

---

# Latinoamérica: identidades encarnadas vs. identidades de ficción

---

Mercedes Puló de Ortiz  
Facultad de Humanidades.

## Introducción

La investigación que hemos realizado la titulamos: **Latinoamérica: identidades encarnadas vs. identidades de ficción**, con la esperanza de profundizar en una vieja inquietud personal sobre el **sentido de la identidad** que obsesiona a los filósofos y pensadores latinoamericanos.

En nuestro tiempo, la temática acerca de la identidad se complejiza, por que la mayor parte de los autores ocupados en estudiar los problemas del Sistema-Mundo, señalan que la modernidad ha producido la crisis de las identidades nacionales. Paradójicamente vemos que, la preocupación por la identidad, alentada por algunas doctrinas de la “posmodernidad” y su descubrimiento de las “razones locales”, frente a la “razón instrumental o razón moderna”, hace frecuentes esfuerzos por crear o recrear identidades, en algunos casos con un fundamento en la realidad, en otras -especialmente en Latinoamérica- desde la ficción.

Creemos que el tema tiene características sumamente complejas que pueden iluminarse, si se encarán con libertad, desde una perspectiva abierta al diálogo, que partiendo de un crítico “aquí y ahora”, se haga cargo de los interrogantes que ofrece el “mundo hoy”.

Adolfo Colombres en su obra: “América Latina: El Desafío del Tercer Milenio”, afirma: “*Se dice que es hora de que asumamos nuestra historia, pero esto no se ha de entender tan sólo como un hacerse cargo del pasado, limpiándolo-*

*lo de mistificaciones y olvidos. Necesitamos también un proyecto que nos defina en términos civilizatorios”...<sup>1</sup>* Para nosotros, más que seguir una moda, con lo que identificamos el “*se dice*”, del párrafo transcrito, asumir la historia, resulta una obligación y un desafío, en la coyuntura histórica por la que atraviesa el mundo, envuelto en el complejo proceso de lo que se ha dado en llamar “globalización”. Compartimos lo de limpiar mitificaciones, “contar las historias no contadas”, olvidos voluntarios o accidentales que nos enseñaron y enseñan una historia parcial, con recortes, que nos debilita, que lesiona nuestra capacidad autogestiva. Historias de dioses y demonios, de policías y bandidos, elegidos y réprobos, de civilizados y bárbaros, en muchos casos con intenciones manifiestas de establecer entre nosotros distancias, allí donde éstas deben superarse, generando nuevas debilidades, fragilidades y abriendo más sutiles posibilidades de manipulación.

Los que por diferentes circunstancias, desde hace mucho tiempo estamos embarcados en la tarea de pensar desde aquí, en una cierta marginalidad académica, descubrimos que la intelectualidad entre nosotros ha actuado, como receptora-transmisora, más o menos crítica, de teorías y filosofías importadas. Hemos adherido a sistemas y filosofías ajenas, que se imponen como marcos epistémicos para el estudio de nuestro mundo, quedando éste en su esencia, oculto, soslayado, cuando no distorsionado o sometido.

El hábito de ser “secuaces” de pensamientos importados, ha tenido en el transcurso del tiempo, aliento académico y crédito “oficial”. Don Alejandro Korn, lo aceptaba resignado cuando decía: “*No podemos abrigar la pretensión de una filosofía propia, pues todo el afán de nuestros hombres dirigentes se ha encaminado a europeizarnos, a borrar los estigmas ancestrales, a convertirnos en secuaces de una cultura superior*”...<sup>2</sup>

Aún estudiante, realizamos una experiencia de campo en un pueblo de ésta provincia de Salta, Apolinario Saravia, en el corazón montaraz del chaco salteño; allí, conversando con un viejo gaucho, que había trabajado con un grupo de jóvenes porteños, en lo que por aquella época se llamaban **Campamentos Universitarios de Trabajo**, integrados por docentes y jóvenes estudiantes, animados por los principios de la **liberación**, con el objetivo de concientizar a los pobres para la toma del poder y la construcción de una sociedad sin clases; el criollo nos dijo en su lenguaje amasado de experiencia:

**“Estos universitarios son como el valsecito criollo, la música por un lado y la letra por otro”.**

El gaucho, un maestro, con la autoridad que da la “sabiduría de vida”, nos planteaba un desafío: lograr que “la música y la letra” se armonicen, que la teoría se relacione con la práctica, que el pensamiento se encarne.

Sin embargo, tanto entonces como ahora, la antinomia sarmientina: “Civilización y Barbarie” tenía y tiene en nuestro país y en Latinoamérica, una vigencia y ascendencia sorprendente, y “los civilizados”, se constituyen en aliados de la teoría de la “razón universal y autónoma” y muestran un “ratiocentrismo”, del que somos víctimas, a veces, sin conciencia, los “ilustrados”, los intelectuales, los universitarios de este mundo exótico, que es Latinoamérica. Paradójicamente, el pueblo latinoamericano, marginado de la “educación formal”, escribe con su vida un pensamiento, “que busca -parafraseando a Ricoeur- un narrador”.

Desde el pensamiento académico “civilizado”, original y periférico se fusionó en la racionalidad, la capacidad de todo el género humano de “entendimiento”, con sus resultados: “el pensamiento”; de allí la confusión imperante no solo entre los “bárbaros” excluidos, sino entre los propios “civilizados” creadores de la teoría, que haciendo gala de “imaginación” engendran nuevas teorías, siempre desde la ajenidad de la vida vivida en un mundo y un tiempo concretos, y pensadas desde un centro hegemónico importador de mercancías que nosotros consumimos encantados.

Los difusores de la “razón autónoma universal”, redujeron la razón a un mecanismo unidimensional, el propio; con lógicas estáticas, según los sistemas en que se ubican, y seccionan, para nosotros, una dimensión esencial de la racionalidad que es la imaginación. Lo vio José Martí, cuando pedía: ***“Preservad la imaginación,... Los pueblos que perduran en la Historia son pueblos imaginativos... La imaginación ofrece a la razón, en sus horas de duda, las soluciones que ésta en vano sin su ayuda busca. Es la hembra de la inteligencia, sin cuyo concurso no hay nada fecundo”***.<sup>3</sup>

Encontrar un espacio en un “mundo-mundializado” requiere *“elaborar un proyecto que nos defina en términos civilizatorios”*, como pide Colombres, ello no significa para nosotros destruir la tradición crítica de la filosofía, sino asumirla sin empeñar nuestra imaginación, para revisar sus frutos: el pensamiento y las ideologías que la “razón unidimensional” ha generado vinculándolas con nuestra realidad latinoamericana, y más concretamente regional. Creemos que a partir de allí podremos rastrear el proyecto uno y múltiple, que nos interprete, que nos cobije, y que abra un espacio posible en el macro-espacio “mundo”, a todos y cada uno de los seres humanos y los grupos que vivimos en este “continente de aventura”, que desmintiendo al poeta Jaime Dávalos, “a los aventureros **no** se los traga”.

Hablamos de un proyecto uno y múltiple, porque como intentaremos señalar luego, “el silbar en la oscuridad no trae la luz”. La búsqueda de una identidad absoluta o la construcción de una identidad nueva, que se imponga o asu-

ma, tarea y obsesión de los pensadores latinoamericanos de todos los tiempos, es equivocar el camino. Esa tan perseguida identidad no existe, ni existió, ni existirá nunca, con el sentido homogeneizador y compacto que pretende dársele. Por otra parte, como trataremos de mostrar a su momento, tampoco las “diferencias”, anulan nuestra universal humanidad compartida. Para nosotros al absolutizar las identidades se corre el riesgo de anular las que por el momento llamaremos, “identidades reales” o “identidades encarnadas”, y en muchos casos, las diferencias se transforman en cortinas de humo a los temas y problemas urgentes y afligentes que soportan los distintos grupos que habitan el continente, y la humanidad toda.

En la investigación, trataremos de enmarcar nuestras inquietudes dentro de la problemática de la “globalización”, que aunque con distintas caras, posee una raíz filosófica vinculante al problema de la identidad, con la que a primera vista parece oponerse.

### De la identidad filosófica a la identidad encarnada

El concepto de “identidad”, que se maneja comúnmente es el de “igualdad total o absoluta” que tiene su raíz en la filosofía griega, y se confunde con la esencia de la sustancia, excluyendo a la esencia de los accidentes; de esa compleja acuñación filosófica, la “identidad”, pasa al uso vulgar en una simplificación o reduccionismo. Aristóteles, sorteó la dificultad, al señalar la existencia de dos órdenes de ser: el lógico universal (al que se llega por abstracción), donde la “identidad” funciona *per se*, y el ontológico que admite los accidentes, lo particular, donde la “identidad” se reemplaza por la “analogía”, que no es homogeneidad sino semejanza.

En efecto, al aplicar un concepto abstracto, de orden lógico, como es la “identidad”, a realidades ontológicas concretas: “yo”, “tu”, “nosotros”, “vosotros”, ocurre lo que señala Luis Cencillo: “*En cada uno se hace presente lo que... es y se hace ausente, pero tensa, dinámica, envoltentemente ausente, todo lo que no es...*”<sup>4</sup>, de modo que, con la aplicación, a nivel ontológico, del principio lógico aristotélico de **identidad**, se encuentra un principio opuesto, el de **contradicción**.

