La narración de lo invisible:
Los significados ideológicos de América Latina

Jorge Majfud

Jorge Majfud. Escritor uruguayo (1969). Graduado arquitecto de la Universidad de la República del Uruguay, fue profesor de diseño y matemáticas en distintas instituciones de su país y en el exterior. En el 2003 abandonó sus profesiones anteriores para dedicarse exclusivamente a la escritura y a la investigación. En la actualidad ensaña Literatura Latinoamericana en The University of Georgia, Estados Unidos. Ha publicado *Hacia qué patrias del silencio* (novela, 1996), *Crítica de la pasión pura* (ensayos 1998), *La reina de América* (novela. 2001), *El tiempo que me tocó vivir* (ensayos, 2004). Es colaborador de *La República, El País, La Vanguardia, Rebelion, Resource Center of The Americas, Revista Iberoamericana, Eco Latino, Jornada, Centre des Médias Alternatifs du Québec*, etc. Es miembro del Comité Científico de la revista *Araucaria* de España. Ha colaborado en la redacción de *Enciclopedia de Pensamiento Alternativo*, a editarse en Buenos Aires. Sus ensayos y artículos han sido traducidos al inglés, francés, portugués y alemán. Ha sido expositor invitado en varios países. En 2001 fue finalista del Premio *Casa de las Américas*, Cuba, por la novela *La reina de América*. Ha obtenido recientemente el Premio *Excellence in Research Award in humanities & letters*, UGA, Estados Unidos, 2006. Próximamente se publicará en Italia la traducción de novela *La reina de América* (2007).

ABSTRACT
In this essay we will analyze two important ideological traditions that expressed and defined to a great extent, the contours of a continent, a history, a culture and an identity; namely, that of Latin America. We will do it through the critical reading and contrast of two paradigmatic texts: *The Open Veins of Latin America* by Eduardo Galeano (1971) and *Twisted Roots: Latin America's Living Past* by Alberto Montaner (2001). Previously, in Chapter 2, we will sketch out a rough idea of the dynamic semantics of the process and the dialectic struggle for definition, the conquest and the administration of the meanings of the symbols, of the texts, and of their eventual contexts as well as for the construction of a historical narration from different "reading models" (SFT-Semantic Fields Theory). For that reason, we will proceed narrowing down a circle, from the general to the particular in the texts to be analyzed, out of technical considerations and other more concrete and specific ones.

INDEX WORD: *Campos Semánticos, SFT-Semantic Fields Theory, Implicaciones*, América Latina, *Significados Ideológicos*, Eduardo Galeano, Carlos Montaner, Ratzinger.

ÍNDICE

Página

CAPÍTULO

1. INTRODUCCIÓN 1
1.1 Nota Primera 1
1.2 La odisea de la verdad o la búsqueda de lo inteligible 1
1.3 Los dos textos en disputa 4
1.4 Espacio Bipolar 6

2 LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO 15

2.1 ¿Cuál es el nombre de América Latina? 15
2.2 Consideraciones metodológicas 23
2.3 Los signos y el lenguaje 31
2.4 Espacio físico y espacio metafísico 38
2.5 Los *hechos* históricos 49
2.6 Los campos semánticos 61
2.7 La (re)definición de los campos semánticos 82
2.8 La disputa de dos textos 91
2.9 Nuevos significados para viejos signos 99
2.10 Transferencia sígnica 103
2.11 Enlace y transferencia 112
2.12 Lenguaje y metáfora 116
2.13 Descontextualización 122
2.14 La continuidad de la narración histórica 125
2.15 Significado y valoración 133

3 DOS PERFILES IDEOLÓGICOS 140

3.1 Antecedentes históricos 140
3.2 El paradigma del fracaso 166
3.3 El rescate de la conciencia 173
3.4 La conciencia, entre el determinismo y la libertad 180
3.5 Los adversarios dialécticos 210
3.6 Dos vectores opuestos de lectura 213

4 EL ALCANCE DE LA HISTORIA 218

4.1 La formación histórica de los caracteres 218
4.2 La herencia milenaria de las ideas 221
4.3 La revolución moderna que no llegó 225
4.4 La herencia de los órdenes sociales 226

4.5 La herencia de las estructuras económicas 233

5 LAS RAÍCES TORCIDAS 237

5.1 La ilegitimidad de la riqueza 237
5.2 Educación y producción intelectual 240
5.3 Racismo, sexismo y xenofobia 245
5.4 Psicología de las clases sociales 250
5.5 Colonizaciones con distinto signo 251
5.6 Las riquezas naturales contra el desarrollo 253

6 LAS VENAS ABIERTAS 258

6.1 El desangrado de materias primas 258
6.2 Oprimidos y opresores 261
6.3 Deudores y acreedores 262
6.4 Revoluciones conservadoras 263
6.5 Clases dirigentes e ideologías dominantes 265

7 EL PODER Y LA LIBERTAD 268

7.1 La libertad y el de la historia 268
7.2 La ilegitimidad del poder 271
7.3 El poder descendente 276
7.4 La conciencia contradictoria 279
7.5 El darwinismo de las naciones 281
7.6 El subdesarrollo como consecuencia del desarrollo 282

8 VALORACIÓN DEL SISTEMA CAPITALISTA 288

8.1 El «sistema» dominante 288
8.2 La mano invisible del mercado 289
8.3 Proteccionismo y libre mercado 291
8.4 Desarrollo hacia dentro 295
8.5 El desarrollo que produce injusticia social 297
8.6 La justicia de los beneficios 299
8.7 La lucha política 301
8.8 Los significados éticos de la historia 302

9 CONCLUSIONES 307

BIBLIOGRAFÍA 317

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN

1.1 NOTA PRIMERA

En este estudio analizaremos dos importantes tradiciones ideológicas que expresaron y definieron en gran medida el perfil de un continente, de una historia, de una cultura —de una identidad—: la latinoamericana. Lo haremos, en gran medida, contrastando dos textos paradigmáticos: *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano y *Las raíces torcidas de América Latina* (2001) de Alberto Montaner. Antes bosquejaremos nuestra concepción de la dinámica semántica, del proceso y la lucha dialéctica por la definición, la conquista y la administración de los significados —de los símbolos, de los textos y de sus eventuales contextos— así como también por la construcción de una narración histórica desde diferentes "modelos de lecturas". Para ello procederemos estrechando un círculo, de lo general a lo particular de los textos analizados, de consideraciones teóricas a otras más concretas y específicas.

1.2 LA ODISEA DE LA VERDAD O LA BÚSQUEDA DE *LO INTELIGIBLE*

Madan Sarup, analizando las principales ideas de Jacques Derrida, escribió que por "deconstrucción" podía entenderse la operación crítica por la cual las oposiciones —las oposiciones binarias— pueden ser parcialmente desenmascaradas (Sarup, 40). Las

oposiciones binarias no serían, entonces, una "forma natural" de pensamiento sino todo lo contrario: una construcción metafísica y, sobre todo, ideológica.

> Binary opposition represent a way of seeing, typical of ideologies. Ideologies often draw rigid boundaries between what is acceptable and what is not, between self and non-self, truth and falsity, sense and non-sense, reason and madness, central and marginal, surface and depth. Derrida suggest that we should try to break down the oppositions by which we are accustomed to think and which ensure the survival of metaphysics in our thinking. [...] Using deconstructive methods, we can begin to unravel these oppositions inheres within the other (41).

Pero ¿qué tradición ha prevalecido —después que en la Edad Media se rechazara la novedad, el cuestionamiento de paradigmas y de autoridades— sino la tradición modera de la revolución, la voluntad permanente de ruptura y de parricidio filosófico? ¿Qué no ha sido la mejor tradición del pensamiento occidental, en los últimos quinientos años, sino un permanente ejercicio de deconstrucción? La diferencia está, probablemente, en que cada crítica anterior se autoproclamaba como un nuevo centro universal de legitimación moral y epistemológica. El llamado "deconstruccionismo", en cambio, renunció (como declaración) a esta pretensión recayendo en una permanente *postergación* del significado, al mismo tiempo que construyó, sin poder escapar del círculo que pretendía destruir, un nuevo centro, esta vez paradójico: un centro anárquico.

Como no podría ser de otra forma, pronto se cuestionó esta innovación. El mismo Zavarzaeh criticó la anulación de las oposiciones como parte de un nuevo instrumental posmoderno de una antigua ideología dominante con nuevas necesidades. La negación de los opuestos como *fuerte-débil* u *opresor-oprimido* en pensadores como Michael Foucault no sería otra cosa que la expresión del nuevo orden capitalista donde dominan

las corporaciones transnacionales, eliminando de esa forma las contradicciones que surgen de la división social del trabajo (34).

En el presente ensayo tendremos en cuenta estas advertencias preliminares. No obstante, propondremos un ejercicio de contraste —sobre todo a partir del tercer capítulo— que nos permita apreciar diferencias y similitudes —ideológicas y metodológicas— de dos ensayos ampliamente conocidos en el mundo hispánico: *Las venas abiertas de América Latina* (Eduardo Galeano, 1971) y *Las raíces torcidas de América Latina* (Carlos Alberto Montaner, 2001). La importancia de ambos podemos referirla, por un lado, a la influencia que han ejercido sobre sus lectores y, por el otro, el mismo valor "representativo" que éstos les han conferido.

El proceso deconstructor postestructuralista consistiría, en gran medida, en advertir que en un par de opuestos se privilegia a uno de los términos, no por una lógica manifiesta sino por la fuerza de una metáfora dominante (Sarup, 57). Nuestro ensayo hará uso recurrente de varios pares de opuestos denunciados por Derrida, especialmente pares de opuestos como desarrollo/subdesarrollo, materialismo/culturalismo, etc. En otros momentos también usaremos pares de opuestos como cultura/naturaleza, sujeto/objeto y centro/margen. Estos pares son imprescindibles para comprender las perspectivas teóricas de pensadores como Paulo Freire o Mas'ud Zavarzaeh, a veces también con la conciencia de su falsa oposición, como es el caso del par educador/educando para el primero. Si bien podemos entender que aquello que llamamos "natural", como lo opuesto a "cultural" es producto de una construcción intelectual y, por lo tanto, producto de una "cultura" —por lo cual la cultura precedería a la "naturaleza"—, bien podemos suspender esta objeción dialéctica en procura de usar este par como herramienta de análisis. De esta forma, podemos

analizar el mecanismo ideológico según la observación de Roland Barthes, para el cual allí donde sólo existe *equivalencia* —de significados, de valores— un lector atrapado en el juego ideológico ve un proceso de causas y efectos. De esta forma, el signo posee un significado "natural", incuestionable, aunque en realidad se trate de un significado *incuestionado*. En lugar de ver un sistema semiológico, el lector lee *en* un sistema que relaciona "hechos".

Procuraremos hacer un uso consciente de que estos pares son construcciones intelectuales, aunque no menos reales ni menos útiles que cualquier otra —incluida la decontrcucción. Al fin y al cabo, aunque sea por una construcción ideológica o teológica, los ricos y los pobres, los oprimidos y los opresores existen. Y si bien no se oponen como categorías animales, sí podemos advertir algunas diferencias económicas, una lucha o un conflicto social.

1.3 LOS DOS TEXTOS EN DISPUTA

Los dos títulos que analizaremos en este ensayo son significativos. *Las raíces torcidas* alude directamente a *Las venas abiertas* en su estructura gramatical, mientras que en su uso metafórico ambos expresan con fuerza los principios teóricos e ideológicos sobre los cuales está escrito cada texto.

En el primero se advierte un desangrado, producto de una agresión ajena o de un suicidio, tal vez, pero en cualquier caso revela una agonía provocada por un contexto hostil. El desangrado alude a las riquezas perdidas y explica la anemia actual. La explicación está, principalmente, en la acción opresora del "otro" que, a su vez, responde a un sistema materialista que estructura los demás órdenes, símbolos, significados e instituciones.

En el segundo caso, en el caso de la respuesta, el título alude no sólo al primero sino también a una malformación congénita. El problema, entonces, radica en la "mente" —en la cultura, en la educación, en la filosofía— del ser deforme. Y, sobre todo, en su pasado original. La realidad es consecuencia directa de un "estado mental", no como ilusión sino como realización. A su vez, este estado mental es una herencia inconsciente de su propia historia.

Si en el primero la opresión procede del exterior —de la sociedad, del individuo—, en el segundo procede del interior. No obstante, la *liberación* para ambos se origina en la conciencia del individuo y de la sociedad. Luego los diferencian los pasos subsecuentes para la realización plena de la universalmente ansiada liberación.

En ambos textos reconoceremos lecturas propias de cada autor y "modelos de lectura" que condicionarán la narración histórica que cada uno haga a partir de los mismos hechos o de hechos seleccionados según esa propia concepción de la dinámica social e histórica, según un determinado *logos* que debe unificar, en una sola concepción, la diversidad caótica de lo aparente —también según los antiguos griegos.

Aunque *Las venas abiertas* y *Las raíces torcidas* se oponen apasionadamente —o por ello mismo— conforman una unidad. Los une el misterio de un continente vasto, contradictorio; los une la conciencia del fracaso, la búsqueda del tiempo perdido, la pasión política e ideológica.

El primero, de 1971, sintetiza el pensamiento de su época y se transforma en una especie de biblia —aunque "biblia del idiota latinoamericano" al decir de Montaner (Mendoza, 53)—. El segundo no es menos producto de su tiempo que el primero: sintetiza el nuevo pensamiento (neo)liberal de los años noventa. En éste, tan importante como la defensa de ciertas ideas económicas y sociales, es el ataque a los pensadores

tradicionalmente llamados "de izquierda". En el primero podemos encontrar gran parte de las tesis del segundo aunque, en la lucha por el significado, también estas servirán para negar al adversario.

Ambos, Galeano y Montaner, fueron exiliados de sus países —Uruguay y Cuba— por sus pensamientos, y no es de extrañar que estos exilios hayan, a su vez, consolidado los perfiles de sus pensamientos, las radicalizaciones de sus ideas.

Sea como fuere, ambos estructurarán un pensamiento que tomará su inteligibilidad y sus fuerzas de una pretendida continuidad histórica y de una supuesta coherencia dialéctica. Ambos, lucharán por definir el significado de los símbolos, de los hechos; lucharán por el significado de "justicia" que conllevan cada uno.

En esta lucha reconoceremos elementos comunes que son propios, a nuestro entender, de la "naturaleza" de los signos y sus significados, de las ideas y de los pensamientos. Esta problemática, fundamentalmente teórica, será abordada en el segundo capítulo.

1.4 ESPACIO BIPOLAR

En el pensamiento matemático podemos conocer el resultado de una ecuación desconociendo alguno de sus términos que la componen. A éstos, le asignamos una *x*, una *y* o una *z* y procedemos como si conociéramos el proceso completo para deducir luego el valor de cada término, limitándonos a unas leyes que asumimos deben regir la relación entre las partes y el todo. Es decir, debemos presumir conocimiento sobre lo desconocido con el objetivo de conocerlo.

En el pensamiento filosófico y, sobre todo, en el teológico no se procede de una forma muy diferente. La diferencia consiste en que sus variables no son contables sino

infinitas y por ello es posible llegar a un mismo resultado por caminos diversos, no sin cierta lógica o racionalidad. Por lo general —conjeturamos— la intuición prefigura la respuesta a un enigma, físico o metafísico, y este final resulta ser el inicio de una *tesis* bajo el nombre camuflado de *hipótesis*. De esta forma, la búsqueda de la verdad se suele iniciar por el final. Es decir, por la tesis o pseudohipótesis —por un sustituto verosímil de la verdad. Como en la teología clásica, se parte de la verdad revelada, incuestionable, para recorrer un largo camino circular de comprobaciones y cuestionamientos que nos permitan regresar al punto de partida, y así sucesivamente. Es la prefiguración y posterior construcción del espacio metafísico.

Esto, claro, no debe tomarse como una idea neoplatónica. No le atribuimos a este "espacio metafísico" una categoría ontológica, independiente del intelecto, sino que más bien es entendida aquí como una fenomenología del conocimiento humano, de la representación del mundo. Podemos asumir que no es lo mismo un árbol que las representaciones que podemos tener de él, así como tampoco las creaciones que, bajo el nombre de "ficciones", podemos desarrollar en lo que luego llamaremos "producto del espíritu" o de la "cultura". Asumimos, entonces, la existencia de ambos espacios, el físico y el metafísico que desarrollaremos en este mismo ensayo.

La alternativa metodológica de los antiguos filósofos griegos, en la búsqueda de la verdad, consistía en no reconocer ninguna verdad antes de emprender el camino hacia ella. En esta voluntad se diferenciaban de los profetas bíblicos allende el Egeo (quienes, por el contrario, asumían la preexistencia de la verdad revelada a cualquier pensamiento). No obstante, ni siquiera para estos arriesgados griegos, el camino a la verdad, al conocimiento, se realizaba a ciegas y sin posibles tanteos. Las búsquedas parten de ciertas intuiciones, advertencias sobre indicios que conducen en una

determinada dirección y no en otra. En una posibilidad más radical —como puede serlo las tradiciones teológica e ideológica— el objetivo, la verdad, debe ser localizada antes de comenzar a caminar hacia ella.

