientos. Era un mundo cíclico de la fatalidad con una concepción monista de la realidad. Lo malo y lo bueno eran dos manifestaciones de una misma realidad. Hay una alternancia de la vida en luz y sombra. Toda la vida está hecha de contrarios. Era una concepción religiosa impregnada de una visión dramática y hasta trágica de la vida.

El genio de los mayas estaba en su espíritu. Era el pueblo menos “político” y más “espiritual” y trascendente de Indoamérica. Era un pueblo de gran sabiduría teórica envuelto en una teogonía reguladora de la vida social. Por ello mismo, se hace muy difícil comprender las razones de su dispersión como civilización y como pueblos.

3.2.2.- Los aztecas

Herederos de los zapotecas, de la gran ciudad de Teotihuacán, de los toltecas y tolmechas, descendientes en su mayoría de los antiguos pueblos mayas, los aztecas ocupaban las tierras mexicanas a la llegada de los españoles.

El imperio azteca no era un imperio, en el sentido moderno del término. No era un grupo de pueblos sojuzgados a una autoridad central. Era, simplemente, una cohesión de pueblos.

En consecuencia, Tenochtitlán, capital legendaria de los aztecas, concertó alianzas con ciudades del valle de México, y otras de la región mesoamericana, imponiéndoles su poderío por el miedo.

El terror era su natural método de dominación. No se concebía la guerra sin el principio de la victoria por medio de la represión y el terror.

Para los aztecas, de acuerdo a sus convicciones religiosas, era totalmente incompatible el ejercicio imperial por medios pacíficos.

El ritual de los dorsos abiertos de púberes doncellas y jóvenes gladiadores, que “*donaban*” sus corazones para sofocar la furia de los dioses, fue el principio rector de todo ceremonial azteca.

La tragedia se constituía en fuente de vida religiosa y la guerra era una necesidad para el sostenimiento del imperio.

El desarrollo del imperio azteca tuvo su momento de auge en Mesoamérica, durante la época de Tenochtitlán, alrededor del año 1300, 200 años antes de que llegaran los españoles.

La cultura azteca era profundamente trágica, signada por el sacrificio.

(25) La civilización y cultura maya no se caracterizó por tener una centralidad geográfica con áreas dependientes, sino que constituyó una serie interconectada de ciudades-estado que abarcaban lo que hoy constituye el sur de México, Guatemala, Honduras, El Salvador, Belice y Nicaragua.

Junto a esa visión, la vida cotidiana, sin embargo, era muy colorida en ropas, adornos y arquitectura, donde el lujo y la festividad eran ingredientes lúdicos de su cultura, de su concepción de la vida.

El rito trágico y la danza festiva se abrazaban en una unidad cultural. El pueblo azteca sentía tener un rol mesiánico, ser un pueblo “elegido” por los dioses. Hay una conciencia salvífica por medio del sacrificio. La muerte debía germinar como salvación, la semilla debía morir para florecer, como toda la naturaleza.

3.2.3.- El extenso y desarrollado Imperio Inca

La mayor parte de su geografía eran desiertos o montañas escarpadas. Diríamos que era la cultura más “insular” de Indoamérica, la de menos contacto con otros pueblos.

Los incas tienen su origen en el siglo XII en la pequeña ciudad de Cosco (“ombbligo” en quechua) y a partir del siglo XV se expanden por los 4 puntos cardinales conformando el Tahuantinsuyo. Vestigios históricos muestran que Manco Capac y Mama Oello, nacidos en la ciudad de Copacabana (una isla del Lago Titicaca en los límites con Bolivia) fueron sus fundadores y el primero su Inca de origen.

Su gran éxito y estrategia de conquista fue la alianza con todos los pueblos existentes desde el hoy norte de Argentina y Chile, hasta el sur de Colombia.

El imperio inca era un auténtico estado de bienestar social. Era un despotismo dirigido por una sola familia dinástica, apoyada en una sola religión del Estado. Una auténtica teocracia de la Antigüedad Indiana, con una especial y amplia formación de sus dirigentes. Habían asumido los aportes culturales de los pueblos que la conformaron y elaboraron incluso, máximas de convivencia que debían ser respetadas por todos ⁽²⁶⁾.

Hay pocos casos en la historia donde se puede apreciar una organización estatal construida sobre una estructura tan sólida y disciplinada, con una administración central muy férrea y celosa de sus prerrogativas ⁽²⁷⁾.

Era el pueblo más agrícola de la etapa precolombina. Poseían una tecnología superior lograda a base de paciencia y trabajos colectivos, sobre un trabajo ingenieril en andenes y terrazas montañosas del Perú, lo que técnicamente se denomina como “pisos ecológicos”, que heredaron de los aymaras.

El espíritu colectivo creó una conciencia cultural del trabajo, allí donde la tierra espera ser cultivada y fecundada por la acción del hombre. Poseedores de una depurada técnica agraria, su arte laborioso exploró la tierra y la fertilizó desde la adversidad geográfica.

El imperio Inca, además, tenía una religión del Estado que completó, aunque nunca suplantó enteramente, las viejas creencias animistas y los cultos de la fertilidad. Su objeto principal de adoración era el sol, de quien, según se afirmaba, descendía el Sapa Inca y en cuya adoración ritual desempeñaba un papel central e independiente. La adoración del sol de los incas sirvió, o por lo menos sostuvo, los intereses del imperio.

Generalizando a grandes rasgos, los pueblos andinos dirigían sus energías hacia la técnica material de soportar la vida y hacia la organización de sociedades en gran escala, más bien que al cultivo de un poder de un conocimiento sobrenatural.

Los incas sometían a sus cautivos al trabajo; no los sacrificaban en gran número, como hacían los aztecas, para apaciguar a sus dioses implacables. Sus grandes ruinas -edificios, carreteras, sistemas de irrigación- son de carácter secular. Todos los miembros del Imperio entre los 15 y 65 años de edad, debían dedicar un tercio de su vida a compartir con su comunidad el trabajo agrario, un tercio a las construcciones comunes y un tercio a la guerra o defensa del Imperio.

No tenían grandes centros rituales habitados por un clero profesional; sus ciudades, desde los inicios, estaban construidas para ser habitadas y defendidas. No erigieron ninguna estela.

Sus templos no igualaron nunca a las pirámides magníficas y profusamente esculpidas de los aztecas ni a los voladizos santuarios de América Central.

(26) Existían 5 máximas fundamentales: “Ama Sua, Ama Quella, Ama Lulla, Ama Sipi y Ama Mappa” en lengua quechua, que significaban: “No robar, no ser ocioso, no mentir, no matar y no engañar”. Estas máximas constituían referencias fundamentales para enjuiciar el comportamiento de todos los miembros del Imperio, pero en especial, de los dirigentes.

(27) Ver testimonio de Don Mancio Sierra de Leguísamo (Página 15).

La albañilería inca en general, aunque masiva, duradera y bellamente construida, demandaba para su construcción pulcritud y laboriosidad, más bien que genio arquitectónico o inclinación espiritual ⁽²⁸⁾.

La religión no representó en la vida de los incas el papel primario que tuvo entre los aztecas. El dios dominante era el Sol, del que descendía la familia real. El centro religioso era Cosco, donde esporádicamente se daban algunos sacrificios humanos, pero sin la incidencia en la política nacional, como sucedía en México.

Otro rasgo religioso de los incas era el culto a los antepasados, con acentuados grados de veneración. La momificación de los Incas que habían gobernado a su pueblo (cristalizaba o constituyó) verdaderos centros de culto popular como miembros guardianes de sus extensas ceremonias.

Machu Picchu en la actualidad se presenta como una referencia fundamental de la historia y desarrollo de los incas. Aunque no existe acuerdo sobre sus orígenes y función específica (una ciudad aislada entre imponentes montañas), una de las interpretaciones mostraría no sólo la capacidad edilicia de los incas, sino su responsabilidad hacia el futuro: **una ciudad destinada a la formación de los futuros dirigentes del imperio.**

3.3.- AMÉRICA EN LAS RAÍCES DE LA UNIVERSALIDAD

3.3.1.- El descubrimiento de un Mundo Nuevo

El desvelo de una Tierra Nueva en la historia transforma radicalmente, no sólo el escenario geográfico, sino también el sentido de la marcha del hombre en todo el orbe, considerando especialmente que América era un continente desconocido para los europeos cuando fue “descubierto”.

El descubrimiento del Nuevo Mundo fue, en realidad, el descubrimiento del mundo en su totalidad. Es el descubrimiento de que el mundo era algo totalmente diferente a lo que los hombres habían imaginado, especulado y conocido hasta entonces.

La historia se hace prácticamente universal, porque es en ese momento que los hombres toman conciencia de lo que la Tierra realmente es, y de que los pueblos están dispersos en todas las direcciones.

El “Viejo” Mundo en su conjunto no percibe el cambio que se produce en la historia. La llamada “Modernidad” europea, en el siglo XVI, sólo reflexiona sobre este acontecimiento juzgándolo como un hecho más de lo que generó la Europa moderna, y no como una categoría original, revulsiva y transformadora de la historia.

Sólo España pareció percibir, y en cierta manera no con la profundidad que tiene, este carácter absolutamente extraordinario del descubrimiento de la Nueva Tierra. Sólo en la Península Ibérica, y algunas personas, se interrogaron en su historia más íntima sobre el sentido último de este acontecimiento, iluminando un largo camino de siglos, que fue preparando la novedad de una “Ecúmene” ⁽²⁹⁾, ésta sí ya claramente universal.

Ello fue así, especialmente por la influencia, aunque parcialmente, de la catolicidad (junto a factores de dominación y de necesidad económica), uno de los impulsos fundamentales para lanzarse hacia horizontes extraños.

Es notable la continuidad y la perseverancia de esta idea en el pensamiento español: la universalidad efectivamente realizada; sobre todo en la región de Castilla, cuna del gran imperio moderno del siglo XVI.

Europa no supo comprender que su primera presencia en América rompía los viejos criterios de interpretación histórica, que el mundo se revelaba como algo distinto, que se había descubierto una geografía desconocida y que el epicentro de la historia, a partir de ese momento, se trasladaba del Mediterráneo al Atlántico.

La España marginal a los grandes proyectos europeos del Occidente medieval llega a comprender que el año 1492 abrió horizontes inciertos y nunca transitados. Pero tal vez esta imposibilidad esté dada por los hechos mismos, por la situación de Europa en el mundo: la totalidad del mundo sólo es

(28) John H. Parry, *El Imperio español de ultramar*, Editorial Aguilar, 1970, Madrid, p. 53-54.

(29) Entiéndese acá por “Ecumene” un contexto en que todos los pueblos y todas las culturas se intercomunicuen, se influyan, se sinteticen, desde sus múltiples diversidades.

visible y abordable desde el último lugar ocupado, allí donde efectivamente la geografía termina.

La aparición de América para los europeos, transforma la historia, porque adquiere otros sentidos, otras direcciones. El nuevo continente se revela como el confín de Occidente, también como su culminación.

3.3.2.- El encuentro constituyente de América

Esta original reinstalación de América en la historia, desde sus dos dimensiones, espacial y temporal, se manifiesta en la construcción de un Pueblo Nuevo, en una matriz unificadora que recibe, absorbe, sintetiza y transforma todo lo que tiene y todo lo que llega a su geografía.

El Nuevo Continente se transformó en albergue de una unidad diversa, compleja y diferenciada, que aparece con su sello propio: ser fusión de multiplicidades étnicas, de aportes culturales variados que se expresan en un nuevo núcleo irreductible: la recreación de un Pueblo Nuevo.

El don que le hace América a la historia es su profunda vocación unificadora, que está en las raíces de sus filosofías de la historia, de sus formas de vivirla, de entenderla, de su profundo ímpetu mestizador a todos los niveles y espacios, de la relación directa entre religión y cultura. Este hecho histórico es original en la historia.

No hubo nunca antes la recreación de un Pueblo Nuevo, cuyo carácter inicial fuera ser un crisol de razas, más allá de toda violencia y escarnio que todo nacimiento cultural trae consigo. Pues toda la historia es una confluencia entre el amor y la violencia, entre el amor y la muerte. Esta parecería ser una ley de los acontecimientos históricos.

Esta vocación de síntesis, este don de unidad, esta virtud de transformar, de unificar tradiciones culturales diversas en una unidad distinta, personal, hace de América algo original: nada le es propio y todo le es propio.

Es justamente esta vocación de síntesis, esta búsqueda de la unidad cultural, la que traduce otro énfasis mayor: su vocación de universalidad, su capacidad de incorporar y asimilar lo ajeno y transmutarlo en algo propio.

Hay una vocación de universalidad desde su misma síntesis cultural.

América es capaz de asumir la Modernidad desde su ethos cultural; nació como síntesis de lo universal y está llamada a proponer históricamente la unidad como signo de identidad de identidades diversas.

La historia de la formación de América Latina con vocación universalizadora se debe, en parte al mundo ibérico, donde el encuentro planteó al espíritu europeo interrogantes graves, que suponían un gran esfuerzo de comprensión.

En esta enorme tarea se hacía indispensable, una conciencia más profunda y madura, para reconocer las raíces de su propio ethos, las razones de su cultura, que constituyan los fundamentos mismos de su identidad.

Europa, y en particular España, que entre todas las naciones fue la que vivió primero la aventura del encuentro, se transformó a partir del siglo XVI en una cantera intelectual en la que la asimilación de la novedad debió pasar a través de la fidelidad a la tradición.

La nueva frontera no fue, por lo tanto, un hecho geográfico, económico o político en forma exclusiva, sino que se manifestó en la esfera del espíritu, llamado a transitar y asumir nuevos horizontes de la experiencia humana.

“(…) El gran laboratorio—cantera en el que comenzó a construirse la nueva visión del mundo que más tarde se llamará “modernidad”—utilizó materiales y métodos de la tradición europea con el objetivo puesto en la integración de lo nuevo y lo antiguo, en una síntesis que no pretendió resolver todas las cuestiones, pero aspiró a ordenar orgánicamente el nuevo dato de la experiencia, integrándolo en una unidad viviente y, por ello mismo, capaz de “metabolizar” todas aquellas novedades, susceptibles de ser asimiladas dentro de la razón orgánica. La unidad orgánica capaz de esta integración en la Europa del fin del siglo XV e inicios del XVI estaba constituida por el catolicismo. No puede existir ninguna duda: la Modernidad nació católica y sus primeros pasos fueron cumplidos dentro del horizonte de una cultura católica, que en la experiencia amplia y compleja del surgimiento de la época moderna recibió un extraordinario enriquecimiento ⁽³⁰⁾”.

(30) RICCI, F. Colón y Lutero. Comienzos católicos de la modernidad. Revista NEXO, 1985, No. 6, Buenos Aires.

3.3.3.- América y una nueva concepción de la historia

Colón fue el fruto de la capacidad científica genovesa y de la iniciativa conquistadora de Castilla. Con su figura se inicia la unificación del Planeta y es la terminación de los mundos culturales parcialmente recludos en sí mismos. Podríamos afirmar que es el comienzo de la actual “Ecúmene Mundial”.

No fue Colón sólo un admirable marinero, sino también un cristiano persuadido de un papel providencial en la historia, y la comprensión histórica de su figura muestra con claridad de qué manera los franciscanos no sólo fueron decisivos en la consolidación del proyecto colombino, tanto a nivel científico-empírico como a nivel político e institucional, sino también en la configuración de las devociones y en el ideario político-religioso del genovés, de profunda raigambre seráfica al estilo de los terciarios franciscanos.

Esto explica una singularidad española: la mayoría de los conquistadores de América eran una mezcla de aventureros, mercaderes y cruzados. La Tierra Nueva era tierra de usurpación y a su vez una nueva Tierra Prometida.

España se lanzó al Nuevo Mundo con el envío de labradores, artesanos, aventureros, licenciados universitarios, mercaderes, misioneros, santos, pícaros, delincuentes, funcionarios públicos, y de esas filas salieron los conquistadores en una especie de transfusión cultural hispanoamericana que en el encuentro con el mundo primigenio americano, generó el gran mestizaje de la historia.

El dominio y el adiestramiento de la nueva geografía más la turbulenta relación del español con lo indígena (y posteriormente con lo africano), culminó en la recreación de un nuevo pueblo y en la apertura hacia una nueva historia.

Eso fue un período denso, complejo y contradictorio. Todorov, por ejemplo, cita a Bartolomé de las Casas, que escribió: **“Espero que por esas impías y celerosas e ignominiosas obras tan injustas, tiránica y barbáricamente hechas en ellas y contra ellas, Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella (h)a comunicado y**

participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos e acabamientos de aquellas gentes” ⁽³¹⁾.

Para algunos autores, como el estadounidense Waldo Frank, el amor cristiano es generador de cultura mestiza. Así lo señala: **“El elemento creador de la conquista española es la presencia humilde, pero penetrante del amor cristiano. Otros europeos han explotado y asesinado a los indígenas tanto como los españoles y han dormido con sus mujeres. Pero sólo el español, al cruzarse con la india, comenzó a vivir espiritualmente con ella hasta que sus vidas crecieron juntas. El español supo que había hecho una cristiana de la india, y que su hijo sería cristiano y súbdito del rey. Vivía en un universo de sencillos y defectuosos conceptos: Dios estaba en el cielo, Satán en el infierno; la verdad era su verdad y su justicia la única. Con todos sus escrúpulos ordenados labró una complejidad nunca soñada, y... porque amó, su hazaña vive aún”** ⁽³²⁾.

Entre 1492 (el inicio del encuentro), y 1519 (la vuelta al mundo por Magallanes-Elcano), se produce el pasaje de las historias locales interconectadas a una historia mundial, progresivamente unificadora de los acontecimientos.

El maestro y sabio Alberto Methol Ferré describe este momento de la historia como un “Kairós”, como un tiempo denso, de profundas significaciones futuras, de un nuevo modelo de pensamiento que articula y unifica, geográfica y geoculturalmente, al mundo. Lo que él llama el comienzo de la “Ecúmene Mundial”.

Aquí nace la teología histórica criolla. El encuentro con América, completa, para el europeo, todo el mundo por conocer; consuma el conocimiento de toda la humanidad posible por conocer en la dimensión del espacio.

América no se incorpora al mundo geográfico solamente, no reside ahí su mayor impacto, sino que completa la perspectiva de toda evangelización posible.

España se siente parte de la tradición cristiana, que en fidelidad al evangelio, siente que una de las señales de la consumación de los tiempos se

(31) TODOROV, T. *La conquista de América: El problema del otro*. México, 1989, Siglo XXI.

(32) FRANK, W. (1959) *América Hispánica. Un retrato y una perspectiva*. Buenos Aires, Editorial Losada.

daría cuando el evangelio de Cristo hubiese sido anunciado en todo el mundo, en todos los pueblos.

Esto es genético en la historia de América Latina. Es diseño cultural. ¿Cómo configurar la unidad perdida, ignorando este imaginario colectivo, esta forma de ser cultural que permeó todo desarrollo posterior de esos primeros siglos de la historia americana?

3.3.4.- El “Verbo” presente antes de la Evangelización

“La historia de salvación de nuestros pueblos no empezó en 1492. Dios siempre ha estado presente en su historia y su vida. Antes de la llegada de los primeros misioneros, nuestros pueblos ya vieron en la naturaleza la manifestación de Dios, le agradecieron por sus dones y acompañaron ritualmente los procesos de regeneración en la naturaleza, confiados en la bondad del Creador”

(33)

Así lo afirman los Obispos de Bolivia luego de un amplio y profundo análisis de su realidad, y un excelente aporte a la 4a. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Santo Domingo (República Dominicana) con ocasión de conmemorarse los 500 años del “encuentro” y nacimiento de “esa hermosa síntesis cultural mestiza”, como la llamara Juan Pablo II en su discurso inaugural.

Más aún, los Obispos bolivianos afirmaron que ***“El estudio de la cosmovisión de las culturas nativas muestra la presencia de un Dios trascendente, favorable a la vida del hombre, que enseña cómo vivir; un Ser simple cuyo ordenamiento trasciende la posibilidad de conocimiento que tiene el hombre. Este Dios trascendente interviene en la creación por medio de personajes legendarios y mitológicos, en unos casos manifestaciones de la divinidad que se desdobra; en otros, héroes desconectados de la divinidad... Los pueblos andinos vivieron, ya antes de la conquista, grandes valores humanos, que ahora reconocemos como cristianos. Tanto la vida de las personas como las estructuras de la sociedad, estaban dirigidas por altos valores morales. Hubo también, en ellas, opresión, explotación, discriminación y pecado”***.

La cristianización de Bolivia, como la de muchos de nuestros pueblos, fué acompañada por un saqueo sistemático de oro, plata y otras riquezas naturales, gracias a la explotación de los nativos y al tráfico de esclavos africanos. Esto dificultó la presentación de un Dios de amor, el Dios de la Vida, que llama a un Reino de Paz y Justicia. Ya desde el inicio de la Misión, sectores eclesiales denunciaron proféticamente esta anomalía.

Y ésto no fué un hecho separable, tal como lo afirma el Documento de la CEB:

“Para las diferentes culturas nativas la religión no era un sistema autónomo frente a la realidad sino el fundamento del cosmos, donde el rito ocupa un lugar decisivo y la fiesta celebra el triunfo de la vida, de Dios frente al desorden que condena a la muerte. Ritos y fiestas que, en el calendario ritual de las culturas nativas, piden la renovación cíclica. La falta de comprensión de las culturas, la mentalidad de cruzados que tenían los españoles, hace que los habitantes de estas tierras fuesen considerados “idólatras”. Es así que al llegar al nuevo mundo y descubrir las expresiones religiosas de los pueblos: sacrificios humanos, pluralidad de espíritus, etc., y sin buscar comprender las culturas, concluyeron que estas tierras estaban dominadas por el demonio”.

Sin lugar a dudas, la similitud entre algunos contenidos religiosos indígenas y la Historia de la Salvación fueron interpretados como “trampas del demonio” en vez de semillas de la Revelación o semillas del Verbo, como hoy se las puede interpretar. En este primer momento rápidamente se concluye que los nativos son idólatras, visión que aún se tiene en amplios sectores de la Iglesia y de la sociedad.

“Pese a los límites y condicionantes de la época, los misioneros realizaron grandes esfuerzos por transmitir la fe a la población indígena: creatividad (empleo de la música, imágenes), estudio y uso de lenguas nativas (diccionarios, gramáticas, catecismos en lenguas nativas). Pero desde el momento en que no se tomaron en cuenta las semillas del Verbo existentes en las culturas, se puede afirmar que no hubo una verdadera evangelización de las culturas, que la Palabra de Dios no penetró en las raíces de las mismas” *(34)*.

(33) Documento de aporte de la Conferencia Episcopal de Bolivia a la IVa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo – 1942.

(34) Documento CEB-1942.

3.4.- UN LARGO CAMINO DE DIGNIDAD HISTÓRICA: LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

3.4.1. La profecía y su siembra

Cuando el fraile dominicano Antonio de Montesinos levantó su voz, en la Iglesia de Santo Domingo, en la Navidad de 1511 (a 19 años de la llegada de Cristóbal Colón), denunciando desmanes, abusos y malos tratos de la mayoría de los españoles en América, en ese momento comenzaba la profecía defensora de los más postergados, marginados y explotados, en un acto de elocuencia evangélica que provenía de la vieja tradición de la Orden de Santo Domingo.

Esta Orden mendicante, creada en el siglo XIII, que tenía como lema de su misión “Veritas”, se distinguió por la calidad de su oratoria sagrada y por el desarrollo de una inteligencia colectiva de carácter comprensivo de toda la realidad histórica.