Leopoldo Zea, comienza su obra, *La esencia de lo Americano*, con estas palabras: “*Si algo caracteriza a la filosofía Americana es su preocupación por captar la llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como su expresión ontológica*”<sup>5</sup>. La esencia, a la que alude Zea, se confunde con la identidad, como un núcleo inmutable e idéntico, o un común denominador del que participan todos los americanos. Nos preguntamos: ¿en-

contraron los filósofos esa esencia?, y lo que es aún más significativo, ¿los americanos se identificaron con ese núcleo común, que teóricamente descubrieron sus pensadores y filósofos?: la accidentalidad, la particularidad, su espíritu telúrico, el impulso irracional, predominio de la naturaleza..., espíritu estético.

“No preocupa a nuestros pensadores, filósofos y ensayistas de lo americano lo universal, sino lo concreto; lo que caracteriza a la cultura americana, lo propio del hombre americano... *Tema que nunca preocupó o pudo preocupar a la llamada filosofía universal que partía, precisamente, de este supuesto de su universalidad*”.<sup>6</sup> Con el respeto que Zea me merece, me permito observar humildemente que, detrás de esa búsqueda particular y concreta que es característica del filosofar autóctono, hay una contradicción, el dar por supuesta la existencia de un **universal situado: el hombre americano**.

Encontramos que unos y otros, los filósofos americanos y los europeos de todos los tiempos, cayeron en la misma trampa “raciocéntrica”, aunque desde distintas perspectivas, al valerse de un concepto o matriz teórica, abstracta, para interpretar a lo concreto.

El desajuste entre teoría y práctica, lleva inexorablemente a crisis existenciales que se viven tensa y dramáticamente. Cuando Sartre expresa: “*Era tan natural ser francés... Era el medio más sencillo y económico de sentirse universal*”.

*Eran los otros..., quienes tenían que explicar por qué mala suerte o culpa no eran completamente hombres. Ahora Francia está tendida boca arriba y la vemos como una máquina rota. Y pensamos: era esto un accidente del terreno, un accidente de la historia. Todavía somos franceses, pero la cosa ya no es tan natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que somos accidentales*”.<sup>7</sup>

La experiencia que Sartre describe y restringe al “*ser francés*”, viene a ratificar lo que afirmábamos, la vinculación entre identidad y universalidad, fue generalmente ignorada, aunque con sentidos opuestos, en los planteos filosóficos de europeos y americanos.

No sólo en el “*ser francés*”, sino en el “*ser europeo*”, la identidad, se identificó con lo universal. Bartolomé de las Casas y Francisco de Victoria, vieron, esa identificación. Victoria, en su obra “*Libertad de los Indios*”, denuncia la imposición de criterios y leyes españolas en “*las indias*”, lo que para él significa que se erigían en universales, principios particulares. Más aún, este autor, distingue el entendimiento como capacidad universal, de sus resultados el pensamiento, y en consecuencia reconoce la diversidad cultural, con lo que niega la universalidad de la razón unidimensional y sus frutos; y lo que es más significativo, descubre en el indio un ser humano “*otro yo*”. Encontramos valioso el

planteo de Victoria, por tratarse de un escolástico español de la primera mitad del siglo XVI, cuya propuesta no tuvo el eco suficiente como para abrir una forma diferente de búsqueda de la “identidad encarnada”, no solo de los europeos, sino de los americanos del norte y del sur. Planteo éste, que cobra carta de ciudadanía en el academicismo filosófico, con las teorizaciones postmodernas. La obra de Vattimo, es un esfuerzo teórico por dar estatura filosófica a la renuncia de las fundamentaciones y conceptos absolutos.

Si el concepto filosófico tradicional, y vulgar de “identidad”, aplicado a la esencia de los pueblos y culturas, no remite al “encuentro de sí” perseguido, apelando a la imaginación, ¿debemos crear otro término que nutra el “en sí propio”? La filósofa argentina Diana Picotti, propone el reemplazo de la “identidad” por la “mismidad”: *“La noción de ‘diferencia’ implica la de mismidad, en lugar de la identidad, como más bien rige en la filosofía. Mismidad de la historia del ser y de la historia del hombre, realizándose en acuñaciones diferentes. La antigua aporía metafísica -prosigue- entre lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diferente, lo inmóvil y el movimiento, se disuelve aunque no se resuelve, en el sentido de que la mismidad no puede ser objeto de un pensar claro y distinto, más bien es fuente de toda comprensión sin poder ser abarcada, puesto que se ofrece a la experiencia como excediendo siempre toda acuñación y comprensión posibles”*.<sup>8</sup>

Coincidimos con el planteo de Picotti, que por otra parte, es el que venimos señalando. El término “mismidad”, por derivar de la palabra: “mismo” –semejante, de la misma naturaleza-, tiene un peso semántico más dinámico y abierto, que conduciría con mayor eficacia a que, en cada uno se haga presente lo que... **soy, y lo que somos**. Pensamos, sin embargo, que el vocablo “mismidad”, por tratarse de un neologismo, tiene y tendrá una difusión restringida a ámbitos de especialistas, y no logrará reemplazar el de “identidad”, a pesar de las dificultades que hemos señalado.

Nosotros, nos inclinamos por mantener el término “identidad” especificándolo, y hablar de **identidad real** o más propiamente de **identidad encarnada**, cuyos sentidos se corresponden con las características que señala Diana Picotti para la “mismidad”, y añaden un compromiso existencial situado.

Cuando Todorov, descubre que en la conquista de América, al analizar el problema del otro, se presentan dos doctrinas que se oponen, la de la desigualdad y la de la igualdad, que suponen la identidad y diferencia, -afirma-: *“y esta nueva oposición, cuyos términos en el plano ético, no son más neutros que los de la anterior, hace más difícil emitir un juicio sobre ambas posiciones... -y añade- la diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad en identidad; estas son dos grandes figuras de la relación con el otro,...”*.<sup>9</sup>

El análisis de Todorov acerca de la disputa que se desata en 1550, en Valladolid, entre el pensamiento de Ginés de Sepúlveda, sostenedor de la desigualdad, y el obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas propulsor de la igualdad, tiene a su criterio, “algo de extraordinario”, ya que se establece de “libro a libro”. Se trata de dos argumentaciones teóricas cada una con razones y fundamentos “lógicamente válidos”, que debían estimar “sesudos jueces”, quienes en definitiva validan el rigor especulativo de ambas posturas, sin asumir un **compromiso existencial** con ninguna de ellas. De allí es que, para Todorov, las teorías son neutras, incluso desde el plano ético.

Es que entre teorías, es imposible establecer un diálogo, porque éste supone un cara a cara, donde se establece una interrelación personal, por eso Todorov habla de “figuras de la relación con el otro”, meras formas exteriores, acabadas, fijas, estables.

El análisis de Todorov, nos lleva a inferir que la aplicación de categorías lógicas a realidades existenciales conduce a la **homogeneización**: igualdad o desigualdad, conceptos universales aplicables sin más a seres de una misma naturaleza, lo que paradójicamente, en el plano existencial conduce a que se experimente el encorsetamiento de la “mismidad” o “identidad encarnada” y se neutralice toda posibilidad de expresión propia, “autónoma”, viabilizando la dominación y el manipuleo “heterónimo”.

*“Siendo la historia originaria la del ser mismo, -dice Diana Picotti- cuyo acontecer libera espacios de juego al hombre, la historia de éste es justamente siempre cultura, en su sentido más esencial: es decir como la etimología de ésta palabra lo indica, culto-reconocimiento y valoración de lo que se es -y cultivo-religamiento y recreación”.*<sup>10</sup>

Si estamos de acuerdo que la historia es cultura, y que los seres humanos son esencialmente históricos, estamos frente a una capacidad o atributo universal de la humanidad, que cada sujeto (individuo o pueblo), en los distintos tiempos, expresa de manera diferente; con lo que nos encontramos con un heterogéneo abanico histórico cultural, que representa múltiples “identidades encarnadas”, que entorpecen el análisis del fenómeno irrevocable de la “mundialización del mundo” o globalización.

Por otra parte, si la esencia humana es histórico-cultural, la historia de la humanidad, es fruto de la construcción de todos los pueblos, sin exclusiones, incluso de los dominados y sometidos.

La problemática que despliegan las “identidades encarnadas” en general, y de nuestra realidad latinoamericana, en vinculación con la globalización, será el tema que retomaremos en el punto quinto de este trabajo, luego de haber ras-

treado el origen de las distintas concepciones de “mundo” y realizar una génesis de la relación entre identidad, cultura y sociedad.

### Arquetipos de mundo

Para rastrear la experiencia de “mundo” creemos es necesario partir del tiempo mítico porque consideramos que las raíces del tiempo histórico, se sumergen en el tiempo mítico.