Podemos advertir, aún en los párrafos más abstractos de los textos que analizaremos en este ensayo, que la expresión del pensamiento y el diálogo —casi siempre discusión— que cada escritor mantiene con los demás y consigo mismo, consiste en una *narración de una realidad virtual*. Ésta, a mi entender, es la visualización del *logos* que hace inteligible el mundo para el sujeto que reflexiona sobre él. Es lo que llamaremos "espacio metafísico", es decir, aquel espacio invisible de las ideas, de las intuiciones y de las emociones que será narrado haciendo uso de un lenguaje nacido en el "espacio físico" y con su misma continuidad o voluntad de coherencia y no-contradicción.

A partir de este presupuesto podremos ver que todo el lenguaje humano está compuesto, de una forma o de otra, por metáforas, las cuales son, a su vez, los primeros medios que hacen posible las transferencias sígnicas. Podremos reconocer que los signos nacidos por la necesidad de representar el espacio físico han sido resignificados —bajo el mecanismo de la metáfora— para representar eventos y fenómenos observables en el espacio metafísico.

1.5 DOS «MODELOS DE LECTURA» DE LA HISTORIA

Otra particularidad que intentaremos (de)mostrar en este ensayo son los modelos teóricos de interpretación sobre los cuales están basadas las dos lecturas de la historia y los significados que se derivan de ella.

En el caso de Eduardo Galeano podemos advertir una concepción propia del materialismo dialéctico, según la cual las infraestructuras económicas, de producción y distribución de la riqueza determinan las relaciones sociales e internacionales, las expresiones religiosas y culturales. Es decir, en la escritura de Galeano hay una concepción marxista de la historia, como método deliberado de análisis o como resultado de sus propias lecturas de textos pertenecientes a dicha línea filosófica. Lo cual, por su puesto, no es ninguna novedad. Pero debemos reconocerlo cuando procuremos acercarnos a un modelo de lectura y a una concepción ideológica diferente, como la de Alberto Montaner.

En el caso de este último, la tendencia es la inversa: una supuesta "mentalidad" es la responsable de los resultados socioeconómicos. Incluso, veremos cómo este autor le dedica gran parte de su libro a describir los modelos de enseñanza formales en la Europa de la Edad Media y su introducción en el nuevo continente como responsables del atraso material de sus pueblos. Veremos cómo hace referencia a una especie de "herencia de ideas perniciosas" como responsables de una incapacidad productiva. A veces de una forma muy directa y descontectualizada de las relaciones internacionales. Es decir, la supraestructura, para Montaner, es la responsable de la infraestructura, de la organización económica y productiva de la sociedad, de su desarrollo o subdesarrollo final.

Encontramos, entonces, direcciones opuestas de lecturas: una que, para identificarla llamaremos *ascendente* —la materialista o reduccionista— y otra *descendente* —o "culturalista"

A pesar de que ambos ensayistas son reconocidos por el público como intelectuales de izquierda uno y de derecha el otro, no vemos una relación necesaria de la primera

observación con este reconocimiento común. Una interpretación materialista de la historia puede ser usada por una posición política de derecha mientras que una lectura "culturalista" puede ser sostenida por grupos de izquierda, como pueden serlo algunos partidarios de la Teología de la liberación o de educadores como Paulo Freire, para el cual el primer paso para cambiar las estructuras sociales, económica y de producción no estaba en una revolución armada que desarticulara dicha estructura sino en una *concientização*, es decir, en un cambio desde el interior del individuo, casi con reminiscencias religiosas.[1] Por el otro lado, la misma idea liberalista del "libre mercado" —del cual es partidario Montaner— es una lectura materialista, es decir, *ascendente*: la libertad del mercado, de los procesos de producción de riqueza, determina una conformación diferente de la cultura y de la producción intelectual.

1.6 LAS PARTES Y EL TODO SEGÚN DOS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

Otra característica que podemos observar de estos *modelos de lectura* consiste en su propia concepción de la dinámica social e histórica. Los partidarios de *Las venas abiertas* asumen desde el inicio, al igual que los primeros filósofos griegos, que el universo está regido por leyes ocultas a los ojos y que en su conjunto responden a una única ley articuladora: el *logos*. Cada parte que conforma el todo se relaciona con las otras partes según un determinado *sistema*. En nuestro caso, en el caso de la era moderna y posmoderna, es el sistema capitalista de producción. Las leyes dinámicas que rigen las relaciones domésticas, de poder y de producción, son las mismas leyes que estructuran las relaciones internacionales. La ideología dominante y su voluntad de

[1] Desde el comienzo de su prédica, y sobre todo después del golpe militar de 1964 en Brasil, Paulo Freire fue proscrito, perseguido y finalmente exiliado no sólo por "ignorante" sino, sobre todo, por marxista. En su libro más difundido, *Pedagogía del oprimido*, no son raras las citas a Marx

perpetuación en el poder lo atraviesa todo, como un *fractal*, se reproduce en un punto y en el todo, hacia dentro y hacia fuera.

La relación de opresión y explotación que sostienen los países desarrollados sobre los países periféricos es la misma que, dentro de estas áreas marginales imponen los países más fuertes sobre los más débiles y, sobre todo, las clases altas sobre las clases bajas, los consumidores sobre los productores, etc. En primera y en última instancia, podemos reconocer que estas leyes son las leyes que Charles Darwin vio en la naturaleza salvaje, en el siglo XIX, según las cuales el más fuerte someterá al más débil para conservar no sólo la especie sino el equilibrio vital de la biosfera. Según esta interpretación, la función del débil es entregar su carne para alimentar al más fuerte. La alternativa humana a esta Ley de la selva —*the struggle for life* para *the survival of the fittest*— consiste en la supresión de estas leyes primitivas mediante la imposición de la "justicia social", es decir, el reconocimiento de *derechos* que protejan a los más débiles y, de esa forma, a la humanidad entera. En esta concepción, se entiende que no puede establecerse un equilibrio necesario para la sobrevivencia de la especie cuando el excesivo poder del más fuerte es capaz de aniquilar no sólo a los más débiles sino, por este camino, al resto de la humanidad. También podemos tener en cuenta que cualquier principio moral consiste en la derogación de las leyes de Darwin en las sociedades humanas. Al menos que la misma aparición de la moral haya sido un fenómeno necesario e inevitable de estas mismas leyes evolutivas, por lo cual podríamos decir que una interpretación más amplia de la teoría darwiniana puede incluir lo que en principio era una contradicción: la sobreviencia del más débil a través de la moral. En este proceso de definir términos fundamentales como el de "justicia social" será necesario

redefinir los *campos semánticos* de términos como *libertad* y *justicia*. Intentaremos hacerlo en el capítulo segundo.

Por su parte, los partidarios de *Las raíces torcidas* no ven una mega estructura sino centros con relativa independencia. A veces con independencia total. Esos centros pueden ser, en primer lugar el individuo, la sociedad, las regiones nacionales o culturales como América Latina. Como su destino es la expresión de esta *libertad* natural del individuo y de la sociedad, no puede ser la consecuencia de un orden mundial sino de su propia actitud ante el cambio o ante la permanencia. El desarrollo de unos países, de unos individuos depende más de sí mismo que de su contexto. Semejante a la visión psicoanalítica de los individuos, éste se encuentra fuertemente condicionado por su propio pasado. Sus fuerzas y las cadenas que lo contienen son mentales. Por ello hemos llamado a este modelo de lectura "culturalista", pero también podría verse, usando una metáfora de la física, como una lectura *centrífuga* —de adentro hacia fuera—, en oposición a la lectura *centrípeta* de *Las venas abiertas* —de afuera hacia dentro.

No es casualidad, entonces, que el título del libro de Galeano analizado aquí recurra a la metáfora del desangrado, mientras que el de Montaner lo haga con la metáfora de una malformación. Ambos factores serían, según cada uno, los responsables del subdesarrollo, del fracaso de América Latina. Tampoco es casualidad que en otro libro, Montaner recurra para su título a la palabra "idiota": más allá del descalificativo, entendemos que la recurrencia al factor mental —y a su negación estructural— es fundacional en su propio "modelo de lectura".

1.7 LAS TESIS Y LOS «MODELOS DE LECTURA»

¿Por qué es importante reconocer ambos modelos de lecturas?

En la lucha dialéctica, el lector suele tomar partido por uno, ya que supone que dos tesis que se oponen no pueden ser simultáneamente correctas. Pero si juzgamos cada tesis *dentro de su propio modelo de lectura* es muy probable que le reconozcamos una lógica interna que inmediatamente confundimos con la verdad. Por el otro lado, si juzgamos una tesis desde un modelo de lectura opuesto, probablemente la juzgaremos de forma negativa.

Para poder juzgar cada tesis de una forma más amplia, debemos salirnos del círculo que limita cada modelo de lectura. Pero para salirnos de dicho círculo, antes es necesario reconocerlo. Una vez reconocidos ambos modelos, podremos ver que no necesariamente debemos juzgar a uno verdadero y al otro falso, sino que estaremos en mejores condiciones de realizar una síntesis. Dos tesis que se oponen pueden ser ambas falsas o ambas verdaderas, dependiendo del modelo de lectura que se use para realizar dicho juicio epistemológico.

El conflicto dialéctico surge cuando los modelos de lecturas permanecen invisibles y los juicios se hacen desde el interior de cada uno de ellos.

1.8 AUTORES, LECTORES Y *AUCTORITAS*

Por último, quisiera aclarar que cuando escogemos citar reflexiones de pensadores generalmente "influyentes", no lo hacemos en el entendido de que sus expresiones poseen el valor de la autoridad, como se pretendía en la Edad Media y como se pretende aún hoy, en algunas ocasiones. No hay palabras reveladas sino revelaciones de palabras. Por ello, también, haremos el esfuerzo de abreviar en lo posible la lista bibliográfica en

el entendido de no adornar con una pseudoerudicción que resulta en un oscurecimiento de las ideas detrás de un espeso barniz de “autoridades”.

Las citas hacen referencia explícita a un autor, a un nombre, pero sobre todo llevan implícita la actitud de los lectores que le han conferido permanencia en el tiempo. Por ello, dichas citas son significativas no por sus autores personales sino por sus lectores, no por la verdad o la falsedad de sus afirmaciones sino por el impacto que en un momento tuvieron en una sociedad, lo que es lo mismo decir por la recepción que estos lectores multitudinarios estaban dispuestos a concederles.

Capítulo 2

LA LUCHA POR EL SIGNIFICADO

_ _ _ _ _ _ _ _ _ _

2.1 ¿CUÁL ES EL NOMBRE DE AMÉRICA LATINA?

América Latina es indefinible y es, al mismo tiempo, una intuición sólida. No podemos negarle existencia ni podemos olvidar que es una construcción imaginaria —dos condiciones humanas de cualquier identidad.

El nombre "América Latina", como puede serlo "Iberoamérica", posee una historia propia, cargada de creencias, supersticiones, ideología y equívocos, asumidos y olvidados. Lo mismo podemos decir de ese continente —impreciso, contradictorio— al cual alude la denominación.

La "identidad nacional" no sólo fue una obsesión de la era Moderna, sino que, aún con otros nombres, sobrevive poderosamente en nuestros tiempos. Quizás el centro problemático se ha desplazado de lo "nacional" a lo "regional" o a un área menos artificial o arbitraria que podríamos denominar "identidad cultural" de un pueblo, a riesgo de ser redundantes. El componente *escencialista* que llenaba los intersticios de esta problemática como parte de diferentes proyectos nacionalistas —y que ocupó tanto tiempo a intelectuales como Octavio Paz—, no ha desaparecido completamente o se ha transmutado en una relación comercial de signos en lucha, en un nuevo contexto global.

Cualquier cuestionamiento sobre la "identidad" de un pueblo o de un individuo nos remitirá a la problemática de los símbolos y los significados. Cuando nos interrogamos

acerca de cuál es la identidad de América Latina nos estamos interrogando, entre otras cosas sobre cuál es el significado del término "América Latina". Inevitablemente, esa *definición* es, al mismo tiempo, una *simplificación* que necesariamente niega la infinita heterogeneidad.

Para comenzar a responder a esas preguntas, podríamos comenzar buscando el origen etimológico de cada palabra y el resultado posterior de la combinación del par. Por ejemplo, ¿qué significa "latino"?

La búsqueda de este significado —es decir, de esta identidad— puede (o debe) pasar por encima de cualquier precisión etimológica, olvidando conflictos y contradicciones. Por ejemplo, por años, el latinoamericano típico —que es otra forma de decir "el latinoamericano estereotípico"— fue representado por el indígena de origen azteca, maya, inca o quechua que conservaba sus tradiciones ancestrales mezclándolas con los ritos católicos. Lo que tenían en común estos pueblos era la lengua castellana. Sin embargo, todos, a los ojos europeos, norteamericanos e, incluso, ante sus propios ojos, eran definidos monolíticamente como "latinoamericanos". A los habitantes de la región del Río de la Plata se los llamaba, por parte de los anglosajones, "los europeos del Sur", no sin cierto desprecio, en el entendido que eran *copias*, algo inauténtico. Las exposiciones de arte en los grandes museos de Europa y Estados Unidos clasificaban al arte latinoamericano por un lado —tropical, indígena, primitivo, inocente, virginal como los tahitianos en las pinturas de Gauguin—, mientras que a los Figari, los Torres García o los Soldi eran colgados en un salón aparte, más próximos a Europa que a México o a Perú.

Si volvemos a la etimología de la palabra *latina*, veremos una fuerte contradicción en esta identificación anterior: ninguna de las culturas indígenas que encontraron los

españoles en el nuevo continente tenían algo de "latino". Por el contrario, otras regiones más al sur carecían de este componente étnico y cultural. En su casi totalidad, su población y su cultura procedía de Italia, de Francia, de España y de Portugal. Países eminentemente "latinos", según la historia más vieja de Europa.

Por otro lado, si para definir con cierta precisión el significado de "América Latina" corregimos la tradición semántica del último siglo compuesta, como todo, de equívocos, y nos remitiésemos a un simple análisis etimológico de las palabras "América" y "Latina", entonces deberíamos incluir también a vastas regiones de Canadá. Lo cual basta con sugerirlo para percibir un conflicto de "identidad". Por supuesto, también deberíamos incluir a Estados Unidos, dentro del cual viven tantos hispanohablantes como en España. O más.

Podríamos tentarnos, entonces, en elegir el término "Iberoamérica" para excluir de nuestra "identidad" a Canadá y acercarnos así a la idea que tenemos de "América Latina". Sin embargo, la referencia exclusiva a la península Ibérica también genera exclusiones que no estamos dispuestos a aceptar. Aún cuando tuviésemos o inventásemos un término que incluyera a todos los pueblos europeos que inmigraron a nuestro continente, permaneceríamos en una situación de imprecisiones e injustas exclusiones.

En *Valiente mundo nuevo*, Carlos Fuentes nos dice:

> Lo primero es que somos un continente multirracial y policultural. De ahí que a lo largo de este libro no se emplee la denominación "América Latina", inventada por los franceses en el siglo XIX para incluirse en el conjunto americano, sino la descripción más completa Indo-Afro-Ibero-América. Pero en todo caso, el componente indio y africano está presente, implícito (12).

A esta objeción del mexicano Carlos Fuentes, Koen de Munter responde con la misma piedra. De Munter observa que el discurso indigenista ha pasado a ser una moda,

siempre y cuando se refiera a la defensa de pequeños grupos, políticamente inofensivos, folklóricos, de forma de olvidar las grandes masas que migran a las ciudades y se mimetizan en una especie de mestizaje obligatorio. Este mestizaje, en países como México, sería sólo la metáfora central de un proyecto nacional, principalmente desde los años noventa.

> One of the leading voices in the revival of mestizaje discourse was the Mexican writer, Carlos Fuentes. [...] According to Fuentes: 'Fortunately, it was not the English but the Spanish which came here [...] because in that case we would not have had what we need for the XXIst century: the experience of *mestizaje*' (de Munter, 92)

Koen de Munter entiende este tipo de discurso como parte una demagogia "hispanófila", de una "ideología del mestizaje" por la cual se soslayan las condiciones inaceptables de la actual realidad latinoamericana. Según el mismo autor, la hispanofilia de estos intelectuales no les permite recordar el racismo colonial de la España que luchó contra moros y judíos al tiempo que se abría camino en el nuevo continente. En resumen, más que mestizaje deberíamos hablar de una "multiple violation" (93). Más adelante, veremos que ideas semejantes fueron anotadas tres años antes por Carlos Alberto Montaner, en 2001, en su búsqueda de las raíces torcidas de América Latina.