Este fuerte sermón de Montesinos provocó la primera y estruendosa manifestación pública de la crisis de conciencia española en lo que concierne a la cuestión de los nuevos pueblos encontrados.

Allí, frente a las autoridades españolas de la isla La Española, Montesinos fundó, con su palabra, la profecía de la justicia evangélica, los derechos humanos en América Latina.

“Estos indios ¿no son, acaso, hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? (...) Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? (...) ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren, y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro, cada día? (35)”

El origen de esta prédica perseverante, que irrumpió con todo su ímpetu en el continente, está en la tradición de los grandes predicadores populares de los religiosos mendicantes medievales.

Es muy probable que los dominicos se hayan visto impactados por la oratoria ardorosa, justiciera, de

un hermano de la Orden: Girolamo Savonarola, prior del convento de San Marcos en Florencia, que se transformó en la voz denunciante de todas las liviandades sociales de la época, en las dos últimas décadas del siglo XV.

Este va a ser el rasgo de la Orden de Santo Domingo en América: la denuncia a partir de la verdad del Evangelio.

Hay una línea histórica que continúa con Francisco de Vitoria y toda la escuela de Salamanca, que cuestionaron las guerras de conquista y defendieron los derechos del indígena.

Vitoria estableció que los indios no eran seres inferiores, que tenían los mismos derechos que cualquier ser humano y que eran dueños de sus tierras y sus bienes. Este es el principio del Derecho de Gentes.

Esto desencadenó la disputa teológica más intensa sobre el Nuevo Mundo. Incidió en la legislación social, en la actitud del Estado, que derivó en las Leyes Nuevas de 1542.

Este cuerpo de leyes derogó el régimen de encomiendas y puso el énfasis en la protección del indio, súbdito libre del rey de España.

El aborigen perdía todo su significado económico y estas leyes deslegitimaron la expoliación de los nativos, por el motivo que fuere.

Aunque, y es justo reconocer, tal como hoy, una cosa es la ley escrita y otra es la ley efectivamente aplicada. En la mayoría de los casos, las bondades de las Leyes Nuevas de 1542, no llegaron a aplicarse en su magnitud real en la región de Latinoamérica.

El año 1550 fue crucial en la historia española. La Corona se vio convulsionada por los sucesos en América y pide hacer un alto en la Conquista para reflexionar sobre el sentido del destino americano.

La crisis de la conciencia española llega a su límite. Los cimientos de la vieja arquitectura colonizadora se desmoronaban jurídicamente.

Era el año de la famosa controversia de Valladolid, entre el dominico Bartolomé de las Casas y Juan

(35) Fragmentos del Sermón de Montesinos.

Ginés de Sepúlveda, sobre el carácter ontológico del indio americano.

“El rey sintió tan perturbada su real conciencia en este asunto que llegó incluso a prohibir toda ulterior expedición hasta que se hubo reunido una junta de sabios juristas, teólogos y administradores para considerar ***cómo podrían llevarse a cabo las conquistas, los descubrimientos y las fundaciones de ciudades conforme a justicia y razón***”.

En aquella junta Las Casas se enfrentó con Ginés de Sepúlveda, el eminente jurisconsulto y comentarista de Aristóteles, quien sostenía que los indios pertenecían a la categoría de “esclavos naturales”, destinados por su congénito salvajismo e incapacidad a ser sometidos por las armas y reducidos a servidumbre por los cristianos como esencial medida previa para su cristianización. **Las Casas defendió con energía que los nuevos pueblos “son como tierra no labrada que produce fácilmente malas yerbas y espinas inútiles, pero tiene dentro de sí virtud tanta natural que labrándola y cultivándola da frutos domésticos sanos y provechosos”⁽³⁶⁾**.

Esta mirada sepulvediana de la historia de considerar que la naturaleza humana tiene dos dimensiones, la de la libertad y la de la esclavitud, es germen de actitudes imperialistas en la historia posterior que han subyugado a pueblos por centurias. Son también el cimiento del racismo al naturalizar el dominio de una cultura sobre otra o la superioridad de una cultura sobre otra. **Considerar que hay, naturalmente, pueblos incapaces e inferiores y que por ese mismo hecho su destino es la servidumbre y el sometimiento, legítima cualquier tipo de explotación. De allí a formas degradantes e inhumanas del poder, hay un paso.**

De esta raíz nace todo tipo de imperialismos. Es el consentimiento a cualquier tipo de servidumbre en la historia.

La polémica Francisco de Vitoria-Ginés de Sepúlveda continúa hasta el momento presente bajo distintos ropajes, entre formas más sutiles de legitimar cualquier forma de dominación y las ansias de liberación total que tienen nuestros pueblos.

Los derechos del hombre se tejen con los hilos de la paciencia y el sacrificio de los pueblos en cada etapa

histórica, desde sus acontecimientos particulares. Esta es otra ley de la historia.

Por otra parte, en el nuevo orden mundial, la interacción de los Estados, obligaba a una nueva comprensión de los derechos y las obligaciones en el campo internacional. **Francisco de Vitoria distinguió entre el Derecho Positivo y el Derecho Natural, analizó las fuentes y los límites de los poderes civil y eclesiástico, y sus campos de acción. Elaboró una teoría jurídica que fue la forjadora del Derecho Internacional Público.**

Fue uno de los primeros en proponer la idea de una comunidad de naciones, una comunidad universal de pueblos, fundada en el Derecho Natural, y no basar las relaciones internacionales en el uso de la fuerza y el poder.

Se le reconoce ser el antecedente jurídico de la Comunidad Internacional de Naciones.

Todo esto es fruto de la labor teológica y humanística de la Escuela de Salamanca, donde Vitoria fue catedrático entre 1526 y 1546, y de sus discípulos de la Orden de Santo Domingo, Melchor Cano y Domingo Soto, entre los más brillantes.

3.4.2.- A la búsqueda de la “Utopía” cristiana en el Nuevo Mundo

La otra Orden mendicante que se trasladó a América fue la Orden Franciscana, tan gravitante en la Conquista espiritual del nuevo continente.

Los franciscanos comenzaron su historia americana con gran fuerza y originalidad. Desde el principio asumieron profundamente el mundo indígena, su atención por las culturas precolombinas, en una firme aceptación de las instituciones indias y de sus historias particulares. Los franciscanos sentían, a principios del siglo XVI, la necesidad de encontrar un mundo nuevo que renovara en forma intensa una Iglesia de ese tiempo que mostraba preocupantes signos de decadencia.

Esta línea renovadora venía de las corrientes místicas medievales tan afines a las expresiones mesiánicas y apocalípticas del mensaje cristiano; y del impulso fuertemente reformador que le impuso a la Iglesia española el Cardenal Cisneros (franciscano

⁽³⁶⁾ CLISSOLD, S. (1967) *Perfil cultural de Latinoamérica*. Barcelona, Editorial Labor.

y regente de la Corona española en la segunda década del siglo XVI).

Esta reforma era de fuerte signo rigorista con una firme vuelta a renovar la vocación por la pobreza evangélica; y fruto de la influencia que ejerció en la época el escritor y santo laico cristiano, el inglés Tomás Moro con su obra *“Utopía”*, como modelo de una nueva sociedad.

La presencia de los franciscanos, en los primeros tiempos de la Conquista, es un modelo de inculturación del evangelio en las culturas indígenas.

Inculturar es ir al centro simbólico de una cultura, a sus imágenes y transfigurarlos todo. Tomar los ritos y transformarlos en sus contenidos, *“llenarlos”* de Cristo. En esto los franciscanos fueron los maestros de la evangelización.

Toda esta cosmovisión franciscana del paraíso americano como representación del Nuevo Reino cristiano fue elaborada en el siglo XVI, por fray Toribio de Motolinía, fundador en México de Puebla de los Ángeles y fray Gerónimo de Mendieta, el autor de la *“Historia Eclesiástica Indiana”*.

Desde el primer momento, fray Motolinía estuvo del lado del indígena, contra la codicia aventurera de los conquistadores.

No se cuestiona el problema de la legitimidad o ilegitimidad de la Conquista. El se sentía un hombre de acción, un apóstol, y no vaciló en ser implacable, con su pluma, en denunciar la expoliación de los indígenas de parte de los conquistadores.

Motolinía integró la misión franciscana de los doce primeros evangelizadores de la Nueva España (México), liderada por el no menos famoso franciscano Martín de Valencia, en el año 1524. Ellos fueron los cimientos de la evangelización en tierras mexicanas. Su vida sencilla y austera los constituyó en figura muy querida por los indígenas. Su nombre era Benavente y lo cambió por el de Motolinía cuando supo que así lo llamaban los indios, y que ese término en lengua indígena significaba *“pobre”*.

Se lo conoció como el *“profeta de la justicia”* y en su libro *“Relaciones de la Nueva España”*, señala:

“La sexta plaga fue las minas del oro, que además de los tributos y servicios de los pueblos a los españoles encomendados, luego empezaron a buscar minas, que los esclavos indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar; y fue el oro de esta tierra como otro becerro por dios adorado, porque desde Castilla le vienen a adorar pasando tantos trabajos y peligros; y ya que lo alcanzan, plegue a Nuestro Señor que no sea para su condenación” ⁽³⁷⁾.

3.5.- LA “PATRÍSTICA CRIOLLA”. LOS PROFETAS DE UN SIGLO (1511-1620)

3.5.1.- La teología profética y el comienzo de la Doctrina Social Cristiana

El período histórico que va desde el discurso de Montesinos en 1511 y la creación de las diócesis de Buenos Aires y Durango en 1620, es el período de un gran esplendor apostólico y doctrinario de la Iglesia en América.

Aquí se sientan las bases de una teología misionera que fue la raíz de los Derechos Humanos en América y de una antropología cristiana en el Nuevo Mundo.

El término PATRÍSTICA designa una época (los primeros seis siglos del cristianismo) en que una serie de figuras que, por la ortodoxia de su doctrina y por la hondura de su santidad, la comunidad cristiana los reconoce como Padres de la Fe, aquellos eslabones primarios que unen a los cristianos de todos los tiempos con la generación apostólica y, a través de los apóstoles, con Cristo.

Son aquellas personalidades que establecieron y consolidaron la Doctrina para todos los tiempos, por eso se les llama *“Padres de la Iglesia”*.

América también tuvo su propia “PATRÍSTICA”, en aquellos Padres de la fe y de la dignidad humana que generaron doctrina, misionología, inculturación evangélica y una teología profética.

Esta teología profética, que servía de sustento a la evangelización del siglo XVI, denominada como *“Evangelización fundante”* y que puede detectarse en innumerables obras de promoción social del indígena, catecismos, sermonarios, tareas de enseñanza,

⁽³⁷⁾ Fray Toribio de Motolinía. *Relaciones en la Nueva España* (Pág. 47).

etc., fue factor determinante en la mestización de una cultura que produjo un Pueblo Nuevo.

La “Patrística Criolla” produjo la unión inequívoca entre la fe y la cultura sobre la base del respeto a la dignidad humana del indígena. Este es el origen histórico de la Conquista espiritual en América.

Ello comprometió a la Iglesia Española a cumplir una serie de criterios muy exigentes a la hora de designar el episcopado para el Nuevo Mundo.

Este concepto implicaba que un Obispo debía ser un intelectual, un hombre de pensamiento, de acentuada disciplina reflexiva y sentido de la meditación. Se requería que fueran hombres de estudios universitarios, alejados del trajín guerrero de la época. Dignatarios eclesiásticos que fueran capaces de trabajar en la promoción cultural, en el desarrollo humano del pueblo que estuviera a su cargo, y, sobre todo, que vivieran la misión a realizar en consonancia con los nuevos tiempos.

Los obispos españoles (los de España y los de Indias) debían tener como emblema de vida las virtudes evangélicas. Con este criterio, la Reforma española iniciaba el camino de una Iglesia nueva. Cambiaba un estilo nobiliario de conducción por otro de virtud, a través de una cultura de claras raíces populares.

Durante todo el siglo XVI, tanto en España como en Indias, canonistas y teólogos estaban al frente de las diócesis.

Así España se preparó con su nueva “milicia eclesial” a la tarea que le tenía asignada la historia: inducir al centro romano a un cambio sustancial de toda la Iglesia a partir del Concilio de Trento (1545-1563).

En el siglo XVI, la Iglesia española fue fuente de cambio, de transformación, para toda la Iglesia universal. De sus luces de vida se desprendió toda la renovación teológica, espiritual y misionera que sacudió a todo el Nuevo Continente.

América recibió lo más reformado, lo más pleno evangélicamente, de la Iglesia española, en siglos.

Esta siembra de la santidad episcopal creció en el Nuevo Mundo en frutos de obras sociales, en rescates de dignidades personales; esto, más allá de toda contradicción histórica, donde la iniquidad se mezcla con la virtud en una ley inexorable de la condición humana.

De esta atmósfera espiritual e intelectual, saldrán desde los Bartolomé de las Casas hasta los Toribio de Mogrovejo. De la reforma de Cisneros viene energía tanto para la “evangelización constituyente” en América, como para la respuesta del Concilio de Trento en Europa.

Tenemos ya una cierta noticia de la Iglesia que llega al mundo americano, la que enfrenta las tareas inéditas de la evangelización de sociedades indígenas totalmente desconocidas. Para la evangelización un desafío hasta entonces insólito, dentro de muy específicas condiciones políticas ⁽³⁸⁾. Este tipo de episcopado estaba en el corazón mismo de la vida cultural y religiosa del Nuevo Mundo.

Los obispos, con su voz y sus servicios pastorales, consolidaron entre los años 1508 y 1542 todo un sistema de promoción social del indígena.

En el año 1537, debido a los permanentes tratos denigratorios hacia los indígenas por parte de particulares y autoridades civiles, el Papa Pablo III, a instancias del primer obispo de Tlaxcala, el dominicano Julián Garcés, dio a conocer un documento pontificio, la Bula “*Sublimis Deus*”, que en una de sus partes decía: “(…) **con autoridad apostólica determinamos y declaramos, que los dichos hermanos indios y toda las demás gentes no están privados, ni deben serlo, de su libertad, ni del dominio de sus bienes, y que no deben ser reducidos a servidumbre, declarando que los dichos hermanos indios y las demás gentes deben ser atraídos y convidados a la dicha fe de Cristo, con la predicación de la palabra divina y con el ejemplo de la buena vida (...)**”.

Doblegados, como vemos, los filos hirientes de los conceptos extraviados y enajenantes de muchos de los conquistadores, más sus intereses mezquinos en la apropiación del indígena, el episcopado latinoamericano reclamó con valentía el reconocimiento de la naturaleza humana del indio.

(38) FERRÉ, A.M. *Momentos de Iglesia en la Historia de América Latina*. Revista Medellín, 1983, Vol. IX No. 35.

Los obispos, continuadores del discurso profético de Montesinos, tomaron la palabra del Papa como una declaración de derechos humanos, en el surco de la opinión generalizada de los teólogos españoles.

Esto va a la raíz misma de la Conquista, a su cuestionamiento, pues ilegítima muchos de sus “proclamados y legítimos derechos”.

Estos obispos crearon Doctrina del Derecho personal del indígena. **Esta “Patrística” Criolla celebró con su voz profética el comienzo de la Doctrina Social Cristiana en América.**

El obispo Juan de Zumárraga (1475-1548) fue el primer obispo de México, y su estilo franciscano selló una modalidad mendicante de vida. Sintió una particular caridad hacia los desposeídos, y entre ellos a los enfermos. Promovió la institución de hospitales.

Con la fundación de la primera imprenta en América, comienza la cultura escrituraria en América: la doctrina del libro. Un obispo celoso de su trabajo, dotado de una percepción histórica muy singular, su obra perduró en su lema franciscano: Paz y Bien.

La figura de Mons. Juan de Zumárraga, de rodillas, quedó registrada históricamente en las pupilas de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, al reconocer el milagro que María le obsequió a nuestro hermano indígena San Juan Diego de Guadalupe.

3.5.2. - Dos personalidades descollantes

El siglo XVI es el escenario histórico del desarrollo del pensamiento jurídico, estrechamente vinculado a la legitimidad teológica de la conquista y de las relaciones entre españoles e indígenas. La filosofía y la teología moral se hacen principalmente teología jurídica.

Se imbricaron ambas disciplinas con la finalidad de conciliar la política, la economía con la doctrina de la fe y las prácticas misioneras. La representación de este espíritu es el **obispo Vasco de Quiroga**.

Quiroga imaginó una nueva sociedad de justicia y hermandad. Se sirvió de los escritos de San Ambrosio y San Juan Crisóstomo, sobre todo de Santo Tomás Moro y su obra principal “UTOPIA”.

Este escrito estuvo destinado a orientar no sólo su pensamiento, sino también lo mejor de su práctica realizada entre las poblaciones de México y Michoacán.

El proyecto de una sociedad nueva, propuesto por Quiroga, nace en orden a la crítica que él hace a un modelo de colonización que tiene como fundamento el sistema de esclavitud.

Aquellos que quieren realmente poblar el Nuevo Mundo no puede ser favorable a la esclavitud.

No era posible, para el obispo Quiroga, una sociedad distribuida entre dueños y esclavos. Incluso entre las comunidades indígenas.

El gran historiador mexicano Silvio Zabala recuerda del gran obispo: *“Una memoria venerable que cada día adquiere más fuerza (...). Un precursor de la política que hoy llamamos desarrollo de la comunidad”* ⁽³⁹⁾.

Vasco de Quiroga, (el “Tata” Vasco, como lo llamaban los indios), realizó su proyecto “utópico”, en las obras de los llamados Pueblos Hospitalales. Verdaderos centros de amparo de niños indígenas, sobre todo de los huérfanos pobres y desprotegidos. Con una complementación en la formación técnica y artesanal de adultos indios, en el respeto a su trabajo y a su promoción personal.

“Fue el más puro de los esfuerzos por remodelar la vida indígena en términos cristianos humanistas como expresión práctica de la convicción intelectual y moral de los primeros misioneros en México” ⁽⁴⁰⁾.

Finalmente, **el gran Padre de la Iglesia Latinoamericana: Santo Toribio de Mogrovejo (1538-1606)**, el constructor doctrinario de los modelos misioneros americanos. Este español, nacido en Mayorga, fue nombrado Arzobispo de Lima en 1579. Dos años después llegó a Lima.

Era un hombre dotado de una sólida formación teológica y humanística con grado de excelencia, obtenida en las mejores universidades españolas.

Su fe católica era sólida y arraigada y estaba inmersa en el espíritu renovador del Concilio de Trento.

(39) ZABALA, S. *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México, 1965, Editorial Porrúa.

(40) GIBSON, C. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México, 1984, Siglo XXI.

Santo Toribio vivió siempre en su jurisdicción eclesiástica, ocupado de los grandes problemas de la evangelización, de las tareas promocionales de los indios. **Recorrió palmo a palmo el territorio peruano, cumpliendo con el mandato “tridentino” de estar con los más desprotegidos, en apoyo constante a sus requerimientos.**

Santo Toribio convocó el más importante de los Concilios provinciales americanos: el III Concilio de Lima, entre los años 1582-1583.

“El III Concilio de Lima es muy claro en su designio pastoral. Quiere que, como adecuado método de evangelización, se formen comunidades con los indios. Es decir, busca llevar a los indios dispersos a la vida de “ciudad”. Esto tiene una perspectiva tomista muy clara: el hombre es un animal político, habitante de la ciudad. Sólo en la vida de la ciudad el hombre puede alcanzar su posibilidad de realización plenamente humana. Por eso había que introducir a los indios en la vida política. De tal modo, evangelizar implicaba reunir a los indios en pueblos, villas, ciudades. Hay aquí una íntima unidad entre promoción y evangelización.

Este designio pastoral del episcopado condensa toda una serie de experiencias evangelizadoras (...) que encontrarán luego su culminación en las Misiones franciscanas y jesuitas, principalmente estas últimas, que lograrán la más alta experiencia misionera de la formación de América Latina ⁽⁴¹⁾”.

Una de las resoluciones del Concilio fue respetar las lenguas indígenas en el anuncio del evangelio, además de establecer principios básicos de derechos humanos.

Así habló en el Concilio, Santo Toribio: *“La vida cristiana enseña que la fe evangélica pide y presupone tal modo de vivir, que no sea contraria a la razón natural e indigna de hombres, y conforme al apóstol, primero es lo corporal que lo espiritual e interior”.*

3.6.- LAS MISIONES GUARANÍTICO-JESUÍTICAS: EL RETO DE UNA NUEVA CIVILIZACIÓN

3.6.1.- Los jesuitas y el Nuevo Mundo

Hasta fines del siglo XVI fueron las órdenes

mendicantes (franciscanos y dominicos) y en menor medida los agustinos, los que realizaron el mayor esfuerzo misionero y los que naturalmente abrieron rumbos de mayor civilización cristiana.

La Compañía de Jesús se fundó en 1540, bajo el influjo de su recio y muy virtuoso fundador, el vasco San Ignacio de Loyola. Este acontecimiento histórico fue vital para todo el despliegue innovador en la Iglesia posterior al Concilio de Trento (1545-1563). Esta Orden, que funcionaba como una “milicia de Dios” fue trascendente para una nueva obra misionera en todo el orbe conocido, donde estudio, oración y misión integraban una unidad de formación ascética espiritual muy original en la que la voluntad era su pilar básico de construcción personal.

También integraba en forma natural la fe católica con culturas autóctonas en un proceso vertiginoso de inculturación, que tuvo su punto culminante en las Misiones del Paraguay en el siglo XVII.

Los jesuitas estaban como predestinados al Nuevo Mundo. Se puede reconocer que el subsuelo básico principal de América Latina se configura bajo el signo del Concilio de Trento, y que su espíritu sería predominantemente jesuita. Iniciaron su obra americana por la vía lusitana en Brasil en 1552. El padre Manuel de Nóbrega fue el primero en concebir las misiones rioplatenses, por contacto con paraguayos de Asunción.

Entre 1607 y 1620 las fundaciones se sucedieron muy rápidamente. Su labor misionera, desde el Perú, llegó a través de la Sierra de los Tapes a sólo doscientos kilómetros del Océano Atlántico. Esto fue el comienzo de uno de los grandes hitos de la historia americana: las Misiones Guaranítico-Jesuíticas.

3.6.2.- Una sociedad igualitaria en América del Sur

Las Misiones duraron un siglo y medio: de 1607, cuando se fundó la Provincia en el Paraguay, hasta 1767 cuando se produjo la expulsión de los jesuitas de América y su extinción circunstancial como orden religiosa. El sistema que se implementó fue de un pequeño grupo sacerdotal, orientador y servicial, con la aprobación indígena, sobre la base de una economía racionalizada y planificada.

(41) FERRÉ, A.M. ob. cit.

La motivación no era el lucro sino el establecimiento de las bases sociales de sustento, relativamente constantes, para la incorporación de los miembros a una comunidad de vida cristiana.

“(…) Si bien el objetivo último de toda misión es la evangelización, su requisito básico es el fomento del progreso económico y social, y como tal su más poderoso instrumento es la educación en todas las dimensiones: espiritual y temporal; rural e industrial; primaria, secundaria y universitaria (...). La escuela, los estudios de humanidades, la enseñanza superior, la formación técnica en las artes manuales y mecánicas, recomendado(s) y urgido(s) por Ignacio de Loyola... por el convencimiento de que para sostener la fe era preciso, además, educar a las generaciones en sus virtudes ⁽⁴²⁾”.

Anticipándose con siglos a la investigación social empírica, los jesuitas crearon verdaderas plantas pilotos de experimentación y adiestramiento, para proceder luego a aplicaciones en gran escala.