No debe entenderse al mito como un rehuir la realidad, sino al contrario, como la forma de instalarse en lo real. El **pensamiento mítico** -como señala Georges Gusdorf- es: *“por esencia, un pensamiento no desprendido de las cosas, sino semi encarnado. La palabra adhiere a la cosa; el nombre no sólo designa, es el ser mismo... De tal modo, el mito no basta, no se cierra en sí mismo. Es siempre relativo a un contexto existencial, estrechamente apoyado y como integrado en el paisaje a que da lugar su función”*.<sup>11</sup>

El mito establece un acontecimiento cosmogónico; misterioso, si no hubiera sido revelado a la comunidad por un dios, héroe o arquetipo. El mito, entonces, da cuenta de la existencia del “nosotros” presente o actual, referido a un tiempo y espacio originales. Toda acción presente es entendida como actualización del acontecimiento inaugural; por ello, la vida de las comunidades míticas es ritual, porque como lo sostiene van der Leeuw: *El rito es el mito en acción*. El rito, está constituido por una serie de acciones, palabras y símbolos arquetípicos, fuertemente reglamentados, que se repiten dando cuenta de un tiempo cíclico, y de un espacio cualificado.

Para los pueblos míticos, tiempo y espacio, no son homogéneos. El tiempo no es solamente, el devenir o fluir continuo de la duración ordinaria del tiempo profano, sino un suceder de momentos, con intervalos dados por el tiempo ritual o tiempo de fiesta, que **reactualiza o hace presente** el tiempo original, y **recupera** realmente su sentido sagrado y su fuerza. Por su parte el espacio, no es como para la experiencia profana, uniforme o neutro, sino que está fuertemente cualificado, porque para que exista “mundo”, éste debe fundarse en el espacio, desde un punto fijo, un centro, un eje, a partir del cual se delimita un cosmos, ambos constituyen el espacio real, más allá de cuyo límite o frontera está el caos, que no es espacio sino extensión informe.

Si estamos de acuerdo en que el pensamiento mítico fue el que caracterizó a las sociedades tribales; entre ellas, el mundo se restringía a una “identidad encarnada”, que tenía una tradición cultural propia, la que se había desplegado en un espacio delimitado, paisaje en el que el mito tenía sentido. Luego en comunidades en las que domina la conciencia mítica, no cabe hablar de globalidad o mundialización del mundo.



El estudio filosófico del mito, exterioriza particularidades, válidas para distintas y distantes experiencias de mundo, como por ejemplo, presencia la dualidad.

En el pensamiento mítico coexisten tanto en Grecia como en América, caos y cosmos, lo fasto y lo nefasto, la medida y la desmesura, principios, que no se oponen sino que se complementan.

En Grecia, Apolo es el dios de la forma, la luz, la vida individual condenada a la muerte; Dionisos, es la exaltación, la embriaguez, la vida como fuerza. En nuestros Andes, alto (Hanan Pacha) y bajo (Ucu Pacha); femenino y masculino, se simbolizan en la Pachamama, tierra, vientre fecundo de la vida individual y perecedera; e Inti (Viracocha según los tiempos), el sol, luz, principio vital indeterminado.

Hasta aquí mito y logos, no se oponen sino que se identifican, el logos, como sostiene Morey, es “hiéros logos”, y en ambos mundos, el sabio, el amaúta, son interpretes de los signos de la naturaleza a la luz de los mitos, sus experiencias, y su juicios. *“El sabio griego cultivará las formas (ideai), pero nunca dejará de olvidar que en ellas se expresa un principio informe y poderoso, cuyo gobierno nocturno debe ser oído y respetado”*.<sup>12</sup>

El origen del paso del mito al logos en la lejana Grecia, lo expresa Platón en el Teeteto, cuando éste manifiesta al maestro Sócrates:

*“Pongo por testigos a los dioses, Sócrates, que mi asombro es inimaginable al preguntarme, qué significa esto: hay momentos en que, verdaderamente, pensar me da vértigo”*.

Y Sócrates le responde:

*“Es propio por entero de un filósofo este sentimiento: asombrarse. La filosofía no tiene otro origen, y quién hizo de Iris (la dialéctica) la hija de Thau-mas (el asombro) debía entender mucho de genealogías”*.<sup>13</sup>

Nos preguntamos: ¿si el asombro es el origen de la filosofía, ese temple de ánimo, les estuvo vedado a los andinos y a otros pueblos en los que las repuestas al asombro fueron diferentes?

Desde nuestro punto de vista, el paso del mito al logos, identificado por occidente con **la filosofía**, se dio en la repuesta que tuvo el griego ante el asombro. Pero ese paso no se dio abruptamente, sino progresivamente, por lo que, entre tiempo mítico y tiempo histórico no existe una oposición sino una vinculación real.

El griego absolutizó su razón, desvinculándola de su corazón, y despreciando la experiencia en el mundo de la naturaleza, que fue el motivo de su asombro primero. De ello da cuenta Platón cuando señala en el Fedro que, al

preguntarle a Sócrates si salía alguna vez de la ciudad, éste le contestó: *“Cierto que no, amigo mío, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles y el campo”*.<sup>14</sup>

En la repuesta de Sócrates a su discípulo, hay implícita una doble jerarquización, por una parte de la razón teórica como patrimonio exclusivo del ciudadano, y por otra de lo urbano como “civilizado”, y fuente del conocimiento o la sabiduría, en detrimento de lo rural, que fue tenido desde entonces como sinónimo de “lo bárbaro”. Entonces, *“la búsqueda de la instancia soberana que gobierna el mundo, la inquietud por alcanzar sabiduría, se desplaza radicalmente: la soberanía ya no corresponde a la naturaleza en la ciudad, no hay más soberano que el hombre y su forma de serlo (o no) se denomina poder”*.<sup>15</sup>

Interpretamos que a partir de ese momento, la razón occidental, empieza su historia de poder. A la herramienta del filósofo que era la dialéctica, desde entonces, se le acopla la retórica, que al decir de Colli, lucha por **la sabiduría dirigida al poder**. La filosofía abandona el símbolo, se aleja de la poética y de lo sagrado, de la naturaleza encarnada, de la vida vivida, y discurre, pero no concurre, a fundarse en un “saber para la vida”.

Los cimientos de la cualificación de la experiencia de mundo, se introducen entonces, desde la filosofía griega, para extrapolarse a la política, a la ética. El mundo tiene un arquetipo en la “polis”, cosmos civilizado, más allá de sus fronteras está el caos, la barbarie. *“La mayoría de los especialistas de teoría política han utilizado un modelo idealizado de polis en las que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes. Aún cuando los propios especialistas vivieron en imperios plurilingües, escribieron a menudo como si las ciudades-estado culturalmente homogéneas de la antigua Grecia proporcionasen el modelo esencial o estándar de una comunidad política”*.<sup>16</sup>

La polis Griega, recién se constituye jurídicamente con la modernidad, y muestra su operatividad en la Revolución Francesa y en la Independencia de los Estados Unidos. *“En la sociedad moderna la ‘ciudadanía’ es asumida como un proceso de individuación de los sujetos sociales con respecto al Estado en la medida en que la esfera de éste se reduce y la de los individuos se autonomiza. En adelante, la relación entre el Estado y los Ciudadanos se desenvolverá ‘sin las formas intermedias de sociabilidad’”*.<sup>17</sup>

En nuestro mundo, San Martín y Bolívar, imbuidos por los ideales liberales, de igualdad ante la ley y libertad, a través de progresivos decretos, buscan que los mismos se haga vida, en el nuevo orden social. San Martín, en su carácter de Protector del Perú, en agosto de 1921, suprime los servicios personales de

los indios y el tributo, con el siguiente fundamento: “Desde que la Razón y la Justicia han vuelto a encontrar sus derechos en el Perú, sería un crimen aceptar que los indígenas permanezcan en el estado de degradación moral en que los mantenía el gobierno español y que sigan siendo sometidos a la exacción vergonzosa que, bajo el nombre de tributo, les fuera impuesta por la tiranía como símbolo de dominación”.<sup>18</sup> Con su argumentación San Martín, da un paso al reconocimiento explícito de la igualdad de los indios en relación con los otros grupos que constituyen la sociedad peruana. Paralelamente, en el fundamento, refiere San Martín, a que la Razón y la Justicia, han existido en el pasado, que no es el pasado de la dominación española, sino el pasado indígena. Si enlazamos esta expresión suya: “Desde que la Razón y la Justicia han vuelto...”, con la decisión que toma al liberar las Provincias del Río de la Plata en 1814, en que ordena una suscripción pública para reeditar los Comentarios Reales del Inca Garcilaso, proscritos en toda América desde el siglo XVIII, descubrimos su voluntad por reconstruir el pasado, vinculado a un paisaje determinado original, y fundar desde allí una nueva identidad en un mundo también nuevo: El Perú.

En el Cusco, el 4 de julio de 1825, Simón Bolívar, decreta la igualdad de los ciudadanos del Perú, y junto a ella la abolición de privilegios a los caciques.<sup>19</sup> Este y otros decretos complementarios tienen consecuencias significativas en la vida e historia peruanas; en las condiciones de trabajo; en las relaciones económico-productivas; en el comercio; en el derecho a la propiedad privada que entra en conflicto con la propiedad comunal de los indios; y otros aspectos que exceden los límites de este trabajo. Sin embargo, al ser los conceptos de nación y ciudadano, el resultado de abstracciones, universalizantes y formales, se da como una resistencia jurídica a la realidad y sus diferencias. Los aborígenes concretos, ven debilitada su “identidad encarnada”, al destruirse por decretos “su nosotros social” y su mundo, para incorporarse formalmente a un macro mundo (Estado Peruano), y al un “nosotros legal” (Ciudadano), que no los acoge ni los comprende realmente, como iguales y libres. Podríamos señalar, infinitas pruebas, de distintos ordenes en la historia peruana, de lo que afirmamos. Los indios permanecen en el Perú, como en toda América, como diferentes, discriminados y explotados, sin que las indudables buenas intenciones de Bolívar y San Martín hayan cuajado en la vida.