Al parecer porque el término propuesto era demasiado largo, Carlos Fuentes se decide por usar "Iberoamérica", siendo éste, a mi juicio, mucho más restrictivo que el propuesto "interesadamente" por los franceses, ya que se excluye no sólo a las oleadas de inmigración francesa en el Cono Sur y en otras regiones del continente en cuestión, sino a otros inmigrantes aún más numerosos y tan latinos como los pueblos ibéricos, como lo fueron los italianos. Bastaría con recordar que a finales del siglo XIX el ochenta por ciento de la población de Buenos Aires era italiana, motivo por el cual alguien

definió a los argentinos —procediendo con otra generalización— como "italianos que hablan español".

Por otra parte, la idea de incluir en una sola denominación el componente indígena ("Indo") junto con el nombre "América" nos sugiere que son dos cosas distintas[2]. Podríamos pensar que los pueblos indígenas son los que más derecho tienen a revindicar la denominación de "americanos" Pero no es así. Se ha colonizado el término como se colonizó la tierra, el espacio físico y cultural. Incluso cuando hoy en día decimos "americano" nos referimos a una única nacionalidad: la estadounidense. El significado de este término está definido por una inclusión y una exclusión, es decir, por un campo semántico *positivo* y un campo *negativo* (ver 2.6). Para el significado de este término, tan importante es la definición de lo que significa como de lo que no significa. Y esta definición de las fronteras semánticas no deriva simplemente de su etimología sino de una disputa semántica en la cual ha vencido la exclusión de aquello que no es estadounidense. Un cubano o un brasileño podrán argumentar fatigosamente sobre las razones por las cuales se les debe llamar a ellos también "americanos", pero la redefinición de este término no se establece por la voluntad intelectual de algunos sino por la fuerza de una tradición cultural e intercultural. Si bien los primeros criollos que habitaban al sur del río Grande, desde México hasta el Río de la Plata se llamaban a sí mismos "americanos", luego la fuerza de la geopolítica de Estados Unidos se apropió del término, obligando al resto a usar un adjetivo para diferenciarse.

> Ahora América es, para el mundo, nada más que Estados Unidos. Nosotros habitamos, a lo sumo, una sub América, una América de segunda clase, de nebulosa identificación (Galeano, 2).

[2] Semejante, es la suerte de la pudorosa y "políticamente correcta" referencia racial "afroamericano" para referirse a un norteamericano de piel oscura que tiene tanto de africano como Clint Eastwood o Kim Basinger.

Lo mismo podemos decir del término "América Latina". Esta identidad representa para unos y otros un determinado espacio y unas determinadas culturas que quedan simplificadas groseramente por la necesidad de nombrar. Aunque demostremos la heterogeneidad que cabe dentro de este término, los grupos culturales involucrados seguirán prisioneros del mismo.

Amarill Chanady nos dice, en *Latin American Identity and Constructions of Difference*:

> Because of the "impossible unity of the nations as a symbolic force", any constructions of coherent view of the nation, or sustained strategy of nation building, necessarily leads to homogenization. As Renan writes, "unity is always affected by means of brutality". What that means is not only that the nonhegemonic sectors of society are "obligated to forget", and concomitantly obligated to adopt dominant cultural paradigms in several spheres, but that "forgetting" is the result of marginalization and silencing, if not annihilation (xix).

Esta "obligación de olvidar", a sus efectos, no tiene por qué referirse exclusivamente a un simple olvido sino a una negación, es decir, a la consolidación de un campo semántico negativo C(-). La negación puede conducir a una forma de olvido o silencio, pero lo hace por un camino conflictivo: es un olvido funcional, interesado, incluso necesario para consolidar un campo semántico positivo C(+) y, a través de ambos, un significado.

Poco más adelante, citando a Homi Baba, Chanady señala:

> Being obligated to forget became the basis of remembering the nation, peopling it anew, imagining the possibility of other contending and liberating forms of cultural identifications (xx).

En *La venas abiertas de América Latina* y en *Las raíces torcidas de América Latina* se habla de una única y compacta América Latina. Aunque asumimos que ambos autores, Galeano y Montaner, son hombres cultos, también suponemos que fueron, en el

momento de sus respectivas escrituras, conscientes de esta heterogeneidad. No obstante, prácticamente se la ignora haciendo de América Latina una unidad simbólica terriblemente compacta. En cada caso se expone una problemática propia de "América Latina" sin definir por sí mismo y a lo largo del texto la idea, los límites y la naturaleza de esta identidad. Simplemente se la asume como dada, como establecida. Esta deliberada omisión es funcional. Pocas veces se sabe, cuando se le está atribuyendo una característica significativa al "problema", si se está hablando de Argentina o de Guatemala.

Es posible que esta simplificación que inconscientemente se hace sobre América Latina se deba a su breve historia y a algunos mitos propios, como la idea de la Patria Grande. También a una misteriosa ignorancia sobre los diferentes pueblos indígenas que habitaban esta región, muchos de ellos autores de sofisticadas civilizaciones. No podemos hacer esta misma simplificación cuando hablamos de Europa. A nadie se le ocurre confundir a un italiano con un alemán. Nadie —o pocos— definirían un europeo típico como se define a un "latino" en Estados Unidos o en Europa. Personalmente, sólo a título de ejemplo, nunca tuve la conciencia de ser un "hispano" o un "latino" hasta llegar a Angloamérica. La idea de "latinoamericano", sin embargo, me era más familiar desde una perspectiva literaria, originada en los años sesenta. Pero para un habitante del Cono Sur que no esté entrenado en la ideología bolivariana, es necesario un esfuerzo mental poco espontáneo para sentirse identificado como hispano o como latino.

Es posible, también, que esta simplificación se deba al predominio de *la perspectiva del otro*: la europea. Europa no sólo ha sido históricamente egocéntrica (por momentos egolátrica, como toda "nación" dominante) sino también los pueblos más jóvenes y los pueblos preexistentes en América han sido eurocéntricos, como resultado

de una colonización intelectual. Pocos en América, sin una carga ideológica importante, han estimado y han estudiado las culturas indígenas tanto como la europea. Es decir, es posible que nuestras definiciones simplificadas y simplificadoras de "América Latina" se deban a la natural confusión que proyecta siempre la mirada del otro: todos los indios son iguales: los mayas, los aztecas, los incas y los guaraníes. Sólo en lo que hoy es México, existía —y existe— un mosaico cultural que sólo nuestra ignorancia confunde y agrupa bajo la palabra "indígena". Con frecuencia, estas diferencias se resolvían en la guerra o en el sacrificio del otro. Lo mismo ocurre en África: las fraticidas guerras intertribales se producen por unas diferencias que los que llegamos de otros continentes somos incapaces de apreciar antes de dos o tres meses de atenta observación. Otras culturas, como la japonesa, ven a Iberoamérica como prisionera de una imagen exterior, de pensadores europeos. Contestando a esta afirmación, Richard Morse argumenta que este continente sí posee una cultura propia, pero es más occidental que la de los propios países nórdicos (Arocena, 40). En Japón existe lo occidental también, pero siempre separado de "lo japonés" (41).

De cualquier forma, aún considerando América Latina como una prolongación de occidente (como extremo occidente), sus nombres y sus identidades han estado, principalmente desde mediados del siglo XIX, en función de una negación. En julio de 1946, Jorge Luis Borges observaba, en la revista *Sur*, este mismo hábito cultural restringido a los argentinos.

> [Los nacionalistas] ignoran, sin embargo, a los argentinos; en la polémica prefieren definirlos en función a algún hecho externo; de los conquistadores españoles (digamos) o de alguna imaginaria tradición católica o del "imperialismo sajón" (Borges, *Ficcionario*, 216).

2.2 CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

2.2.1 Causas y efectos

Un equívoco común se produce cuando ciencias humanas como la historia, la sociología o la economía asumen como propias y de forma implícita la dinámica de las ciencias físicas. Incluso, cuando la economía asume como propia el *modus operandi* de la medicina tradicional comienza a construir este engaño. La medicina busca las causas de una enfermedad para suprimirla; una vez logrado esto, la consecuencia deseada es más o menos directa. No obstante, la lógica social no tiene por qué responder como un cuerpo biológico —y aquí excluyo la lógica darwiniana que, como explicaré más adelante, es mucho más amplia que un simple juego de los organismos más fuertes prevaleciendo sobre los más débiles—. Es decir, en la dinámica humana a largo plazo no podemos alterar una parte sin alterar directamente el conjunto; no podemos suprimir una causa y obtener un efecto directo, ya que esa causa es, al mismo tiempo, consecuencia de sus propios efectos, efecto de sus efectos. Dicho de otra forma, cada causa crea su propio contexto, el cual incide sobre ella misma.

En nombre de esta dinámica flechada, se asume que la observación de causas y efectos es objetiva, eliminando así una nueva dimensión que destruiría esta linealidad temporal —la subjetividad o la particularidad del observador, *del teórico*—. Incluso el lenguaje mismo se estructura según esta linealidad donde los tiempos se ordenan según una lógica rígida de precedencia: pasado, presente y futuro. Según este orden temporal, la causa siempre precede al efecto, a la consecuencia. No obstante, desde un punto de vista humano, podemos entender que este orden es un simple préstamo del mundo físico, ya que sabemos que un presente se puede explicar tanto por su pasado como por

su futuro. Así, podemos tener que la causa de un hecho presente puede no encontrarse en el pasado sino en una motivación, es decir, en su futuro.

Este modelo lineal de *causa y efecto* niega o ignora que un efecto puede ser, a su vez, causa de efectos que, incluso, pueden contradecir la causa original. Por ejemplo, cuando se proyectan cambios en el paisaje cultural de un país según una tendencia poblacional, se asume, de forma implícita, que los fenómenos-causa continuarán produciéndose en una mismo escenario, como si los mismos fenómenos no cambiasen el escenario mismo que, a su vez, influiría en los efectos originales —el crecimiento de la población. Si, por ejemplo, asumiéramos que las causas que motivan la inmigración se mantendrán invariables por un determinado período de tiempo y no reconociéramos que esa misma inmigración producirá un "efecto" propio en su contexto —nacional e internacional—, estaríamos proyectando un escenario indiferente a las supuestas causas que lo generan. En un plano más general, si afirmamos, con Marx, que la conciencia de un individuo y de una clase es resultado de su contexto económico, de los órdenes de producción, ¿no estaríamos considerando que dicho orden económico es, también, producto de una determinada conciencia, de una determinada intencionalidad, sea ésta de buena o de mala fe? Es más, si la conciencia es la consecuencia de unas causas económico-sociales, el marxismo nunca hubiese sido inventado por Marx ni nunca se hubiese transmitido a través de la lectura de algunos libros como *El Capital*. Lo cual no significa una negación de los descubrimientos innegables del materialismo dialéctico por la posición inversa sino la ampliación del campo semántico positivo —el cual veremos más adelante— en un entendido simbiótico de la cultura.

En la famosa película cubana *Memorias del subdesarrollo* (Alea, 1969), el personaje reflexiona diez años después de la revolución castrista. Su reflexión principal deriva

sobre el carácter particular de aquellas mujeres con las cuales convivió en algún momento y que le servirán en la narración como metáforas explícitas del carácter europeo y del latinoamericano. Aquí se pone de manifiesto la frustración de no haber materializado los cambios culturales —que permanecen casi inalterables— a través de un cambio radical de la infraestructura económica y de las formas de producción. Lo cual configura una crítica interna a una visión materialista radical. Es decir, la relación de causa y efecto entre la base y la supraestructura no es una relación flechada sino dialógica o simbiótica.

No obstante, las ideologías proceden flechando este camino de causas y efectos, lo cual resulta en una toma de acción más clara que en una toma de conciencia sobre la complejidad de la realidad. Tomando partido por un limitado grupos de ideas, forzando la narración histórica, resaltando unos *hechos* y suprimiendo otros, se logra explicar "racionalmente" una realidad más vasta y compleja. En este ensayo, analizaremos dos de las perspectivas ideológicas más importantes, a nuestro juicio, por su tradición y por su influencia en el pensamiento actual: la visión del materialismo dialéctico, representado por Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*, y una corriente posmoderna representada por *Las raíces torcidas de América Latina* de Alberto Montaner. Como ambos son actores de la arena política, no economizarán esfuerzos ni argumentos en confirmar sus preceptos ideológicos, omitiendo o inhibiendo sus propias dudas teóricas y metodológicas. Lo que uno considerará causa para el otro será puro efecto. Podemos observar, por ejemplo, que la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, como sostiene Eduardo Galeano, estuvo promovida por razones infraestructurales —económicas, de intereses productivos, etc.— Como respuesta, Alberto Montaner niega esta hipótesis recurriendo a resaltar una nueva sensibilidad

ética como causa del fin del comercio y la explotación directa de seres humanos. Si bien la tesis de Montaner necesita un fuerte grado de fe en la bondad de quienes ostentan el poder, tampoco podemos negarla del todo como reivindicación ética sin marcha atrás. Las infraestructuras económicas de la revolución industrial han sido superadas pero hoy mantenemos, más que nunca, el consenso ético antiesclavista, más allá de los logros prácticos, reales o simplemente discursivos. Esto nos prueba que la infraestructura, si bien participa de forma importante en el proceso cultural (ético), no es su única razón y sustento. Podemos observar que luego de superados determinados órdenes de producción se mantienen y profundizan algunos logros humanos que podríamos llamar, no sin cierto grado de imprecisión, "derechos naturales". Actualmente, el valor ético antiesclavista por sí sólo es una resistencia dialéctica fundamental para oponerse a otras posibles nuevas estructuras económicas que pudieran beneficiarse de un regreso de este tipo explícito de explotación humana —todo ello sin dejar de reconocer que la esclavitud del siglo XIX existe aun hoy en muchas partes del mundo—. La nueva conciencia ética es capaz de extender el significado de "esclavitud", de la metáfora del esclavo antiguo, a una nueva relación de explotación más moderna, como puede serlo una relación laboral o financiera cualquiera. Bastaría con recordar, por ejemplo, el derecho a las ocho horas de trabajo diario.

Como en otras ocasiones, podemos ver una relación dialógica entre cultura (ética) y economía, lo que las ideologías y las posiciones radicales tienden a simplificar tomando partida por una de ellas y haciéndola centro y origen de todas las demás causas y efectos observables en la realidad humana. En determinados períodos de la historia, los intereses y las necesidades económicas coinciden con los valores éticos establecidos y en otros no. Cuando no coinciden surge el conflicto y vence el lado donde está el poder

—político, social, militar o económico—, pero en ningún caso es una relación flechada en un solo sentido donde una —la economía o la ética— es la causa y la otra la necesaria consecuencia. La lucha de los unionistas del norte de Estados Unidos, en el siglo XIX, contra los confederados del sur esclavista, puede explicarse (principalmente) por los diferentes sistemas de producción de uno y del otro. No obstante, la posterior lucha de Martin Luther King, por ejemplo, no surge de una necesidad nueva de producción sino de una motivación que, aquí sí, podríamos entender como originada en la conciencia ética en contraste con la realidad social del momento.

Podemos encontrar otros ejemplos del mismo género. En el otro extremo del continente y en los mismos años de la guerra de Secesión norteamericana, Bautista Alberdi escribía: "La cuestión de la libertad de cultos es en América una cuestión política y de economía. Quien dice libertad de cultos dice inmigración europea y población" (Alberdi, *Barbarie*, 145). Es decir, la tolerancia, si bien podemos considerarla un valor ético en sí, causa de muchos órdenes sociales, también ha sido —y lo es— la consecuencia necesaria de la convivencia de diferentes grupos humanos, contrapuestos muchas veces en sus ideas y sensibilidades éticas, religiosas, económicas y políticas, en búsqueda de un beneficio a largo plazo. Otro tanto podemos decir de la revolución femenina. Si bien hoy podemos entenderlo como un imperativo ético, producto de una determinada evolución histórica que desde el humanismo —desde la liberación del hombre de la fatalidad del dogma religioso— anunciaba la conquista de los mismos derechos y libertades para la otra mitad de la humanidad, no es menos cierto que también el desarrollo de los nuevos sistemas de producción harán necesario e inevitable la integración del cincuenta por ciento del capital humano. La observación ha sido anotada por analistas (generalmente marxistas) como Mas'ud Zavarzaeh:

> In its attempt to recruit women in contemporary capitalist societies, the capitalist "free" market, which is desperately in competition with the Third World labor force, had has to produce new subjectivities for woman so that it can recruit a self sustaining and efficient work force (204). [...] An expanded labor force in which "independent" women can play a role (66)

Por otro lado, y aunque parezca contradictorio o paradójico, también podemos ver el fenómeno feminista como "consecuencia" o como un resultado de luchas semejantes al marxismo del siglo XX. Pero si nos quedásemos con esta observación como "causa" estaríamos simplificando groseramente una realidad más compleja.