Pero la originalidad de los jesuitas se debe también a su genio administrativo. Los equipos de misioneros, y de líderes indígenas cuidadosamente seleccionados, bien preparados y adiestrados, vigorosos tanto física como moral y espiritualmente, disciplinados y obedientes, constituyeron el elemento motriz de una estructura jerarquizada, continua y eficaz.

Verdaderos maestros en las tareas que hoy llamamos “Asistencia Técnica para los Pueblos Subdesarrollados”, los jesuitas supieron formar e integrar equipos sobre una amplia base interdisciplinaria tanto como internacional.

En las misiones operaban diestros técnicos en las más distintas especialidades: educadores y psicólogos, ingenieros y arquitectos, metalúrgicos y agricultores, artesanos de los más distintos oficios, médicos y farmacéuticos, hasta pintores y escultores ⁽⁴³⁾. La mercancía tenía un valor social, estaba al servicio del bien común.

En el respeto a la organización económica de los guaraníes, los jesuitas organizaron un sistema colectivo agrario, que coexistía con la propiedad privada. La mayor parte de la tierra pertenecía a

la comunidad, y cada indígena debía trabajarla de dos a tres días por semana. El producto de la cosecha de este trabajo común, se almacenaba en graneros y servía para el pago de tributos a la Corona, el mantenimiento de la Iglesia y sus instituciones y el cuidado de las viudas, huérfanos y los imposibilitados de trabajar. La tierra restante se otorgaba a las familias, que disponían así de un adecuado sustento. Pero estas parcelas no podían heredarse, y al morir el jefe de familia pasaban a la comunidad.

La vivienda constituía una propiedad vitalicia, pero no hereditaria. Y el mobiliario, casi siempre muy modesto, era de propiedad personal. Los bosques y los yerbatales eran patrimonio común. También los productos de exportación y las embarcaciones de transporte. La cría de ganado fue importante. Las primeras reses fueron traídas desde el Brasil, alrededor de 1555. La producción posterior fue abundante.

Cada familia recibía gratuitamente su ración diaria de carne. También era una tarea habitual la cría de ovejas, así como su esquila, cardar, hilar y tejer la lana para uso de la comunidad. Toda la ropa y los utensilios domésticos se recibían en donación.

Todo el intercambio comercial de las Misiones se hacía sobre la base de las especializaciones productivas (ganado, agricultura, tejidos, instrumentos musicales, etc.).

Para evitar que se lucrara a costa de la necesidad ajena, se fijaban precios de los artículos de primera necesidad, teniendo en cuenta su mayor o menor abundancia, el costo de mano de obra, flete, etc. Así el maíz tenía un costo mucho menor que el de la yerba mate, que además de exigir una mayor mano de obra, era muy solicitada por los españoles.

Un elemento que gravitó sensiblemente en el trabajo en grupo fue que los guaraníes tenían un gran sentido de la sociabilidad, y fueron ellos, en un serio proceso de maduración, quienes asumieron y desarrollaron esta hermosa experiencia. Por ello, para el mercantilismo inglés y el sometimiento español y portugués,

(42) POPESCU, *O Sistema económico en las Misiones Jesuíticas*. Barcelona, 1967, Editorial Ariel.

(43) POPESCU, *O. ob. cit.*

el objetivo no era solamente expulsar a los jesuitas, sino destruir la experiencia. Y fue lo que lograron.

La jornada laboral no excedía las seis horas (y estaban a más de 200 años de los mártires que en Chicago exigieron las 8 horas de trabajo). Los hombres se dirigían a los cultivos o a los talleres y las mujeres hilaban en casa lana o algodón. Los jesuitas crearon una cultura del trabajo productivo.

Si bien es cierto que los guaraníes estaban dotados de múltiples destrezas, no poseían un alto valor del trabajo debido a que la naturaleza les brindaba lo esencial para la subsistencia, sin mayores esfuerzos personales.

Los guaraníes tenían grandes dones, en particular, para el arte, la música, el canto y la danza.

No les fue muy difícil adherirse a las formas festivas de los ritos religiosos cristianos. Solían tocar con mucha fluidez y afinación cualquier instrumento musical.

Bajo la orientación de músicos jesuitas llegaron a ejecutar con gran pericia partituras de la música europea, y crear sus propias obras.

La escultura fue otro rubro artístico de gran destaque en la tarea creadora de los guaraníes.

Otro de los aspectos más destacados de las Misiones Guaranítico-Jesuíticas fue que diseñaron una imprenta en el año 1700, que se trasladó de pueblo en pueblo dentro de la geografía misionera. Su impresión llegó a ser de las más perfectas de América.

Por último, gracias a la acción desarrollada por un sabio jesuita, llamado Buenaventura Suárez, las Misiones contaron con un Observatorio Astronómico.

De acuerdo a todo esto, más allá de constituir una experiencia religiosa misionera de gran envergadura histórica, su modelo de sociedad configuró lo máximo en cuanto a promoción práctica de los derechos del indio y de justicia social.

Las Misiones fueron un estadio igualitario en el marco de la sociedad colonial española.

¿Qué hubiera pasado en América Latina si esta experiencia no hubiera sido aniquilada por el imperio de turno, el inglés, con la complicidad y compromiso de los poderes económicos locales, y una Corona española débil, complaciente, en plena desintegración política y, además, un Papado con una gran ceguera histórica?.

No lo sabemos. Es probable que la situación en el continente sería hoy distinta. La historia del ayer interesa si lo mejor de ella lo podemos realizar de acuerdo a las categorías del hoy.

3.7.- El caso de Haití

En 1804 nació la primera república libre de América Latina: Haití.

No es común que esto se recuerde ni siquiera en los manuales de historia escolar. **Esta flagrante omisión histórica no es casual, sino que es el resultado de un sistemático silenciamiento, iniciado en el siglo XIX por las élites del Mundo Atlántico y perpetuado sutilmente, hasta el día de hoy, por la historiografía tradicional. Un silenciamiento que se basa en una ideología racista, eurocéntrica y elitista y que desde sus inicios se propuso acallar el grito de libertad que aquella Revolución expresó.**

Inserta en el sistema mundo moderno/colonial, Haití era, en 1789, la colonia más próspera de Francia y América, abasteciendo a la Metrópolis de azúcar, café, algodón e índigo, productos de gran demanda, que enriquecieron a los colonos y a la burguesía gala, siendo el motor mismo del desarrollo capitalista francés.

En la base de aquella prosperidad se encontraba la esclavitud, organizada en plantaciones modernas/racionales, que cosificaban y exprimían a los más de 480.000 esclavos afrodescendientes. Asimismo, la sociedad se componía de 30.000 blancos y 24.000 mulatos y negros libertos. Este orden comenzó a resquebrajarse en 1789, cuando la Revolución Francesa agitó la Isla. Los colonos temían que la *“Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano”*, se aplicase allí, empero quedó rápidamente demostrado que el hombre del que hablaba aquella declaración, no era más que uno muy particular: el varón, blanco europeo y propietario.

Sin embargo, cuando nadie se lo esperaba, los esclavos entraron en escena, rebelándose masivamente en Agosto de 1791. Su reclamo era claro: La Libertad y la Igualdad Universal. En una de sus proclamas, el líder Toussaint-Louverture, afirmaba: *“Nosotros somos negros, es verdad, pero díganos caballeros, ustedes que son sabios, cual es la ley que dice que el hombre negro debe pertenecer al hombre blanco? No podrán mostrarnos donde ella existe, si no es en otro lugar que su imaginación.*

Sí caballeros, somos tan libres como ustedes. Somos sus iguales por derecho natural, y si la naturaleza se congratula asimismo dando una diversidad de colores a la raza humana, no es un crimen haber nacido negro, ni una ventaja haber nacido blanco”.

La Revolución Haitiana tuvo una naturaleza y un ideario político muy distintos a los del resto de la región. Si la primera fue una revolución social, nacional y descolonizadora, las segundas implicaron, en general, un proceso de transformación moderado, dirigido por las élites criollas, que buscó

confusamente romper el nexo colonial con España, apoyadas por el Imperio Inglés dominante de los mares y del comercio, sin alterar profundamente las bases sociales, económicas y epistémicas de la colonialidad del poder.

El proyecto haitiano, en cambio, era de una radicalidad insoportable para la época, infinitamente más comprometido con la universalidad de los derechos del hombre que las revoluciones Norteamericana y Francesa; por ello, las potencias europeas y las naciones esclavistas sometieron a la pequeña nación haitiana a un bloqueo y a una serie de intervenciones que finalmente consiguieron doblegarla, sumiéndola en la anarquía y en la pobreza crónica.

Por lo peligroso de su mensaje libertario, no es casual que su grito desde la herida colonial haya sido sistemáticamente acallado y, justamente por ello, resulta tan importante recuperar su aleccionadora historia y reivindicar sus vigentes banderas ⁽⁴⁴⁾.

(44) Para el caso del Haití, véase, por ejemplo BAGGIO, A.M. *El principio olvidado*. Buenos Aires, 2006, Editorial Ciudad Nueva.

4. NUESTRA IDENTIDAD CULTURAL ACTUAL, FORMADA ENTRE MOMENTOS DE SOMBRAS, AGRESIONES Y SÍNTESIS

4.1.- LA CONSTITUCIÓN DE LOS ESTADOS NACIONALES Y EL IMPACTO DE LA ILUSTRACIÓN

¿Qué significó la independencia para los pueblos latinoamericanos? ¿Qué se logró realmente?. Desde Tupac Amaru hasta los denominados “*próceres de las independencias*”, pasando por México, Haití, Quito, Tinta, Buenos Aires, se discute en estos días el “*dónde, quiénes y cuándo*” se inició el proceso, en lugar de analizar lo “*que somos*”, “*quiénes se emanciparon*” o “*realmente quiénes ganaron*”.

Si somos coherentes con la verdad y revisamos muchas de las Actas de Declaratorias de nuestras Independencias, podremos constatar que no son realmente “independistas”, y que en ellas se defendía la pertenencia al reinado de Fernando VII, por supuesto, en rechazo a la dominación napoleónica.

La historia también demuestra que el proceso iniciado hace 200 años logró una pseudo-independencia. El fin de la colonización española no trajo mayores beneficios a su población mayoritariamente mestiza, indígena y a los esclavos negros, como debería haber sucedido, porque fue hecha, en la mayoría de los casos, por algunos criollos, hijos de españoles nacidos en América, para su conveniencia, repartiéndose las propiedades de los expulsados. Pero no hicieron nada por la población mayoritaria.

En términos generales y en una visión desde nuestros pueblos, las grandes mayorías no percibieron independencia alguna ya que el control español simplemente se traspasó a la minoritaria élite criolla, y las condiciones socio-económicas se mantuvieron sin cambio alguno.

Es preciso ver los movimientos de independencia y las luchas posteriores sin la distorsión de imprecisiones y fervores heroicos, de acuerdo a algunos lectores, con sentimentalismos más “*patrioteros*” que patriotas, y más aún cuando la lectura o interpretación se hace a partir de situaciones históricas desfasadas ó parámetros ideo-políticos de moda.

Para muchos, la independencia de la metrópoli no trajo más que caos y desastres, pues después sufrimos revueltas militares, en algunos casos de grupos de poder intentando asumir el monopolio de los incipientes gobiernos, y en otros promovidas por intereses del exterior.

Asumiendo el tan traicionero como falso razonamiento que “**el enemigo de mi enemigo es mi amigo**”, **gran parte de nuestros próceres se acercaron o pactaron con el Imperio Británico, el apoyo en la lucha contra España, y las ayudas interesadas para las luchas intestinas** ⁽⁴⁵⁾.

Quizá debamos ubicar estas actitudes bastante generalizadas (hasta nuestros días), en una falta de pensamiento orientador y de propuestas alternativas, que conducen irremediablemente al camino de la auto-dependencia.

No fueron casuales la influencia del imperio de turno, en la destrucción de las Misiones Guaraníticas-Jesuíticas, como tampoco la incidencia del pensamiento de la Ilustración, ni el crecimiento e influencia de la masonería con origen en Inglaterra y Estados Unidos, ni el apoyo a los Gobiernos de Brasil, Argentina y Uruguay en la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay, como tampoco fue casual que la casi totalidad de las redes ferroviarias fueran también productos ingleses, etc., etc.

(45) Es interesante conocer el ensayo biográfico de Carlos Marx, donde expresa sin ambages su dura y descalificante opinión sobre Simón Bolívar, ampliada y profundizada en su carta a Federico Engels (14 de Febrero de 1858) con motivo de reclamos por el léxico utilizado.

Las guerras de la independencia, en su mayoría, se pelearon bajo la bandera teórica de la Ilustración y la influencia religiosa y conspirativa de la masonería, una práctica que se asumió más como una moda que impregnó a las élites criollas dominantes, que con pleno conocimiento de su razón e historia.

No es casual que desde Morazán y Martí hasta San Martín y O’Higgins, pasando por Bolívar, todos se hayan definido e inscrito como masones. Una masonería, no obstante, con grandes matices y diferencias internas a causa de la diversidad de sus orígenes, y con algunos rasgos que explican comportamientos disímiles y hasta contradictorios ante ella de parte de cristianos e incluso de clérigos.

Habían surgido nuevas formas de estratificación y la racionalidad científica de la Europa del siglo XIX comenzó a influir en las clases dominantes latinoamericanas así como en los intelectuales y académicos de la época.

Se pensaba que los nuevos criterios científicos eran la única esperanza de traer “orden y progreso” a las repúblicas emergentes, ya en aquella época, mirando nuestros dirigentes “hacia fuera y hacia el norte”.

Así se constituyó un segundo polo de la cultura latinoamericana. **Si el primero, indo-ibérico, estaba fuertemente influenciado por los principios cristianos, el nuevo, anglosajón, quería incorporar las nuevas ideas europeas de la razón y el liberalismo.**

Salvo contadas excepciones, el proceso de independencia a comienzos del siglo XIX precipitó la crisis del patrón cultural existente. La Ilustración francesa del siglo XVIII, el liberalismo británico y, posteriormente, el positivismo derivado de Augusto Comte jugaron un papel ideológico muy importante en este proceso y en los que seguirán.

La élite criolla deseaba (en gran parte) tanto la libertad de comercio con Inglaterra y el resto de Europa, como también la liberación cultural de la influencia religiosa y de un pensamiento humanista de raíces religiosas, predominantemente cristianas. Junto con el contrabando de bienes de consumo, los criollos recibían bibliografía con argumentos para apoyar su creciente alzamiento.

Dos de las excepciones más destacadas fueron: la influencia y compromiso de José Gervasio Artigas, prócer uruguayo, uno de los pocos que mantuvo su pensamiento cristiano en la vertiente franciscana, y el proceso de independencia de México, asumido y orientado por Hidalgo, Morelos y Matamoros, tres sacerdotes que, a pesar de ser impugnados (y Morelos excomulgado por la jerarquía eclesiástica española), representaron, con el estandarte de la “Guadalupeana”, el espíritu cristiano de las grandes mayorías populares.

Hasta fines del siglo XIX la influencia del positivismo y otras ideas iluministas aumentó y llegó a su cénit. Estas posiciones frecuentemente asumieron formas bastante radicales de crítica y cuestionamiento de las raíces originarias de las grandes mayorías de nuestros pueblos.

Tendían a rechazar el legado cultural indo-ibérico, resultado de tres siglos de síntesis cultural, y ponían sus esperanzas en que la influencia europea y norteamericana pudiera implementarse para compensar las inherentes deficiencias latinoamericanas.

En muchos casos la descripción de esas deficiencias tenía connotaciones claramente racistas. **América Latina tenía que ser “civilizada”, y sus rasgos culturales “atrasados y bárbaros” debían ser erradicados.** Tomaba cuerpo el recurso dicotómico a las *“leyendas rosa (dorada) y negra”*.

Sarmiento, por ejemplo, explícitamente argumentaba que la verdadera lucha en América Latina era una lucha entre **civilización y barbarie**. La primera estaba representada por Europa y los Estados Unidos; la segunda era el resultado de la inferioridad racial.

Esta visión era más o menos compartida por Alberdi y los positivistas tales como Gil Fortoul, Prado e Ingenieros. Y aún hoy podemos encontrar algunos “destacados” latinoamericanos que ven en lo externo el futuro de un progreso más mercantil que humano, aunque conlleve un sutil “esclavismo mental”.

La prédica fue que todo mejoramiento dependía de la habilidad de los latinoamericanos para reemplazar su legado cultural por medio de la inmigración y la educación científica. **Los Estados Unidos, como el ejemplo ideal a seguir en todo esto, adquirirían una importancia principalísima. Mientras Alberdi quería educar para formar hombres prácticos**

(“yankees del Sur”), Sarmiento exclamaba, “seamos los Estados Unidos de Sudamérica”.

Una tensión recurrente ha subsistido entre el polo indo-ibérico y el polo positivista, porque el modelo racionalista resultante, nunca pudo reemplazar totalmente a la matriz cultural original. Esta última se mostró muy resistente e influyente como lo demuestra el hecho de que el mismo positivismo se transformó, para muchos intelectuales latinoamericanos, en una nueva religión secularizada, dogmática y totalizante, que, aparte de algunas excepciones, muy raras veces llevó a investigaciones científicas exitosas.

Llama la atención verificar cómo estas versiones positivistas autóctonas de la situación latinoamericana coincidían con algunas de las visiones despreciativas de América Latina provenientes de la misma Europa.

La impresión europea del siglo XIX sobre AL es que éste era un continente todavía dominado por fuerzas irracionales y constituido por pueblos sin historia.

Los economistas políticos clásicos, así como Hegel y luego Marx y Engels, coincidían más o menos en señalar el carácter irracional e inferior de los latinoamericanos, lo cual hacía que la tutela europea o norteamericana sobre estas repúblicas independientes fuera algo todavía necesario y bueno; y si a ello le agregamos la riqueza que se continuaba descubriendo en estas tierras, se consolidaba la estrategia de dominación y el apetito de los centros de poder internacional, no ya solamente de España y Portugal, sino especialmente de las nuevas potencias mundiales de turno.

Esto demuestra que, en gran medida, el consumo de los valores europeos por los intelectuales ilustrados latinoamericanos fue más bien acrítico, hasta el punto que incluso las connotaciones racistas fueron asimiladas sin protesta.

Esta total rendición cultural se muestra muy bien en el famoso dicho de Alberdi: **“En América todo lo que no es europeo es bárbaro”**. Tales teorías fueron claramente ideológicas: ocultaron las contradicciones reales y consolidarán los procesos internos de dominación en las nuevas repúblicas, enfatizando factores raciales como responsables por el atraso de América Latina.

4.2.- GENOCIDIOS ENTRE HERMANOS

El asesinato utilizado como instrumento de acción política constituye un acto repudiable.

Si este acto alcanza niveles masivos o generalizados, de genocidio, más allá de toda forma de condena, logra impactos por demás determinantes en el marco de principios y valores existentes (ó consensuados) a nivel de nuestros pueblos.

Consecuentemente, ya sea en función de intereses locales sectoriales, por decisión y acción gubernamental o a partir de intereses e instrumentación extranjera, han existido en Latinoamérica una serie de genocidios poco reconocidos y menos aún difundidos, que, de una forma u otra, impactan nuestra matriz de identidad cultural, fundada sobre la vida y centralidad de la persona humana.

Ya citamos las denuncias y condenas que, desde Fray Antonio de Montesinos hasta el proceso independentista, se documentaron ante la condenable acción genocida de la colonización, por parte de varios de los dirigentes colonizadores y en diferentes partes de nuestra región.

Aún cuando en la mayoría de nuestras incipientes naciones, las luchas por la independencia obligaron a un generalizado espacio de acuerdos en aras de la indispensable unidad que garantizara el triunfo contra la corona española, esta situación no se prolongó durante mucho tiempo.

Más aún, en varios países y en las etapas finales de la independencia, ya se avizoraban diferentes tendencias que buscaron el manejo del poder administrativo del nuevo estado, ya sea en función de intereses externos de carácter internacional, o en función de grupos de interés local. La existencia, en diferentes ejércitos, de la función de “degolladores”, para ajusticiar a los prisioneros, que luchaban ciertas veces por ideales diferentes, y otras sin conocerlos y forzados, marca con una profunda tristeza el legado cultural que heredamos. Y esto sucedió en los diferentes procesos independentistas desde México hasta Argentina y Chile.

Llama la atención que cuando en Argentina y en Chile, y en menor medida en Uruguay, se quiere criticar algo, principalmente hacia España con un tono hostil, destructivo y de reproche, normalmente

se termina aludiendo a la conquista y genocidio de los indígenas. **Precisamente países, donde el indígena ha sido extinguido y los pocos que quedan son ignorados y apenas se les respetan sus derechos.**

En Argentina, por ejemplo y en el caso de los Mapuches, cuando llegó la independencia de Argentina y Chile y con ella el fin de la autonomía para los mapuches, que le habían otorgado los españoles, en 1879, se inició la llamada **“Guerra del Desierto”** con el general Julio Roca, donde se exterminaron junto a los mapuches, a los araucanos y ranqueles.

En 1924 se masacró de forma sistemática y con el uso de armas químicas a niños, mujeres y ancianos, fueran o no combatientes de la etnia toba en el Chaco.

En Uruguay se recuerda la **Batalla de Salsipuedes**, donde se culminó el exterminio de la etnia charrúa.

Tampoco podemos olvidar que la expulsión de los **Jesuitas de las Misiones** no se limitó a los miembros de la Compañía de Jesús, sino a la **masacre de los indígenas que se oponían a los intereses ingleses, españoles y portugueses, luego de más de 150 años de experiencia comunitaria en el siglo XVI.**

Pero quizá el genocidio más importante en la historia latinoamericana, debemos ubicarlo en la masacre de gran parte del pueblo paraguayo, durante la **Guerra de la Triple Alianza.**

Así fue en una guerra desde 1864 a 1870 en la que los gobiernos de Argentina, Brasil y Uruguay, con el rechazo de gran parte de sus pueblos, **redujeron la población del Paraguay de 1:525.000 habitantes a sólo 221.000, de los cuales, únicamente 28.000 eran varones, menores de 10 y mayores de 60 años.**

Las “razones” estaban en manos de las oligarquías de los vencedores, apoyados financiera y técnicamente por el Reino Unido, por el hecho que las políticas económicas independientes y proteccionistas aplicadas en Paraguay afectaban sus intereses.

Además de sus muertos, Paraguay perdió 170.000 kms. cuadrados de su territorio y debió pagar como indemnización de guerra, la cantidad de 3.220.000 libras esterlinas.

Lo anterior, ejemplos de la vigencia circunstancial, pero peligrosamente cíclica de la violencia criminal como mecanismo para la imposición de modelos o intereses sectoriales y muchas veces espurios, sacudió, como no podía ser menos, el basamento de nuestra síntesis cultural mestiza: el amor humano y la dimensión trascendente de la persona, Los Derechos Humanos, la defensa de la dignidad humana en América Latina, pasan, también, por lo tanto, por la fidelidad a los orígenes.

4.3.- LA GENERACIÓN DEL 900. EN LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD PERDIDA: LA PATRIA GRANDE

4.3.1.- La fragmentación de América Latina

Disuelta la unidad de América Latina bajo la égida de la Corona española, los ingleses fieles al dictamen *“divide y vencerás”*, lograron que el continente se fragmentara, en las primeras décadas del siglo XIX, en múltiples Estados débiles sin ningún horizonte de auto-sustentación histórica.

La política imperial inglesa, de acuerdo a una elaborada estrategia geopolítica y la dinámica impuesta por la revolución industrial (primera fase del capitalismo privado), armaba su tablero de ajedrez mundial en orden a su dominio incuestionable de los mares del mundo, vehículos naturales de su poderoso comercio industrial.

Necesitaba países débiles e “independientes”, consumidores de su producción industrial y que oficiaran, a su vez, de proveedores de materias primas.