En el pensamiento moderno, se suceden distintas argumentaciones teóricas, cada una de ellas con razones y fundamentos “lógicamente válidos”; “figuras de mundo”, meras formas, fijas, estables que inciden en la construcción de una sociedad global con sus instituciones y normatividades que no logran armonizar con las múltiples sociedades diferentes, que el arquetipo no logró asimilar. Montesquieu (1689-1755), ve que es esencial a la “naturaleza” de los seres humanos obrar por “autodeterminación”, lo cual supone el error, y para salvar ese

riesgo del ejercicio de la libertad, surge la necesidad de “dirigirla” por la intimación de leyes “heterónomas”. Esta necesidad impulsa a Montesquieu a elaborar, la teoría del “Estado de Derecho”.

La legalidad histórica de la naturaleza humana, en armonía con la Naturaleza, postula sistemáticamente el concepto de Estado de Derecho, única garantía posible de la racionalidad de la actuación humana.

El concepto de Montesquieu de Estado de Derecho aparece como estructura dinámica transespacial y transtemporal, cuyo fin concreto es garantizar la libertad y seguridad de las personas, incluso contra los abusos de poder encarnado en un soberano. Con esta idea, se imaginan los cimientos de lo que tres siglos después se concretó en la Naciones Unidas, como un instrumento para la equidad de un mundo mundializado.

Rousseau (1712-1778) supera la idea de Naturaleza fisicalista, para centrar su análisis en la libertad e individualidad humanas en concordancia con lo incondicionado. Motivado por una tradición de oposición demasiado tajante entre “cultura” y “naturaleza”, cuyas fronteras, en realidad, son bastante ambiguas, piensa que, la primera ha construido obstáculos que es necesario sortear para volver a la naturaleza y retornar a los orígenes, e instalarse en la autenticidad y espontaneidad, donde se logrará hacer que las realidades humanas sean buenas y benéficas, como lo es la naturaleza misma de la que proceden.

Cuando en 1749 aparece su “Discurso sobre las Ciencias y las Artes”, Rousseau se pregunta, ¿si el hombre es naturalmente bueno de donde viene el mal?, y piensa que, si el mal no está en el hombre individual, es evidente, que el mal y la corrupción, no se generan por el obrar individual, sino transindividual en la sociedad institucionalizada.

En Rousseau, se contraponen dos experiencias de mundo: el mundo tribal, natural y bueno, y el mundo cultural, de la sociedad organizada, que violenta la libertad individual y la identidad.

Mantiene Rousseau, el concepto de “contrato social” de Hobbes y Locke, pero un contrato que no someta la libertad individual en soberano alguno, como pasaba con los autores ingleses. El Soberano en Rousseau pasa a ser una especie de “mandatario”, que actúa en nombre de su mandante, a quien tiene que rendir cuentas de sus actos. Sin embargo, como el mandatario no puede materialmente depender de las voluntades individuales, el conjunto de las “voluntades individuales” deben fundirse en una “voluntad general”, concepto abstracto que no resuelve el problema inicial planteado por él: la posesión actual de la libertad en cada individuo.

Para sortear el problema que le presentaba el concepto de la “voluntad general”, Rousseau construye el principio: “la igualdad de todos frente a una ley

impersonal”, principio que cobrará vida con la Revolución Francesa, y se concretará en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano. Cuando Kant (1724-1804) en su trabajo, ¿Qué es la Ilustración? expresaba: “*¡Sapere Au-de! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la Ilustración*”. Desde su refugio de Königsberg, desafiaba a sus contemporáneos, a “destetarse” de tutelas; abandonar la cómoda postura del paternalismo, para lograr autonomía. Para Kant, uno mismo tiene la culpa de su inmadurez, cuando la causa no es un defecto del entendimiento, sino la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro.

La autonomía kantiana, debe entenderse en su sentido etimológico, el de los términos griegos de que deriva la palabra “Autonomía”: “autos” y “nomos”: **la propia ley**. Es en base a la “autonomía kantiana” que, la vida humana va universalizándose, unificándose, y prevalece una moral, que en términos generales, es corriente para la humanidad entera: “*Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal*”. Entonces, podrá cambiar en la historia el contenido del ideal moral; pero las normas para la conducta, sean cuales fueran, tendrán una forma común, la forma del imperativo categórico.

Para Kant, no caben las homogeneizaciones que anulen la libertad de pensamiento, pero paralelamente confía en la capacidad del entendimiento humano por descubrir la ley universal de la razón. Con lo que universalidad e identidad se implican formalmente; y tras una argucia retórica, el planteo kantiano, reemplaza la realidad vital y el mundo, por la verdad teórica y el universo. “*El pensamiento hace del sujeto un ciudadano de todo lugar, es decir quizás de ninguna parte*”, sostiene GUSDORF.

En tiempo mítico, el mundo tiene, como vimos, definición y sentido, consistencia y dinamismo. **El mundo mítico** se experimenta como **un organismo vivo**, cuyas partes actúan y tienen sentido en relación al todo. El Mundo es tierra fértil, propicia para el arraigo, morada que acoge, y hogar que protege, a la vez, espacio, que hostiga y amenaza, pero dentro de un espontáneo realismo, que la vida equilibra con su existencia. Por ello, tal vez no sea apropiado hablar de arquetipo mítico de mundo, ya que un arquetipo es un modelo distante de la realidad.

En cambio, cuando el mundo se conceptualiza, se restringe su consistencia y sentido a una parte jerarquizada del espacio, a la que se denomina, ciudad o “polis”. Desde siempre me sorprendió el título de una obra del historiador argentino, Don José Luis Romero: “Latinoamérica: La Ciudad y las Ideas”, historia parcial que aprendimos y enseñamos, donde el mundo latinoamericano, es transferido a la ciudad y el pensamiento restringido al discurrir ciudadano.

Desde nuestra experiencia, visualizamos a ese arquetipo de mundo como una máquina u organización, donde las partes que la constituyen son independientes, y por lo mismo reemplazables o sustituibles, cuando no cumplen su función. El mundo se vive como precariedad, como inconsistente, porque las reglas que se establecen para conjurar las amenazas, no logran conjurar la esencial y humana necesidad de arraigo. Como consecuencia, sobreviene entonces la nostalgia del paraíso natural, que experimentó Rousseau, y que experimentan los urbanos civilizados del mundo contemporáneo, que pregonan al vuelta al equilibrio original con el mundo de la naturaleza.

Pensamos que la experiencia encarnada de mundo, individual y comunitaria es humanamente universal, cada mundo tiene su definición y su sentido, su consistencia y su dinamismo. En el mundo mítico la experiencia de mundo no se desdobra en realidad y arquetipo, el mundo es uno y compartido por todos. A partir de los Griegos, en occidente se produce un desdoblamiento entre el modelo arquetípico del mundo y la realidad del mundo con sus leyes y jerarquías; y, como la ley del péndulo, las teorías se inclinan por una y otra perspectiva, sin contemplar la posibilidad de un encuentro de ambas instancias, o tipos de mundo.

## **Cultura, Identidad y Sociedad**

En mundo mítico, la libertad se maneja tímidamente por el carácter ritual de la conducta; en el mundo postmítico, la lucha por la autonomía, por “autodeterminación”, por la libertad, es el móvil de la historia. Creemos que en ambos mundos se dan culturas diversas.

Nosotros hemos adoptado ya por caracterización de cultura, que señala Diana Picotti, como cultivo: religamiento y recreación, lo que hace que culto, sea quien se reconoce y valore en su “identidad encarnada”. Ello supone que, la cultura no es estática sino dinámica.

El filósofo canadiense Will Kymlicka, en una obra de muy reciente aparición, titulada “Ciudadanía multicultural”, vincula dos variables esenciales para la identidad en un tipo: “cultura societal”, al que considera capaz de recapitular la diversidad cultural, con el objeto de viabilizar el ejercicio de la libertad. La “cultura societal”, es para Kymlicka, *“una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida”*.<sup>20</sup>

Creemos que el filósofo canadiense, logra sintetizar en su caracterización de “cultura societal”, a la esencia de la cultura del mundo mítico, y a la esencia de la misma en los mundos postmíticos, sin embargo, creemos que se perciben diferencias en lo que hace a la esencia de la sociedad en uno y otros mundos.

Al analizar la naturaleza social de la humanidad o definición del hombre como ser social, descubrimos que la conciencia primaria de los individuos acerca de su naturaleza social, no es una conciencia indeterminada, sino circunscripta a determinados hombres, a una lengua concreta, a una cultura específica. Alcira Argumedo señala al respecto que: *“El hombre es en esencia un ser social identificado, con distintas instancias de pertenencia... que son inescindibles del ser humano. En tanto ser social identificado, el hombre se desarrolla en el interior de un nosotros social, en el seno de grupos de solidaridad y adscripción que lo diferencian de otros sociales, con los cuales pueden establecerse distintas relaciones dentro de los marcos polares de cooperación y antagonismo”*.<sup>21</sup>

Esta inscripción del individuo y los grupos, a un ser social identificado, supone diferencias con otro ser social identificado, e implica los encuentros y antagonismos entre un nosotros, y otro social identificado. En las culturas míticas la adscripción a un nosotros social es forzosa, no hay opciones.