Podemos ver este hecho exclusivamente como parte de una dinámica causa-efecto que funciona sin interrupciones hasta hoy —la necesidad del sistema capitalista de mano de obra, de ese nuevo ejército (posindustrial) de reserva— o considerar, por otro lado y de forma simultánea, el valor *puramente ético* de este cambio ideológico y social que, quiérase o no, es dinámico y progresista, más allá de las "causas" que lo motivan. De otra forma, podemos comprender que su significado no es prisionero de su origen, como no lo es, desde un punto de vista etimológico, el significado "contradictorio" de una palabra que ha sufrido una larga peripecia histórica. Observación que, dicho sea de paso, no será tenida en cuenta ni por Eduardo Galeano ni por Alberto Montaner. En *Crítica de la pasión pura* (1998), para aclarar este punto he puesto el ejemplo de un centro comercial en Montevideo (21). Este *shopping center* es el resultado del reciclaje de una antigua cárcel. Los turistas que no conozcan esta historia o que no sean arquitectos atentos, seguramente nunca podrían darse cuenta del dramático cambio de funciones del edificio, a pesar de que se conservaron partes *simbólicas* del mismo y parte de su *estructura*. Para ellos, el significado no dependerá de los significados pasados del edificio sino del presente. No obstante, un especialista podrá explicar ese presente por su pasado. Lo mismo podemos decir de otro género de símbolos. Por

ejemplo, el gesto de sacarse el sombrero e inclinarse ante una persona alguna vez significó sumisión absoluta a un soberano —y ofrecimiento de la cabeza—; ¿cuándo significa lo mismo en nuestro tiempo?

Ahora, volviendo a la dinámica ética-economía, nos podemos preguntar qué significado tiene un nuevo "valor ético" en sí. ¿Por qué y cómo llegó a formarse? ¿Por el dictado de una historia, de una necesidad productiva, de una ideología? ¿O, por el contrario, por una motivación, por una tendencia "natural" del ser humano hacia la libertad y la seguridad comunitaria? Es decir, ¿es posible reducirlo a causas económicas o referirlo a una motivación superior como puede serlo el concepto (gnóstico) de "progreso humano" o de "perfección divina"? ¿O simplemente posee un valor en sí mismo y no es necesario reducirlo a un origen o referirlo a un objetivo?

Si nos quedamos con la primera hipótesis podemos decir que la revolución industrial en Inglaterra y en Estados Unidos, provocaron por sí solos la liberación de los esclavos y de las mujeres, incorporándolas como trabajadores y como consumidores asalariados. También los sistemas de seguridad pública están afectados por esta misma dialéctica. Si bien es cierto y explícito que la sociedad debe velar por los más débiles por una razón moral, no es menos cierto que existen intereses propios de cada uno de los integrantes de una sociedad en ello: si los más débiles, los marginados, no tienen cobertura de salud o no tienen las necesidades básicas satisfechas aumentarán las enfermedades y la violencia, dos factores que se vuelven contra los sectores más fuertes de la misma sociedad. Es decir, según esta lógica, un sistema dominante sólo concede un beneficio al oprimido si en ello se deducen nuevas ganancias para los opresores y perpetuidad del sistema. Sin embargo, por el otro lado, no tendría sentido que en esta poderosa dinámica los oprimidos renunciaran a sus ganancias, aunque sean siempre

insuficientes, aunque, de algún modo, sirviesen para conservar el mismo sistema que los oprime. Porque los oprimidos tampoco son siempre actores pasivos y siempre tienen la opción de cambiar o acelerar la historia —cambiando las estructuras de opresión, cambiando de conciencia o ambas cosas.

No es raro, entonces, entender que un cambio infraestructural en nuestro tiempo de globalización rediseñará las relaciones sociales entre pueblos e individuos bajo nuevas necesidades éticas. Solamente poniendo atención a los nuevos procesos de producción podemos prever que será inevitable un reclamo y la exigencia cada vez mayor de libertad a través de la diversidad; se suprimirán gradualmente los poderes verticales, más propios de los sistemas feudales de la Edad Media (cultura agrícola), de los estados, de las grandes industrias y de los grandes sindicatos (cultura industrial) por una mayor atomización de la producción individual e intelectual (era informática) que hará propicio el logro de una Sociedad Desobediente. No obstante, las "consecuencias" éticas —como la desobediencia civil, la libertad individual y la tolerancia a la diversidad— será, a un mismo tiempo, causas del mismo orden del cual surgen. Es decir, serán causa y consecuencia.

Nada de esto es casual. No es casual que ética y economía posean lazos estrechos y a veces insospechados. Como expuse en 1998, en *Crítica de la pasión pura*, la moral es la *conciencia de la especie*, la renuncia del individuo a favor del grupo, de la sociedad. En sus raíces funcionales, esta renuncia no es desinteresada —aunque la asumamos así y aunque el mismo desinterés sea parte de una moral "superior"— sino necesaria para la sobreviencia de la especie y del individuo. Y, por lo tanto, desde este punto de vista, podemos ver a la cultura y a las religiones como partes integrantes y fundamentales de la teoría de la Evolución desde un ángulo opuesto al tradicional en el cual se veía

únicamente el triunfo del más fuerte. Sin que sea necesario, por ello, reducir las religiones a este único aspecto materialista. Una perspectiva simbiótica, una dinámica dialéctica no excluyente entre supra e infraestructura, entre cultura y necesidad biológica, asume que todos los factores percibidos o por percibir afectan un mismo proceso. Lo que se debe determinar es *en qué medida*, en una situación dada, predomina uno sobre el otro, ya que estas relaciones condicionales no tienen por qué ser equitativas. Pero cada vez que negamos una dimensión para privilegiar otra estamos estableciendo los códigos estrechos de una ideología reduccionista.

Para cerrar, recordemos que tampoco podemos afirmar que nuestra posición, nuestra forma de entender el mundo no sea "ideológica", ya que, como cualquiera, se basa en un conjunto privilegiado de ideas que nos sirven para entender el resto del mundo. No obstante, podemos tratar de evitar un género ideológico que nos parece inconveniente: el reduccionismo o el pensamiento que no alberga en sí mismo la creación de la autocrítica, la simplificación y el interés político.

2.3 LOS SIGNOS Y EL LENGUAJE

2.3.1 Palabras y números

Un número significa el universo infinito de objetos, elementos, conceptos y de cualquier cosa individualizable de unidades agrupadas en un conjunto determinado. El "3" significa una agrupación única de unidades no individualizadas ontológicamente. Cuando significamos "3" podemos referirnos a un conjunto de llaves, de días, de ideas o de planetas. Por esta razón, comúnmente se opone matemáticas a literatura, porque una es el reino de la abstracción y la otra es el reino de lo concreto, de lo encarnado, de las

ideas y de las emociones. Esto, que puede ser sostenido como primera aproximación, es una idea intuitiva pero no menos arbitraria.

Cada palabra también es una abstracción. Cuando significamos *árbol* estamos haciendo una abstracción de nuestra propia experiencia y de la experiencia colectiva. La palabra *árbol* no se refiere a nada concreto sino a un conjunto infinitamente variable de una misma unidad. Un *número* es un conjunto despojado de sus cualidades, mientras que una *palabra* es algo con todas las cualidades de un mismo conjunto despojado de sus cantidades. Incluso cuando pretendo nombrar directamente una unidad, definida por una identidad, como por ejemplo cuando significo el nombre de una persona —de un individuo concreto— que conozca, *Juan R.*, estoy haciendo una abstracción. Hay infinitos Juan R., pero sus amigos podemos reconocer elementos comunes que identificamos con él: su aspecto físico, su carácter, algunas anécdotas que hemos compartido con él y otras que él nos ha contado, etc. Pero mi Juan R. seguramente no es el mismo que el Juan R. de su hermano o del propio Juan. En cualquier caso *Juan R.* como *árbol* son abstracciones, es decir, símbolos que representan para el lector una determinada cualidad de algo. Juan R. pretende indicar a una persona concreta así como "3 manzanas" pretenden indicar un conjunto de objetos concretos. Se podría decir que en este último caso la abstracción del número "3" ha desaparecido al indicarse los objetos concretos con los cuales está relacionado, las manzanas. Pero observemos que "manzanas" no es una abstracción menor. ¿A cuáles manzanas nos estamos refiriendo? Supongamos que las manzanas no están en nuestras manos y se refieren a una promesa futura. Entonces *manzana* representa al universo infinito de diferentes tipos de manzanas. Sólo dejaría de ser una abstracción cualitativa si me imagino las manzanas con sus formas, brillos y colores particulares. Pero esto ya no es un símbolo (el símbolo-

palabra) sino una imagen figurativa construida por la imaginación como una visualización directa.

Tenemos, entonces, que el conjunto posible de significados de *3 manzanas* es igualmente infinito que los conjuntos "3" y "manzanas". Pero sus campos semánticos son diferentes. El C(-) de *3 manzanas* es mayor, por ser la intersección de los dos campos negativos de los términos que lo componen. Como se puede apreciar, el lenguaje que estamos manejando en este último párrafo está tomado del lenguaje matemático, por lo que podemos aclarar la idea usando una metáfora de esa disciplina. Podemos decir que el conjunto de números impares es infinito, pero pertenece al conjunto de números naturales. Existe un conjunto, también infinito, de números pares que no le pertenecen al primero pero sí pertenecen al conjunto de números naturales.

La abstracción, en el caso de una palabra, no es cuantitativa (como en los números) sino *cualitativa*. Lo cuantitativo se puede medir mientras que lo cualitativo depende de un juicio subjetivo. Es por ello que lo primero pertenece al ámbito tradicional de las ciencias mientras que lo segundo se lo identifica con el universo del arte y la especulación filosófica. Las dos son formas de abstracción, aunque son formas de abstracciones diferentes. Sin la abstracción no hay símbolo, porque el símbolo necesita identificarse sólo con una parte del objeto aludido al mismo tiempo que se identifica con un conjunto mayor a la unidad de esos mismos objetos. Esto le da flexibilidad significante al mismo tiempo que hace posible la transferencia sígnica, sin la cual no sería posible una combinación infinita de signos y términos para la creación infinita de significados.

2.3.2 ABSTRACCIÓN, TRANSFERENCIA Y DINÁMICA DE LOS SIGNIFICADOS

Es decir, el término "manzana" es identificado con una clase de elementos *pero no con ninguno de ellos en particular*. Es una abstracción que trasciende los límites de lo concreto —que *debe* hacerlo para convertirse en lenguaje. No podríamos imaginar un lenguaje compuesto por términos rígidos que indicasen sólo elementos concretos y únicos.

Luego tendremos un lenguaje, que se articula por la abstracción de sus elementos y por la concreción de su discurso. Sus elementos sígnicos —una señal, una palabra, un texto, una actitud, un "hecho"— son heredados de una cultura y resignificados por un contexto concreto y por un lector concreto. La expresión de una idea, de una emoción o de la percepción de un fenómeno físico hará uso de estas herramientas basadas en la abstracción para, en su combinación, definir un hecho o una experiencia concreta.

Podríamos pensar en la existencia de determinados símbolos que nazcan junto con el objeto significado. Pero ese símbolo no podría existir si no estuviese construido con significados del pasado. La palabra "Internet", que es casi un nombre propio, nació para significar un fenómeno nuevo, pero veamos que tanto el fenómeno mismo era la combinación de fenómenos ya conocidos —el libro, la televisión, etc—, sino que la misma palabra *Inter-net* es la composición de dos palabras antiguas. Ahora, si por una catástrofe desapareciera el fenómeno de comunicación de la Red, el símbolo sobreviviría, aunque su significado continuaría variando. Esta variación del significado depende siempre de la experiencia, es decir, de la conjunción del fenómeno —físico o metafísico— y del lector. Éste, el lector, destinatario final y original del signo, es pasivo y activo al mismo tiempo. El significado que le atribuya al signo dependerá de él mismo y del contexto, al mismo tiempo que el contexto dependerá de todos los textos que él

tenga conocimiento, de él como particularidad personal e intelectual y de los demás lectores.

El 15 de diciembre de 2004, el diario *Clarín* de Buenos Aires, en uno de sus títulos, anunció: UN NUEVO VIRUS SE ESCONDE EN TARJETAS NAVIDEÑAS. Veinte años atrás no habría dudas: la información se refería a una peste transmitida a través de las postales navideñas de cartón. Hoy tampoco hay dudas, aunque el significado es otro: en el nuevo contexto, por "virus" ya no nos referimos a una infección biológica; por "tarjetas navideñas" no nos referimos a las clásicas postales que enviábamos y recibíamos por correo (tradicional). También el reflexivo "esconderse" es una metáfora aplicada a cualquier tipo de virus —biológico o informático—, pero notemos que ninguna de las palabras empleadas en el titular es nueva como signo. Ambas, "virus" y "tarjetas" se apoyan recíprocamente para conformar el significado de la frase entera y de cada una de sus partes —y viceversa. Las palabras, los signos, han sido resignificadas por una historia cambiante, por un nuevo contexto, por la estructura de la frase, del texto, por los nuevos lectores.

Los símbolos se relacionan con un pasado y con un futuro. No nacen ni mueren con el objeto. Tomamos símbolos existentes para indicar ideas, objetos y fenómenos nuevos. Éstos modificarán tanto el significado original del signo heredado como lo harán los mismos lectores del signo heredado. Pero cuando los objetos y los fenómenos concretos desaparezcan el signo sobrevivirá y con él gran parte de sus significado modificado por la última experiencia, hasta que una nueva experiencia tenga lugar. Los símbolos no son "naturales" como las cosas y los fenómenos indicados. La palabra "manzana" ha sido creada por un conjunto de hombres y mujeres que ya no están. Lo que entendemos por manzanas son, en cambio, elementos naturales. Sin embargo, tanto

la palabra "manzana" como el conjunto de objetos aludidos pueden ser considerados de la misma categoría —como naturales—, en el entendido semiótico de que son preexistentes a la experiencia de lector. Tanto el espacio físico que nos rodea como el lenguaje en el que nacimos poseen una naturaleza semejante. Podemos modificarlos sólo en parte, pero debemos lidiar con sus reglas preexistentes. Podemos modificar el universo físico construyendo una casa, un jardín y una ciudad entera, pero siempre lo haremos valiéndonos de sus propias leyes, leyes físicas y leyes culturales. Lo mismo hacemos con una novela o con el lenguaje mismo.

2.3.3 ABSTRACCIÓN Y DEFINICIÓN

Una de las ideas centrales que iremos desarrollando en este ensayo consiste en ver que todo discurso es un intento por construir un *campo semántico positivo* al mismo tiempo que definir, de forma creciente, un *campo semántico negativo*. Una idea particular puede nombrarse, por ejemplo, con el término *existencia*. Pero observamos que el C(+) de este término se encuentra excesivamente extendido; nos dice mucho y nada al mismo tiempo. Si intentamos definir un poco más el término propuesto, podemos decir "filosofía de la existencia" o "existencialismo". En este momento, hemos establecido una negación mayor, un C(-) que abarca todo aquello que no se refiera al acto y a la historia de la especulación, del pensamiento, etc. Pero aún así la frase permanecerá con un grado de indefinición muy grande. Esta indefinición amenizaría el valor semántico si los lectores no entendiésemos que detrás de esa expresión hay una mayor definición establecida en un discurso, en libros y en años de lucha por la definición de aquellas ideas que pretenden ser identificadas con el término *existencialismo*. La primer pregunta será siempre "*¿qué es* el existencialismo? Es decir, inmediatamente se le

exigirá al término propuesto una definición. Los sucesivos "el existencialismo *es*..." derivarán en una narración sobre el espacio metafísico con el uso correspondiente de una progresiva definición de las fronteras semánticas, de la definición lo más nítidamente posible del límite entre el C(+) y el C(-). Cuando esta definición entre los que *es* y *no es* deba quedar irresuelta, indefinida, con un límite amplio de ambigüedad, se le exigirá al discurso que defina el "por qué es" esta frontera ambigua, indefinida. Lo cual confirma nuevamente la voluntad —del discurso y del lector— de una definición semántica, aún cuando se pretenda una indefinición conceptual.

No podemos decir que una frontera difusa de los campos semánticos, necesariamente pone en duda el valor, la verdad o la utilidad del símbolo, como lo afirma Choudhary al oponer los símbolos matemáticos a los símbolos literarios. No obstante, Choudhary hace una observación sobre la voluntad de fijar límites semánticos como un intento de explorar un significado "in terms of truth" (437). En palabras citadas del propio Ludwing Wittgenstein, "many words in this sense then don't have a strict meaning. But this is not a defect. To think it is would be like saying that the light of my reading lamp is no real light at all because it has no sharp boundary (438).