De ahí que estimulara diplomáticamente la independencia formal de variadas regiones. No le era conveniente un gran Estado Continental americano; sí, múltiples Estados pequeños e impotentes.

Al influjo del pensamiento de la ilustración y la incidencia masónica (asumida por la mayoría de las clases dirigentes), el tema de los Derechos Humanos queda postergado y consecuentemente la defensa del mestizo y del indio.

Fragmentación política, penetración cultural imperialista y subdesarrollo económico son términos correlativos en la realidad social latinoamericana.

La lucha por la justicia va unida a la construcción de la unidad perdida. Esa unidad que fue usurpada por los imperialismos de turno. Esos **son factores regresivos que postergan la vigencia total de los Derechos Humanos (la independencia real y la integración deseada).**

Es la época cuando varios pseudo-intelectuales latinoamericanos, aprendices de políticos, impulsan la contraposición **“civilización o barbarie”**, entendiendo por **“civilización”** la adhesión irrestricta y acrítica a todo lo europeo **“modernizante”**, y por **“barbarie”** el reconocimiento a nuestra identidad mestiza y las aportaciones de nuestros pueblos originarios.

Atrás quedó el sueño inicial de Bolívar de la unidad latinoamericana, como lo expresaba en la Carta de Jamaica de 1815 ⁽⁴⁶⁾. A pesar de su adhesión masónica, Bolívar explícitamente reconoce la identidad cultural común. Plantea su deseo de restaurar la unidad de origen y establecer una Confederación de Estados con un gobierno central.

La historia llama a la unidad por el triple imperativo de la lengua, la costumbre y la religión.

Frustrado este proyecto bolivariano, su ideal de unidad quedó al margen de la historia durante casi todo el siglo XIX. Se quiso borrar para siempre, por parte de las nuevas polis oligárquicas americanas toda conciencia de integración, de pasado común y de identidad mestiza.

Hasta que aparece una generación de intelectuales humanistas, en los albores del siglo XX, que retoma el concepto de unidad latinoamericana, y varios de ellos en la dimensión de nuestra síntesis cultural mestiza.

Mientras tanto, el mundo anglosajón arrasaba con los territorios divididos de América Latina: Puerto Rico, Cuba, etc. En estos pueblos se despertó una conciencia antiimperialista, con distintos grados y experiencias.

4.3.2.- **El “redescubrimiento” de América Latina**

La historia tiene esos impulsos cuestionantes, esos estados de convulsión que obligan por necesidad a replanteos radicales. **La situación en América Latina a inicios del 1900 era incierta, insegura y sin aparente destino. Bloqueada económicamente por el imperio inglés, víctima del avance incontrolado de Estados Unidos como potencia mundial y dominada por gobiernos tributarios de los grandes centros de poderes mundiales, la situación latinoamericana era de una total dependencia.**

En este cuadro de situación histórica es cuando aparece una obra clave de la nueva conciencia: “Ariel” del uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), en el año 1900. **Rodó fue el primero en su época en denunciar el peligro del materialismo económico de Estados Unidos, en la dimensión de su liberalismo utilitarista. Exhortó a unirse en la “Magna América” que combatiría la decadencia con el resurgimiento de un humanismo de base greco latina. Reivindica la tradición hispánica de América** ⁽⁴⁷⁾.

Este espíritu se multiplicó en las dos primeras décadas del siglo XX. El argentino Manuel Ugarte ofrece una síntesis histórica del conjunto de América Latina con su obra **“El porvenir de la América Española”**, en 1910. También es el primero que acuña el término **“PATRIA GRANDE”**, para referirse a todo el Continente.

Un año después, en 1911, el venezolano Rufino Blanco Fombona (1874-1954) dio a conocer su libro **“La evolución política y social de Hispanoamérica”**.

En 1912, se publicó “Las democracias en América Latina”, del peruano Francisco García Calderón (1883-1953); y al año siguiente, 1913, salió otra obra suya, **“La creación de un Continente”**.

El historiador Carlos Pereyra (1871-1942), mexicano de origen, dedicó su profesión a la

(46) En la Carta de Jamaica, Simón Bolívar escribe: “Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio Romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones.” - “Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, una costumbre y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse. (...) Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra con las naciones de las otras tres partes del mundo”.

(47) “Rodó expresa el temor de que la “nordomanía” pueda llevar a las jóvenes sociedades americanas a la renuncia de los ideales latinos.” En UREÑA, P.H. Plenitud de América. Buenos Aires, 1952, Peña, Del Giudice, Editores.

reivindicación de la obra de España en América, y a denunciar severamente las intromisiones imperialistas de Estados Unidos en América. Sus obras más reconocidas: *“La doctrina Monroe: el destino manifiesto y el imperialismo”* (1908); *“El mito Monroe”* (1914); *“La huella de los conquistadores”* (1929); *“Breve historia de América”* (1930).

Por la rigurosidad de sus estudios, por su alta erudición, por su interpretación totalizadora de la historia de América, Carlos Pereyra debe ser considerado como uno de los mayores historiadores del Nuevo Continente en la primera parte del siglo XX.

Esta línea histórica continúa con figuras de la talla de Alfonso Reyes, Samuel Ramos, Víctor Haya de la Torre, Víctor Andrés Belaúnde, Luis Alberto Sánchez, Gilberto Freyre, Caio Prado Junior, Tristán de Athayde, Pedro Henríquez Ureña, Mariano Picón Salas, Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche, entre otros tantos.

Pero una de las figuras cumbres es el mexicano José de Vasconcelos.

El núcleo de su ideario es el antiimperialismo, que constituye una idea política básica en su pensamiento y que resume el espíritu de toda su elaboración filosófica. Católico, terciario franciscano, por convicción rechaza el racionalismo como método de conocimiento, y propone una relación nueva, para el hombre latinoamericano, en torno a la comunión en el amor.

Amor que implicaría una nueva forma, espiritualista, de abordar la realidad para establecer un destino común. Vasconcelos sostiene que en nuestro Continente habrá una raza que será una síntesis incuestionable: lo que él llamó la “raza cósmica”, de corte indigenista, a menudo interpretada en clave naturalista.

Esta conciencia nacional latinoamericanista de una liberación integral de nuestros pueblos se prolongará durante todo el siglo XX, y tendrá dentro de la vertiente católica, en los años 60 y 70, su dimensión recreadora y sintética de casi cinco siglos de cristianismo en América Latina.

4.4.- EL RECHAZO DE LA CULTURA Y DEL HOMBRE DE AMÉRICA LATINA

En los primeros años del siglo XX nuevamente aparecieron trabajos importantes sobre el carácter latinoamericano. Tales trabajos insistían en que América Latina era diferente. En un primer momento, esta tendencia se manifestó en los trabajos de ciertas organizaciones de carácter indigenista, una amplia corriente de pensamiento que incluía a políticos, novelistas, antropólogos, pintores y periodistas, que abogaban por el retorno a los valores y costumbres indígenas en oposición al legado cultural europeo.

Y en esto se alimentaba un rechazo total a todo lo europeo, olvidando nuestra síntesis cultural mestiza, profundamente arraigada en nuestros pueblos.

Ellos querían cambiar la prevalente visión negativa de los indios como atrasados y faltos de civilización, y llamaban a implementar reformas sociales que favorecieran a las empobrecidas comunidades indígenas ⁽⁴⁸⁾.

Esta visión, portadora de innegable reivindicación histórica de hacer justicia, tendía, sin embargo, a ser más bien ingenua y romántica, en cuanto pintaba a las civilizaciones indígenas precolombinas como sociedades idílicas, referentes de paz y justicia, capaces de constituirse en modelos para el futuro.

La influencia del “indigenismo” ha sobrevivido hasta hoy como puede verse en varias publicaciones celebratorias del Bicentenario de las Independencias, aunque muchas veces se agota en prácticas elitescas, alejadas de la realidad de nuestros pueblos originarios.

Varios pensadores europeos intentaron caracterizar **la cultura latinoamericana**, a pesar de la absorción que implicaba para ellos las dos confrontaciones mundiales, y el nacimiento y primera depresión del sistema capitalista (y quizá por ello mismo).

Los elementos referenciales más notorios fueron:

- 1) prevalencia de lo emocional sobre lo racional y la sobreestimación de los sentimientos;

(48) ZEA, L. (1979) *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*. México, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades/FFyL/CELA/Unión de Univ. de América Latina.

2) propensión a la imitación unida a una tendencia a la mentira (esta tendencia sería facilitada por las contradicciones de la personalidad latinoamericana);

3) voluntad débil, oscilante entre la monotonía y la violencia, la ternura y la rudeza, la pasividad y la melancolía (personalidad dividida entre el deseo externo de modernidad y una vida interior muy pobre que produce envidia y relativismo moral);

4) la influencia de lo telúrico y la importancia de las fuerzas de la naturaleza, que lleva a la cultura a favorecer el determinismo, el fatalismo y la falta de previsión.

Los escritores y ensayistas latinoamericanos de la época identificaban también algunas peculiaridades culturales. Se pensaba que la idea de resentimiento era la mejor expresión del carácter latinoamericano.

El resentimiento habría caracterizado primero a los conquistadores españoles que no pudieron encontrar la mítica ciudad indígena del oro. El resentimiento habría sido también la reacción de la mujer indígena violada por los españoles y del indio exterminado y esclavizado. El problema de la cultura latinoamericana sería, pues, que habría reprimido ese sentimiento y construido una superestructura falsa que ocultaría ese su rasgo básico.

Dos cosas fundamentales pueden notarse en estas versiones. Primero, resalta lo increíblemente pesimista que son en su evaluación de los vicios y limitaciones de la identidad cultural latinoamericana. Segundo, aparece una convergencia de opiniones sorprendente entre los autores extranjeros y los locales que muestra que las autopercepciones latinoamericanas de algún modo reflejan, como en un espejo, los prejuicios y estereotipos concebidos en el extranjero.

En todo caso, tanto la fe ingenua y anacrónica en las virtudes socioeconómicas de las civilizaciones indígenas precolombinas, típicas del movimiento indigenista, como las versiones pesimistas acerca del carácter resentido y doble de los latinoamericanos, típicas de los ensayistas de los años 30, comparten una total desconfianza en la capacidad latinoamericana para asimilar verdaderamente el modelo europeo de cultura racionalista.

Ese proceso de rechazo a la cultura y al modo de ser del hombre latinoamericano influirá en gran parte de las propuestas de desarrollo que para el continente se impusieron a lo largo del siglo XX. Aunque no se repetían los esquemas racistas del pasado, la educación se presentaba como un proceso de ruptura cultural, y no de desarrollo o profundización de una cultura ya existente. Muchos analistas pensaron que el futuro necesitaba de la condenación del pasado: el hombre latinoamericano –en su modo de ser– debía ser radicalmente cambiado, pues él era el gran responsable por la falta de desarrollo latinoamericano.

4.5.- LA “GUERRA FRÍA”, LOS ALINEAMIENTOS IDEOLÓGICOS Y LAS DICTADURAS

A partir de 1945 comenzó la hegemonía mundial bipolar: Estados Unidos y la Unión Soviética dividen en áreas de acción sus respectivos poderes mundiales.

El marxismo consolida su liderazgo de pensamiento en los sectores académicos occidentales y las formas capitalistas de producción se imponen en las nuevas coordenadas de las relaciones comerciales. América Latina queda en el área de la influencia (geopolítica) norteamericana y es terreno abonado de permanentes conflictos, pues es creciente un espíritu ostensiblemente anti-norteamericano, ya sea de los movimientos nacionales o nacionalistas latinoamericanos, ya sea de los grupos organizados de izquierda, sobre todo los de prédica marxista, ya por los permanentes y sistemáticos errores (y horrores) de la política exterior norteamericana.

En la década de 1960, dos términos cargados de significación se entrecruzan en el Continente como respuestas redentoras a las graves situaciones que se viven: DESARROLLO Y REVOLUCION.

La Revolución Cubana (1956-1959 en su fase guerrillera urbano-rural culminante) emerge como un modelo radical de cambios. Es el paroxismo de la política como (poder-violencia erigido) en valor absoluto, y del “foquismo” guerrillero como mera estrategia.

El marxismo se atribuye la potestad de “natural” de todo proceso histórico, por su supuesta superioridad en virtud de su pretendido carácter de utopía racional

y análisis científico de interpretación de la sociedad y de la historia, así como de su base “popular-progresista”. Por lo tanto, ser marxista en América Latina era ser revolucionario.

De allí al descrédito de otras posiciones había un paso. Pues no cabía, para esta época, otra posición válida de cambio, de desarrollo eficaz, que no fuera la marxista (como praxis voluntarista). Era además – y paradójicamente – el tiempo de los sociologismos y los economicismos estructurales.

A este respecto y después de la Segunda Guerra Mundial pueden distinguirse algunas etapas donde distintas tradiciones europeas de importancia prevalecieron.

Primero fueron las ideas de modernización e industrialización en los años 50.

Bajo la influencia de la sociología norteamericana y de los trabajos pioneros de la CEPALC ⁽⁴⁹⁾, los países latinoamericanos esperaban modernizar sus sociedades desarrollando sus mercados internos.

La idea de desarrollo, de sociedades en transición a la modernidad mediante cambio social acelerado, era crucial. El modelo eran aquellos países en Europa y Norteamérica que (afirmaban) ya se habían desarrollado.

En ese análisis y en muchos sectores cobró una especial relevancia la experiencia de un desarrollo rápido y exitoso en la anquilada Alemania Occidental después de la guerra, gracias al modelo de la “Economía Social de Mercado”, impulsado por los Gobiernos de los democristianos Konrad Adenauer y su sucesor y teórico principal Ludwig Erhard).

La lucha era contra los restos del sistema oligárquico y la iniciativa económica y política para producir modernización e industrialización estaba principalmente en manos del Estado.

En el marco de la denominada “Guerra Fría” ⁽⁵⁰⁾ vinieron las ideas acerca del “imperialismo” y la “dependencia”, la influencia del marxismo y las esperanzas en el “socialismo real” en los años 60 y comienzos de los 70.

Las situaciones sociales eran explosivas. El movimiento sindical armaba sus estrategias regionales, los movimientos estudiantiles eran focos activos de protesta contra los sistemas establecidos y la palabra más sacralizada y emblemática era: ¡Revolución! como un hecho histórico inminente.

Por el fracaso de la modernización capitalista (p. ej. la Alianza para el Progreso), se culpaba principalmente al imperialismo. El capitalismo no aparecía como viable en América Latina porque era dependiente de los principales centros industriales. Esta fue la época del florecimiento del marxismo y de los proyectos socialistas cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dependencia y el logro de un desarrollo nacional.

Mientras que en Europa se consolidaban y afianzaban los partidos y movimientos que representaban un abanico de pensamientos (democristianos, socialdemócratas, liberales, conservadores, comunistas, socialistas y otras expresiones), en Latinoamérica se imponía una polarización donde otras alternativas sólo podían subsistir “adosadas” a algunas de las dos tendencias hegemónicas, bajo influencia de los Estados Unidos o de la Unión Soviética.

Lamentablemente, en esta etapa impacta de manera sustantiva el sentido de dependencia o la fijación de alternativas provenientes exclusivamente del exterior, en menoscabo de raíces, necesidades y legítimas aspiraciones nacionales y regionales.

Más que el fracaso del experimento socialista chileno y el agotamiento de otras experiencias populistas de izquierda, fue **el fracaso de la clase política tradicional (de derecha y de izquierda) lo que le abrió el camino a la presencia militar (con apoyo desde los Estados Unidos), bajo la estrategia de la “Seguridad Nacional” y con el pretexto de “salvar a la democracia del comunismo”**. Así se precipitaron una ola de dictaduras militares que cambiaron rápida y radicalmente la dirección de las políticas económicas, abriendo los países del área a la inversión y al consumo de bienes extranjeros, especialmente norteamericanos o de transnacionales con sede en los Estados Unidos.

(49) CEPALC – Comisión Económica para América Latina y el Caribe, organismo del Sistema de las Naciones Unidas.

(50) “Guerra Fría” – Etapa de confrontación bipolar (USA-URSS) en lucha por la conquista de espacios de influencia, con una alta dosis de polarización donde se invalidaban otras opciones alternativas.

La instrumentación fue clara y despiadada: **había que erradicar toda forma de protesta y oposición, por cualquier método. De esta forma se impuso, en la gran mayoría de nuestros países, la sombra negra de la muerte y exterminación de toda expresión de oposición y de pensamiento. Tan enorme y sanguinario fue el proceso que, hasta hoy, quedan asesinados y desaparecidos por encontrar, reconocer y enterrar dignamente.**

Los impactos más determinantes y perecederos, humana y culturalmente, derivaron de la represión criminal que, por la vía del asesinato y la tortura, eliminó toda forma de diálogo político y social.

Con las dictaduras militares inspiradas en la “*estrategia de la Seguridad Nacional*” y animadas desde los sectores más radicales de los Estados Unidos, presentados como los “salvadores” de la democracia, se apagaron con sangre y despojos estos movimientos, especialmente los que optaron por la lucha armada. El “*foquismo revolucionario*” había perdido la batalla.

En las décadas de los 70 y 80, podemos contar a más de 30.000 desaparecidos bajo la dictadura de Pinochet en Chile, algo más de 20.000 en Argentina, más de 60.000 en El Salvador y unos 15.000 en Nicaragua como consecuencia de las guerras internas, y mucho más de 200.000 y casi todos indígenas en Guatemala, con la criminal represión del ejército sobre las comunidades.

La represión no logró garantizar ni la paz ni la democracia, y el aparato militar no pudo sustituir a las estructuras políticas en la solución de los problemas más acuciantes de nuestros pueblos.

La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustitutiva, la falta de crecimiento económico sostenido y el número creciente de contradicciones, que aparecían como consecuencia de la pobreza que aquejaba a amplios sectores de la población, y especialmente la creciente brecha en la distribución de la riqueza, dieron lugar a una generalizada crítica al sistema capitalista, considerado incapaz de promover y generar un desarrollo económico con justicia social.

4.6.- LA REDEMOCRATIZACIÓN Y SUS IMPASES

El agotamiento de los sueños de industrialización y modernización rápida en los 60, el colapso de los sueños de independencia (en Cuba 1959-1965; R. Dominicana 1965; México, 1968), en los golpes militares de Brasil en 1964, Chile en 1973, Argentina en 1966 y 1976, Uruguay en 1973, y la persistencia de dictaduras tradicionales en otros países de la región (América Central), necesariamente pusieron en crisis tanto a las propuestas de desarrollo y crecimiento económico, como a las dictaduras de derecha mencionadas.

La crisis abre camino para la redemocratización, compleja y contradictoria, sobre todo en la década de 1980. Muchas veces, el protagonismo popular se mezcló a los intereses de los grupos hegemónicos y a los intereses internacionales, generando un proceso donde una vez más la gran mayoría de la población no fue atendida por el proceso “libertador”. Así, los últimos 15 años del siglo XX fueron marcados por un proceso de redemocratización política, que no fue acompañado por un proceso de superación de las desigualdades socioeconómicas y, sobretudo, de erradicación de la miseria, gran llaga de nuestros pueblos.

Se empezó a percibir que el autoritarismo de derecha no era capaz de lograr el propio desarrollo capitalista en América Latina. Por el contrario, se percibía que grupos políticos de izquierda moderados, podrían lograr con más facilidad los cambios necesarios para la expansión del capitalismo en América Latina: básicamente la expansión de los mercados consumidores y de la formación de los trabajadores, y la estabilidad política, con la reducción de los conflictos sociales. A través principalmente de agencias de financiamiento y cooperación internacional se empieza el financiamiento de grupos socialdemócratas y socialistas moderados, con la condición que los mismos no cuestionasen la propiedad privada y los mayores intereses del capitalismo internacional en nuestros países ⁽⁵¹⁾.

Ese enlace entre ciertas izquierdas y algunas derechas no solo facilitó los procesos de redemocratización en algunos países, sino también el surgimiento de conductas políticas que, en

(51) El proceso, en Brasil, por ejemplo, fue documentado en LEONI, B.H., *Fernando Henrique Cardoso, o Brasil do possível*. Rio de Janeiro, 2008, Nova Fronteira. Pero, su aspecto más visible fue la conversión, por parte de partidos de izquierda latinoamericanos, a las políticas antinatalistas propuestas por Fundaciones norteamericanas. En Brasil, para permanecer en el ejemplo, esa conversión ocurrió en el PSDB y en el PT, los dos más grandes partidos de centro-izquierda del País.

mayor o menor grado, combinarán la aplicación de principios neoliberales en la gestión de la economía con principios socialdemócratas o socialistas en la gestión de las cuestiones sociales. Como un gran ejemplo de esa estrategia política se caracterizó al Brasil.

Hoy ya se percibe la debilidad de pensamiento de la mayoría de estas experiencias frente a la voracidad del “espíritu capitalista” ó ante la preocupante ausencia de modelos alternativos de desarrollo.

En 1989 culmina el rápido (medido en coordenadas históricas) vaciamiento del “socialismo real” con la debacle de la Unión Soviética. Solidarnosc en Polonia, se transformó en el detonante ideológico-social al demostrar que “el proletariado no estaba de acuerdo con la dictadura del proletariado”.

La crisis social, política y económica dejó en total evidencia el fracaso de un modelo de desarrollo que sacrificó la libertad en aras de una justicia social que tampoco nunca se alcanzó.

El régimen heredero del poder administrativo de Rusia (al desmembrarse la Unión Soviética) debió concentrarse en las dificultades de gobernabilidad naturales a este proceso, y se apartó de la escena internacional, con importantes consecuencias.

Este proceso condujo a una correlativa crisis del “pensamiento de las izquierdas” (las orientadas desde y por el marxismo), que generalizó la crisis que en Latinoamérica se venía apreciando por la pérdida de identidad de todos los pensamientos ideológicos, incluyendo las vertientes de la socialdemocracia y de la democracia cristiana progresista.

Vinieron las teorías conservadoras y neoliberales del mercado libre en los años 80 y el colapso de los sueños socialistas. En especial, el fracaso de varias alternativas alimentadas (tanto en su inspiración como en su logística) desde Cuba, y centradas en el “foquismo guerrillero”.

Un análisis bastante generalizado afirmó que ya no se podía culpar más a la dependencia por la falta de desarrollo, sino que el culpable era ahora la intervención excesiva del Estado que ahoga el desarrollo. El capitalismo es dinámico y desarrollador si se le permite trabajar de acuerdo con las fuerzas libres del mercado.

Lo que falló en el pasado no fue el capitalismo, sino el socialismo.

Desde la violencia asumida como método, hasta el incremento de la “brecha” de injusticias, se constatan elementos que incidieron en forma sustantiva en nuestra matriz “síntesis” cultural.

4.6.1.- La ascensión del neoliberalismo

Particularmente a partir de la década de 1990, el pensamiento neoliberal, acuñado desde los años 80 por sus pensadores norteamericanos, es promovido desde los centros de poder político (Consenso de Washington de 1989) y económicos internacionales, y asumido por una clase dirigente cuya característica más determinante es la pérdida de identidad, y la ausencia de pensamientos alternativos.

Muchos de los mentores iniciales de la propuesta neoliberal (donde no faltaron connotados “izquierdistas”), han reconocido en los últimos tiempos sus errores, especialmente los vinculados a la mentira del “libre comercio”, que desde los países desarrollados se impuso a la gran mayoría de los países en vías de desarrollo, mientras practicaban un incuestionable proteccionismo para salvaguardar sus empresas, y controlar la mayoría de los precios de las materias primas.

Pero el neoliberalismo no es un pensamiento que se proyecte exclusivamente en la dimensión económica, sino que también conlleva una concepción relativista y poco humanizante del hombre y la sociedad. Y estos elementos inciden sobre el “caminar” de una identidad que no acaba de recuperarse y profundizarse.