Kymlika, siguiendo a Dworkin supone que la “cultura societal”, no anula la libertad. Para ellos, las culturas societales implican un léxico compartido de tradición y convención, que sirve como base a un abanico de posibilidades que cada uno debe elegir para orientar su vida; de modo que “las culturas societales”, son indispensables en el mundo moderno, para que una cultura sobreviva y se desarrolle. El planteo significa esquivar la consideración de las culturas míticas donde no caben opciones, que permitan acuñaciones diferentes de la “cultura societal”.

Creemos que en las culturas míticas se da la dificultad de asimilación práctica entre, la “identidad encarnada” o “nosotros social” y “cultura societal”, que supone libre elección de una vida mejor.

En este aspecto coincidimos con Kymlika, cuando señala que “las culturas societales” a partir de la tradición y la convención ofrecen la posibilidad de elegir una construcción selectiva, que agrupa niveles englobantes de identidad, que se apartan de..., o excluyen a... los distintos “nosotros sociales originales”. Cada nosotros social es compacto, porque en él, el espacio, el tiempo y la cultura, tienen en su dinamismo, una organicidad esencial.

Es así que, las diferencias de etnia, religión, clase, género, territorio, resultan obstáculos que impiden la substanciación de las nacionalidades. Si bien algunos pueblos han tenido mayor habilidad en dar existencia a la “cultura societal” en términos de nacionalidad englobante, como los Estados Unidos por ejem-

plo; debemos convenir que tal logro se ha hecho en base al sacrificio de distintas “identidades reales” minoritarias.

Darcy Ribeiro, en un trabajo suyo titulado: “Los indios y el Estado nacional”, señala que el Estado es una estructura de poder que se ejercita a través de un gobierno en un espacio determinado, y aclara que en el Estado, sus miembros tienen un vínculo cívico y no tribal o de parentesco. El pensador brasileño, coloca como el ejemplo más perfecto de Estado a Suiza, donde existe un territorio, cuyos miembros están ligados por vínculos cívicos, que organizan comunidades, etnias, en un Estado multiétnico. Contrapone Ribeiro, al modelo suizo, el Estado multiétnico de España, que siendo uninacional, y habiendo dado un espacio para la libre expresión de cada grupo étnico, éstos se empeñan en quebrar la unidad. En el caso de España, opina Ribeiro, el motivo está en la trampa de la última constitución, que además de la regiones étnicas, dio a provincias castellanas los mismos derechos, lo que hizo que los vascos sean hoy, más fanática y combativamente vascos, que nunca.

¿Es que lo que Ribeiro, entiende como grupos étnicos, tiene mayor jerarquía humana, que otros grupos que esgrimen otro tipo de identidad?

El planteo de éste autor, se explícita cuando señala que la guerrilla en Guatemala no es política, socialista, revolucionaria, **sino étnica**, de los indios contra los criollos... “me gusta mucho pensar que vamos a tener mañana (una nación maya... Nosotros participamos hoy como espectadores, cuando Lumbreras dijo ‘o soy indio o no soy nada’. Eso es muy distinto a cuando el indigenismo mexicano dice que todos somos indígenas para disuadir a los indígenas de ser indígenas”.<sup>22</sup>

Ribeiro, nos coloca frente a una realidad indiscutible en nuestro tiempo, el resurgir combativo de las identidades, pero, **¿qué tipo de identidades?** ¿No suponen los grupos étnicos, la negación de la igualdad humana y **la jerarquización de una diferencia?** Cuando el aspecto étnico, ha sido esgrimido en la historia, se han producido los más grandes desencuentros, y las mayores injusticias y aberraciones de unos grupos frente a otros.

El concepto étnico, a nuestro criterio es poco claro; si nos atenemos a la etimología, la palabra **étnico** viene del griego; “*éthnos*” que quiere decir: **raza, pueblo**, y se define como: “agrupación humana natural, que presenta afinidades somáticas, lingüísticas o culturales”. Si el concepto “étnico”, incluye entre uno de sus sentidos, a la raza, y ésta supone caracteres físicos que se transmiten por herencia; lo étnico no excluye lo racial, sino que lo superpone a la homogeneidad cultural.

Para nosotros, el manejo del concepto étnico, resulta de una rutina semiótica, que da lugar a confusiones interpretativas; o tal vez, en algunos casos, de



una trampa deliberada, que busca potenciar las diferencias **somáticas**, para anular la identidad cultural en su orgánico dinamismo, y retrasar así, la encarnación libre y crítica en una identidad autónoma.

En este punto, el pensamiento de Ribeiro, se nos ofrece rousseauiano, y “secuaz” de la de la utopía del **Buen Salvaje**, y como el mismo lo señala, se trata de un simple “espectador” de las “identidades encarnadas”, que sufren y padecen su diferencia.

Para muchos estudiosos, la perseverancia de un grupo étnico depende de la conservación de una frontera que, más que espacial, es social y cultural.<sup>23</sup> Tal frontera excluye abiertamente las interrelaciones y contactos culturales y sociales, pero también elimina, implícitamente, las relaciones físicas que dan lugar al mestizaje de sangre. Esta postura, es para nosotros una negación de la realidad y de la historia, no solo de América sino de la humanidad, que muestra las más grandes mezcolanzas de culturas y de sangres. Nos preguntamos: ¿En qué medida es posible que un grupo se sustraiga a la interacción con otros grupos física y culturalmente? Ribeiro sostiene que el mestizaje produce la “nadiidad”, negación de toda identidad. Para él, la “gente” mestiza es “una gente tabula rasa”, ladina.

Si la perseverancia de un “grupo étnico”, depende de la conservación de sus fronteras, será necesario evaluar el peso significativo de la palabra “conservar”, que quiere decir: “guardar”, y ésta “cuidar, custodiar” algo, lo que postula una actitud policíaca y cosificante. Luego, si ese algo es “la cultura” de un grupo, lo que se está haciendo es coartar la capacidad de ese grupo: de discernimiento, de juicio crítico, y desconociendo su capacidad de autodeterminación, sobre la base de una concepción especial de “la cultura”, la de la dependencia de ésta, con la tradición como “depósito muerto”.

Actualmente, los ecologistas dejaron de usar la palabra “conservación” por ese matiz estático y meramente contemplativo de la naturaleza, y prefieren usar la palabra **preservación**, que significa “prevenir de un daño real o posible”, lo que implica una planificación previa, comprometida con la acción, para restaurar, recrear, potenciar, religar; que no se impone desde la exterioridad de aquello que se preserva, sino que lo responsabiliza en un proceso dialéctico, participativo y compartido.

Por otra parte, aunque aquella frontera se debilite o desaparezca, los “nosotros sociales o culturales” aborígenes y mestizos, al menos en nuestro mundo actualizan su “identidad”, una muestra de ello es que, se ensayaron mil formas de sojuzgarlos como grupos, y no fue posible ejecutar una: “esterilización per se” de la libertad creativa, de la imaginación, de la inteligencia, a la que aludía Martí, y las “identidades encarnadas” siguen vivas.

Por otra parte, al destacar Darcy Ribeiro, la opción “soy Indio o no soy nada” del peruano Guillermo Lumberas, cae en el mismo error que critica. Indio, es un concepto que antes de hacer presente lo que se es, en una ambigua e indefinida generalización, *“hace ausente, pero tensa, dinámica, envoltentemente ausente, todo lo que no es...”*: blanco, mestizo... La palabra “indio”, lo sabemos sobradamente, tiene su origen en el involuntario error de Cristóbal Colón, que creyó llegar a las Indias, y por ello, llamó a los pueblos que encontró en las tierras nuevas: “indios”. Desde allí, la palabra “indio”, se repitió acriticamente, globalizando y homogeneizando “identidades encarnadas”, en muchos casos con voluntad manifiesta de reivindicación de esos pueblos.

Pensamos que, un término que nace de un equivoco como “indio”, será incapaz de definir lo que intenta nominar, a menos que se lo realice arbitraria y totalitariamente. ¿Cómo explicar entonces la universalidad adquirida por el concepto “indio”, a pesar de los sentidos contradictorios que el mismo engloba?

Un estudioso de las comunidades aymaras de Bolivia, Xavier Albó, señala que el término indio, adquirió desde la colonia junto a su sentido racial y étnico-cultural (los aymaras, Jaqi: “personas”, frente a “otros” los qáras o blancos y los mistis o mestizos), un verdadero sentido económico y social. Para los españoles y primeros republicanos, el indio constituía un grupo social inferior y subordinado, que se daba por supuesto descendía de los naturales de la región antes del descubrimiento. Mientras que cuando un individuo ascendía en la escala social -prosigue Albó- aunque descendiera de naturales, dejaba automáticamente de ser “indio”; otros grupos por pertenecer a la más baja escala social, en determinadas regiones han sido tenidos siempre como “indios”; en cambio, otros grupos vistos por los de arriba pueden ser llamados “indios”, por si mismos o por los de abajo ya no son “indios”; “o sólo lo son dentro de determinados contextos semánticos”. *“Esta mezcla -dice Albó- de un hecho objetivo socio económico... y de una identificación subjetiva étnico-racista (ser de la raza nativa) ha dado siempre mayores posibilidades de manipulación del término ‘indio’”*,<sup>24</sup> para nosotros más que manipulación del término “indio”, ésta ha sido de las personas y de los grupos sociales subordinados.