Ahora, el grado de abstracción no está dado sólo por la ampliación del C(+) del símbolo sino por la diversidad figurativa que pueda contener ese campo aunque sea estrecho. Una expresión matemática que vincula "una piedra que cae y la Luna que no cae"[3] es una expresión que en su C(+) es capaz de contener dos figuraciones en apariencia opuestas, contradictorias o independientes. Es decir, debemos distinguir entre indefinición y abstracción.

2.4 ESPACIO FÍSICO Y ESPACIO METAFÍSICO

2.4.1 Realidad y ficción

Los catálogos de libros, la crítica literaria y los anaqueles de las bibliotecas se ordenan principalmente según la clasificación antagónica de "ficción" y "no-ficción". La costumbre es tan útil como engañosa. Lo que llamamos *ficción* —poesía, cuentos, novelas— fácilmente puede reclamar el mismo derecho que los sueños a considerarse la expresión cultural de una verdad, de la realidad más profunda de un ser humano o de una sociedad. Cuando estudiamos la literatura del medioevo o del siglo XVI español, observamos la "idealización" de ciertos tipos psicológicos y morales que casi siempre nos parecen improbables por su excesiva virtud o por sus inaceptables prejuicios morales. Sin embargo, esa idea de idealización, de exageración o de improbabilidad —referida a las virtudes morales, como en *El Abencerraje*, de 1561— antes que nada está determinada por nuestra propia sensibilidad; es decir, es el juicio de unos lectores de principios del siglo XXI. Ahora, si prestamos atención, la mayor parte del "arte popular", como pueden ser las telenovelas y las novelas rosa, son idealizaciones o improbabilidades en el sentido de que difícilmente encontraremos entre nosotros una realidad que coincida con dichos estereotipos. Pero aquí lo importante no es lo que podemos llamar "realidad" en un pretendido sentido científico u objetivo. Si existe una ley que traspasa la historia de la literatura —especialmente de la ficción— es la que se refiere a la necesidad de *verosimilitud*. Las ficciones, desde las llamadas mitológicas y fantásticas hasta las más realistas, comparten un grado mínimo de verosimilitud. Las improbabilidades de la literatura medieval y las no menos improbables historias de las telenovelas modernas, han sido y son populares por lo que tienen de verosímil. Más allá

[3] Alusión de Ernesto Sábato a la ley de gravitación de Isaac Newton en *Sobre héroes y tumbas* (271).

de que un análisis ponga en evidencia su valor ideológico y su "irrealismo", es importante notar aquí que estas historias son lo que son porque han sido reconocidas como "verosímiles" por una determinada sensibilidad en un determinado momento histórico y en un determinado lugar. ¿Qué es el "realismo" sino una realidad verosímil? Lo que hoy consideramos inverosímil fue verosímil en su tiempo, y es a partir de este reconocimiento que comenzamos a tener una idea de los hombres y mujeres que las leían con entusiasmo y pasión. Es aquí, entonces, donde la ficción "absurda", "inverosímil" o "arbitraria" se convierte en un elemento valiosísimo de conocimiento y, por lo tanto, en "objeto real". Lo verosímil ya no es un sustituto de la realidad sino el más fuerte indicio de una realidad sensible, ética y espiritual de un pueblo. Y es en este sentido en que el estudio de la sensibilidad —ética y estética— de un pueblo, a través de su ficción, cobra un valor harto más significativo e insustituible que un pretendido estudio histórico a través de los "hechos", ya que éstos, los "hechos" no son juzgados a través de dicha sensibilidad sino a través de la nuestra. Todo lo cual no significa que uno sea excluyente del otro sino todo lo contrario: nos advierte de la parcialidad de cada uno de ellos y la necesidad de complementación de ambos géneros en cada estudio.

Por otra parte, lo que está clasificado como *no-ficción* —libros de historias, ensayos, crónicas, reflexiones— difícilmente sería capaz de prescindir de la imaginación de su autor o de los prejuicios y mitos de la sociedad de la cual surgió. Si los matemáticos ptolemaicos fueron capaces de demostrar la "realidad" de un universo con la Tierra en el centro, y que la modernidad rechazó —radicalmente, hasta hace pocos

años; relativamente, hoy en día—, ¿cómo no dudar de la ausencia de ficción en cada uno de esos milimétricos relatos sobre las Cruzadas de la Edad Media[4]?

Podemos tratar de definir un punto de apoyo para evitar una relatividad estéril, sin salida. Ante la amplitud y la virtual imposibilidad de definir una "realidad" en términos absolutos, podemos definir qué entendemos nosotros por "realidad", integrando el entendido de que la categoría ontológica del mundo físico no es suficiente para limitar este concepto —a la larga, metafísico—. Podemos comenzar por decir que "realidad" es todo punto de partida desde el cual construimos una narración, un discurso, una representación del mundo. Mas'ud Zavarzaeh, por ejemplo, en cierto momento escribió: "Implicit in my approach, of course, is the assumption that culture (that is, the 'real') at any given historical moment, consist of an ensemble of contesting subjectivities" (5). Desde su punto de vista de crítico y teórico analizando el fenómeno cinematográfico, "cultura" es su punto de partida, la "realidad" a la cual está referida una película como reflejo y como formadora o reproductora de su propio origen cultural. Desde otro punto de vista, por ejemplo desde un punto de vista psicológico, podemos ver la cultura como punto de partida o punto de llegada. En el primer caso la cultura es lo "real"; en el segundo, es la "construcción" o el producto de otra realidad: la mente humana. Para un médico de finales del siglo XIX, por ejemplo, los sueños eran producto de una determinada condición fisiológica (como una indigestión) y, por lo tanto, eran el reflejo ficticio de la realidad biológica. Este último caso, claro, se refiere a una lectura reduccionista o materialista, para la cual lo real es el mundo físico, biológico, económico y así sucesivamente. La *realidad* de una lectura *descendente* podrá contradecir esta

[4] Ver, por ejemplo, Runciman, Steven . *A History of the Crusades. The Kingdom of Acre and the Later Crusades.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987

afirmación partiendo de un fenómeno cultural, intelectual o psicológico: aún una enfermedad física puede ser causada por una actitud mental, y la causa no es menos *real* que la consecuencia.

En resumen, podemos decir que la diferencia (pseudo-ontológica) entre realidad y ficción es una confirmación ideológica, la legitimación epistemológica de un paradigma y de una cosmovisión determinada.

2.4.2 Narración del espacio metafísico

Partamos de las reflexiones de un famoso filósofo español. La cita puede ser extensa pero también es necesaria:

> Las ideas, como el dinero, no son, en efecto, en última instancia, más que representación de riqueza e instrumento de cambio [...] Ni el cuerpo come dinero ni se nutre el alma de meras apariencias [...] El que calienta las ideas en el foco de su corazón es quien de veras las hace propias; allí, en ese sagrado fogón, las quema y consume, como combustible. Son vehículo, no más que vehículo del espíritu; son átomos que sólo por el movimiento y ritmo que transmiten sirven, átomos impenetrables, como los hipotéticos de la materia que por su movimiento nos dan Calor. Con los mismos componentes químicos se hace veneno y triaca. Y el veneno mismo, ¿está en el agente o en el paciente? Lo que a uno mata a otro vivifica. La maldad, está en el juez o en el reo? Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia (Unamuno, 167).

Vemos aquí cómo se narra *lo visto* en el espacio metafísico de la especulación *como si se tratase de una observación objetiva* que un cronista hace de un espectáculo deportivo o un científico hace en su laboratorio. Luego, para confirmarla, se usará una metáfora del mundo físico. En este caso, en la metáfora del dinero, la ambigüedad es doble. Sin embargo, el filósofo fuerza la definición y luego fuerza la metáfora. Si reconocemos como válida la metáfora y su vinculación con la observación metafísica estaremos reconociendo validez a su pensamiento, a sus verdades. Aún queda la

posibilidad de reconocer un vínculo de la observación metafísica con la historia del dinero, con una parte de la misma y no con su totalidad, ya que en el uso de una metáfora no tendría sentido la total identificación de la misma con el objetivo de la explicación. Pero ¿qué parte?

Siempre estamos más dispuestos a llamar *verdad* aquello que se integra a una unidad cognitiva que nos es propia con anterioridad al descubrimiento. "Con los mismos componentes químicos se hace veneno y triaca. Y el veneno mismo, ¿está en el agente o en el paciente? Lo que a uno mata a otro vivifica", dice Unamuno. Aquí vemos que la verdad de una proposición deriva de la coincidencia con una metáfora simple, tal vez no advertida en su lógica sorprendente pero inmediatamente comprobable: con los mismos componentes se puede hacer veneno o triaca. Como diría Sócrates, lo aceptamos porque era un conocimiento que estaba allí, dentro nuestro y el razonamiento sólo lo hace consciente. De otra forma, podríamos decir que lo aceptamos porque se opera una *transferencia sígnica* que establece una integración armoniosa con nuestros conocimientos previos. Una relación nueva se ha establecido entre la nueva unidad cognitiva y la totalidad preexistente. Esa nueva unidad podría entrar en conflicto con el todo, con los fundamentos cognitivos —aunque nunca de forma absoluta— si y solo si fuese capaz de sobrevivir autónomamente hasta que sea reconstruida una nueva unidad cognitiva compleja sobre sí misma: sería un nuevo paradigma, una nueva concepción del mundo.

"Sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad humana, y la tolerancia sólo brota potente sobre el derrumbamiento de la ideocracia", insiste el famoso filósofo. Aquí vemos otra vez el mismo problema. ¿En base a qué el autor afirma que *sólo la tolerancia puede apagar en amor la maldad*. ¿Es un acto de fe? ¿Dónde lo ha visto, dónde lo ha

comprobado? ¿Nos está narrando una experiencia como quien narra una carrera de caballos que vio en un hipódromo? ¿Está narrando lo que ha visto su intuición de su propia experiencia? Nos inclinaríamos a aceptar esta última posibilidad: tanto el autor lo ha visto en su experiencia como el lector lo ha verificado en la suya propia, en base pura a una profunda intuición, por lo cual le reconoce *verdad* a las afirmaciones anteriores. Sin embargo, eso de "ver en su propia experiencia" está terriblemente valorada por una pura subjetividad que, además, sería indemostrable y sólo adquiriría un carácter de verdadero al ser reconocida por otras subjetividades, es decir, por su posibilidad *intersubjetiva*. Por un lado no se sabe bajo qué ley puede ser relacionada o asociada la observación metafísica de las ideas con el dinero; por el otro, no sabemos qué ley lógica o epistemológica conduce de la tolerancia al amor. Sin embargo, el filósofo las presenta como causa-consecuencia necesaria y no otra cosa es lo que hacemos permanentemente al narrar una idea: la *construimos*, como un pintor construye su composición, recurriendo, las menos de las veces, al razonamiento, al silogismo o a la lógica.

2.4.3 La realidad dual: física y metafísica

Partiré de un principio: toda *verdad* es una construcción metafísica.

Este pensamiento —la construcción de la verdad—, a mi entender, funciona de la siguiente manera: el escritor narra una realidad hermenéutica que está observando o que ha observado haciendo uso no de sus sentidos sino de su intuición. Cada declaración es el relato de esa observación. Al mismo tiempo, esa realidad metafísica debe tener un orden mínimo de coherencia porque debe compartir con el espacio físico leyes semejantes, como por ejemplo la posibilidad de ser narrada como un hecho físico y

temporal observable, la necesidad de alguna coherencia, inteligibilidad o percepción sensible. Este espacio metafísico, donde existen la ética y la especulación intelectual, siempre existe. Es una construcción paralela y simbiótica al mundo que llamamos "físico". Ambos, el mundo físico y el metafísico configuran en su integridad lo que podemos llamar, ahora sí, *realidad*. Ambos surgen simultáneamente desde la primera escisión entre *lo real* y *lo irreal*. El mundo físico surge cuando los dioses suben a los cielos. No podemos negarle existencia al mundo físico o al mundo metafísico; sólo podemos cuestionar sus naturalezas, cuál predomina sobre cual. ¿Vemos la realidad física según nuestros prejuicios y convicciones? ¿O nuestros juicios, prejuicios, ideas y convicciones son deudoras del mundo físico? Las interrogantes no se excluyen, no son alternativas. Según mi observación metafísica de la realidad deben ser aceptadas ambas posibilidades en una relación simbiótica. Tanto un espacio intelectual condiciona e influye sobre el otro como viceversa.

2.4.4 Separación histórica de los dos espacios

Desde un punto de vista contemporáneo, podemos decir que el lenguaje surge del espacio físico y sólo a través de metáforas y transferencias sígnicas puede alcanzar a describir el espacio metafísico. No obstante, de forma recíproca y simbiótica, el espacio metafísico actuará sobre el espacio físico en forma de mitos, de ideologías, de paradigmas culturales, etc.

Esto último expresa una idea clara, pero debemos hacer una precisión. No hay indicios para pensar que en tiempos pasados, prehistóricos, los hombres y mujeres distinguían entre el mundo físico y el mundo de sus creencias, de sus ideas y supersticiones, *sino todo lo contrario*. O por lo menos esa distinción entre espíritu y

cuerpo, entre magia —arte— y ley física no era tan clara como lo es hoy. No obstante, podemos reconocer la dualidad ontológica. Podemos distinguir fácilmente un mundo físico —su idea—, con existencia propia, y otro espacio donde se desarrollan nuestras ideas sobre ese espacio (que asumimos) preexistente a nosotros. Porque el mundo físico puede ser preexistente pero nunca podemos tener alguna mínima noticia de él sino es a través de nosotros mismos, de nuestra facultad comprensiva, de nuestra conciencia. Estamos condenados a vivir con la paradoja que los radicales eliminaron: nuestra conciencia es posterior al mundo físico, pero el mundo físico no existiría sin nuestra conciencia que le confiere el atributo preexistente. Los radicales, como George Berkeley, resolvieron esta paradoja simplemente negando el mundo físico. Lo que prueba que, si bien el mundo físico parece ser el soporte de la conciencia —para una concepción materialista del Universo— es totalmente posible negar su existencia antes que negar la existencia de quien lo percibe. El *cogito ergo sum*, de Descartes, puede ser entendido en el más amplio sentido: si pienso es porque existo, pero mi existencia no prueba la existencia del mundo físico, de lo percibido. También en sueños pienso y percibo; lo que sueño y lo que imagino es una realidad sin soporte físico, aparentemente, pero es existencia innegable.

Desde los griegos, y desde antes, la verdad es aquello que los ojos carnales no pueden ver. "La verdad gusta de ocultarse", decía Heráclito, y Platón entendía que un hombre que sólo puede ver caballos y no la *forma*, la *idea* esencial del caballo, tenía ojos pero no inteligencia (Majfud, 69). El mundo funciona según un *logos* o *nouns* oculto, y la misión del pensamiento es poder verlo detrás de lo aparente. También el psicoanálisis, el marxismo y el estructuralismo parecen decirnos que *comprender es ver lo que no se ve*, descubrir el orden oculto detrás de la apariencia, la ley *invisible* que

relaciona un conjunto de números primos por una particularidad en su divisibilidad, etc.

Pero, como un mismo fenómeno o una serie de fenómenos pueden ser explicados según distintos *logos*, resulta que el *poder-ver* de unos consiste en el *no-ver* de otros. Como un lazarillo, el que ve ver guía al presunto ciego, mientras le describe lo que el otro no ve pero puede tocar.

2.4.5 El elemento objetivo

La expresión "hecho histórico" tiene su centro de gravedad semántica en el término-sustantivo *hecho*. Éste, a su vez, se encuentra fuertemente vinculado a una tradición científica que alude a un fenómeno objetivo, observable y verificable. Desde un punto de vista epistemológico, un hecho observado y verificado de forma objetiva constituye la primera condición atribuible a una afirmación para ser identificada con (un precepto metafísico:) "lo verdadero".