Consecuencialmente, el pensamiento neoliberal fue fracasando en términos de desarrollo, (porque su prioridad en el crecimiento marginó formas indispensables de redistribución de la riqueza, aumentando aún más la brecha de la injusticia) y degradándose como alternativa.

Pero fundamentalmente lo fue por la crisis internacional del 2008 y años siguientes, con epicentro en los Estados Unidos, donde el mercado que había sido sacralizado ante el Estado, debió depender de éste para su salvación o para la superación de las consecuencias de sus errores.

El pensamiento neoliberal inspiró un sistema letal para el mundo y sus habitantes, que

generó un creciente y alarmante deterioro del medioambiente, situación de violenta contradicción con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada, porque nosotros, sus hijos, somos sagrados.

Desde nuestras bases culturales primigenias, muchas veces despreciadas y negadas, visualizamos a la tierra como a nuestra madre, y no como materia prima y fuente de ingresos.

Contra la ley capitalista del lucro y la acumulación, esas bases culturales proponen la dimensión y práctica del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua, que en el pasado inspiró la Utopía de Santo Tomás Moro, y que hoy nos ayuda a redescubrir una nueva “cara latinoamericana”, cuyas raíces más profundas yacen en la tradición de la comunidad.

4.6.2.- El “Hibridismo” Ideológico

Con la falencia del “*socialismo real*”, se abrió un vacío ideológico que algunos buscaron (y buscan) llenar de alguna forma. Sintiendo imposibilitados de usar los argumentos marxistas tradicionales, recurrieron a explorar nuestros orígenes y los patrones culturales, semi-olvidados y semi-presentes en las comunidades indígenas, como una nueva base posible de crítica al neoliberalismo, algunas veces con una dimensión ecológica. Pareció que la influencia del indigenismo habría vuelto a la vida.

Así, por ejemplo, Eduardo Galeano escribe que América debe descubrirse a sí misma en la redención de sus tradiciones más antiguas: ***“Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza”.***

Galeano argumenta que muchas tradiciones que expanden la libertad y el respeto por la ecología pueden encontrarse en las comunidades indígenas y que, en esa medida, América puede encontrar la energía para construir el futuro en sus fuentes más antiguas, sin reconocer (dado el trasfondo marxista del autor) el rol del pensamiento cristiano que enriqueció el acervo cultural indígena.

Sin embargo, la mayoría de las propuestas intentaron mezclar, de un modo o de otro, pautas neoliberales

y socialistas o “reinventar” modelos del pasado, haciendo referencia a grandes personalidades políticas, como Bolívar, Perón o Getulio Vargas. Este proceso generó varios “*híbridos*” ideológicos, frecuentemente llenos de contradicciones. Aunque existen no pocos elementos comunes a esas propuestas, debemos ser cuidadosos para no identificar automáticamente una con otra. Son diversas en sus orígenes ideológicos e históricos, en sus contextos económicos y sociales, en sus logros y en sus fracasos.

Ante esas propuestas, es necesario tener claro que no en todos los casos fueron respuestas necesarias a la tendencia de gestionar la economía sin mirar a las necesidades de nuestros pueblos, suponiendo que el crecimiento económico garantizaría una mejor calidad de vida a todos. Pero, aunque las evaluaciones siempre serán polémicas e inciertas, **es forzoso reconocer que también esos “híbridos” ideológicos casi siempre no lograron llevar al pueblo lo que habían prometido. El autoritarismo y/o la gestión ineficiente son problemas objetivos que afectan en menor o mayor grado a gran parte de esas propuestas.**

Los países que lograron mejores resultados en ese período, fueron justamente aquellos que supieron – con ese “*hibridismo*” – emplear los principios de austeridad financiera y gestión pública eficiente propuestos por los esquemas neoliberales, con políticas sociales inclusivas. Los peores resultados acontecieron donde los gobiernos intentaron sustentarse a partir de discursos ideológicos, mezclando la referencia a iconos del pasado con la oposición “a priori” a cualquier acción venida de aquellos que consideraron “enemigos”, y sin conseguir una efectiva mejoría en la capacidad de sus países para ofrecer una vida más digna a sus poblaciones.

Un gran problema de esos “híbridos” ideológicos es su frecuente retorno a esquemas centralizadores y asistencialistas, que no ayudan a crear un verdadero protagonismo político en las personas. Aun si la mejoría inmediata de la renta es necesaria para los más pobres, sólo eso no garantiza un desarrollo humano integral y sustentable en el tiempo.

Sin cambios más profundos, el desarrollo de los pueblos no es posible. Eso implica una gestión eficiente de los recursos, con inversiones efectivas, sobre todo en el factor humano,

que permitan la continuidad de la mejoría de condiciones de vida para todos, también en el futuro.

Por otro lado, una característica frecuente de esos “híbridos” es que combinan discursos públicos radicales y alianzas con grupos políticos reaccionarios. Con eso perpetúan una organización social inicua e inadecuada al desarrollo, aunque su discurso sea exactamente lo opuesto.

4.6.3.- Dos amenazas a la libertad: Narconegocio y Corrupción

Hablar de “**narcotráfico**” implica reducir este fenómeno al ámbito del tráfico o del comercio de ciertos estupefacientes definidos como “drogas ilegales”, engañosamente confundibles con otros tipos de drogas, y con legalidades tan flexibles como inoperantes.

Creemos que el problema en toda su dimensión se aprecia cuando hablamos de “**narco-negocio**”, que comprende desde la producción agrícola, siguiendo por las negociaciones con los grandes laboratorios internacionales (ubicados en países muy agresivos contra el consumo de drogas), que proveen los ingredientes químicos para la elaboración del producto (industrializado) comerciable (y el tremendo problema social y moral del consumo masivo) hasta (al final del proceso) responder a la interrogante: ¿dónde se guardan los narco-dólares?: un negocio que (difícilmente pueden) desperdiciar entes bancarios, (firmas trasnacionales y hasta entes legislativos, judiciales y policíacos).

En efecto, lo que muchos ubican sólo o principalmente como un problema jurídico, policial, o en todo caso un fenómeno de generalizada ilegalidad, tiene para nosotros una proyección e incidencia más amplias, desde su influencia en nuestra juventud, hasta el impacto sobre valores y principios morales y consecuencias sobre entidades fundamentales de la sociedad como la familia, la escuela, etc.

Como una de las consecuencias más lamentables y difíciles de superar, en el creciente proceso de pérdida de identidad y de valores éticos y morales, **la corrupción**, en mayor o menor grado y a todos

los niveles, está presente en nuestras sociedades latinoamericanas, y a nivel internacional.

Más allá de visualizar una serie preocupante de causas originales de la corrupción, no podemos eludir la importancia capital que tiene en el tema, el deterioro del Estado de Derecho, facilitando o tolerando la vigencia de una creciente **impunidad** en la materia, especialmente cuando practicada por importantes responsables de la función pública.

4.7.- UN NUEVO IMPERIALISMO, DESHUMANIZANTE Y GLOBALIZADO

Sin lugar a dudas, el pensamiento neoliberal se aprovechó e instrumentalizó en gran parte el fenómeno de la **globalización**, el cual definimos en el Documento de Análisis de la Realidad del 8vo. Consejo General, como: “...una “**licuadora planetaria**”, donde lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo se mezclan y se sirven en dosis, de acuerdo a quién o quiénes ponen los ingredientes y qué tipos de ingredientes, en qué proporción, a qué velocidad los licúan y quiénes lo van a digerir.

Normalmente somos espectadores sufrientes de un proceso, donde hay aspectos de la vida humana que se globalizan y otros no, sin conocer quiénes lo deciden, ni las razones para hacerlo”
(52).

Debemos distinguir, y no por simple retórica o afán preciosista, por una parte, el natural proceso de desarrollo de la humanidad (donde hoy nadie intentaría ponerse a inventar la rueda o la pólvora) que crece a partir del legado de las generaciones que nos antecedieron, al que nosotros (y muchos) denominamos “**mundialización**”, o la “**globalización como hecho**” (Scannone), con sus bondades reales o posibles de vinculación y desarrollo a partir de las innovaciones tecnológicas, sobre todo en comunicaciones y transportes. El proceso de globalización en sí mismo no constituye un elemento negativo o condicionante para nuestra identidad, que tiene una especial tendencia a ser permeable (aunque superficialmente) a los impactos internacionales. El tema se ubica en el pensamiento inspirador que conduzca el proceso y los intereses que operen en su entorno.

(52) CELADIC - Referencias para el Camino N° 3 - Análisis de la Realidad Latinoamericana y Mundial - VIII Consejo General, Panamá, Enero de 2011.

Eso representa la otra cara del fenómeno: la instrumentación resultante de quienes deciden qué debe mundializarse y qué no, y que llaman **“globalización”** (según el propio Scannone: **“como ideología”**).

La globalización entendida en este último sentido, ha desdibujado las fronteras físicas y ante las insuficiencias y contradicciones políticas, las debilidades de los marcos constitucionales nacionales y las contradicciones de los organismos intergubernamentales e internacionales, adquieren mayor incidencia y protagonismo los intereses sectoriales, especialmente los vinculados a los centros de poder económico y financiero internacionales.

En la evolución de este proceso de **“globalización”** surgen dos nuevos elementos que pueden marcar en forma determinante nuestro análisis:

(I) La superación (para ciertos temas estratégicos) de las fronteras geográficas.

(II) Una mayor **“integralidad”** de la **“globalización”** al asumir estrategias en otras dimensiones.

El vacío generalizado de pensamiento, y las propias dificultades del modelo de dominación imperial para ensayar **“nuevos disfraces”**, ha obligado a los **“dueños del circo”** a sustituir a los **“payasos”** para asumir ellos la mecánica de distraer a los espectadores (por supuesto, luego de que paguen sus entradas).

Las relaciones entre los sectores más ricos del planeta o sus representantes, se ha vuelto más dinámica y efectiva, quebrándose de esta forma las fronteras geográficas. Entre los ricos de Estados Unidos, Europa, Japón, Rusia y China, existen hoy menos diferencias que entre los gobernantes de los mismos países. Incluso, existen las condiciones (operantes en muchos temas) para acordar operativos y estrategias conjuntas con los ricos de los países pobres.

Sin lugar a dudas, los intereses de carácter nacional y la dimensión e intereses de país están siendo superados por intereses sectoriales supranacionales.

La evidente incidencia en este proceso de los CPEI (Centros de Poder Económico Internacional), tal como los analizamos e interpretamos en el CELADIC, nos plantea nuevas preocupaciones sobre el futuro de nuestra región, en una dimensión integral.

Un importante economista coreano, luego de un minucioso análisis de la situación económica mundial como consecuencia de la globalización, afirma que: **“más importante que la expansión de las comunicaciones en la globalización, es la incidencia y extensión de las “lavanderías”**” haciendo referencia al lavado de dinero que se opera con el tráfico de estupefacientes ⁽⁵³⁾.

Sin lugar a dudas, el **“narco-negocio”** ya forma parte de las áreas ó sectores que, más allá de los riesgos que conlleva (y quizá por ello mismo) se pueden considerar dentro de posibles espacios de inversión altamente rentables.

Las relaciones entre los sectores más ricos del planeta o sus representantes, se ha vuelto más dinámica y efectiva, quebrándose de esta forma las fronteras geográficas. Se trata de los CPEI, efectivos Centros de Poder Económico Internacional.

Se están creando nuevos ejes de coincidencia e interés y a partir de ellos se amplía la confluencia de nuevas dimensiones que sólo pueden ser asumidas con estrategias comunes globalizadas y globalizantes.

En la correcta acepción de los términos, y a partir de nuestro análisis, se está gestando un **“nuevo imperialismo globalizado con estrategias integrales de dominación”**. Se trata de construir un nuevo orden mundial, de tipo corporativista, lo que se ha hecho urgente -se asegura- en razón de la interdependencia de las naciones.

Lo que sucedió a escala panamericana, se produce ahora a escala mundial: **se pasa rápidamente de la interdependencia a la dependencia**. Este frente común mundial sólo podrá articularse a partir de los EE.UU con Europa, Japón, Rusia y China, para controlar el desarrollo a escala planetaria.

En ese nuevo orden mundial, la austeridad debería dejar de ser una virtud: para ser un deber.

(53) CHANG, H. *La patada a la escalera: la verdadera historia del libre comercio*, 2003.

Se dice que deberíamos frenar el crecimiento, frenar la capacidad de producción y practicar el maltusianismo económico, especialmente, cuando hay que proteger el entorno amenazado por la contaminación.

Pero este es un mensaje para los países subdesarrollados. Para los desarrollados debe continuar el proteccionismo, el control económico y financiero total y la acumulación.

Los países del Tercer mundo deberían pues, aceptar un programa “global”. Como los países ricos necesitan sus recursos, estos países en vías de desarrollo no podrían sentirse irritados o escandalizados por el mantenimiento de antiguos métodos de explotación.

Tendrían que admitir que su desarrollo habrá de hacerse bajo control. En cualquier caso, habría que impedir que se organicen para esquivar la vigilancia de las naciones poderosas.

Culturalmente, estamos ante una formulación, de alcance mundial, del antiguo mesianismo norteamericano.

Pero, es indispensable señalar lo que esta formulación tiene de esencialmente nuevo y original. En su dimensión económica, este mesianismo pretende, en efecto, atraer el concurso no sólo de los ricos de las naciones más ricas, sino también, de las sectores ricos de las sociedades pobres.

Se pone de relieve, ante los ricos del mundo entero, que los pobres constituyen una amenaza potencial o incluso actual para su seguridad. De lo que se trata, en primer lugar es, desde luego, de proteger la seguridad de los ricos de todos los países.

El fascismo, el nazismo y el comunismo soviético son ejemplos imperfectos de totalitarismos. En estos tres casos, el Estado transciende al ciudadano; es el enemigo del yo en todas sus dimensiones: física, psicológica y espiritual. Pero, fracasaron, especialmente en cuanto al desplazamiento de la persona, dar prioridad a una transcendencia social manipulada, promover la liberación del individuo insolidario y la eliminación de referentes espirituales.

Todo “imperio” requiere de los individuos una sumisión perfecta y exige, si lo considera oportuno, que se le sacrifique la vida, (y

aún más: la conciencia moral y de identidad trascendente). Este Estado somete el matrimonio, la procreación, la familia y la educación a un control muy estricto.

Más concretamente, la familia queda sometida a una vigilancia particular, pues en ella es donde se forman las bases de la personalidad del niño. El modelo totalitario se esfuerza, en sustraer al niño de la influencia familiar bajo el pretexto de proporcionarle una educación integral.

Este modelo inhibe la capacidad personal de juicio y de decisión; instaura una policía de ideas; culpabiliza y adoctrina, desprograma y reprograma. Impone una nueva ideología, organiza el culto del jefe e instituye una nueva religión civil. Es decir, nos estamos refiriendo a un imperialismo con una clara dimensión cultural.

El discurso ideológico de la nueva clase imperialista (se autoproclame fuera de tiempo, como de izquierda o conservadora) tiene un contenido bastante burdo.

Nos interrogamos, pues, sobre un “imperialismo deshumanizante y globalizado”, como uno de los escenarios posibles a transitar en los próximos años. Los elementos de análisis que estamos siguiendo y procesando así lo indican. Aunque deseamos y trabajamos para evitarlo, no sólo no podemos descartarlo, sino que en la dimensión cultural, debemos tenerlo muy en cuenta y especialmente, prepararnos para confrontarlo.

4.8.- LA SÍNTESIS CULTURAL DEL MUNDO GLOBALIZADO

Ante el proceso en curso, se puede hablar de la construcción de una nueva síntesis cultural globalizada, que parece cada vez más hegemónica en todo el mundo. Pero, la globalización siempre subsiste con la particularización. La llamada música pop, que domina el escenario musical internacional, con fuerte predominancia norteamericana, es un buen ejemplo. Aunque sus mayores nombres internacionales determinan estilos y modos de cantar y se difunden por todo el mundo, sus influencias son siempre apropiadas y recreadas por personajes locales, haciendo que el pop en Colombia no sea exactamente el mismo que en Uruguay, el pop del sur del Brasil no sea lo mismo que el del norte del País.

El mundo globalizado no es homogéneo, pero sí plural. Sin embargo, lo diferente tiende a ser tolerado solamente cuando es “no incidente”, cuando no se presenta como una propuesta de cambio, como una alternativa a los principios fundamentales de esa sociedad global. Por eso, la constatación de la existencia de esta nueva síntesis global nos obliga a un esfuerzo de discernimiento, para responder a las preguntas: **¿Qué alternativas nos están dadas para construir una “otra” cultura, más humana y adecuada a nuestras necesidades y nuestras aspiraciones, recreando y profundizando nuestra síntesis cultural mestiza?**

4.8.1.- El mercado, paradigma de la cultura globalizada

En la modernidad, el mercado “colonizó el mundo de la vida”⁽⁵⁴⁾, introduciendo, en las relaciones humanas, sus propios valores, criterios y métodos. El valor último de cada cosa, de cada relación y, en último análisis, de cada ser, es el disfrute individual que uno puede obtener con eso. **La armonía y el bien común, en la lógica del mercado, no son objetivos buscados por sí mismos, sino consecuencia del equilibrio en el juego de los intereses individuales de las personas, entendidas como agentes de producción y consumo.** La crítica marxista añade a eso que, bajo el capitalismo, (1) la reproducción del capital se tornó el objetivo mismo de la vida económica y social; (2) las desigualdades económicas entre las personas no permiten que en el mercado exista ese equilibrio que llevaría al bien común, sino a la dominación y la explotación de los trabajadores.

En el siglo XX, la alternativa clásica a la estructura del mercado capitalista y liberal, fue el comunismo. En eso, el Estado ejercería una función directiva y planificadora, coordinando la producción y el consumo, garantizando teóricamente la igualdad entre los ciudadanos y el bien común. **En la práctica – y esto era decisivo también teóricamente, al definirse como “praxis” - la alternativa comunista se mostró inviable, en función del descontento popular (caso del fracaso de la Unión Soviética y del socialismo de la Europa Oriental) o de su baja eficiencia en el mundo de las economías globalizadas (caso de la China, en**

el cual se restablece el libre mercado aún bajo el ideal comunista).

En el mercado las cosas tienen valor sólo en función de su utilidad, del placer que nos pueden dar cuando las adquirimos o del valor que podemos ganar cuando las vendemos. Esta lógica de uso – implícita en los mecanismos de mercado – determinó la mentalidad común en la sociedad moderna. Además, ante dicho mercado, el ideal de libertad que animó a la Modernidad es reducido a la capacidad de elección y compra de bienes en el mismo. El hombre sería libre no porque consigue realizar el potencial y el deseo más profundo de su corazón, sino porque podría elegir cuáles elementos de la realidad adquiere, a partir de criterios de costo / beneficio. Como la armonía del mercado no nace de la cooperación entre los sujetos, sino de la defensa de sus intereses particulares, la experiencia fundamental que cada uno tiene en el mercado es que debe buscar su propio interés, así como el otro también procura su interés. Las experiencias del don, de la gratuidad y de una cooperación desinteresada son, por tanto, extrañas a esto.

El gran éxito de la mentalidad hegemónica en el periodo actual reside en la “liberación” definitiva de la lógica del mercado, transformada ahora en principio ético, y que se contrapone a una ética de compromiso y cuidado con el otro, como pueden ser las éticas religiosas, la ética ecológica o incluso las éticas presentes en los movimientos revolucionarios.

4.8.2.- La crisis del pensamiento utópico

La cultura actual está igualmente marcada por la gran crisis del pensamiento utópico característico de la post-modernidad⁽⁵⁵⁾. El desencanto con las utopías se debe fundamentalmente a cuatro motivos:

1. En el pensamiento utópico, la sociedad ideal, liberada de las contradicciones del presente, acontecería automáticamente y solamente en una etapa post-revolucionaria. Por eso, no era necesario pensar y evitar las contradicciones que ocurrieran después del cambio revolucionario. De este modo, la insatisfacción creciente de las sociedades bajo el “socialismo real” llevó a una desilusión de sus defensores en otros países.

(54) PETRINI, J. C. (2005) *Mudanças sociais e mudanças familiares*. En PETRINI, J.C. & CAVALCANTI, V. (Org.) *Família, sociedade e subjetividade*. Editora Vozes, Petrópolis.

(55) BORGHESI, M. *O mundo após a crise das utopias*. Revista *Dicta & Contradicta*, 2009, 2.

2. Las revoluciones mostraron ser procesos autoritarios y violentos, que portaban en sí mismas las raíces de las dictaduras que se establecían posteriormente y del reinado de terror que ellas instalaban.

3. La lucha revolucionaria desplazaba la realización personal para un momento futuro, que en verdad, no se sabía ni cuándo, dónde ni cómo acontecería. Así, se tornaba también ella una alienación del momento presente.

4. El relativo éxito de las propuestas de inclusión en la sociedad de mercado, que no alcanzaron a todas las poblaciones pobres del mundo, crearon para muchos la expectativa de una realización individual más fácil por la vía capitalista que por el cambio revolucionario.

El ascenso de la ideología liberal, impulsada por los avances logrados por una parte de la población, y la crisis del pensamiento utópico, han abierto espacio para el crecimiento de una conducta personal individualista y no transformadora. Es la realización de lo que Augusto del Noce llamaba de “el burgués en su estado puro”, una persona liberada de compromisos morales, totalmente al servicio de su ganancia individual y, por consiguiente, del crecimiento de la acumulación capitalista ⁽⁵⁶⁾.

4.8.3.- La creciente influencia del pragmatismo individualista

En este contexto, crece cada vez más la influencia del pragmatismo y de sus recurrentes, el individualismo y el relativismo. Para entender adecuadamente este proceso, debemos mirar el pragmatismo sin prejuicios morales, pero sí intentando comprender su lógica interna.

El pragmatismo, más aún, el neopragmatismo, se ha generalizado muy especialmente en su aplicación común y cotidiana, sin pretensiones filosóficas. Es una posición ante el mundo, según la cual las cosas se justifican por su éxito o incidencia práctica y deben ser analizadas exclusivamente a partir de su contexto.

No reconoce la reflexión metafísica, que busca la comprensión de los sentidos de las cosas y su inserción en un contexto de universalidad.

Teóricamente, los presupuestos pragmáticos no llevarían obligatoriamente ni al individualismo ni al relativismo. Pero, en un mundo que se estructura como mercado, el contexto hace que todos se muevan a partir de sus intereses – pues, en teoría, el “bien común” sería el resultado del enfrentamiento entre intereses, que obligaría a una situación consensuada (situación poco frecuente en la práctica). La realización del interés inmediato y el éxito público aparecen como valores en sí mismos, que solo pueden ser criticados cuando alguna catástrofe provocada por la falta de realismo y/o de solidaridad (como la crisis económica de 2008) muestran los límites de la mentalidad pragmática.

Lo “pragmático” (diferenciado claramente de “lo práctico”), representa la muerte de la reflexión sobre el sentido y el significado de la realidad. Pero, es justamente esa reflexión la que hace que los actos humanos puedan ser considerados dotados de humanidad; léase, conscientes y libres. **Poco a poco, el pragmatismo induce una mentalidad donde todos pueden ser usados unos por los otros, y donde el éxito justifica las acciones, a partir de que uno sea lo suficientemente poderoso para no ser contrastado por los que buscan el bien común. Por eso, el pragmatismo se encuentra en la base del individualismo y del relativismo, aún si esa no era la intención de sus proponentes originarios.**

En una correlación no vista a priori, pero con nexos internos que han ido emergiendo, lo descrito anteriormente apunta a que el modelo imperial que está ahora construyéndose, con su vertiente tecno-genésica en sus variadas direcciones no tenga, en efecto, precedente alguno en la historia. Este afirma, como principio inicial el acontecimiento liberador de “la muerte de Dios”.