Observamos que, la nominación como indios, a los individuos y pueblos aborígenes de América, se efectúa siempre a espaldas o desde la exterioridad de las sociedades aborígenes concretas, aunque no desconocemos que en algunos casos, tal definición, se construye con la complacencia de algunos aliados internos, lo que implica una negación del otro en su identidad, y su fijación en un tipo fácilmente manejable en las argumentaciones teóricas.

Los partidarios de la tipificación “indígenas”, se amurallan en un criterio político-ideológico. El término “indio”, es un unificador político, como lo fue

para Marx el de “proletario”, que distingue al colonizador del colonizado, al explotador del explotado, de modo que reemplazar la nominación global “indígenas” por las de “wichí”, “toba” o “guaraní”, puede ser según Adolfo Colombares, una trampa del lenguaje que oculta la explotación.

Para nosotros, la explotación no se supera por una unificación conceptual; como tampoco se conquistó la igualdad por unos “bien intencionados” decretos, que daban a todos los miembros de la sociedad el carácter de ciudadanos, otra unificación. Creemos que la igualdad se vive en el cara a cara consciente de la interrelación de “identidades encarnadas”, y la explotación se puede revertir a partir del respeto y reconocimiento de la igualdad esencial de las distintas “identidades encarnadas” o “nosotros sociales”. En consecuencia, solo desde la aceptación vital de la idéntica y universal humanidad, es posible la práctica de la “identidad encarnada”, propia y el lugar para el ejercicio de las diferentes.

A partir del surgimiento y difusión de las nacionalidades, se desata una problemática nueva, que entra en pugna con las “identidades encarnadas”. Problemática que se intenta resolver con la concepción liberal de la libertad. Para la tradición liberal, la libertad de elección es básica para la constitución de **una vida buena** para los individuos y los pueblos.

Si los individuos y los pueblos pueden elegir su plan de vida, también es posible que se equivoquen. Ya preveía tal situación Montesquieu, y para sortearla propone un Estado de Derecho, como estructura dinámica, cuyo fin concreto es garantizar la libertad y seguridad de las personas, incluso contra los abusos de poder de soberanos concretos. Idea que violenta la autarquía individual, con un paternalismo heterónomo.

Para sortear todo dirigismo exterior sobre la libertad de elección, es necesaria una valoración crítica de la vida buena, como prerequisites de la libertad.

El primer prerequisite, es **la autonomía**, que supone dirigir la vida desde dentro, de acuerdo con los valores propios, sin coacciones de ningún tipo.

El segundo, **el acceso a la información suficiente** para el desarrollo de la capacidad de examinar inteligente y críticamente los presupuestos de la vida buena. De allí se deriva la libertad de expresión y asociación.

*“Estos aspectos de una sociedad liberal sólo tienen sentido si se considera que es posible e incluso deseable, que evaluemos nuestros objetivos actuales, ya que no siempre son dignos de que sigamos ateniéndonos a ellos. Una sociedad liberal no obliga a tal cuestionamiento y revisión, pero ofrece una verdadera posibilidad de hacerlo”*,<sup>25</sup> sostiene Kymlika.

El liberalismo en su expresión más real y envolvente, el capitalismo ha generado el hipercapitalismo mundializado y las tecno-burocracias planetarias,

con la consecuente despersonalización de las relaciones de poder y de intercambio, marginalizando sin referentes, a las minorías. Nos preguntamos: ¿Las Ciencias Sociales pueden dar una respuesta esperanzada a las minorías si se amurallan en la idea que, la perseverancia de un grupo, esto es el respeto a sus identidades, depende de la conservación de una frontera que, más que espacial, es social y cultural? ¿Las Ciencias Sociales son capaces de revertir la angustiosa y crítica situación que viven las minorías marginadas y víctimas del proceso planetario de competencias? Creemos que, las matrices conservacionistas han mostrado y probado su ineficiencia. Pensamos que las Ciencias Sociales, no solo son capaces, sino que están obligadas a ensayar nuevas propuestas desde una postura nueva, que priorice la dialéctica, para cauterizar los efectos de la retórica, como herramienta de poder, vacía de compromiso ético y social.

Vemos que, también el liberalismo con su concepción de la libertad ha dado un antídoto: la posibilidad de cuestionar, revisar, restaurar, actualizar, desde sí, la propia identidad o el “nosotros social”, en vinculación al “nosotros global” irreversible y que nos encierra, que nos cerca.

### **Latinoamérica: Peregrina de una Identidad**

Entre la elección voluntaria y la conversión forzosa: Identidades Encarnadas vs. Identidades de Ficción.

José Carlos Rovira, en su libro titulado: “Entre Dos Culturas - Voces de Identidad Hispanoamericana”, realiza la génesis del peregrinar de Latinoamérica por una identidad, a través del análisis de la expresión literaria. Nos hacemos cargo de que la literatura aborígen original ha sido manipulada por la lengua española que fue la lengua del conquistador, sin embargo, creemos que el manipuleo, no anula la presencia de una autoconciencia original de identidad. En la obra, señala Rovira, un poema náhuatl que ha traducido Garibay, y que narra la experiencia vivida por su autor, como un desgarrar a la identidad que lo acogía, al nosotros compartido de su mundo:

*Con suerte lamentosa nos vimos angustiados.  
En los caminos yacen dardos rotos;  
los cabellos están esparcidos.  
Destechadas están las casas,  
enrojecidos tienen sus muros.  
Gusanos pululan por calles y plazas,  
y están las paredes manchadas de sesos.*

*Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,  
y si las bebíamos eran agua de salitre.  
Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad  
y nos quedaba por herencia una red de agujeros.*<sup>26</sup>

Para nosotros la experiencia que narra el poeta náhuatl<sup>26</sup>, es un símbolo arquetípico, de que la “frontera”, se derribó hacen quinientos años en América, y que desde entonces, aunque las casas de las distintas “identidades encarnadas”, estuvieran destechadas y la herencia fuera una red de agujeros, los individuos y los grupos, van reconstruyendo, recreando, desde la adversidad, y con los elementos que cada tiempo ofrece, la casa y la herencia.

Pensamos que el proceso de construcción cultural, se ha realizado siempre en América, hacia adentro, con autonomía, casi nos atreveríamos a decir que clandestinamente, frente al poder y sus herramientas de dominación, políticas, económicas, discursivas. Los pueblos aborígenes y mestizos de América, enseñan, a quien se atreva a abandonar “sus seguridades”, y se convierta en discípulo de la vida vivida, sin prejuicios raiocéntricos o caritativos redentorismos, que existe una contra voluntad de la “identidad encarnada”, que se resiste desde la desventura, a enajenar el resto de su “ser esto”, y reclama ser interpretada, para viabilizar el destino común.

*¡Qué abuelo andaré conmigo!  
¡Qué duende antiguo me asiste!  
siento que soy su testigo  
antes de ser polvo triste.*

La copla, que pertenece al poeta salteño Jaime Dávalos, sintetiza la experiencia existencial del “hombre de la tierra”, que reconoce su filiación y asume la tradición cultural que ésta encierra. “Esta copla -decíamos en un trabajo nuestro-, sitúa al poeta en la encrucijada de la existencia: o ser dueño de sí y asumir la responsabilidad que implica escuchar el llamado de la propia vocación, un riesgo vital o dejarse manejar por los otros y las cosas, ser hombre masa, una seguridad vital, “polvo triste” en el simbolismo davaliano”.<sup>27</sup>

Creemos que no es lo étnico, lo que articula la identidad de un pueblo, sino lo cultural, que como hemos señalado ya, no es un patrimonio estático e inmutable, sino dialógico y dinámico, y que no está unido por sí y necesariamente a lo étnico en el sentido de racial o somático. Sin embargo, ¿cómo explicar la tozuda insistencia de los intelectuales, ocupados en estudiar a las minorías de Latinoamérica, en usar acriticamente el concepto de étnico?

Como Ribeiro, Isabel Hernández, señala: “*En nuestro continente los pueblos aborígenes, expresan manifestaciones culturales y organizaciones propias, es precisamente a partir de este tipo de expresiones que se desarrolla y fortalece el prejuicio étnico... Pero también el fenómeno se proyecta en la dirección inversa, y creemos que ha a partir del fin de este milenio..., será justamente la despreciada especificidad étnica la que se transformará en núcleo generador de variadas formas de repuesta y resistencia, que acentuarán y tratarán de volver aún más sensibles sus diferencias culturales... Esta vez lo singular es que las reivindicaciones aparecen legitimadas, exclusivamente a través de la particularidad étnica, de la especificidad cultural, de la identidad de lo diferente*”.<sup>28</sup>

Concedemos que los pueblos aborígenes tienen manifestaciones culturales y organizaciones propias, lo venimos sosteniendo a lo largo de nuestro trabajo, pero, ¿se sigue de las particularidades culturales y sociales, la legitimación de una “particularidad étnica”, que a la vez contiene “la especificidad cultural, de la identidad de lo diferente”? El argumento nos resulta un sofisma, que no explica en absoluto la legitimación de las reivindicaciones de la minorías en su identidad diferente. ¿Es lo étnico lo que legitima la reivindicación, o más bien es la lucha por la justicia y la autonomía lo que hará legitima la reivindicación?