Según la expresión pitagórica hecha famosa por Galileo Galilei, "the Book of Nature is written in mathematical characters" (Tarnas, 263). No obstante, podemos invertir esta misma expresión —y con ella el concepto— de esta forma: entendemos el mundo físico, el mundo cuantificable, al traducirlo a números. Lo cual parecería estar sugerido por la Teoría del Caos. En otras disciplinas también existen unidades axiomáticas, fundaciones metafísicas. En la historia, la verificación de determinados hechos son vitales para cualquier pretensión de establecer síntesis y conclusiones teóricas que pretendan ser verdaderas. Sin embargo, debido a la gran complejidad en la concatenación de los *hechos históricos*, las ideas que resumen dichos *hechos* en afirmaciones generales e inteligibles pueden ser apoyadas por una selección de algunos

hechos históricos que nunca resultarán en conclusiones definitivamente verificadas. No sólo por esta complejidad de los mismos *hechos*, sino también por otra variable de la ecuación: el lector. [5]

2.4.6 Crónica, ensayo y ficción

Cuando escribimos un cuento o una novela simplemente describimos lo que estamos *viendo* en nuestra imaginación. Sin embargo, el proceso de narración es el mismo que cuando describimos algo que estamos observando directamente. Algo parecido ocurre cuando dibujamos: algunas veces seguimos la construcción de nuestra mano, pero cuando logramos adelantarnos a lo que estamos viendo el resultado suele ser mejor o, al menos, más seguro y espontáneo. Con frecuencia, cuando dibujo voy observando el resultado, pero apenas logro adelantarme al mismo y soy capaz de ver el dibujo completamente terminado antes de realizarlo, el dibujo responde a mis expectativas de forma más plena. Cuando describimos un hecho y una circunstancia plena de algo que no ocurrió, cuando hacemos ficción, también procedemos como si simplemente estuviésemos describiendo algo que estamos presenciando, como si fuésemos cronistas de un mundo exterior a nosotros mismos. Ese mundo que no es el mundo físico es lo que llamo *espacio metafísico* y en la simbiosis de ambos está lo que entiendo por *realidad*.

Lo mismo que hacemos al escribir una novela hacemos cuando declaramos un pensamiento cualquiera, ya sea ético o práctico (no otra cosa estoy haciendo ahora). Cuando decimos que un auto se detuvo porque se quedó sin combustible y volverá a

[5] Christopher Braidier, analizando la pintura del barroco, nos menciona la paradoja de la perspectiva descubierta en el Renacimiento. Considerada como modelo de objetividad, es el producto de un punto de vista. El mundo es

funcionar cuando le repongamos el mismo en el tanque, estamos operando un diálogo con un pasado y un futuro que no existe más que como representación. Sólo que este hecho es menos evidente y guía gran parte de la dinámica de nuestros pensamientos. Trataremos de exponer esta idea analizando diferentes textos que, en principio razonables o deductivos, luego se revelan como *enunciativos* y se realizan según determinadas técnicas que también procuraremos evidenciar: la *tranferencia*.

> ¿Verdad? ¿verdad decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa [...] Es el íntimo consorcio [*metáfora*] de mi espíritu con el Espíritu Universal [*observación directa sobre el espacio metafísico*] (Unamuno, 170).

En este párrafo del filósofo, "algo más" no significa una ampliación del C(+) de *verdad* sino todo lo contrario, ya que es seguido por el calificativo *íntimo*, es decir, "algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos", lo cual provoca una negación de significado, una definición del C(-) mayor y un estrechamiento del C(+) del adversario.

En el siguiente párrafo podemos ver sintetizado la narración directa sobre el espacio metafísico —prefiguración cognitiva— y el uso de metáforas como enlace con el espacio físico:

> Y la lógica es esgrima que desarrolla los músculos del pensamiento, sin duda, pero que en pleno campo de batalla apenas sirve. ¿Y para qué quieres fuertes músculos si no sabes combatir? (170).

De a poco, Unamuno va quedando atrapado de la metáfora y del concepto axiomático por el cual es verdadero aquello que es vivido:

> Verdadera es la doctrina de la electricidad en cuanto nos da luz y transmite a distancia nuestro pensamiento y obra otras maravillas (171).

---

objetivo sólo desde el punto de vista de un sujeto (Braidier, Christopher. *Barroque self-Invention and Historical Truth. Burlington,* Vermont: Ashgate Publishing Limited, 2004. p 91-93).

En este caso, quizá podemos advertir que no se trata de una narración directa sobre la observación del espacio metafísico sino el resultado de una construcción progresiva, consecuencia del uso de un concepto aplicado a distintas situaciones imprevistas bajo una misma "lógica".

2.5 LOS *HECHOS* HISTÓRICOS

2.5.1 Un *hecho* es un texto

Un hecho histórico es un texto que ha olvidado que es un texto; no es un fenómeno puramente objetivo e innegable, tal como denuncia ser. Su significado está comprometido con su contexto y con un lector. Es un texto que varía según el contexto y según el resultado de las diversas luchas por el significado de la cual pueda ser objeto. Las armas de esta lucha serán la resignificación, a través de la (re)definición de los campos semánticos y de estratégicas transferencias sígnicas con sus correspondientes olvidos, con el olvido y de su propia historia. Su campo de batalla será el propio contexto. Del contexto serán tomados los signos establecidos en su búsqueda de modificar los significados de signos claves de un pensamiento.

Cuando afirmo que un *hecho* es un texto estoy fijando un axioma de partida. Al mismo tiempo, estoy estableciendo una identidad gramatical —usando el enlace *es*— que, en realidad, significa una inclusión: un conjunto está incluido en el otro, pero no viceversa. Si bien podemos advertir que se puede cumplir la ley de reciprocidad —un texto es un hecho— advertimos que la primera expresión conlleva un significado distinto a la segunda, a su inversión semántica. El axioma *un hecho es un texto* es, a su vez, una metáfora, porque sólo una parte de uno puede identificarse en el otro. No son sinónimos ni se confunden. Con esta metáfora de baja figuración estamos operando una

transferencia de significado. Es decir, hay algo propio de un *texto* que entendemos presente en un *hecho*. Este "algo" es, o puede ser, su carácter de objeto interpretativo y de sujeto de interpretación. Es decir, como un texto, un hecho puede ser producto de una construcción simbólica o susceptible de alteraciones perceptivas.

No obstante, la misma expresión "un hecho histórico es un texto" podemos derivarla de una idea más general: un texto es aquello que es (o puede ser) interpretado recurriendo a algo más que no es él mismo: a un contexto y a un observador que vinculará uno y otro —el texto y el contexto— en una relación de dar-y-recibir, de extraer-y-conferir significado.

Esto nos lleva a otra pregunta: ¿texto y contexto son dos categorías ontológicas diferentes o su "ser" depende de una relación semántica?

2.5.2 Texto y contexto

¿En qué se diferencia el texto del contexto? ¿No son acaso la misma cosa pero en una posición semántica diferente? Es decir, en una relación de dar-y-tomar significado de forma diferente?

Si tuviese que ampliar o aclarar un poco esta idea, comenzaría por precisar que aquí estoy entendiendo "texto" en su sentido amplio. En un sentido restringido, "texto" refiere sólo a un código o mensaje escrito. En un sentido más amplio, podemos decir que "texto" es, también, cualquier hecho significativo que puede ser tomado como una unidad. Por ejemplo, un saludo, una manifestación callejera, una agresión armada, etc.

No obstante, todo ello puede ser, al mismo tiempo, contexto —o parte de un contexto— que intervenga en la aportación del significado de un texto.

Desde la revolución científica de principios del siglo XX —incluso de las ciencias físicas—, el "observador" ha pasado a primer plano como parte activa del fenómeno observado. En el campo literario, este "observador" que confiere significado y modifica lo observado es el lector. El profesor Gómez-Martínez ha analizado esto bajo el nombre de "antrópico", reconociendo un momento histórico post-posmoderno, último eslabón de la serie autor-texto-lector (*Más allá de la pos-Modernidad*, 1999). Como siempre, Nietzsche en el siglo XIX ya nos hablaba un poco de esto: escribió que "the existence of innumerable interpretations of a given text to the fact that the reading is never the objective identifying of a sense but the importation of meaning into a text which has no meaning 'in itself'" (Atkins, 28).

Para no hacerlo tan abstracto trataré de explicarme con más ejemplos. El significado de un texto escrito está comprometido, entre otras cosas, con su contexto literario. Dicho de forma gráfica, el contexto de un libro puede ser una biblioteca. Pero el contexto de una biblioteca cualquiera —una corriente literaria, una corriente de pensamiento— está, a su vez, inmersa en un contexto histórico, cultural, etc. No obstante, el contexto de un *hecho* histórico está conformado por otros "hechos" y por otros textos literarios, es decir, por otros *textos* en el sentido amplio del término.

Parece claro, entonces, que la diferencia entre texto y contexto no es una diferencia ontológica, sino que depende de la relación semántica —semiótica— que uno mantenga con el otro.

2.5.3 El universal absoluto y lo relativo al contexto

Generalmente cuando hablamos de contexto reconocemos que existen muchos tipos al tiempo que lo concebimos como uno solo. Es decir, se reconoce que cada cultura, cada

momento histórico posee un contexto particular, y ese contexto es el que debe ser usado para interpretar un texto, un signo que "le pertenece". Al mismo tiempo, se reconoce que el contexto de una manifestación callejera puede ser la ciudad, el país y, aun, el mundo entero. Es decir, que cuanto más abarquemos en el área geográfica y, de ser posible, en el área histórica, mejor será para interpretar "correctamente" el texto, el signo.

Sin embargo, la idea de una necesaria contextualización tiende a negar cualquier tipo de trascendencia o universalidad, ya que éstas son, por definición, lo opuesto a la contextualización, a la consideración de que el texto y el signo no posee un significado universal o permanente. Pero observemos que ambas percepciones —la contextualización y la universalización— son dos consideraciones de una misma cosa. Contextualizar sería reducir o limitar un contexto excesivamente extendido, un contexto con pretensiones universalistas.

También la idea de una posible independencia del significado de cualquier contexto, en la mayoría de los casos significa la validez en diferentes posibles contextos considerados. Es decir, podríamos considerar el extremo de una fórmula matemática y decir que es "indiferente" a cualquier contexto. Pero al mismo tiempo podemos considerar que su validez, su abstracción y su universalización consiste en que es válida para todos los contextos posibles —que lo reconocen como signo.

Pero volvamos a una problemática que si bien no es más compleja que la matemática posee variables imposibles de abstraer en *x* e *y*. Observemos que cuando queremos contextualizar *El Quijote*, normalmente nos referimos a la historia de España del siglo XVI y XVII. Pero para comprender la situación española en esta época bien podemos retraernos —en el tiempo— a los siglos del dominio islámico en la península y

más allá aún. También podemos ampliar este contexto —geográfico— a la tradición de los caballeros franceses —y más allá aún. Suponemos, entonces, que cuanto más abarquemos en consideraciones históricas, geográficas y filosóficas mejor estaremos considerando el contexto de *El Quijote* o la batalla de Lepanto. Pero ¿hasta dónde? ¿Cuál es el límite? Si continuásemos extendiendo estas consideraciones contextuales llegaríamos a una cuasi-universalización. Una lectura política o histórica de la batalla de Lepanto necesitaría de una consideración profunda de un "contexto restringido"; una lectura psicoanalítica seguramente recurrirían a la prehistoria de la humanidad, a conceptos como el de "poder" o de "tótem", etc., los cuales reclamarán cierta certificación de "universal".

Ahora, también podemos separar aquellos elementos que dependen más de un *contexto estrecho* y aquellos otros que pretenden ser estables en un *contexto extendido* (cuasi-universal). La vigilia de armas de Don Quijote debe considerarse en un contexto restringido. Poco o nada aportaría considerar la invención de la rueda o la construcción de la muralla china en este caso. No obstante, podemos reconocer otros elementos en este acto, en este texto: el honor, el coraje, la locura, el amor, etc. El mismo uso actual del término "quijotesco", como el término "sádico" —proveniente de la fama de las novelas del Marqués de Sade— sugiere una trascendencia *más allá del contexto restringido de la obra o del autor*. Podríamos, incluso, suponer que los rasgos quijotescos o sádicos de los seres humanos son algo "universal", como el odio o el amor. Bien, alguien podría argumentar que cuando Homero o Cervantes hablan de odio o de amor no están hablando del mismo odio o del mismo amor que puede ser entendido por un hombre y una mujer en el siglo XXI. Pero esto es tan improbable como su contrario. No podemos decir que es el mismo amor o que son amores diferentes, como ni siquiera

podemos decir que el amor de un hombre por una mujer es el mismo amor de una mujer por un hombre. Cualquier intento de definición caería en un área metafísica imposible de contrastar con alguna mínima seguridad. No nos queda otro remedio que entender por el traducido *amor* en un texto de dos mil años algo muy semejante a lo que experimentamos en lo más profundo nosotros mismos ante la misma palabra. Simplemente, estamos reconociendo, de forma implícita o explícita, que hay algo en común que compartimos en el término *amor* en el contexto de la Grecia homérica o en el contexto del Chile nerudiano.

Podemos imaginar que existen sentimientos, ciertas emociones que al igual que las ideas no existieron siempre en la historia de la humanidad. La idea del *cero* tiene, por lo menos, mil quinientos años; quizás el sentimiento de *altruismo* —más allá de sus infinitas variaciones— no sea innato en la especie humana, pero es probable que podamos identificarlo en muchas actitudes de otras especies animales —especialmente en los monos— aunque no estemos dispuestos a reconocerla tan antigua como los sentimientos de amor y de poder. Pero esto nos llevaría a un análisis psicológico, filológico y semiótico del término *altruismo*.

Veamos, entonces, el caso de un texto literario. Novelas como *Abaddón el exterminador*, de Ernesto Sábato, poseen una compleja referencia a hechos y símbolos que se vaciarían de significados si el lector desconociera el contexto restringido del Buenos Aires de principios de los setenta, como palabras que sólo entendería un porteño del arrabal, marcas de productos con fuertes connotaciones locales o dichos y actitudes de políticos o de artistas de la época. No obstante, esta novela ha sido leída con pasión en casi todo el mundo, desde Oriente hasta Occidente, tanto hoy como hace treinta años. Podemos reconocer en este fenómeno elementos que su autor llama "humanos" que son

compartidos por aquellos que viven en las antípodas de los argentinos y hablan un idioma totalmente diferente. Seguramente que el mismo texto que lee un argentino y un japonés no es el mismo. Tampoco es el mismo texto el que leen dos hermanos o un matrimonio. Pero sería una improbabilidad inverosímil suponer que todo se trata de una casualidad: un argentino y un japonés reconocen pasiones comunes en un texto que habla de cosas absolutamente diferentes. Estas cosas absolutamente diferentes no existen, pues, y lo que no tienen de diferentes es, entonces, universal.

Pero universal ¿hasta qué punto, hasta qué momento? No lo sabemos. Pero podemos derivar de esta observación que este "universal restringido" es un "contexto extendido". Es decir, que entre lo que llamamos en la Era Moderna "universal" y en la posmodernidad "contextual" pueden ser vistas como los extremos inalcanzables de un mismo espectro.

Esto nos sugiere, además, que los signos, los términos, los textos —es decir, todo aquello que irradie significados— cobran fuerza y valor significativo por lo que afirman y niegan cada uno. No obstante, a los efectos analíticos, podemos proceder de forma contraria a la cual procede tradicionalmente el análisis: en lugar de diferenciar, podemos observar que con frecuencia —sino siempre— aquellos elementos sígnicos que se oponen no son más que un mismo concepto en una relación semántica diferente.

Así hemos observado que podemos entender "texto" y "contexto" como una relación semántica, carente de una definición o de un valor ontológico; de igual forma, podemos ver que "contextual" y "universal" son dos variaciones extremas —seguramente extremas, inalcanzables— de un mismo concepto. De ahí que manejamos *contexto extendido* como sinónimo de *universal restringido*.

Lo mismo podemos decir de conceptos como los de “individuo” y “sociedad”. No encuentro posible concebir uno sin el otro, pero la tradición los ha dividido para crear una dialéctica de oposiciones y así definir uno y el otro como si fuesen esencias diferentes. Un hombre no es lo mismo que cien hombres —observación del espacio físico—. Pero en un hombre están el individuo y la sociedad, tanto como en el grupo de las cien personas. En la diferencia han surgido la psicología y la sociología, las reglas psicológicas tan diferentes de las sociológicas. Pero este tipo de diferenciaciones es más útil que incuestionable —¿cómo entender el significado de un trauma, como lo hace el psicoanálisis, sin el componente cultural impuesto por una tradición, por la cultura de una sociedad?.

Recorramos el mismo camino de ida y de vuelta. Después de este ejercicio, entiendo que podríamos conjeturar que de cualquier concepto complejo se pueden obtener ideas y términos que cobren suficiente autonomía como para complementarse, oponerse y, en esta dinámica dialéctica, estructurar todo un texto con nuevos significados. Esto se lograría limitando ciertos C(+), a partir de uno original, y extendiendo nuevos C(-), como la ciudad de Berlín quedó dividida y colonizada en 1949 por diferentes naciones e ideologías que se oponían y se disputaban un discurso, los significados de la ciudad y del mundo político. Así tuvimos un Berlín este y otro Berlín oeste que se oponían radicalmente —en sus lecturas ideológicas, en sus disputas dialécticas y militares— pero que, en otros tipos de lecturas eran una misma ciudad: Berlín, la antigua capital de los alemanes.

Es útil limitar los campos semánticos de uno y de otro de forma diferente, pero no deja de ser una construcción semántica que es sólida por el mismo hecho de no ser

cuestionada. Y esta será una de las ideas que tendremos en cuenta al analizar los dos textos en disputa más adelante.