Este principio es ‘liberador’ se nos dice, porque Dios impide la autonomía del hombre y su felicidad. Así pues, Dios debe morir, e incluso hay que ayudarlo a morir, para que el hombre pueda vivir y tomar por fin su destino entre sus solas manos. Cumplida esta condición, la nueva humanidad puede nacer, y de este parto deben ocuparse los iniciados.

Una medicina que consiste en administrar la vida humana como se administra una materia prima; en constituir una nueva moral basada

(56) BORGHESI, M. Ob. Cit.

sobre el nuevo sentido de la vida; en penetrar en la política con el fin de engendrar una sociedad nueva; en derruir la concepción tradicional de la familia disociando la dimensión amorosa y la dimensión procreadora de la sexualidad humana; en transferir a la sociedad la gestión de la vida humana, desde la concepción a la muerte; en proceder, con ello, a una selección rigurosa de los que serán autorizados a transmitir la vida, etc. Temas todos ellos que han sido dolorosamente experimentados en la historia, pero que aquí se reactivan con energía y se integran en un cuadro lúgubre y mortífero.

Se afirma que la sociedad debe declararse *“trascendente”* en y desde su pretensión de inmanencia total: una nueva religión civil ha

nacido, un nuevo ateísmo político, un nuevo reino, cuyas divinidades paganas llevan por nombre poder, eficacia, riqueza, posesión y saber.

Este discurso cientificista ignora toda posible búsqueda filosófica -y con mayor razón teológica- de la verdad del hombre, la sociedad y el mundo.

En particular, queda excluido todo discurso y práctica sobre una radical trascendencia extra-mundana, origen, garante y destino de toda verdadera humanización. La idea misma de una referencia creadora común a todos los hombres es declarada a priori sin sentido: es inútil considerarla siquiera.

5. EN LA REVALORIZACIÓN, DIGNIFICACIÓN Y PROFUNDIZACIÓN DE NUESTRA IDENTIDAD

Tras la actualización de la **“memoria” fundante** y el análisis de algunas de las **“sombras y agresiones”** que nuestros pueblos han vivido, queda asomarse a la tensión entre **“esperanza de y para el futuro” y compromiso actual**, de profunda “conversión, renovación y creatividad”, dignificadoras y humanizadoras, de dicha identidad.

Con claro sentido del **“temor y temblor”** (S. Pablo, Kierkegaard) que ello implica, queremos asomarnos, sencilla pero decidida y firmemente, a algunos rasgos de **“proyección de un futuro alternativo”** ⁽⁵⁷⁾.

Ante los **“paradigmas”** presentes de injusticia e insolidaridad, de desarticulación de ciudadanía protagónico-participativa y de desdibujamiento tecnocrático-mediático de nuestras identidades, en la estela de una científicidad funcional y potencialmente manipuladora de lo humano, de una “globalización” en buena medida excluyente, de relativismos ético-valorativos y de generalizada banalización de la subjetividad y la alteridad radicalmente constitutivas de humanidad, queremos, por fidelidad y deber, dibujar algunos rasgos de una identidad que debe ser renovada, en el marco de una **“nueva síntesis cultural”** ⁽⁵⁸⁾.

Esta, por su misma naturaleza, debe contener dos “momentos” complementarios: uno “negativo”, de crítica pertinente, y otro “positivo” hecho de análisis riguroso, de interpretación global, de discernimiento ético y espiritual, según **la triple perspectiva de toda humanización efectiva: la universal de la comunidad mundial, la particular de la regionalidad de la Patria Grande latinoamericana, la singular de la irreductible personalidad en**

diálogo con los “otros” reconocidos en su alteridad y hechos “prójimos” en la justicia, la libertad y la fraternidad.

Ello pasa por el reconocimiento de los múltiples y diversos desafíos, por la redefinición y compromiso en búsqueda de una subjetividad con “conciencia de sí y apertura al otro en don y gratuidad” ⁽⁵⁹⁾, de “instituciones justas” ⁽⁶⁰⁾ y de “normas éticas para la interculturalidad” ⁽⁶¹⁾.

Toda una cultura que debe ser nueva, que integre, con discernimiento y eficacia, los desarrollos científico-técnicos, las mediaciones políticas, jurídicas y administrativas, la convicción de principios, valores y normas humanistas, la “confesión” de creencias – sin complejos ni discriminaciones – que den contenido trascendente a esos básicos “existenciales”, de todos los hombres y de todo el hombre, que son la fe robusta, la esperanza contra toda esperanza y el amor como signo central de que “el hombre supera infinitamente al hombre” (Pascal).

5.1.- UN PENSAMIENTO NUEVO PARA UN TIEMPO NUEVO EN AMÉRICA LATINA

5.1.1.- Las orígenes de nuestra propuesta en la historia cultural de América Latina

El Continente latinoamericano ha vivido desde 1900 el incontestable poder de Estados Unidos, en ascenso continuo y desplazando progresivamente a los viejos imperios europeos, ya en descenso a partir de 1945.

La política norteamericana pasó por varias fases: primero la política de la beligerancia, luego la de

(57) Scannone; “Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas”, III, *Anthropos, Univ. Iberoamericana, Barcelona, México, 2009*, pp. 215-272.

(58) Scannone; *op. cit.*, pp. 141 a 167.

(59) Lévinas; *toda su obra, en particular: “Totalidad e Infinito” y “De otro modo que ser o más allá de la esencia”*

(60) Ricoeur, “*Sí mismo como otro*”, estudio 7, 3

(61) Scannone; *op. cit.* pp. 253-272.

la *"Buena Vecindad"*. Pero siempre con el objetivo de influir decisivamente en las políticas internas de los países de América Latina, manteniéndolos dominados y fragmentados.

La respuesta, incitada por los hechos, vino en forma de reivindicación. Comenzó, como hemos visto, con la gran campaña intelectual por la unificación, con un sentimiento creciente de *"Patria Grande"*, tanto en Rodó como en Manuel Ugarte. Luego la prédica indo-americanista de José de Vasconcelos y Raúl Haya de la Torre. Rufino Blanco Fombona reivindicó la figura de Bolívar. Todo esto continuó en los años 20 y 30 del siglo XX como fruto de la gran generación nacional que quiso elaborar un pensamiento latinoamericano desde sus propias raíces y desde su propia historia.

Estos pensadores trataron de unir lo hispanoamericano con lo indoamericano. La reacción ante la política agresiva norteamericana unió a América Latina. Lo que no se pudo hacer desde nosotros mismos, lo logró la nueva superpotencia del siglo XX. Toda esta nueva tendencia se dio en la primera parte del siglo, entre la retirada de las potencias europeas de América Latina y el advenimiento de una pretensión de dominio panamericano por parte de Estados Unidos.

Pero, se adviene una nueva paradoja al culminar el panamericanismo en Chapultepec en el 45: Estados Unidos deja de ser potencia continental americana, para ser superpotencia mundial. Cuando Monroe triunfa, pasa a segundo plano. América Latina pasa a retaguardia secundaria de la superpotencia mundial. Los principales países latinoamericanos, México, Brasil y Argentina, con grandes movimientos nacionales y populares, luchan por su industrialización. Cárdenas, Vargas y Perón son sus símbolos.

La generación *"Patriagrandista"* del 900 había quedado marginada, desechada, ignorada. Todavía no era su tiempo. Era muy difícil acceder a sus escritos: las historiografías hegemónicas acallaron sus ideas.

5.1.2.- La Iglesia intenta retomar su rol orientador

Una de las expresiones más fecundas de la Iglesia latinoamericana está vinculada a la labor del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Creado en 1955 a instancias de Pío XII, respondía a una

necesidad: coordinar, intercambiar, enriquecerse, entre todas las iglesias nacionales en vínculo con el centro romano. Cada iglesia local, al igual que otros sectores, desconocía las demás historias latinoamericanas. Era necesario articular nuevas miradas comunes, sentirse parte de un todo, **no caer en parroquialismos sin horizontes.**

En definitiva, la *"balcanización"* no era sólo geográfica, era también mental. El peor colonialismo siempre es el cultural. Para superar esto, había que quebrar la infamia del desconocimiento mutuo entre nuestros pueblos.

Es desde el surco del CELAM donde se darán los nuevos impulsos de unidad latinoamericana.

Hay un antecedente intelectual del CELAM: la actividad de la revista católica *"Latinoamérica"*, entre 1949 y 1955. La dirección estaba a cargo del sacerdote jesuita Álvarez Mejía, y cuya sede estaba en México. El primer editorial lo escribió, en enero de 1949, José de Vasconcelos.

Este insigne latinoamericanista nos decía: ***"Esta revista viene a cumplir la exigencia inaplazable para el porvenir de los pueblos hispánicos de reintegrarse a una conciencia continental. La viva esperanza de nuestro destino se afianza hoy en el incremento de las comunicaciones que nos permiten religar y construir, lo que lleva más de un siglo de dispersión y desconocimiento."***

Las corrientes de rectificaciones históricas que en los últimos años han removido la conciencia continental de norte a sur, provocan ahora un despertar lleno de promesas.

Al mismo tiempo, un ambiente internacional sacudido todavía por la tragedia nos permite afirmar nuestra personalidad, que sólo alcanzará significado si actuamos unidos; y esa unión se funda en conciencia de nuestro pasado y en la decisión de crearnos un porvenir autónomo... ambiciona superar la condición de satélite. (...) Dentro de la gran familia humana, construiremos la personalidad de Iberoamérica; personalidad compleja y una para la acción y la creación: tal el ideal, tamaño la empresa."

Se desplegaba una nueva autoconciencia católica, heredera de los principios fundacionales del siglo XVI.

No hay Derechos Humanos sin una “conciencia de nuestro pasado” y sin “la decisión de crearnos un porvenir autónomo” para superar nuestra “condición de satélite”.

La otra gran etapa creadora, en nuestro Continente, es la que va desde el Concilio Vaticano II (1962-1965) hasta la caída del Muro de Berlín en 1989.

El Concilio Vaticano II fue uno de los Concilios más ricos de la historia. Fue un Concilio creador en doctrina, caminos pastorales, diálogos interreligiosos, misionología, etc. Pero la clave, su núcleo fue un movimiento de sístole y diástole. Era asumido desde sus dos polos decisivos: la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*, es decir, una Iglesia redefinida desde su íntima relación con Dios como su origen y con el mundo como su destino y misión. Centralidad misionera del diálogo Iglesia-Mundo, Fe-cultura.

La Iglesia en referencia al Mundo. Juan XXIII abrió las ventanas de la Iglesia para que ingresaran nuevos aires, según una feliz afirmación suya. La Iglesia se ponía al día. Debía resolver algunas deudas históricas, algunos hechos no superados, algunos contenidos no asimilados.

*“¿Cuáles son los contenidos modernos irresueltos por la Iglesia, desde la perspectiva aún mayoritariamente eurocéntrica para entonces? Se pueden, sin duda, sintetizar en esas dos instancias: la Reforma Protestante y la Ilustración secular. Desde la *Lumen Gentium*, asume y transfigura, desde la lógica íntima de la Iglesia, a lo mejor de la Reforma Protestante; desde la *Gaudium et Spes*, asume y transfigura lo mejor de la Ilustración secular. Entre estas dos constituciones se organiza todo el Concilio, sus textos toman plena unidad y coherencia” (62).*

Esto repercute profundamente en América Latina. Será el primer continente en reunirse eclesialmente para examinar “la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, en la segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968.

En esa reunión se arraigó la convicción de que los pueblos latinoamericanos poseen una dinámica propia que los capacita para pensar sus soluciones y preparar su destino de unificación.

Una de las tantas consecuencias de este nuevo horizonte histórico, fue la aparición de la **Revista Católica Latinoamericana “VISPERA”**, identificada totalmente con la línea conciliar, que vio su luz en mayo del año 1967, con sede en Montevideo. Este hecho es un jalón insoslayable en la nueva conciencia católica latinoamericana.

Los principales exponentes son el editor Héctor Borrat y Alberto Methol Ferré, una de las mayores figuras intelectuales católicas de la segunda parte del siglo XX. La revista tomó una clara posición desde el primer editorial, a partir de su nombre. Se define como una revista católica desde la realidad histórica a reconstruir: la Patria Grande.

¿Por qué VISPERA? Porque esta es la hora de sabernos, por fin, en situación de víspera latinoamericana.

Comenzamos a re-conocernos como nos concibieron los grandes de la Patria Grande, como una gran comunidad continental llamada a asumir activamente su responsabilidad histórica, sujeto de decisiones y no mero objeto de explotación; agente creador y no simple paciente de lo que acontece en este siglo.

¿Por qué VISPERA? Porque, al fin y al cabo, toda la historia es víspera. Una continua eclosión de vísperas...

Porque es en estas vísperas históricas –que aquí y ahora se nos presentan como la gran víspera de la Patria Grande y de la realización mundial de la justicia y la paz- donde los cristianos somos convocados a vivir, a hacer, a proponer a los otros la suprema víspera, la de estos últimos días que corren a partir de Cristo: la víspera escatológica.

VISPERA siguió su rumbo hasta el año 1975 en que fue clausurada por la dictadura militar uruguaya. En su último ejemplar, el número 37, de abril de 1975, hay una reivindicación histórica de la figura de Manuel Ugarte, el prócer intelectual de la Patria Grande. **“Y la expresión de Patria Grande no fue acuñación nuestra, ya que simplemente recogimos el hilo de la tradición latinoamericana más profunda, nos reconocíamos herederos católicos de la generación del 900, la primera –y por ello trágica- que reasume a América Latina**

(62) FERRÉ, A.M. Ob. cit.

como unidad nacional, retomando el camino interrumpido en Bolívar” ⁽⁶³⁾.

Como vemos, la continuidad histórica en el seno de la Iglesia sobre el sentimiento de Patria Grande, se acentúa a partir del post-concilio. Del equipo de Víspera se traslada, bajo el liderazgo de Methol, a varios núcleos del CELAM en la década de 1970.

Los años 70 van a ser años duros para el Continente. La oleada dictatorial militar se apoderó de muchos gobiernos, y fundada sobre la estrategia de la “seguridad nacional” atropelló la dignidad humana y derechos fundamentales establecidos y acordados internacionalmente.

En la dinámica interna de la Iglesia latinoamericana se sufrió duramente esos embates y en sus núcleos se dieron las polémicas más duras. En la Iglesia post-Medellín surgen las Teologías de la Liberación. La principal vertiente fue impulsada desde Perú por el teólogo Gustavo Gutiérrez. Otra tuvo como promotores a los frailes Betto y Leonardo Boff en Brasil.

Otra línea de reflexión surgió de la pastoral popular, que reivindicaba los valores, la reserva cultural, de la Religiosidad Popular, en la línea de movimientos nacionales y populares del Continente. Su representante más genuino fue el sacerdote argentino Lucio Gera.

En la Instrucción Apostólica Libertatis Nuntius (1984), y en particular la posterior Libertatis conscientia (1986) la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con la firma del para entonces Prefecto, Card. Joseph Ratzinger, recogía lo esencialmente positivo de la aportación de la Teología de la Liberación, donde anuda íntimamente Fe y Cultura, Fe y Liberación.

Los documentos van a las raíces, se nutren de ellas, y las ordenan para que el evangelio penetre los símbolos, los hábitos, las costumbres, los imaginarios sociales, etc.

Porque hay que “evangelizar no de manera decorativa, como un barniz superficial sino de manera vital en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre” ⁽⁶⁴⁾.

La década de 1970 fue muy fecunda en análisis y producción para el CELAM. Hizo la más extensa y profunda reflexión sobre: Medellín, Religiosidad Popular, Liberación, Socialismo y Socialismos, Religión y Cultura, hasta que se llegó a Puebla en 1979, la tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana.

“Aquí surge una gran novedad eclesial con Puebla. Para la comprensión de América Latina, en la década de los cincuenta hasta principios del setenta, el pensamiento católico latinoamericano era tributario en alto grado de los movimientos del “otro” pensamiento secular latinoamericano: primero los ‘desarrollistas’ con la CEPAL o la sociología científica, luego de los teólogos liberadores con la ‘sociología comprometida’.

La originalidad de Puebla está en que allí el pensamiento católico alcanza una nueva fase de su comprensión de la realidad y la dinámica de la cultura latinoamericana (...) La Iglesia ha trascendido las temáticas socio-económicas del tiempo anterior, incluyéndolas, en una superior auto-conciencia histórica, en una visión totalizante de sí misma y de su inserción en la cultura latinoamericana” ⁽⁶⁵⁾.

Una de las representaciones más cabales de este espíritu eclesial latinoamericanista es la **Revista NEXO**, fundada en 1983, en cuya dirección estaba el ya mencionado Alberto Methol Ferré.

El primer número de la revista marcaba claramente su carácter: **un instrumento al servicio de la cultura latinoamericana**. Se partía claramente de un supuesto: América Latina constituye una unidad en la variedad. Su premisa fundamental: la existencia histórica de la cultura latinoamericana. La revista se sentía continuadora de la línea trazada por Puebla.

Rodó dijo MAGNA PATRIA; Ugarte PATRIA GRANDE y Puebla GRAN PATRIA LATINOAMERICANA.

El sentido de pertenencia de NEXO era la gran tradición bolivariana.

Era un deber histórico integrarse a la lucha por unificar la Patria inconclusa latinoamericana, con todas sus implicancias culturales y políticas.

(63) FERRÉ, A.M. *Víspera* 37, p. 45.

(64) Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1974. N° 20.

(65) FERRÉ, A.M. *Ob.cit*

“NEXO se inscribe en ese gran movimiento de unidad y libertad de los pueblos latinoamericanos. Lo hace desde un ángulo: la política de la cultura. Es decir, política de la inteligencia”⁽⁶⁶⁾.

La revista era de inspiración cristiana católica. Se inscribe en la historia de la Iglesia, en el Resurgimiento religioso latinoamericano del Vaticano II, Medellín y Puebla. Asume la fidelidad al período fundante de América Latina y al sentimiento de Patria Grande.

Es verdad que las formas externas de la identidad pueden variar. Lo que no varía es el alma, aquello que se acuñó en la formación del ser, esos rasgos que nos hacen original, único para siempre.

La personalidad cultural es la madurez de sus rasgos fundantes. No hay hacer liberador en la historia sin un cuerpo cultural nítido, preciso en sus orígenes. Identidad cultural es precisión de sus genes, del desarrollo de dichos genes. Con su salud y sus enfermedades.

Para nosotros, Fe católica, mestizaje, Pueblo Nuevo, Derechos Humanos, Patria Grande son los genes de América Latina.

5.2.- APORTES PARA UNA CULTURA INTEGRAL E INTEGRADORA

A partir de lo examinado hasta ahora es posible considerar algunos valores o “pautas culturales” que pueden orientar en la construcción de una cultura “integral e integradora” para América Latina. **Una cultura integral, porque busca contemplar a todos los seres humanos y a cada ser humano en todas sus dimensiones. Integradora, porque camina rumbo a la construcción de una sociedad más solidaria y justa; donde el particular se integra al general, uno fortaleciendo al otro.**

Sin embargo, se debe tener en cuenta que las culturas nunca son construcciones cerradas y terminadas, y están siempre abiertas y en procesos de cambio. Son fruto de la propia realidad, de las relaciones sociales en su complejidad. Si es así, esos aportes no quieren ni pueden ser pensados sino como elementos de construcción y herramientas de discernimiento para el trabajo con vistas a la construcción colectiva de una sociedad más justa y al desarrollo humano integral de nuestros pueblos.

No nacen de una descripción e interpretación, inevitablemente ideológica, del pasado; ni de un proyecto aislado de la historia y de la experiencia de nuestros pueblos. Por el contrario, son exactamente fruto de la reflexión sobre nuestra historia y las experiencias de nuestros pueblos, miradas a la luz del desarrollo humano integral de las personas y de las sociedades.

5.2.1.- La valorización de la sabiduría

Tanto entre nuestros pueblos originarios como en la tradición cristiana siempre ha existido la valoración de la sabiduría. **Pero, la sociedad moderna, pragmática y técnico-científica, sustituye cada vez más a la búsqueda de la sabiduría de vivir por la búsqueda del éxito – entendido como obtención de fortuna, poder y prestigio – en la vida.**

La crisis cultural postmoderna ha replanteado tanto la cuestión de la sabiduría en sí como el rescate de la sabiduría de otras culturas y no sólo de la occidental moderna. En ese rescate y en sus exigencias teóricas y prácticas se evidencia que no se trata de un retorno a un pasado ideal o a una realidad externa a nosotros, pero sí de **una profundización de nuestra identidad y de los elementos que la constituyen. No una repetición de doctrinas pasadas o ajenas, sino la “reproducción”, es decir, una nueva producción de nuestra sabiduría, a partir de bases históricamente dadas, pero en diálogo con los problemas de la actualidad.**

¿Qué distingue a la sabiduría del mero conocer? La relación con el sujeto. El hombre sabio no sólo conoce, sino que también es capaz de, a partir de ese conocimiento, deducir ideas, principios y normas que permitan que la persona viva mejor, en armonía consigo mismo y con el mundo. La ciencia, a pesar de su fuerza, es un conocimiento reducido: explica cómo funcionan las cosas, pero delega la tarea de guiar al ser humano en busca de la mejor manera de utilizar ese conocimiento, a otra entidad (la filosofía, la práctica política, el instinto, etc.). Por consiguiente, en el mundo contemporáneo se busca ansiosamente una sabiduría capaz de hacer frente al enorme volumen de conocimientos acumulados en nuestro tiempo.

En la estela de la crítica del tecnicismo y la inhumanidad de la forma moderna de la vida, la

⁽⁶⁶⁾ Alberto Methol Ferré en el Editorial del Nr. 1 de Nexo.

búsqueda de esa “nueva sabiduría” se refleja en el trabajo de autores muy diferentes, de Fritjof Capra a Benedicto XVI, pasando por Edgar Morin y los ambientalistas. Así, el primer principio de la Carta Verde de la Tierra ⁽⁶⁷⁾, del movimiento ambientalista internacional, es aquel de la “*sabiduría ecológica*” y la Doctrina Social de la Iglesia se refiere a menudo a una “*sabiduría divina*”.

Esa sabiduría, aún con sus formas diferentes en los diversos autores, apunta al ser humano como ser relacional, responsable no sólo de sí mismo, sino también de los demás seres humanos, y de la naturaleza. Apunta a una relacionalidad y una dependencia cósmica y universal que hoy puede ser reconocida como “*ecológica*”, pero que en todas las culturas humanas tradicionales fue tratada como “*religiosa*”, pues la religión es exactamente la comprensión del sentido y de las relaciones que unen el particular, el aquí y ahora, con el total, el cósmico y el permanente en el tiempo.

5.2.2.- La persona, síntesis entre el individuo y el grupo social

La investigación etnográfica ha demostrado que la concepción que se tiene del individuo es una construcción social que se da de formas diversas en las diferentes culturas. Así, la persona tal cual la entendemos hoy es un concepto característico de la sociedad occidental, que se desarrolla al interior del cristianismo ⁽⁶⁸⁾, y estuvo ligado a dos elementos centrales: **que cada “ser humano” posee “un alma”, que es lo que le da dignidad, y que forma parte de una “ley o derecho natural”, que es la parte universalizable de la Revelación asequible a todo “ser racional”.**

Lo que hay que destacar es cómo una situación concreta de injusticia lleva a la actitud profética de Las Casas que le pide a su “*correligionario*” Vitoria en Salamanca, que “*articule teóricamente*” ese problema frente a Sepúlveda.