Si como señalamos en la introducción, la minorías latino americanas, escriben con su vida una historia que “busca un narrador”; nos preguntamos ¿qué herramientas son necesarias para efectuar una reconstrucción que confiera un espacio real a las “identidades encarnadas” diferentes, o minorías?

Reconstruir es como “hilar lo descosido”, según Félix Luna. Lo que significa que para efectuar una reconstrucción, es necesario “seleccionar” hechos, lo que implica priorizar algunos y desechar otros, e “interpretar” símbolos, para lograr una concordancia, una coherencia en la historia que se narra, para ello se necesita de la imaginación, que no debe confundirse con la fantasía. “*Ranke -dice Luna-, considerado el fundador de la historiografía moderna, pedía que le dieran hechos. No admitía conjeturas o fantasías: Hechos nada más*”.<sup>29</sup> Es que la historia de buena ley, se distingue de la ciencia-ficción, aunque ésta tenga como punto de partida un hecho histórico. La ficción, por amena que resulte, se vale de la fantasía, que aunque parta de la realidad, se desliga de ella, idealizándola, o desencarnándola. Por lo que, nos parece grave, que se presente a la ficción, como historia real, disfrazando o disimulando la conciencia de falsedad, con máscaras diversas: de realidad, compromiso ético y verdad.

En la revista del diario La Nación, del domingo 8 de diciembre de 1996, aparece un largo artículo titulado: “Los que se fueron a Canadá”, con un encabezamiento que señala que los argentinos que un día, hicieron las valijas y se fueron, ganaron en el país del norte un notable éxito, lo que les permite mirar con ojo crítico al país donde nacieron. Entre estos emigrados, está Conrado Va-

liente, vestido de elegante traje oscuro y rigurosa corbata, un Puneño de Casabindo, que llegó en 1984 a Canadá, como delegado del Centro Kolla, y actualmente ejerce la presidencia del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Valiente, expresa que los objetivos de la institución que preside son: "...que se respeten nuestros derechos de habitar y explotar nuestra propia tierra, que se respeten nuestras mitologías y tradiciones, de hablar nuestras propias lenguas y de tener un presupuesto educativo y sanitario".

Nos encontramos en condiciones de afirmar que no hemos encontrado en los últimos quince años una comunidad andina en el noreste del territorio argentino, que se reconozca como aborígen, hable un idioma diferente al idioma nacional. En unos pocos casos aislados, personas adultas conocen algunas expresiones en quechua que manifiestan han aprendido de sus mayores. ¿Se puede hablar en estos casos de grupos étnicos o comunidades aborígenes en el área andina? En otros trabajos nuestros hemos fundamentado que la etnia coya no existe, que se trata de una ficción elaborada "desde fuera" del mundo andino, con diferentes intenciones.

Conrado Valiente, el Puneño de Casabindo, fue a descubrir en Canadá que: *"los aborígenes canadienses... tienen... créditos para estudiar en la Universidad y hasta su propio banco, el Peace Hills Trust. Las Provincias de Ontario, Saskatchewan y Manitoba están estudiando las experiencias indígenas en el autodesarrollo"*. El planteo de nuestro compatriota, leader mundial del indigenismo, nos presenta las máscaras de la ficción: el descreimiento en la autogestión de las minorías; la creencia que ésta tendrá vida, a partir del estudio desde fuera; el uso de herramientas de la sociedad que abiertamente critica: créditos, bancos, universidades; aspectos que desenmascaran la contradicción con los principios que explícitamente manifiesta: "para el indio nunca hay trabajo, siempre se lo considera inferior".

Una interpretación semejante realiza Xavier Albó, para los aymaras: *"la identificación más interiorizada..., principalmente entre los que son de origen rural, es su propio lugar de origen, considerado a diversos niveles según el contexto. Un campesino más que 'campesino o 'aymara', se considera ante todo un miembro de tal comunidad, o de la región en torno a tal o cual pueblo y quizás de tal o cual provincia"*.<sup>30</sup>

Desde los años sesenta, una importante corriente dentro de la antropología ha centrado sus preocupaciones en el derecho a la "diferencia", la "conservación" de la identidad cultural y la autonomía política de las etnias, lo que ha producido la reacción de algunos especialistas (entre otros, el sociólogo Henri Favre, el economista Christian Deverre y la antropóloga Judith Friedlander), que afirman que *"el derecho que debe ser reconocido realmente a los indios, es el de poder dejar de serlo, o en todo caso afirman que los indigenistas defen-*

*diendo la mantención de la identidad india, son los cómplices de una política de segregación puesta en funcionamiento por el estado y algunos grupos sociales, y que tiene por objeto principal mantener a los indios en la miseria, la dependencia y la explotación de las que son actualmente víctimas*".<sup>31</sup>

Encontramos que la problemática de la identidad ofrece manifestaciones distintas en cada espacio y realidad concretos, sin embargo, creemos que la postura "conservacionista", no concurre al encuentro de una identidad liberadora, mientras que la actitud opuesta, señalada en último término, interpreta mejor el sentir de las minorías aborígenes o no de América Latina.

## Conclusiones

Concluimos con unas palabras de José Martí: *"¡Oh! ¡qué bochornosa esclavitud! ¡qué voluntario y estéril servimiento!... en modo de pensar, repetimos, sin dar paso al propio ingenio, los tipos antiguos, o a lo sumo los modernos, que más señaladamente talan en ellos, y los imitan. Como que tomamos sobre alas ajenas la medida de nuestras alas. Los tiempos por venir, no verán pues, los nuestros, puesto que se ajustan mansamente a aquellos en que nos amoldamos"*.<sup>32</sup> Creemos que ellas resumen, uno de los obstáculos que encontramos, para lograr que el pensamiento se encarne, abandone la neutralidad teórica, y asuma un compromiso ético con el destino de los "nosotros sociales" concretos.

Vimos en el desarrollo de nuestro trabajo que al priorizar el discurso abstracto, se da la espalda a la vida vivida, y se predica modelos absolutos (en los que identidad y universalidad se confunden).

Así, los modelos discursivos evaden contrastarse con la realidad, que ofrece resistencias, y se imponen arbitraria y totalitariamente (porque están al servicio del poder), generando en todos, una vida contradictoria; donde, como en el mito del carro alado de Platón, lo que **se es**, entra en tensión con lo que **no se es**, debilitando la **identidad encarnada**, situada y orgánica.

El mundo de la vida, se opone al mundo conceptualizado de la "polis", una idealización, que se experimenta como un **ser y no ser todavía**, que distiende el cultivo de la identidad, y aletarga el ejercicio de la libertad.

Tal vez, por una deformación profesional, en las distintas perspectivas de análisis que se declaran comprometidas con la situación de las minorías, y fundamentando el derecho a la diferencia, descubrimos un solapado contradiscurso de poder: conservacionista, hegemónico, de dominación, que predicando un cambio, oculta una permanencia; que defendiendo la reivindicación, promueve la segregación; impulsando la igualdad, apoya la desigualdad.



Encontramos que la mundialización del mundo es un hecho irrevocable, que no nos encontrará mejor ubicados, si nos constituimos en guardianes de fronteras, si alimentamos las diferencias, sobre todo las étnicas, con tan malos antecedentes históricos. “*El etnocentrismo* –dice Catherine Saintuol– *puede ser estudiado como un proceso de deformación de una cultura que nos es ajena por transferirle esquemas y patrones que no corresponden a ella, y también como un proceso de apropiación de una cultura, que nos lleva a negar las diferencias específicas, en un fácil reduccionismo cuyo fin es la asimilación*”.<sup>33</sup>

La afirmación de la escritora francesa constituye una buena síntesis de las expresiones del etnocentrismo como obstáculo a superar para poder asumir nuestra propia realidad cultural, no como un bloque homogéneo, estable y hegemónico, sino como un abanico heterogéneo, dinámico y dialéctico. Aclaremos que, para nosotros, el fin del etnocentrismo no es la asimilación, sino la “fagocitación”, término que acuña Rodolfo Kusch y que compartimos, por encontrar que interpreta las consecuencias del etnocentrismo.

“Asimilar”, entre otras cosas es: “Comprender lo que se aprende, incorporándolo a los conocimientos previos”, lo que excluye la recepción pasiva y crítica, e implica una actitud dinámica, reflexiva y selectiva de los elementos que se incorporan; al contrario, la palabra “fagocitar”, viene del griego y significa “comer, devorar”.

El destino uno y múltiple de América Latina, exige una actitud mucho más laboriosa que la de simple custodio, menos dócil que la de adscribirnos a un proyecto ajeno, menos ingenua que la de esperar una redención desde fuera. La nueva actitud debe ser dialéctica para encontrar en los hilos sueltos de “la red de agujeros” que es nuestra herencia, aquellos que aún nos sirvan para tirar una urdimbre, que aguante el peso de la trama que, palada a palada, cada uno y todos, irán pasando para construir el tapiz de nuestra propia “identidad encarnada” y de nuestro “nosotros social”, que será nuestro por que participamos en su construcción.