2.5.4 Lo universal y lo relativo

Como ya señalamos, desde el momento en que hay *comunicación* (o suponemos que la hay) es necesario que simultáneamente reconozcamos que quienes nos comunicamos *compartimos* algunos entendidos o sobreentendidos, ciertos acuerdos entre significados de ciertos signos que manejamos dentro de un determinado código de comunicación. En su libro *Más allá de la pos-modernidad*, el ensayista José Luis Gómez-Martínez nos dice algo semejante y, al hacerlo, usa algunos ejemplos y conclusiones que podemos analizar desde otro punto de vista. Por ejemplo, Gómez-Martínez nos recuerda que, desde un punto de vista antrópico, el significado final de algunos símbolos, como lo son los gestos de risa o de temor, trascienden las culturas y, por lo tanto, pueden ser tomados como referencias universales. "Una mirada de alegría, tristeza angustia, o un grito de pánico son expresiones anteriores a toda contextualización cultural; 'simbolizan' estados humanos de un referente raíz —de su universalidad en el discurso humano—, de la posibilidad de comunicación que el discurso posmoderno se empeña en negarnos" (26).

Según esta lectura, podemos aceptar que existen símbolos o códigos de comunicación que dependen de un contexto cultural mientras que otros podríamos llamarlos "universales" o "trascendentes" ya que surgen de la condición humana, independientemente de la cultura, del país o del momento histórico en que tienen lugar. Esta dimensión *inmanente* del ser humano, puede ser tomada no sólo como punto de partida de una interpretación sino como punto de llegada. De hecho ésta es la base de

un profundo humanismo y la base de lo que hoy conocemos como Derechos Humanos: el asumido de que existen valores humanos trascendentes, universales.

Bien. De hecho, y desde un punto de vista ético, hemos defendido siempre esta "base común" de entendimiento, condición mínima para un diálogo intercultural y para la reflexión ética. No obstante, siempre puede resultar útil —para la problematización de lo establecido— someterla a cuestionamiento. ¿Por qué consideramos que los Derechos Humanos son valores "universales", independientemente de cualquier cultura? Sin duda que este pensamiento es por lo menos un consenso y en su defensa van nuestros propios principios. No obstante, sin la voluntad de negarlos y a los efectos puramente analíticos, bien podemos considerar que lo que aquí llamamos "universal" no es otra cosa que uno de los extremos del mismo espectro, en el cual lo "relativo" a la cultura se encuentra en el otro extremo. Quiero decir, una vez más, que aquí no estamos ante dos categorías ontológicas diferentes sino ante la misma cosa con diferentes grados de sus componentes comunes. Es decir, también los Derechos Humanos, lo universal en el ser humano, es una formación cultural, contextual, así como "lo cultural" es, a su vez, una manifestación humana, es decir, "universal".

Para aclararlo podemos considerar algunos aspectos concretos de estos fenómenos humanos.

En una contextualización histórica más amplia, aún las leyes más básicas como las resumidas en la segunda tabla de Moisés —no matarás, no robarás, etc— son resultados de una evolución histórica que dejamos de llamar "cultural" y comenzamos a considerarlas "universales". Seguramente no hay pueblo en el mundo donde el crimen sea una actividad indiferente o recomendable. Sin entrar a considerar cansos patológicos donde el crimen constituye fuente de placer, y aunque en el resto de

nuestras sociedades el crimen sigue siendo una práctica extendida aún —¿por qué he dicho *aún*?—, no deja de provocar en la conciencia el mismo conflicto, el mismo rechazo. Así, igual, podríamos considerar el caso del incesto. No existen razones lógicas o biológicas para justificar el horror que nos produce el incesto; su rechazo, antes que racional, es una herencia de nuestros antepasados prehistóricos, fundadores de nuestra ética sexual en sus raíces. No obstante esta supuesta "universalidad" del rechazo al incesto, estamos ante un fenómeno cultural. Cultural, sólo que deudor no de un contexto limitado —por ejemplo, un contexto chino o francés— sino de un contexto mucho más amplio. Tan amplio como para abarcar un gran número de siglos y, probablemente, en la actualidad, casi todas las regiones geográficas y culturales del planeta. Si bien el incesto puede depender de una cultura particular —ya que una cultura podría no considerarla "pecado"— es, según los antropólogos, el tabú más universal que se conozca[6]. La risa, que otros explican en su origen prehistórico como la demostración de temor, como pedido de rendición, ha pasado a ser una "reacción natural", cuando en otro momento probablemente fue un símbolo, cuando en otro momento formaba parte de un código de comunicación con significados diferentes. Y lo mismo podríamos decir de una larga lista de gestos —como saludar o insultar— que poseen orígenes culturales y que hoy son considerados "universales".

2.5.5 Cultura y contexto

Desde el momento en que manejamos la palabra "cultura" la estamos limitando semánticamente y de forma apriorística —consecuencia de nuestra cultura propia— a un

[6] Como ejemplo ver: Claude Lèvi-Strauss. *The Elementary Structure of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969. Bronislaw Malinowski. *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston, Beacon Press, 1948.

tiempo estrecho de pocas décadas y a regiones geográficas y humanas que por lo general son arbitrarias, tan arbitrarias como las categorizaciones raciales que se nos aparecen tan "obvias". Sin embargo, así como cuando decimos "negro", "guaraní", u "oriental" estamos operando una necesaria limitación de los campos semánticos de cada uno de esos términos, también hacemos lo mismo al hablar de "cultura occidental" y, finalmente, al entender "cultura". No voy aquí a detenerme en la pregunta sin fin de "¿qué es cultura?". Pero sí me interesa analizar un instante que la idea de "cultura" está referida a una acepción que yo llamaría "estrecha". Es decir, llamamos "cultura" aquello que puede ser contrastado con otro conjunto humano que comparte determinados elementos, pero se diferencia por otros. Así hablamos de "cultura china" y de "cultura americana". Así el término "cultura" nos resulta útil desde el momento que es capaz de identificarse con aquello que tienen en común los chinos y los americanos pero que, a la vez, es diferente. Por esta misma razón, no hablamos de una "cultura humana" cuando pensamos en los últimos doscientos siglos.

2.5.6 El verdadero significado

La colección diseñada por los editores de *Plaza y Janés*, de la cual *Las raíces torcidas* forma parte, lleva por título a pié de tapa: *Así fue. La historia rescatada*. La primera expresión alude a *hechos*, es decir, eventos *reales* que pudieron o pueden ser verificados de forma objetiva con la pretensión de atribuirse la categoría de "verdad". La segunda frase es una pretensión común: toda escritura de la historia es una reescritura de hechos y de textos anteriores. El *rescate* significa una salvación del "verdadero significado". Es decir, la reescritura ordena los hechos de forma que la verdad —la tesis del escritor— sea revelada y demostrada.

2.6 LOS CAMPOS SEMÁNTICOS

Antes de analizar la dinámica simbólica y semántica de una ideología desde un punto de vista particular propuesto en este mismo ensayo —los campos semánticos—, trataré de exponer ese mismo punto de vista desde la problemática de los signos. Usaré la anotación C(+) para referirme al "campo semántico positivo" y C(-) para el "campo semántico negativo".

2.6.1 Cinco premisas teóricas

Para comenzar podemos anotar cinco aspectos que reconocemos presente en nuestro análisis:

1) El significado de un signo es el resultado semántico de un campo *positivo* —lo que significa— y un campo *negativo* —lo que no-significa.
2) La articulación de un conjunto de símbolos y significados en un sistema lingüístico dado, depende del campo negativo de los cuerpos semánticos.
3) No puede haber significado en una secuencia de elementos independientes. El significado de un símbolo debe su existencia al conjunto. La unidad (el signo) no vale por sí misma sino por la negación que éste hace del resto de los signos del sistema.
4) El significado de un signo no está limitado por las fronteras semánticas de los dos campos semánticos sino que abarca el área total del sistema lingüístico que compone el signo. Estas fronteras semánticas son el resultado inestable de una permanente lucha semántica que se produce en una sociedad cualquiera.
5) Toda unidad simbólica —un símbolo o un individuo— carece de existencia autónoma: sólo existe *en relación y como parte* del conjunto (sociedad) que

integra y pretende diferenciarse. Ningún signo del sistema posee una relación privilegiada con algún otro signo del sistema sino que se relaciona con todo el conjunto del mismo en forma de negaciones. Las relaciones privilegiadas que podemos encontrar entre dos signos sólo dependen de la cultura del momento, como puede serlo la relación que mantiene el término *blanco* con el término *negro*.

2.6.2 Análisis semántico-integral de algunos símbolos

En portugués, el verbo "tirar" significa *sacar-tomar*, pero en español significa lo opuesto —*arrojar-desprenderse*. Por lo cual, como es obvio, no es lo mismo "*tirar dinheiro*" que "tirar dinero". Dentro del mismo idioma español, "tomar" puede significar diferentes cosas según su propio contexto gramatical: puede significar *beber* o *agarrar*.

Sin embargo, estas definiciones aparecen relativamente claras para los hablantes que dominan cada una de estas lenguas. Ahora tomemos el caso de alguien que está aprendiendo a hablar español. Un paso relativamente inmediato en su aprendizaje será la definición de la relación que este signo —la palabra *tomar*— mantiene con un campo positivo: es decir, al asignarle un significado. Simultáneamente estaremos comenzando a definir un campo negativo. Sin embargo, la "estabilidad" del signo no se establecerá hasta que el campo negativo no se haya definido suficientemente. Es decir, hasta que el lector-escucha pueda establecer *qué no significa* el mismo signo.

Esto podemos aclararlo un poco más de otra forma. Vamos a suponer que escribimos la palabra "Tacuarembo" en un buscador de Internet. Si estamos buscando la palabra en el universo abrumador de palabras que "pertenecen" a todos los idiomas disponibles en la red, es posible que encontremos varias concordancias, una de las

cuales corresponderá al objeto que tengo en mente cuando escribo o menciono "Tacuarembo", es decir, mi ciudad natal. Pero no podré estar seguro sobre qué otras coincidencias —significados— puede tener la misma palabra. Si le agrego el acento al final, es probable que limite la búsqueda automáticamente al universo de las palabras pertenecientes al español. Es probable que en guaraní "tacuarembó" signifique *tierra de tacuaras*, aunque no podemos afirmarlo con certeza ya que no hablamos ese idioma y en esa región de América casi no quedan vestigios de esa cultura indígena. También es probable que la misma palabra signifique muchas otras cosas en otros idiomas asiáticos o africanos. Sin embargo, para mí será tan importante atribuirle un significado como negarle otros. Aún más importante será negarle la posibilidad de que signifique un conjunto *ilimitado* de cosas. Si prosigo mi experimento reduciendo el campo positivo y escribo "río Tacuarembó Chico", ya no espero una coincidencia casi infinita por la cual la palabra indígena más las dos españolas puedan remitir a algo diferente al cauce natural que pasa por mi ciudad natal. Si encontrase que "Río Tacuarembó Chico" es la marca de unos lápices que se fabrican en Japón, seguramente le atribuiría una referencia deliberada del fabricante a mi ciudad antes que una simple coincidencia. Ahora, por qué me resisto a aceptar —en principio— otro significado a esa expresión que no sea el atribuido anteriormente. Sin duda, porque el campo positivo del nuevo cuerpo semántico cae dentro del campo negativo del cuerpo semántico anterior, con lo cual entraré en conflicto al no reconocerlo como un segundo cuerpo: algo no puede pertenecer al campo negativo y al positivo simultáneamente sin pertenecer a un cuerpo semántico ajeno.

Cuando digo "cocina", puedo establecer una relación ambigua entre la palabra como sustantivo o como verbo, puedo reconocer su significado dual como sustantivo

(como espacio de la casa o como tradición culinaria), pero estas ambigüedades que pueden convivir perfectamente en un mismo cuerpo semántico son rápidamente resueltas con un contexto gramatical mínimo que lleva de un campo indefinido a una definición más clara. Cuando decimos "la paella es tradicional de la cocina española", estoy eliminando —prácticamente en su totalidad— la posibilidad de la ambigüedad significativa verbo/sustantivo de la palabra "cocina". En este proceso, no actúo por suma —asignación de un significado— sino por sustracción —eliminación de otros significados posibles. Procedo confirmando —ampliando— una región más precisa del campo negativo. De esta forma, podemos decir que aquello que entendemos por "definición" de un símbolo no es más que la presión que ejercemos *desde el campo negativo* sobre el campo positivo hasta reducirlo a su mínima expresión. Su paradigma significativo es el símbolo matemático, mientras que en arte el campo positivo tenderá a extenderse por regiones más vastas, propias o compartidas, en una frontera amplia, con el campo negativo.

Lo mismo ocurre con el pronombre *yo*. En inglés no puedo omitirlo cuando quiero decir "*I went there*". El verbo *went* puede significar la acción de una persona que se movió a algún lugar, pero si no especificamos de qué persona estamos hablando, la expresión queda indefinida hasta un límite peligroso para su significación. En español, en cambio, puedo omitir el pronombre *yo*, porque el verbo lo contiene. Puedo decir "yo *fui* hasta allí" o, simplemente, "*fui* hasta allí". En el verbo está contenida la persona, una sola persona —*yo*. Ésta indicación consolida el campo negativo eliminando otras posibles personas, por lo que el significado se encuentra altamente definido en este sentido (el resto de la breve expresión niega la posibilidad del otro significado del verbo *fui* como conjugación de *ser*) En cambio, si digo "*fueron* hasta allí", el verbo en español

puede contener las personas *ustedes* o *ellos*, por lo cual la frontera entre los campos C(+) y C(-) se mantiene con un margen todavía amplio de ambigüedad. Entonces, para definir esta frontera semántica debo agregar, por ejemplo, el pronombre *ellos*. "Ellos *fueron* a Santiago" es una expresión gramaticalmente correcta, tan correcta como la anterior, pero con la diferencia de que ha *excluido* el pronombre *ustedes*. ¿Ha dejado de ser ambigua? Si conozco un solo Santiago, sí. Pero si considero que hay un Santiago en Chile y otro en Galicia, no sabré de cuál estoy hablando hasta que agregue: "Ellos fueron a Santiago de Chile". He procedido, otra vez, por *sustracción*. He negado significado a otras posibilidades del signo original.

En las expresiones anteriores el C(-) se encontraba perturbado por una ambigüedad manifiesta, incluso conciente, de los C(+). Fue necesario, entonces, presionar desde el C(-) hacia el C(+) que era objetivo de nuestra *intención significativa*.

Ahora, podríamos objetar que sólo hay un campo positivo y que, al entrar en conflicto con el campo positivo de otro signo decidimos "diferenciarlo". Esta objeción es totalmente válida pero parcial.

Es totalmente posible —y de hecho ocurre— que dos campos positivos entren en conflicto —o se disputen un orden de prioridades— cuando los significados se confunden, así como un mismo signo puede poseer un campo positivo amplio, de forma que puede abarcar varios significados —ambiguos y hasta opuestos—. Pero esta forma de ver la realidad del signo sería también falsa desde el momento que es incompleta.

Consideremos un signo cualquiera. Pensemos en una palabra, como por ejemplo "cárcel". Inmediatamente podemos pensar en el edificio donde se guardan cuerpos vivos. En otra instancia —o simultáneamente— podemos pensar en su uso metafórico: "el cuerpo es la cárcel del alma", "el lenguaje es la cárcel del pensamiento", etc. Pero

seguramente todos pensaremos que esta palabra "posee" un número limitado de significados. Tres, cuatro, a lo sumo diez. Sin embargo, ¿cómo podemos negarle cien o doscientos significados diferentes siendo que el idioma español reconoce más de medio millón de palabras?

Abrimos al azar un diccionario y, muy probablemente, sabremos el significado de casi todas las palabras. Ahora, cuando digo de forma inmediata que la palabra "cárcel" tiene dos o tres significados ¿significa eso que pasé lista a cada una de las quinientas mil palabras del diccionario? ¿Cómo obtuve ese conocimiento inmediato? ¿Cómo sé que la palabra "cárcel" *no significa* otra cosa en mi idioma? Esa negación es parte fundamental del significado del símbolo y, sobre todo, de la dinámica de un idioma cualquiera.

Finalmente, si leemos en un texto español la palabra "nietzsche" probablemente diremos que "no significa nada". Como dijimos al comienzo, desde el momento en que el signo es recoincido como tal, significa algo. En este caso puede significar una palabra de un idioma extranjero, o un nombre tal vez, pero siempre significará algo, por vago que sea. Ahora, la idea de *no significar nada*, deriva del extenso y casi completo campo negativo que el signo tiene sobre el idioma español. No hemos cotejado cada una de las quinientas mil palabras del idioma, pero nuestro conocimiento de no-significados —es decir, del campo negativo del signo— nos provee de un juicio rápido, inmediato. Este conocimiento es tan inmediato y de la misma naturaleza que su opuesto: su posible campo positivo. Ambos juntos: el significado.