Eso no significa que no exista, entre nuestros pueblos indígenas, una comprensión de la singularidad del individuo, de su relación de complementariedad entre él, en su singularidad, y el grupo o la naturaleza

entera, pero es una relación construida de forma diversa a la nuestra ⁽⁶⁹⁾.

La formalización de la idea de dignidad absoluta y universal de la persona humana adquiere su expresión máxima, sin duda, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948. Pero el mismo proceso que llevó al reconocimiento de los derechos humanos en la sociedad occidental y al “*tiempo de los derechos*”, en la expresión de Norberto Bobbio ⁽⁷⁰⁾, llevó también a un creciente individualismo, que niega, en la práctica, la naturaleza relacional y mutuamente dependiente de la persona humana.

El redescubrir ese carácter relacional de la persona, que no se realiza plenamente en (mera) oposición a los demás, sino solamente en comunión con ellos, es una tarea urgente para la construcción de una sociedad más justa y más humana en América latina.

Particularmente el fenómeno de la inmigración hacia las grandes ciudades creó grandes barrios pobres donde la estructura social fuertemente solidaria de nuestras sociedades tradicionales se perdió, y la reducción del ser humano a individuo aislado se manifiesta de forma trágica. Sin los lazos de solidaridad y pertenencia, ante un medio social exigente y hostil, la persona pierde su capacidad de proyectar un futuro, de relacionarse de forma constructiva con los demás, y se sumerge en la violencia y la desesperanza.

Con todo, **la emergencia de nuevas redes sociales, las acciones solidarias, la obstinada permanencia de la familia como ideal, incluso en contextos totalmente desfavorables, muestran que la persona, en su dignidad, en sus derechos y en su carácter relacional, permanece como un valor y un desafío a nuestra sociedad en camino hacia el desarrollo humano integral.**

5.2.3.- La persona en su relación con el otro: el afecto

En nuestras sociedades tradicionales, las relaciones afectivas frecuentemente se encontraban bajo la

(67) La “*sabiduría ecológica*”, por ejemplo, es el primer principio de los partidos verdes de todo el mundo (GLOBAL GREENS (2001) *Global Greens Charter*. (En línea) <http://global.greens.org.au>).

(68) MAUSS M. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “eu”. *Sociologia e antropologia* 1974;1:207-42.

(69) SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In OLIVEIRA FILHO, J.P. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero/Editora UFRJ, 1987.

(70) BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos*. Madrid, 1991, Sistema.

dominación patriarcal y el llamado “machismo”. La familia, aunque ampliamente reconocida en su valor constitutivo de la persona, frecuente y crecientemente ha venido siendo amenazada por factores económicos y culturales, como las migraciones y el abandono de la mujer como único sostén de los hijos, así como otros factores distorsionantes.

En cambio, la modernidad, teóricamente, viene marcada por la liberación de la afectividad y de la sexualidad. **Pocas veces en la historia hemos hablado tanto del amor y la libertad de amar como en nuestros días. Sin embargo, tal vez nunca nos preguntamos tanto sobre el significado del amor y la sexualidad, sobre cómo debe ser la familia y cómo vivimos nuestras relaciones.** Este cuestionamiento no nace solamente de la pluralidad actual, donde las personas encuentran mucho más opciones que antes.

Nace también, y sobre todo, del crecimiento del individualismo, en su dificultad de explicarnos un fenómeno fundamentalmente de donación, de gratuidad, como es el amor.

En nuestra cultura, estamos desaprendiendo lo que es el amor. Eso consiste en querer el afecto de otro, su compañía, su sexualidad, pero no sólo. El amor no se logra en su plenitud sólo cuando recibimos el afecto de otro, sino muy especialmente cuando lo damos - eso es la madurez y la mayor expresión del amor. Se lleva a cabo en la gratuidad del don y no en la satisfacción por la tenencia. Por lo tanto, vivimos en una cultura donde se tiene más libertad para amar, pero el amor parece menos posible.

El rescate de la visión cristiana del amor, en sus dimensiones de deseo por lo bello, deseo por el otro, y de donación al otro, gesto de gratuidad, fue hecho recientemente, por Benedicto XVI en su encíclica “Deus caritas est” ⁽⁷¹⁾. Sin embargo, no se puede olvidar también la experiencia de gratuidad y donación constitutiva de la familia en la tradición latinoamericana.

El sentido del amor y del afecto es una reconstrucción cultural urgente en nuestra sociedad. No se trata de reafirmar los viejos esquemas morales del pasado, en una sociedad

en cambio permanente, pero no es posible comprender el sentido del amor a partir de un planteamiento individualista o relativista.

Esa no es una cuestión solamente de la conciencia privada de las personas, como el poder hegemónico plantea hoy. Esa aparente libertad del individuo es, en la verdad, la negación de cualquier reflexión crítica compartida. Es la negación de que las personas puedan reflexionar juntas, pues esa reflexión puede constituirse en una amenaza para el poder y su capacidad de manipulación de las consciencias.

5.2.4.- El sufrimiento y el dolor

Una cultura incapaz de comprender el amor tampoco es capaz de mirar y convivir con el dolor y la muerte. Debe excluirlos de nuestra convivencia, aunque forme parte de nuestras propias vidas. Para evitar el sufrimiento, la persona amputa una parte de su humanidad – un hijo, en el caso del aborto; una persona querida, como en la eutanasia; un amor que no se conforma a los propios proyectos – sin darse cuenta de que construye una vida aparentemente sin dolor, pero vacía. Ese afecto cerrado en sí mismo, esa evasión del dolor que termina eliminando la vida misma, están en el origen de esta “cultura de la muerte” ⁽⁷²⁾, que comienza por la eliminación de los débiles e indefensos, y va socavando nuestra percepción de la dignidad humana.

“De forma indudable en la vida hay cosas mucho peores que el dolor meramente físico, estas son el temor ante la posibilidad de sufrir y la carencia de sentido del dolor. El dolor físico se transforma en verdadero sufrimiento, cuando este desborda parcial o totalmente la experiencia humana. Pasa de la coherencia al sin sentido. Por esta razón el temor a sufrir ya es en cierta forma un sufrimiento y la carencia de obtener una respuesta lógica a la pregunta de por qué sufro, constituye el punto culminante del sufrimiento humano” ⁽⁷³⁾.

Con todo, una condenación moralista de esa fuga del dolor no es la forma adecuada de recuperar nuestras raíces culturales. Tampoco la lectura de la tradición de nuestros pueblos como “trágicos”, aunque sea posible, puede no ser adecuada. Lo más adecuado es **recuperar el realismo del pobre, que sabe que ningún recurso ideológico logrará**

(71) BENEDICTO XVI Carta encíclica *Deus caritas est*, 2006.

(72) JUAN PABLO II Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 1995.

(73) ZAMORA, R. *O paciente grave e terminal. Considerações bioéticas para nossos dias*. In PAULA RAMOS, D.L. et al. *Um diálogo latino-americano: bioética e o Documento de Aparecida*, 2010. Difusão Editora, São Caetano, Brasil.

apartarlo de los acontecimientos difíciles o dolorosos de la vida, comprendiendo que es la solidaridad la que ilumina ese realismo. Son los lazos de solidaridad, la gratuidad del amor donado, que permiten que nuestros pueblos puedan mirar al sufrimiento y al dolor con esperanza. Finalmente, no podemos olvidar que la sabiduría de nuestros pueblos nos hace concordar con Viktor Frankl: **“el plano espiritual es el único donde es imaginable alcanzar un sentido del sufrimiento”** ⁽⁷⁴⁾.

5.2.5.- El trabajo humano

En pocas cuestiones es tan posible documentar las dificultades y las contradicciones de nuestra experiencia histórica latinoamericana como en la cuestión del valor del trabajo. La tradición cristiana siempre valoró el trabajo. **Trátase de un valor básico enseñado por Cristo, basado “en el ejemplo de su propia vida durante los años de Nazaret” y que “encuentra un eco particularmente vivo en las enseñanzas del Apóstol Pablo”** ⁽⁷⁵⁾.

Pero, en la práctica, el trabajo manual fue rebajado en el periodo colonial. Era considerado atribución de esclavos y las elites coloniales frecuentemente buscaban al ocio. La realidad de los indígenas y de las poblaciones tradicionales era diversa, pero ideológicamente interpretada. El rechazo al trabajo dedicado al enriquecimiento de otros, la idea de un trabajo que obedecía a los tiempos naturales y no al tiempo lineal de la acumulación capitalista, eran interpretados como pereza o incapacidad. **Eso ayudó a crear el mito de la incapacidad del hombre latinoamericano y las justificaciones racistas para nuestra condición de dominación y de subdesarrollo.**

Aún hoy, en una sociedad dominada por el tener y por la acumulación, el trabajo es más asociado a una condición de dolor y alienación que a la creatividad y a la realización del ser humano en el mundo. Pero **“Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad”** ⁽⁷⁶⁾.

Pareciera que los latinoamericanos tenemos una sensibilidad muy grande para entender la gratuidad en la vida, tanto a nivel de las relaciones familiares como de las redes de conocidos y de amistad. Ello se refleja aun muy bien en las formas de la religiosidad popular. Sin embargo, tenemos menor sensibilidad para entender que la gratuidad recibida obliga a devolver y que ello es lo que tradicionalmente venía comprendido en el concepto de trabajo: el poner todos los talentos personales y hasta la persona misma a disposición de otros para colaborar en conjunto a crear una red de solidaridad capaz de satisfacer las necesidades de toda la población, partiendo por la de aquellos a los que nos vincula una obligación familiar y una relación laboral directa.

Hemos olvidado al trabajo como uno de los principales vínculos de solidaridad que mantiene unida a la sociedad y le da identidad y coherencia cultural. No por casualidad Juan Pablo II lo definió como la “clave” de la cuestión social.

Hoy en día, más que nunca antes en la historia social, **el trabajo no es sólo fatiga y energía física, sino creatividad, saber hacer, información y atención a las necesidades actuales y potenciales, en una palabra, servicio.**

La economía monetaria nos ha acentuado unilateralmente la visión de que el trabajo es una fuente de ingresos y que lo que importa, por tanto, es esa fuente y no el trabajo mismo. Por ello, adquiere una dimensión especial la diferenciación que hacemos en el CELADIC, entre “trabajo” y “empleo”.

Con el mínimo esfuerzo se quiere obtener el mayor rendimiento, sin percatarse que lo que está en juego es la persona misma, su sentido de dignidad y de responsabilidad por la consecuencia objetiva que tienen sus actos en las vidas de los otros, por la obligación moral a la retribución de lo recibido a la que nos mueve la conciencia de la gratuidad de la vida.

Una cultura del trabajo no es solamente, o primordialmente, una cultura donde se trabaja mucho, pero si una cultura donde la persona

(74) FRANKL, V. *Logoterapia y análisis existencial*. Ed. Herder, Barcelona, 1994.

(75) JUAN PABLO II. *Carta encíclica Laborem exercens*, 1981.

(76) JUAN PABLO II. *Op. Cit.*

puede realizarse por medio del trabajo, donde puede lograr su dignificación, donde el ser humano construye un mundo que corresponde a su humanidad, donde se realiza el bien común.

Recuperar tal ideal de trabajo es un desafío fundamental en nuestro caminar hacia un desarrollo humano integral. No se trata de un objetivo utópico futuro, pero sí de un ideal que puede ser vivido hoy, aunque sea de forma imperfecta y parcial. **En el camino de construcción de una sociedad más justa y humana, todos somos llamados a vivir nuestro trabajo como ocasión de belleza y de realización de nuestra humanidad, oponiéndonos a su alienación y dominación.**

5.2.6.- La construcción de la sociedad política

Muchos autores identifican, en las raíces de América Latina, la tendencia de una organización política fuertemente centralizada, donde el poder emanaba del Estado y no de la sociedad, creando una elite burocrática de funcionarios estatales, donde no quedaba clara la diferenciación entre el patrimonio público y el privado, donde la persona común era sometida al Estado y no es responsable por la “cosa pública”. Frecuentemente, esa organización política es remitida al concepto de “Estado patrimonial” de Weber ⁽⁷⁷⁾. La misma lógica política se aplicaría a relaciones políticas locales y regionales, explicando las relaciones entre los liderazgos tradicionales (caudillos y coroneles) y la población.

En esa situación, el elemento religioso frecuentemente fue puesto a servicio de la dominación. Pero, contrariamente a lo que muchos piensan, el Iluminismo no siempre se ubicó en oposición a ese uso del elemento religioso. Por el contrario, el proceso de modernización ibérico en el siglo XVIII intentó utilizar ese elemento religioso como legitimador del poder del Estado. Uno de los reflejos más importantes fue la persecución a los jesuitas – que tenían una propuesta de evangelización centrada en el pueblo y en su protagonismo – y la institución del Patronato, que en la práctica sometía la Iglesia al Estado.

Las luchas por la independencia, en toda la América, convergerán en la valoración de la democracia como

forma de gobierno más adecuada para nuestros pueblos. Pero, la mayoría de las democracias latinoamericanas recién durante el siglo XX extendieron el derecho del voto a las mujeres y a los que no tenían propiedades.

La democracia no implica sólo el derecho al voto. Un Estado verdaderamente democrático implica la efectiva participación y corresponsabilidad por los destinos de la Nación. Por eso, ya Tocqueville, en su trabajo clásico sobre la democracia norteamericana ⁽⁷⁸⁾, muestra que la ética y la cultura (las costumbres) están en la base de una democracia real y estable.

Por eso, nuestras democracias pueden ser comprendidas como “en proceso de construcción”, exigiendo de nosotros el compromiso no sólo con la mejoría de las instituciones y los mecanismos de participación y control, sino también en un trabajo cultural para una permanente profundización del protagonismo político y de la co-responsabilidad compartida entre nuestros pueblos.

5.3.- UNA IDENTIDAD CONSTRUIDA FIEL A LAS GRANDES SÍNTESIS DE NUESTRA HISTORIA

Tal como Kobena Mercer ha escrito, **“la identidad sólo llega a ser un asunto importante cuando está en crisis, cuando algo que se ha asumido como fijo, coherente y estable es cuestionado por la experiencia de la duda y la incertidumbre”** ⁽⁷⁹⁾.

Por eso, este es un momento histórico donde la reflexión sobre la identidad cultural latinoamericana es particularmente importante. Pero, debemos tener claro que no se trata de un trabajo arqueológico, de un esfuerzo para tornar vivo algo que ya murió. Por el contrario, **se trata de caminar al encuentro de algo vivo, quizá no siempre percibido, quizá oculto por las estructuras de dominación, pero presente en nuestras sociedades y en nuestros corazones.**

“Hay dos maneras que se nos ofrecen para definir la identidad (nos afirma Pedro Morandé), y que corresponden también a dos grandes tendencias

(77) Véase, por ejemplo, FAORO, R. *Os donos do poder. Formação do patronato político brasileiro*. Editora Globo, Rio de Janeiro, 2003.

(78) TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América*. Madrid, 1985. Alianza Editorial.

(79) MERCER, K. *Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics*, in RUTHERFORD, J. (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart, Londres, 1990.

filosóficas. La primera, define la identidad a partir de la diferencia, en el sentido de que alguien descubre sus propias características personales por contraste respecto de otros. Tal vez pueda decirse que toda la filosofía de la Ilustración quiso definir la identidad a partir de una diferenciación por oposición... Es decir, el triunfo propio y la derrota del enemigo es lo que conduciría finalmente a la identidad.

Todos los esquemas que hablan de la ‘otredad’ como elemento exclusivo de la definición de la identidad terminan tarde o temprano, cualquier sean las mediaciones que quieran utilizarse, en la dialéctica del ‘amigo y enemigo’ y en la proposición de destruir al enemigo como condición para darse a sí mismo la identidad del vencedor o triunfador [...] Este mismo esquema se repite respecto del éxito económico en un esquema que favorece la competencia: se trata de la identidad del triunfador que gana para sí los mercados desplazando a sus competidores, que destruye a las empresas que quieren tener un lugar destacado, porque es una exigencia de la propia sobrevivencia e identidad. Al final, la consideración unilateral del éxito como criterio de diferenciación, sea en el plano económico o en el plano bélico, lleva inexorablemente a la dialéctica del señor y el siervo. Esta es la lógica del pensamiento de la Ilustración muy expresa y claramente graficada en las teorías de Hegel acerca del Estado [...]

Existe, sin embargo, **una segunda tradición filosófica para definir la identidad, que es más antigua que la Ilustración y que deriva de la filosofía del ser.** En ella, la identidad se define como identidad de pertenencia o de participación, asumiendo o reconciliando las diferenciaciones que surgen inevitablemente de los procedimientos de observación y de objetivación. Es decir, alguien es capaz de encontrar su propio lugar, su propio nombre, su propia figura, no tanto porque se opone a otro en una lógica en que el propio rostro se observa por la negación del otro, sino porque se descubren los vínculos reales que atan el destino de las personas que se encuentran.

La pregunta en este caso es: ¿a qué pertenezco, de qué participo? [...] Es la pregunta por la pertenencia la que nos enfrenta a la búsqueda de la identidad histórica, a la valorización de la tradición cultural de un pueblo. El concepto de identidad por oposición no necesita intrínsecamente de la historia [...].

Como fue, en su momento, la visión de la Ilustración, también hoy la mirada que ofrece una identidad constituida por oposición es eminentemente anti-histórica. Si ponemos la atención en la participación y en la pertenencia, en cambio, resulta evidente de que la recuperación del patrimonio y de la tradición cultural no es sólo una cuestión romántica relativa a los malos o buenos recuerdos, sino que una definición del lugar y del vínculo de pertenencia que funda la identidad de los sujetos de hoy” (80).

Pero la historia tanto puede crear integración como oposición. Lo bueno y lo malo se mezclan siempre en la realidad. Por eso la historia sólo desarrolla todo su poder integrador cuando es leída a partir de la experiencia del “don”, de la “gratuidad” delante de la realidad, como don recibido.

Para nuestros pueblos originarios, la naturaleza era una cosa dada, cuando no fruto de un sacrificio hecho para el bien de los hombres. Esa gratitud delante de la naturaleza no es una recordación nostálgica del pasado: viene hoy frecuentemente rescatada por los movimientos ecológicos. También la tierra patria, los frutos del trabajo de nuestros ancestros, la belleza reflejada en sus obras, la cultura con dones que uno no ha hecho, ni dependen de nuestros méritos. Por eso son ellos también motivo de gratitud. Lo mismo se puede decir para con los lazos familiares y nuestra introducción en el mundo de los vivientes a través de nuestros progenitores. Esto último es, inclusive, el primer lugar donde experimentamos el don y la gratitud y esa no es la menor razón por la cual una familia bien estructurada es condición indispensable para la construcción de la sociedad.

Con muy buenos motivos, podemos afirmar que la presencia cristiana en la vida pública de América Latina y El Caribe se ha ido desdibujando con el correr de las últimas décadas ante la fuerza incontenible de la globalización, ante el peso tan evidente de las industrias culturales y de los medios de comunicación de masa orientados con criterios puramente comerciales, que han provocado la banalización y “farandulización” del espacio público, y ante la progresiva secularización de la vida política que, si bien ha logrado un amplio consenso en teoría respecto a la vigencia irrestricta de los derechos humanos

(80) MORANDE, P. *América Latina: Identidad y Futuro*. Ciudad de México, 2007, IMDOSOC.

como criterio de legitimación del orden jurídico e institucional, no ha logrado armonizar, sobre la base de ese mismo criterio, el funcionamiento de instituciones autónomas que garanticen la gobernabilidad, por una parte, y que satisfagan las necesidades de la población con justicia y equidad, especialmente, de los sectores necesitados, por otra.

La existencia de este mismo dilema sugiere que la identidad cultural tradicional de América Latina, que la Iglesia en Puebla calificó como fundada en un “*sustrato católico*”, o bien se ha ido desfigurando o resulta, al menos, crecientemente insuficiente y hasta ineficaz en cuanto orientación práctica para la conducta de la población, siendo más bien otros factores, como el sexo, la edad, el nivel educacional o la situación socioeconómica los que hacen la diferencia.

La mayor parte de estas tendencias culturales no son exclusivas de América Latina. También se pueden observar claramente en Europa. Sin embargo, a diferencia de lo que allí se aprecia, **en América Latina no existe, en general, un debate ideológico fuerte o destacable en torno al laicismo como ideología de Estado. El cambio cultural latinoamericano parece producirse más bien sin estridencias, sin confrontación de argumentos, como adaptación de la información disponible y al mercado de productos ofrecidos, es decir, en el marco del pensamiento “neopragmático”.**

El recuerdo aún horrorizado de las dictaduras y de sus exclusiones ideológicas ha llevado a la amplia aceptación de criterios puramente procedimentales para dirimir las controversias.

Vivimos, en consecuencia, una profunda redefinición de la relación entre lo público y lo privado, de aquello que se percibe como parte del bien común y de una identidad cultural compartida, frente a aquello en que no hay más que aceptar la diversidad de opciones, de hábitos, de estilos y de expresiones según las preferencias de cada cual.

“Para comprender esta situación tanto como sus desafíos a la conciencia cristiana, pareciera indispensable clarificar qué es la vida pública de

la sociedad, cómo la distinción entre lo público y lo privado ha ido cambiando con el tiempo y con la forma de organización de la sociedad, y qué papel puede desempeñar la identidad cultural en relación con esta distinción” ⁽⁸¹⁾.

5.4.- En el devenir histórico-cultural

“Aunque la identidad cultural latinoamericana y su sustrato católico se han desdibujado, no se ha perdido. Sólo falta articularla, más bien, en el espacio público. Este es el desafío cultural más grande que la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida ha propuesto y estimulado” ⁽⁸²⁾.

¿Por qué habría de hacerse un esfuerzo deliberado de preservación de la identidad que brota de nuestra tradición cultural, especialmente frente a la aparición de las grandes ciudades?. ¿Acaso no es ella lo suficientemente fuerte?.

¿No está sellada por el “sustrato católico” que viene de la primera evangelización?.

¿No tiene la formulación del tema algún presupuesto que deba ser explicitado?.

De la misma forma que analizamos e interpretamos los parámetros fundamentales que dieron origen a nuestra síntesis cultural mestiza, y presentamos un cuadro de las principales agresiones y momentos críticos que pusieron a prueba nuestra identidad, en la actualidad vivimos una época que ha resquebrajado por completo los paradigmas de interpretación social fundados en el positivismo y en las ideologías nacidas del racional-iluminismo.

“El patrón de industrialización actual, basado en la revolución de la informática, de las comunicaciones y de la bio-ingeniería, junto a la emergencia de la “*sociedad del espectáculo o del consumo*” está cambiando de tal manera los mecanismos de estructuración de la sociedad y de la cultura, que se corre el riesgo de una pérdida irreparable del patrimonio cultural de nuestros pueblos si no logramos resolver los conflictos culturales pendientes de la época de vigencia de la polis oligárquica” ⁽⁸³⁾.

(81) MORANDE, P. Ob. Cit.

(82) MORANDE, P. Ob. Cit.

(83) Alberto Methol Ferré, citado en MORANDE, P. Ob. Cit.

La primera síntesis constitutiva de la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles y portugueses — como lo formula Pedro Morandé ⁽⁸⁴⁾.

Este modelo cultural emerge no como una forma de cultura escrita, porque los indios no conocían la escritura, sino como una experiencia fundante más vital, que ocurre en la oralidad, y para entenderla, hay que privilegiar más las relaciones de participación y pertenencia que las relaciones de diferencia y oposición.

Muchas otras continuidades, coincidencias y experiencias comunes pueden encontrarse entre las dos culturas. Así, por ejemplo, el énfasis católico en los ritos y la liturgia encontró una concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cülticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos.