Creemos que el proyecto civilizatorio posible, que no es uno sino múltiple, es y debe ser culturalmente societal, partiendo del supuesto del reconocimiento de la universal humanidad compartida, que no admite jerarquizaciones de más o menos humanidad, pero que a nuestro criterio es el único requisito de reconocimiento y respeto a la diferencia.

## Notas

<sup>1</sup> Colombes, Adolfo *América Latina: el desafío del tercer milenio*, Buenos Aires, El Sol, 1993, p.14.

- <sup>2</sup> Korn, Alejandro *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Solar, 1983, p. 274.
- <sup>3</sup> Martí, José *Serie de Artículos para "La América"*, Ayacucho (Ecuador), Nuestra América, 1977, p. 341.
- <sup>4</sup> Cencillo, Luis y Eloy Rodríguez Navarro *Filosofía fundamental*, Syntagma, Madrid, 1968, Tomo I, p. 304.
- <sup>5</sup> Zea, Leopoldo *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971, p. 15.
- <sup>6</sup> Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, p. 15.
- <sup>7</sup> Sartre, Jean Paul en Zea, Leopoldo, *Op. Cit.*, p. 16.
- <sup>8</sup> Picotti C., Diana V. "El Descubrimiento de América y la otredad de las Culturas" en Colombres, Adolfo y otros *A los 500 años del Choque de dos Mundos*, Buenos Aires, Del Sol, 1989, pp. 143-144.
- <sup>9</sup> Todorov, Tzvetan *La Conquista de América. El problema del Otro*, México, Siglo XXI, 1992, p. 157.
- <sup>10</sup> Picotti, Diana. *Op Cit.*, p. 144.
- <sup>11</sup> Gusdorf, Georges *Mito y Metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1970, p. 22.
- <sup>12</sup> Morey, Miguel *Los Presocráticos, del Mito al Logos*, Barcelona, Montesinos, 1981, p. 18.
- <sup>13</sup> Platón - Teeteto, o de la Ciencia, Buenos Aires, Aguilar, 1965, 155 c.
- <sup>14</sup> Morey, Miguel, *Op. Cit.*, p. 89.
- <sup>15</sup> Morey, Miguel, *Op. Cit.*, p. 88.
- <sup>16</sup> Kymlika, Will *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Buenos Aires, 1996, p. 14.
- <sup>17</sup> Urquieta, Débora *De Campesino a Ciudadano*, CBC, Cusco (Perú), 1993, p. 17.
- <sup>18</sup> Cfr. Piel, Jean *El Capitalismo Agrario en el Perú*, IFEA, Universidad Nacional de Salta (Argentina), 1995, p. 267.
- <sup>19</sup> Piel, Jean, *Op. Cit.*, p. 266.
- <sup>20</sup> Kymlika Will, *Op. Cit.*, p. 112.
- <sup>21</sup> Argumedo, Alcira *Los Silencios y las Voces en América Latina*, Buenos Aires, Colihue, 1993, p. 188.
- <sup>22</sup> Ribeiro, Darcy *Los indios y el Estado nacional. América Latina: El Desafío del Tercer Milenio*, Buenos Aires, Del Sol, 1993, pp. 67-68.
- <sup>23</sup> Colombres, Adolfo *Manual del promotor cultural*, Buenos Aires, Humanitas, 1990, p. 83.
- <sup>24</sup> Albó, Xavier *¿Khitiptansa? ¿Quiénes Somos?*, La Paz, CIPCA, 1977, p. 155.
- <sup>25</sup> Kymlika, Will, *Op. Cit.*, p. 119.
- <sup>26</sup> Garybay K, Angel M. *La Literatura de los Aztecas*, México, Mortiz, 1964, p. 50.
- <sup>27</sup> Puló, Mercedes "Dávalos, Jaime: poeta del arraigo" en *La Región, El País. Ensayos sobre poseía salteña actual*, Zulma Palermo y Grupo de Estudios Literarios, OAS, Salta, 1987, p. 69.
- <sup>28</sup> Hernández, Isabel "El nuevo milenio y los aborígenes americanos" en Adolfo Colombres *América Latina: el desafío del tercer milenio*, Buenos Aires, Del Sol, 1993, pp. 140 -141.
- <sup>29</sup> Luna, Félix *Conflictos y Armonías, en la Historia Argentina*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p.13 y sgtes.

- <sup>30</sup> Albó, Xavier *¿Khitipntansa? ¿Quiénes Somos?*, La Paz, CIPCA, 1977, p. 153.
- <sup>31</sup> Necker, Louis *A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad*, La Paz CIPCA, 1977, p. 221.
- <sup>32</sup> Martí, José "Ideas Estéticas y Literarias" en *Obra Literaria*, Barcelona, Ayacucho, 1978, p. 406.
- <sup>33</sup> Saintoul, Catherine *Racismo, etnocentrismo y literatura*, Buenos Aires, Del Sol, 1988, p. 144.

## Bibliografía

**Albó, Xavier**

1977 *¿Khitipntansa? ¿Quiénes Somos?*, La Paz, CIPCA.

**Almeida, I. y otros**

*Indios. Movimiento indígena, identidad étnica y levantamiento, Un proyecto político alternativo en el Ecuador*, E. Frank, Ecuador, El Duende, Ildis, Abyayala.

**Argumedo, Alcira**

1993 *Los silencios y las voces en América Latina*, Buenos Aires, Colihue

**Brehier, Emile**

1956 *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana.

**Bonfil Batalla, Guillermo**

1992 *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Puerto Rico, CEHASS.

**Cencillo, Luis y otros**

1968 *Filosofía fundamental*, Madrid, Syntagma.

**Colombres, Adolfo y otros**

1989 *A los 500 años del choque de dos mundos*, Buenos Aires, Del Sol.

1993 *América Latina: El desafío del tercer milenio*, Buenos Aires, Del Sol.

**Colombres, Adolfo**

1990 *Manual del promotor cultural*, Buenos Aires, Colihue.

**Garybay, K, y Angel, M.**

1964 *La literatura de los Aztecas*, México, Mortiz.

**Glave, Luis Miguel**

1990 *Los campesinos leen su historia. Un caso de identidad recreada y creación colectiva de imágenes. Los comuneros Canas 1920-1930*, Revista de Indias I, N° 90, Madrid.

**Gusdorf, Georges**

1970 *Mito y metafísica*, Buenos Aires, Nova.

**Habermas, Jürgen**

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus.

**Hernández, Isabel**

1985 *Derechos humanos, y aborígenes*, Buenos Aires, Búsqueda.

**Jacob, Jean Pierre**

1977 *Producción de identidad y poder en el Perú*, La Paz, CIPCA.

**Korn, Alejandro**

1983 *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires, Solar

**Kymlika, Will**

1996 *Ciudadanía multicultural*, Buenos Aires, Paidós.

**Luna, Félix**

1993 *Conflictos y armonías en la historia argentina*, Buenos Aires, Planeta.

**Martí, José**

1977 *Nuestra América*, Ecuador, Ayacucho.

1978 *Obra literaria*, Barcelona, Ayacucho.

**Montoya, Rodrigo**

1977 *Identidad étnica y luchas agrarias en los Andes peruanos*, La Paz, CIPCA.

**Morey, Miguel**

1981 *Los presocráticos, del mito al logos*, Barcelona, Montesinos

**Necker, Luis**

1977 *Propósito de algunas tesis recientes sobre la identidad*, La Paz, CIPCA.

**Olmedo Rivero, Jesús**

1990 *Puna, zafra y zocavón*, Madrid, Popular.

**Palermo, Zulma y GEL**

1987 *La región, el país. Ensayos sobre poesía salteña actual*, Salta, OAS.

**Piel, Jean**

1995 *El capitalismo agrario en el Perú*, Argentina, IFEA, Universidad Nacional de Salta

**Platón**

1965 *El Teeteto*, Buenos Aires, Aguilar.

**París Pombo, M. D.**

1990 *Crisis e identidades colectivas en América Latina*, México, Plaza y Valdéz.

**Reyna, José Luis y otros**

1995 *América Latina a fines de Siglo*, México, FCE.

1994 *Revista Andina: identidad en los Andes*, Cusco, CBC.

**Ribeiro, Darcy**

1985 *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, CEDAL.

1988 *Indianidades y venutopías*, Buenos Aires, Del Sol.

1990 *Utopía salvaje*, Buenos Aires, Del Sol.

**Rovira, Juan Carlos**

1995 *Entre dos culturas. Voces de identidad hispanoamericana*, Alicante, Universidad de Alicante.

**Saintoul, Catherine**

1988 *Racismo, etnocentrismo y literatura*, Buenos Aires, Del Sol.

**Santuc, Giusti y otros**

1992 *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*, Cusco, CEA.

**Stern, Steve J. y otros**

1987 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes*, Perú, IEP.

**Todorov, Tzvetan**

1992 *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

**Urquieta, Débora**

*De campesino a ciudadano*, Cusco, CBC.

**Varios**

1995 *Una mirada hacia el siglo XXI. Desarrollo, paz y cultura en América Latina y el Caribe*, Venezuela, Nueva Sociedad.

**Wachthel, Nathen**

1976 *Los vencidos*, Madrid, Alianza.

**Zea, Leopoldo**

1971 *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar.

1990 *Discurso de la marginación y la barbarie*, México, FCE.

1993 *América latina en sus ideas*, México, Siglo XXI.