El interés en la danza, la liturgia, el teatro y los rituales que eran el acompañamiento esencial de las fiestas y festividades religiosas alrededor de las cuales se organizaba el año, es también una característica común.

Sin embargo, tal síntesis “no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los Estados nacionales” ⁽⁸⁵⁾.

En efecto, la élite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una “cultura de texto” traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral con la barbarie y la dominación española. De este modo, a las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas se les hizo difícil asumir su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos.

Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacerlo se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito.

América Latina sufre, por eso, desde su independencia, una ruptura cultural: su verdadera

identidad cultural no es reconocida por sus propias élites, y el modelo racional iluminista adoptado por ellas no es sólo enteramente diferente, sino también totalmente opuesto a su verdadera identidad.

Si dicho modelo es una alienación, ¿dónde puede entonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? Según el mismo autor: en la religiosidad popular y en un marco valorativo que, producto de la “síntesis cultural mestiza”, ha trascendido todos los momentos críticos citados y es motivo de generalizado consenso en nuestros pueblos.

La religiosidad popular es una de las pocas expresiones —*aunque no la única*— de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y simultáneamente cubre todas sus dimensiones: trabajo y producción, asentamientos humanos y estilos de vida, lenguaje y expresión artística, organización política, vida cotidiana. Y precisamente en su rol de reserva de identidad cultural, ha tenido que sufrir, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la Modernidad por subordinar las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental. **Y es que la Ilustración convirtió a las élites latinoamericanas a la razón instrumental, pero no tuvo éxito contra la religiosidad popular de los mestizos, que ha resistido todos los ataques para permanecer, hasta hoy, como la expresión más genuina y espontánea del *ethos cultural*.**

El postmodernismo cuestiona la idea de una verdad general y desconfía de las teorías totalizantes que proponen la emancipación universal. El ataque a la Ilustración como totalitaria y el rechazo a la modernidad como un proceso rectificador, ciertamente interpreta a aquellos en América Latina que buscan las causas de los fracasos de la región en su incansable búsqueda de una identidad ajena, basada en la razón instrumental.

En esta medida el postmodernismo parece apoyar el discurso latinoamericano que busca no ser reducido a los modelos europeos y que afirma su carácter único y su propia especificidad.

De varias maneras, el ataque postmoderno a la modernidad y a la racionalidad instrumental ofrece muchos argumentos que complementan la

(84) MORANDE, P. Ob. Cit.

(85) MORANDE, P. *Cultura y Modernización en América Latina*. UCCh, Santiago de Chile, 1984.

posición de aquellos que en América Latina creen que el patrón cultural racional-ilustrado, europeo y totalitario, adoptado acríticamente por las élites latinoamericanas, es el responsable de nuestros sueños fracasados.

La crítica principal que uno puede hacer, a ciertos intelectuales en búsqueda de nuevas armas para atacar las versiones neoliberales del capitalismo contemporáneo en la periferia, es su ingenuidad y anacronismo, tal vez su confusión temporal en medio de una crisis que en alguna medida fue compartida por el viejo movimiento indigenista.

Pero es difícil creer, por otro lado, que sea posible resucitar algunas formas de socialismo o nuevos modelos de desarrollo, mirando sólo al pasado. Este es un espejismo producido por la desesperación y la necesidad de un protagonismo político.

A menudo se recurre al mito de la edad de oro en tiempos de crisis cuando el camino a seguir no está claro.

Uno de los elementos centrales de la identidad cultural latinoamericana es **el mestizaje**.

La Iglesia lo asume como un hecho en la línea de las reflexiones de los Obispos Latinoamericanos en Puebla. No obstante, se debe aclarar que **se trata de un concepto dinámico que pretende explicar el producto del encuentro de los ricos patrimonios de diversas culturas**. En un primer momento fueron dos culturas, la ibérico-europea y la indígena, más tarde se le sumarían otras vertientes, especialmente la africana.

Este encuentro dio como resultado un nuevo modo de ser con sus particularidades propias. América Latina no es ni europea, ni autóctona, ni ninguna de las otras presencias culturales en su sentido estricto, es un poco de todas -aunque la mayor impronta la tengan las dos primeras- y a la vez algo nuevo.

Más allá de las discusiones sobre los alcances finales del término y sobre los niveles alcanzados de auténtica síntesis mestiza, lo cierto es que el proceso es real y, como se ha explicado, está en permanente revisión.

Es en esta perspectiva que J.C. Scannone habla de un **“nuevo mestizaje cultural” como fenómeno real, particularmente en los mundos urbanos y sub-urbanos, y ambivalente, entendido como respuestapopularprácticayestrategiadeacción... al impacto en las culturas latinoamericanas tradicionales de la modernidad ilustrada y de la postmodernidad...(y cómo)... la síntesis vital o mestizaje cultural entre modernidad advenida y adveniente, y cultura popular emergente... es una forma propia de responder desde la praxis cultural vivida al actual debate sobre la Modernidad -...en el Primer Mundo – y al del Tercer Mundo acerca de cómo responder a su impacto cultural sin alienarse** ⁽⁸⁶⁾.

“Los hombres y pueblos del nuevo mestizaje americano, fueron engendrados también por la novedad de la fe cristiana. Y en el rostro de Nuestra Señora de Guadalupe está simbolizada la potencia y arraigo de esa primera evangelización” ⁽⁸⁷⁾.

En María se encontró, por una parte, el gozne que une las historias de estas dos corrientes culturales, pues su veneración (especialmente por la natural y genérica aceptación por parte de nuestros pueblos originarios) crea una historia común que hace remontar a los hombres hasta sus orígenes comunes.

Por eso ha sido venerada como la Madre común por ambas tradiciones. En María, pues, está expresado el encuentro entre los pueblos autóctonos y los europeos; esto es particularmente visible en el rostro mestizo de la *“Morenita del Tepeyac”* como la llaman nuestros indígenas.

Otra referencia esencial de la presencia de María podemos comprobarla en la zona artificialmente fronteriza entre Perú y Bolivia, en la Ciudad de Copacabana, junto al Lago Titikaka.

Allí el Inca Francisco Tito Yupanki, hijo de Manco Capac, tuvo un sueño y decidió realizarlo, esculpiendo en un trozo de madera, la imagen de Nuestra Señora. En el sueño él decía que se le apareció *“María, la madre de todos nuestros dioses”*. **Hoy Nuestra Señora de Copacabana es la Patrona de Bolivia, y a Francisco Tito Yupanki, se le inició el proceso de Beatificación.**

(86) Padre Juan Carlos Scannone - ver ob. cit. pps. 145 y 152).

(87) Juan Pablo II en el discurso de apertura de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano-Santo Domingo-1992.

Pero, por la otra, María se erigió para los latinoamericanos como signo de contradicción y de reivindicación de lo autóctono, de lo humilde y más sentido del ser latinoamericano.

5.5.- HACIA UNA SOCIEDAD INTEGRADA Y PLURAL

En el contexto actual, la solución casi consensuada al problema de la pluralidad cultural de las sociedades globalizadas es el **multiculturalismo**. Inmerso en la corriente liberal nace como una alternativa de manejo de las diferencias. Aparece en la segunda mitad del siglo XX en EEUU nominando el fenómeno de la diversidad cultural, ilumina las diferencias culturales y resalta la importancia de la afirmación de las creencias particulares y diferenciadas. El problema es que acaba atendiendo exclusivamente a las contingencias y al folklore, olvidando las necesidades reales que genera la convivencia ciudadana de la diversidad cultural en la política⁽⁸⁸⁾.

Will Kymlicka, uno de los ideólogos de esta corriente plantea que para que el liberalismo tenga alguna opción de implantarse habrá de abordar explícitamente las necesidades y aspiraciones de las minorías étnicas y nacionales⁽⁸⁹⁾. Entonces el multiculturalismo se definía como una política de apoyo a las diferencias en el marco de instituciones propias de las culturas inglesa y francesa. De esto podemos entender que el modelo multicultural se ha desarrollado principalmente bajo el paradigma de la concepción liberal.

Autores como Leno de Espinoza señalan que el multiculturalismo es la convivencia en un espacio social de personas identificadas con culturas variadas bajo el principio de respeto a las identidades culturales⁽⁹⁰⁾.

Porsu parte, Vadillo⁽⁹¹⁾ analiza que el multiculturalismo más que abordar la convivencia entre las culturas se limita a la coexistencia, y puede ser fácilmente manipulado, ideológica y políticamente, por las elites de las culturas dominantes y/o de las culturas dominadas.

El Multiculturalismo se aplicó, y se aplica, en varios países como Canadá, EEUU, Bolivia, Guatemala entre otros y ha sido respaldado por Naciones Unidas. Su política de las diferencias se inspira en el ideal "ilustrado" de la tolerancia como principio de convivencia razonable basada en el respeto a la autonomía de los individuos y los pueblos. Estas políticas están llenas de denuncias contra la discriminación implícita del liberalismo y de la neutralidad de los estados nacionales.

La política de las diferencias plantea el reconocimiento de los siguientes derechos:

- *Derechos culturales o poliétnicos*; busca proteger costumbres, creencias, el derecho consuetudinario.
- *Derecho de autogobierno*; estos derechos le confieren autonomía política a las minorías nacionales, existen muchas fórmulas de autogobierno.
- *Derechos de representación*; se refieren al otorgamiento temporal de cuotas de representación en las asambleas legislativas y en los partidos políticos. Es el caso de las cuotas, étnicas, raciales o de género.
- *Derechos especiales lingüísticos*.

De la misma manera también se marcan límites a estos derechos: los derechos de las minorías no deben permitir que un grupo oprima a otro; y tampoco deberían permitir que un grupo oprimiese a sus propios miembros⁽⁹²⁾. En otras palabras los liberales deberían intentar asegurar que existe igualdad entre los grupos, así como libertad e igualdad dentro de los grupos.

El multiculturalismo ha hecho posible el ingreso de las demandas de los grupos discriminados a la legalidad y al Estado del derecho. Sin embargo, existen críticas a la legislación proteccionista, a la ecología cultural que practica, pues si bien protege a los grupos culturales vulnerables de

(88) ESTRACH MIRA, N. *La máscara del multiculturalismo*. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. 2001, N° 94. Barcelona, Universidad de Barcelona.

(89) KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*. Ed. Paidós, Barcelona, 1996.

(90) ALVARADO, V. *Políticas públicas e interculturalidad*. En *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. IEP, Lima, 2002.

(91) VADILLO, A. *La interculturalidad un desafío para una sociedad democrática*. Lazos, 2007, N° 2. La Paz: UNIR.

(92) KYMLICKA, W. *Ob. Cit.*

la agresión de los grupos hegemónicos genera dependencia, ausencia de iniciativa, una cultura de compasión, el reconocimiento de la identidad cultural aparece como un don del poderoso, no como un derecho propio ⁽⁹³⁾.

Su gran valor es proponer una ciudadanía incluyente de las diferentes culturas a través del reconocimiento de “derechos culturales”. Pero, su realización práctica puede ocurrir por medio de un multiculturalismo disyuntivo, que transforma la pluralidad en flaqueza del conjunto, pues segrega más que integra a los diferentes, o un multiculturalismo intercultural, para el cual la pluralidad fortalece el todo, pues los diferentes son llamados a que se integren sin perder su particularidad.

Para la mentalidad posmoderna, caracterizada por una afirmación individualista de sí mismo y que se inquieta frente a su incapacidad para relacionarse con los demás y entender la diversidad del mundo, la disyunción multicultural se presenta como una solución fácil y atractiva. Pero su precio es aceptar que uno no pueda decir nada sobre la mayor o menor verdad de las culturas (“Todos diferentes, todos iguales” ⁽⁹⁴⁾). **Así, todos se quedan, al parecer, en conjunto, pero inevitablemente distantes, aparentemente libres, pero en realidad sumisos a las reglas y a los diseños del poder, pues sólo éste – en esa visión – tiene autonomía para promulgar reglas generales de convivencia.**

Esta posición, sin embargo, no cumple con las exigencias de la convivencia en una sociedad plural, porque la gente no quiere aislarse en sus guetos culturales, pero sí interaccionar con otras culturas, encontrar sus aspectos positivos, asumirlos siempre que sea posible. Esa disyunción multicultural, asumiendo una pureza cultural que no existe, dificulta una comparación crítica, por lo que vuelve a las culturas más susceptibles presas fáciles de la hegemónica. Además, el espacio que debería ser de todos se convierte en tierra de nadie, ocupada - de modo velado, pero totalitario – por la posición cultural hegemónica, que puede incluso no ser la mayoritaria.

Lo que inicialmente fue puesto como condición para la existencia de la libertad, se convierte en dominación y negación de la libertad de expresión para todos. Crea el presupuesto de una “diferenciación no incidente” entre los actores sociales, donde todos pueden ser diferentes, siempre que sus diferencias no afecten de manera decisiva el gran mercado de la vida social y política ⁽⁹⁵⁾.

Para superar este problema, es necesario recuperar una propuesta “intercultural”, que implica la necesidad de encontrar caminos de síntesis entre las culturas. Lógicamente, el problema de los criterios para superar el conflicto y garantizar la justa convivencia entre las diferentes culturas ⁽⁹⁶⁾, no se resuelve sólo por un cambio de paradigma. Sin embargo, el modelo intercultural coloca este problema en el centro de la discusión, reconociendo su pertinencia y buscando soluciones para el mismo.

Algunos plantean la interculturalidad como una búsqueda, pues partimos de condiciones culturales desiguales. Unas culturas se encuentran en condición de subordinación o de franca aculturación con relación a la cultura dominante. Por esto es fundamental el cuestionamiento radical a las estructuras de la supuesta democracia, romper con concepciones monoculturales y excluyentes; es decir una política cultural radical que más allá del discurso penetre en la esfera pública.

La interculturalidad es una alternativa que nace a partir de las limitaciones del multiculturalismo. Toma en cuenta las diferencias entre personas y grupos culturalmente diferentes, pero también considera las convergencias que existen entre ellos, los vínculos que los unen. Es un planteamiento pluralista sobre las relaciones humanas que debería haber entre actores culturalmente diferenciados en el contexto de un estado democrático y participativo en una nación pluricultural, multilingüe y multiétnica ⁽⁹⁷⁾.

La interculturalidad se sustenta en tres principios básicos: El principio de ciudadanía, derecho a

(93) TUBINO, F. (2002) *De la ciudadanía homogénea a la ciudadanía diferenciada*. Lima, 2002, Pontificia Universidad Católica del Perú.

(94) ANTONINI, L.; BARAZZETTA, A. & PIN, A. *Multiculturalismo e hard cases*. En PRADES, Javier (Org.). *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*. Guerini e Associati, Milano, 2008

(95) RIBEIRO NETO, F.B. *Pressupostos político-culturais para a compreensão do Acordo entre o Brasil e a Santa Sé*. Revista Lumen, São Paulo, 2009, 15 (36).

(96) DONATI, P. *Disuguaglianza, differenze e diversità: l'integrazione sociale oltre il multiculturalismo*. En PRADES, Javier (Org.). *All'origine della diversità. Le sfide del multiculturalismo*. Guerini e Associati, Milano, 2008.

(97) VADILLO, A. Ob. Cit.

la diferencia y la unidad en la diversidad. Por lo tanto la interculturalidad promueve la interacción positiva, trabajando el área de las relaciones sociales.

Esta propuesta ético-política intercultural busca perfeccionar el concepto de ciudadanía a fin de añadir a los derechos, ya consagrados, de libertad e igualdad ante la ley, el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos originarios, culturas y grupos étnicos que conviven en las naciones-estado.

Se trataría, pues, de garantizar que todos los pueblos originarios, culturas o grupos étnicos que conforman una sociedad vean reconocidos, de manera efectiva, sus derechos culturales. Es decir a transmitir y reproducir su lenguaje, tradiciones, formas de organización, etc. Implica también que el estado garantice el acceso de todos los grupos a la toma de decisiones y que se eliminen las formas de discriminación étnica o cultural (Fuller, 2003).

En ese camino, no se puede justificar la interculturalidad ensalzando nuestro “crisol cultural” y olvidar las diferencias y las injusticias sociales que se han producido.

Con todo, no se puede negar la posibilidad y la esperanza de la integración entre diferentes pensando en una historia donde hubo injusticias, pero también casos de éxito de la integración. Por ejemplo, Brasil y los Estados Unidos tuvieron mucho más éxito en la integración de los inmigrantes europeos que con los esclavos africanos. Ambos grupos fueron víctimas de discriminación y segregación, pero la diferencia entre la historia de los negros y los blancos es impresionante en ambos países. Tener una perspectiva intercultural, implica actuar con una base realista, donde se reconozcan los éxitos y fracasos de la integración histórica de los grupos étnicos y culturales en nuestro continente.

El primer gran paso que debe ser tomado en la búsqueda de principios humanistas adecuados al contexto actual es entender el diálogo intercultural, en una sociedad pluralista, superando una visión moralista o idealista de la convivencia entre seres humanos diversos. Sin embargo, hay un salto epistemológico y de comportamiento entre reconocer esta necesidad y ser capaz de hacerle frente. ¿Qué es lo que permite a una persona ver al otro no como una amenaza o aislarlo en la indiferencia?.

Por su naturaleza relacional, los seres humanos tienen que encontrar al otro, deben permanecer en relación. La persona está siempre en busca de otra que la complete; es la “necesidad” de naturaleza. La dificultad práctica y epistemológica surge cuando esta dependencia se entiende como presupuesto filosófico o necesidad determinada socialmente. En el primer caso, el idealismo de la propuesta no sostiene los desafíos de la vida práctica. En el segundo, la relación vuelve a ser, con el tiempo, un elemento represor de la individualidad.

La dependencia estructural que todo ser humano tiene del otro se evidencia – y supera – solamente en una experiencia de encuentro. Este es “deseo” del otro, tarea ético-cultural de libertad y reconocimiento. Quién está en una posición de libre apertura a los demás, hace la experiencia de ser recompensado con un aumento en su humanidad misma, en su capacidad de conocerse, aceptarse y comprender a los demás. Por eso, cualquier propuesta de diálogo entre diferentes, independientemente de su inteligencia y coherencia teórica, siempre gana adeptos y siempre es fascinante. Es la fuerza de la correspondencia entre un ideal y un deseo, no siempre consciente, del ser humano.

Desde un punto de vista práctico, la cuestión que se plantea es cómo convencer a una persona a acceder libremente a una propuesta de diálogo y encuentro. Las experiencias humanas no son impuestas o legisladas, ni pueden ser deducidas lógicamente. Sólo pueden ser vividas y testimoniadas.

Todo esto supone un diálogo intercultural, que significa, como actitud de autenticidad, colocarse en el lugar del otro, entenderlo desde su visión del mundo y su jerarquía de valoraciones y, especialmente, aceptar que las diferentes culturas y etnias están interrelacionadas y se influyen mutuamente. Partiendo de una realidad como la nuestra caracterizada por grandes asimetrías de poder, por la dominación cultural, ¿Será posible entablar este diálogo intercultural también como de contenidos comunes posibles de verdad, bondad y belleza?.

5.6.- NUESTRA IDENTIDAD: EL “MARCO DE REFERENCIA”

Las naciones latinoamericanas se han desarrollado a partir de una cultura común que sirvió de base, de sustento, a los acentos propios que cada

pueblo ha dado a su forma de vivir. **La pregunta por la identidad cultural del continente no limita ni contradice la otra por la identidad de cada nación o incluso de los pueblos y otros grupos culturales en el interior de las naciones. Estamos ante un conjunto de naciones con una cultura común, aun sea plural, gestada al calor de nuestra historia.**

La verdad es que la mayoría de las sociedades latinoamericanas no están culturalmente integradas y, a pesar de algunas formas centrales de integración y síntesis que indudablemente existen, las diferencias culturales son todavía muy importantes.

Desde la Independencia, las nuevas repúblicas latinoamericanas y sus clases dominantes intentaron con mucho esfuerzo no sólo construir un Estado Nacional y una economía viable, sino también un sentido de identidad nacional.

Esta identidad nacional respondería a una cultura nacional que debía ser construida y que se esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes. Pero, por supuesto, este proceso no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. Por el contrario, **fue muy selectivo y excluyente, con fronteras y divisiones artificiales, conducido desde arriba, el cual decidió qué guardar y qué ignorar, sin consultar a todos los participantes e intentando, además, nacer sin referencias, salvo las del pensamiento de turno.**

La idea de una identidad nacional puede hacernos creer que existe de ella una versión única verdadera; que uno podría, de algún modo, determinar con precisión lo que le pertenece o no; y que es más o menos compartida por todos en la sociedad.

De hecho, cuando se analiza el carácter excluyente y selectivo del proceso de constitución, se puede ver que no hay nada natural o espontáneo en él y que varias otras versiones podrían igualmente ser construidas, utilizando otras selecciones y exclusiones.

La idea de identidad nacional es normalmente construida sobre la base de los intereses y concepciones del mundo de algunas clases o grupos dominantes de la sociedad, a través de una variedad de instituciones culturales, tales como los medios de comunicación, instituciones educativas, religiosas y militares, aparatos del Estado, etc. Y

además, como si fuera un proceso que pudiese ser “encajonado” en parámetros supuestamente democráticos.

Tomando en cuenta esto y todos los análisis anteriores, existe sin duda un planteo teórico importante, el cual propone un acercamiento histórico que piensa a la identidad cultural a partir de su síntesis mestiza originaria, en permanente construcción y reconstrucción, dentro de nuevos contextos y situaciones históricas que la amenazan sin conseguir su destrucción.

No puede nunca decirse que la cuestión de la identidad cultural está finalmente resuelta o constituida definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Su construcción es un proceso que permite una variedad de versiones, en torno a un eje central, a un marco valorativo esencial, que ha perdurado pese a las crisis y agresiones sufridas hasta el presente.

Esta concepción de la identidad no sólo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la misma, sino que también reasume con nuevo compromiso los desafíos superados, mira hacia el futuro y la concibe como un proyecto.

La pregunta por la identidad es entonces no ¿qué somos? como algo ya adquirido una vez por todas y sólo desde la fidelidad al pasado, sino también ¿qué es lo que queremos –y *debemos*–? Tal como Habermas lo argumenta, “la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto”.

Y aquí reiteramos la referencia que el P. Juan Carlos Scannone hace de “un nuevo mestizaje cultural” como fenómeno real... y ambivalente, entendido como “respuesta popular práctica y estrategia de acción...al impacto en las culturas latinoamericanas tradicionales de la modernidad ilustrada y de la postmodernidad...(y como)... la síntesis vital o mestizaje cultural entre modernidad advenida y adveniente, y cultura popular emergente...es una forma propia de responder desde la praxis cultural vivida al actual debate sobre la modernidad. Según Tillich la religión no es una dimensión más de la cultura... sino que constituye su núcleo, porque le da su sentido último... Por ello, dar como ejemplo dicho mestizaje en la religiosidad latinoamericana

(actual) puede resultar clave para entenderlo y poder descubrirlo más fácilmente en otras dimensiones de la cultura” (98).

Es a partir del proceso de reflexión, esbozado sobre todo en este acápite 5 y con el que culminamos este documento, que reafirmamos nuestra convicción y compromiso en la necesidad de los **tres ejes estratégicos y marco de referencia**

de la naturaleza del CELADIC: la necesidad de rememorar, profundizar y dignificar NUESTRA IDENTIDAD CULTURAL MESTIZA, base ineludible de un modelo alternativo de DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, en el camino de construir la COMUNIDAD LATINOAMERICANA DE NACIONES.

Viernes, 04 de Noviembre de 2011.-

(98) Ver ob.cit,pps.145 y 152.