Cuando leemos la palabra *tistruct* podemos responder inmediatamente que no la conocemos o que "no significa nada" en nuestro español de uso diario. Es probable que dudemos porque alguna vez hayamos escuchado una palabra semejante —o la misma— en alguna parte, o porque le atribuyamos alguna autoridad a un diccionario que

contiene palabras que nunca usamos. Es probable que dude, mucho o poco, pero en todo caso el tiempo que demore en decir que no la conozco no está directamente relacionada a la cantidad de palabras que conozco.

En resumen, definir mi conocimiento de un símbolo por el C(+) que le atribuyo, sería tan arbitrario como hacerlo sólo por el C(-) que tengo de él. En definitiva sería, a mi entender, una mala definición, una definición incompleta. Mientras tanto, seguiré atribuyéndole al signo un determinado significado que deriva de la tensión entre las dos áreas semánticas.

2.6.3 Conflicto semántico

Según Whorf y Saussure, cada palabra no sólo tiene un significado sino también un "valor". Esta explicación parece provenir de la advertencia de que dos palabras pueden tener el mismo significado pero distintos valores. Así, Pierre Hegy explica que la palabra francesa *mouton* tiene el mismo significado que la palabra inglesa *sheep*. Sin embargo, dice Hegy, no tienen el mismo valor debido a la existencia de la palabra inglesa *mutton*. Lejos de los deconstruccionistas, nos dice que mientras el significado es algo estable y puede estar claramente definido en un diccionario, el valor depende del contexto del lenguaje usado (Hegy, 329).

> Similarly, the sound-image used in various languages to refer the concept of "power" may have the same meaning but not necessarily the same value. (330)

Como lo formuló Barthes en 1956, no hay lenguas inocentes, "cada hombre es prisionero de su propio lenguaje" (116). Si consideramos el contexto histórico de Francia y de Estados Unidos en el siglo XVII, veremos que en el primer caso el idioma se desarrolla con una conciencia de elite —cortesana—, mientras que el segundo carece de

ésta. De ahí, sigue Hegy, es posible comprender el concepto de "poder compartido" en este inglés —*black power*, *student power*, etc.—, mientras que no es posible entender la palabra *pouvoir* en francés como algo compartido: es algo que se toma completamente —los negros o los estudiantes tienen o no tienen *el* poder.

El campo positivo resultará artificialmente definido al identificar un signo desconocido con un significado conocido de nuestro propio idioma. Pero lo que quedará aún más indefinido será el campo negativo, es decir, aquel cúmulo de no-significados que debería consolidar al intentar establecer un cuerpo semántico homólogo en ambas lenguas. Pero este cuerpo semántico se encuentra enraizado en una cultura particular, en un momento histórico determinado y procede de un individuo particular que se encuentra, al mismo tiempo, condicionado por los demás y por su propia libertad creadora.

Cuando traducimos literalmente un texto —palabra por palabra— el resultado suele ser desastroso. Podemos reorganizar una frase, cambiar palabras que aisladas no tendrían correlación, para lograr reproducir en otra lengua una *expresión* semejante. En este acto, tratamos la frase entera como un símbolo que tiene una correspondencia con otro símbolo —aunque no unívoco—. No obstante, este esfuerzo significa comparar dos cuerpos semánticos de dos sistemas lingüísticos distintos. Para ello, la dinámica que juegan los dos campos —el positivo y el negativo— son determinantes.

Finalmente, anotemos que la idea carcelaria de Barthes, sobre el lenguaje —ya anunciada por F. Nietzsche casi un siglo antes— es de fundamental utilidad en el análisis de las ideologías en el lenguaje. Jorge Luis Borges lo había resumido con su estilo incontestable: "Los idiomas del hombre son tradiciones que entrañan algo de fatal. Los experimentos individuales son, de hecho, mínimos, salvo cuando el innovador

se resigna a labrar un espécimen de museo [...]" (Borges, *Obras* 174). No obstante, no podemos dejar pasar una posible objeción que podemos hacer desde un punto de vista epistemológico. Madam Saru presumió esta objeción, de forma por demás clara, de esta forma:

> Nietzsche believes that we are unable to escape the constraints of languages and thus have no alternative but to operate within language. He is aware of the reflexive problem: if we say 'we are trapped within language and its concepts', that claim is in itself, of course part of the language. We wish to express our 'trappedness' but we are unable to do so other than in the very concepts which trap us. The original thought therefore elude us, for if we could express it, we would not, after all, be trapped" (45).

De la misma forma, también la *advertencia* de que cada lenguaje lleva en sí su propia historia y su propia estructura ideológica es una forma de "conciencia" que podemos considerar más allá de la prisión de los medios que usa para expresarse.

Nuestro esfuerzo será advertir la existencia de determinadas construcciones semánticas y su función —ideológica— en la cultura y, más específicamente, en la narración social.

2.6.4 La creación simbólica según una perspectiva integral

Situémonos ahora en la posición vulnerable de alguien que no está familiarizado con un sistema simbólico, con un lenguaje desconocido en el cual está entrando.

Consideremos de nuevo la palabra "cocina". Si la misma palabra es considerada en un idioma que me es ajeno (digamos, suahili), mi dominio de los campos positivos y negativos se verán drásticamente alterados. Con el uso de un diccionario podría tratar de definir el campo positivo estableciendo su relación con el significado en español. Al hacerlo, claro, no sólo estaré relacionando el correspondiente campo positivo de su correspondiente simbólico sino que, simultáneamente, estaré haciendo lo mismo con el

correspondiente campo negativo, aunque de una forma aún insatisfactoria y vulnerable. Le estaré atribuyendo un provisorio C(-) derivado de mi propio sistema lingüístico sin saber hasta dónde es un error y hasta donde no.

Ahora, de forma inversa, ¿qué significa "nucu" en macúa? Luego de consultado a un nativo hablante, podré decir qué significa "tonto" en esa lengua. Pero no podré aún definir el campo negativo de no-significados tan fácilmente. Cuando diga "*m'bora nucu*", o "*n'cuña nucu*", en un contexto africano, puedo pensar en lo que significa (un autoinsulto el primero y un insulto al patrón blanco el segundo). Pero no podré estar seguro *qué no-significa* la sola palabra "*nucu*" en otro contexto semántico o psicológico. Cuando escuche el sonido correspondiente, tampoco. Es posible que la palabra tenga otros significados que no aparecen en una primera traducción, en un traductor nativo particular, matices que dependen de un contexto gramatical que no domino. Es decir, mi C(-) estará en suspenso.

Consideremos ahora un punto clave para este análisis: los neologismos. Vayamos un poco más allá usando un ejemplo de más acá. Si estamos en un aula de clases en una universidad norteamericana y escuchamos el sonido correspondiente a "sheet" le atribuimos rápidamente un significado. Luego, cuando queramos pedir una hoja, podemos usarlo por nuestra parte tratando de imitarlo. La estrategia "purista" será tratar de reproducirlo lo más parecido posible a cómo lo escuchamos con anterioridad. Pero ni aún así podremos estar seguros que no estamos emitiendo otro significado del que en principio queríamos, si aún no poseemos el dominio del campo negativo de la lengua inglesa. La diferencia entre una hoja y el excremento en inglés depende de un cambio sutil (para un hispanohablante) en la pronunciación de "sheet" o "shet".

Sin embargo, la precisión de un signo no se asienta sólo en la "claridad" del signo. Es decir, la precisión de un signo no depende sólo de su campo positivo sino, sobre todo, de su campo negativo. De esta forma, si nuestro campo negativo del signo es "sólido", *podremos alterar el campo positivo a nuestro gusto sin perder el significado original.* Una gran variación del signo no alterará el significado. Éste es el caso de las palabras que se deforman por economía o por simple juego verbal. En inglés podemos acortar la palabra "because" en " 'cos", por ejemplo. En la jerga del *slang*, incluso, las abreviaciones y deformaciones pueden llegar a un extremo que resulte incomprensible para alguien que no domina el mismo campo negativo de los integrantes de esa comunidad en particular. Así pude surgir un dialecto o un lenguaje simbólico nuevo y, cuando el mismo se consolide, atribuiremos el fenómeno a la existencia de nuevos elementos "visibles", es decir, a las variaciones simbólicas. Es posible que un símbolo cambie sin cambiar ninguno de los dos campos, pero para que ello ocurra no solamente debe mantenerse por un tiempo el campo positivo inalterado, sino que antes que nada el campo negativo debe estar consolidado para impedir que el campo positivo se abra excesivamente hasta poner en peligro el significado. Si puedo decir " 'cos" en lugar de "because" es porque mi C(-) es lo suficientemente sólido para afirmar que " 'cos" no significa nada más que su variación "because". Si así fuese, simplemente no se usaría la abreviación. Esta variación sólo puede hacerla un "nativo hablante" o alguien con un gran dominio del sistema lingüístico en uso, es decir, alguien cuyo C(-) del signo esté lo suficientemente consolidado como para descartar un conflicto semántico. Es decir, tanto o más importante que saber *qué* significa el signo es saber *qué no* significa.

También es posible que necesitemos nuevos símbolos para expresar nuevas ideas. En este caso, los símbolos en uso no sólo se muestran ineficientes para expresar una

nueva realidad, sino que el campo negativo de los símbolos en uso cubre el área de la nueva necesidad sin dejarle salida. La creación del nuevo símbolo, deberá crear simultáneamente su propio cuerpo semántico, cuyo campo negativo cubra el resto de los cuerpos semánticos. La palabra *Internet*, por ejemplo, no sólo significa algo nuevo en la realidad a la que se refiere el lenguaje en curso, sino que niega cualquier otro significado. Mucha gente juega con variaciones como "internete" en el entendido de que el campo negativo es lo suficientemente fuerte como para sostener el significado en la variación. Pero si en el lenguaje diario ingresara una palabra como "internete" significando el acto de "entrar en Internet", entonces el campo negativo de la primera se vería alterado por el campo positivo de la segunda y ya no habría posibilidades de usar ambas de forma indiferente.

En el caso de "because" y " 'cos", los sonidos son muy distintos, pero el significado es el mismo. Exactamente el mismo. ¿A qué se debe esto? Simplemente a que la variación del signo no cae dentro del campo positivo de ningún otro. ¿Y cuándo podemos hacer este ejercicio de variaciones? Solamente cuando sabemos que la variación —o, incluso, el neologismo— no altera su campo negativo. Siempre y cuando no busquemos, deliberadamente, una confusión, una ambigüedad o un conflicto semántico. Es decir, si no domino el idioma inglés como un nativo hablante probablemente me abstendré de usar un neologismo en un contexto nuevo, ya que el mismo podría significar algo opuesto a lo que busco significar. Para hacerlo, antes debo haber definido un campo negativo con suficiente solidez: saber *qué no significa* la variación. En español, en cambio, puedo inventar palabras con gran libertad y en la confianza de que mi interlocutor no entenderá algo muy distinto a lo que pretendo significar. Por ejemplo, puedo sustituir la palabra "dinero" por muchas otras. "Eso

cuesta mucha tela/lana/mosca". En este caso, el uso de la jerga y el contexto gramatical ha re-semantizado las palabras "tela", "lana" y "mosca" para ese contexto semántico. Al usar un signo en sustitución de otro con un campo positivo distinto, he generado un conflicto significante. Pero dicho conflicto ha sido resuelto por una redefinición del C(-) de la frase —del conjunto simbólico— que le ha negado otros significados dirigiéndolo nuevamente al C(+) que hubiese resultado de no sustituir engañosamente la palabra "dinero". Sabemos que es improbable pagar un bien con moscas, y esa improbabilidad nos facilita la reconstrucción de un campo negativo que niegue el significado de "pagar con moscas". Vamos, de esa forma, de una negación a una afirmación. Es cierto que el uso de la palabra "mosca" o "tela" es aceptado en algunas comunidades hispanohablantes, pero no siempre lo fue así. El juego o la necesidad tuvo un origen y la posibilidad de que este conflicto simbólico se hubiese resuelto no se debió a la "correspondencia clara" del símbolo con su significado, del símbolo con su campo positivo, sino en la estabilidad del campo negativo. Cuando en mi país escuché por primera vez la expresión "no pasa naranja" inmediatamente atribuí un significado que ya estaba consolidado. El sustantivo "naranja" había sustituido al pronombre "nada". De ésta palabra apenas conservaba el morfema "*na*", alterando radicalmente el objeto (la nada por una naranja). La frase es el resultado de un juego verbal, pero deja en claro la posibilidad de alterar los signos manteniendo el significado —o el dominio de lo que se quiere significar—gracias a un C(-) sólido.

Pero aún puedo seccionar la palabra "dinero" y decir "eso cuesta mucho *dineretti*" (lo cual sería una expresión inusual) e igualmente sería comprendido por otro nativo hablante. El campo positivo de la nueva palabra "dineretti" no se encuentra definido por sí mismo, sino en relación —aunque simultánea— con su campo negativo. Podemos

decir que la palabra *dineretti* no existe en español porque estamos seguros que cae en el campo negativo del conjunto de los cuerpos semánticos de este sistema lingüístico, seguridad que no podría tener alguien que estuviese aprendiendo la lengua como segundo idioma. Luego, su cuerpo semántico se encuentra libre para desplazarse al signo que mejor cumpla con las condiciones de ambos campos: reconstruir un campo positivo homólogo y no significar otra cosa al mismo tiempo. El contexto de la frase, tenderá a reducir las posibilidades definiendo el débil campo positivo del símbolo a través de un campo negativo más sólido.

2.6.5 El doble sentido y la metáfora

Usando un determinado contexto —simbólico o gramatical—, podemos desdoblar un símbolo en dos significados. Esta ambigüedad no representa una indefinición en el cuerpo semántico sino todo lo contrario: sólo puede crear un doble sentido el sujeto que domina el campo no-significante, dando de esa forma nitidez al nuevo significado sin restarle nitidez al campo positivo anterior.

Si digo "esto es una bomba" seguramente el significado de "bomba" dependerá del contexto. Si estamos escuchando una noticia sobre la infidelidad de un político o de un actor entenderemos el sustantivo como una metáfora. Es decir, el nuevo C(-) negará los efectos físicos de una bomba —como explosión de elementos químicos— dejando en pié sólo aquellos sectores del C(+) original que puedan ser aplicados al contexto: la potencialidad trascendente y expansiva de un hecho, el dramatismo de las consecuencias inmediatas, etc. Al mismo tiempo, el término "bomba", en su nuevo contexto, restringe su C(+) por un lado y lo extiende por otro pasando a significar, por

ejemplo “escándalo”. De esta forma se produce lo que llamamos una *transferencia sígnica*.

2.6.6 Opacidad del cuerpo semántico

Es posible la destrucción de un campo negativo hasta el extremo de que un símbolo pierda su significación. Ello ocurre cuando de alguna forma el campo positivo se extiende hasta un límite intolerable para el cuerpo semántico.

En un proceso de decontrucción, por ejemplo, se puede proceder no negándole significado a un símbolo sino cuestionando su propia negatividad significante.

La palabra “verdadero”, por ejemplo, puede mantenerse con un cuerpo semántico nítido si por una razón ideológica creamos un campo negativo puro, definiendo así los límites del campo positivo. Supongamos que un grupo social comparte la premisa de que “es verdadero todo aquello que se puede ver”. Esta premisa, básica para los hombres primitivos y para los más radicales fenomenológistas, ha sido cuestionada por las religiones pos-animistas y por las ciencias modernas. Pero bajo esta premisa, la palabra “verdad” se encuentra definida en un cuerpo semántico nítido.

Sin embargo, cuando cuestionamos y destruimos la premisa anterior con otra más relativista “algo puede ser verdadero si es visible o invisible”, el campo negativo del mismo cuerpo semántico aparecerá mezclado con el campo positivo, lo cual restará “fuerza significante” a la palabra *verdad*.

Podemos observar que en nuestro tiempo de reivindicaciones y deconstrucciones, palabras como “normal” o “realidad” han sido despojadas de sus C(-) tradicionales a través de una expansión casi ilimitada de sus C(+). Las razones pueden ser ideológicas, tanto como lo eran en un estadio anterior y por las cuales se habían definido C(-)s

arbitrarios y opresores, como podía serlo el de "normal" para un homosexual o el de "real" para una novela. Al extenderse excesivamente el C(+) de "normal" o "real" deja de ser útil para un significar —deja de significar, se vuelve insignificante.

2.6.7 Significados de la liberación

Cuando la Iglesia Católica asigna un significado a la palabra *liberación* —liberación del alma, despreocupación de la opresión social— está estrechando la frontera semántica de la palabra *liberación* que los teólogos de la liberación redefinieron, a su vez, al ampliar el campo positivo a lo social. A partir de aquí, la lucha por el significado de *liberación* y de *pecado* será una lucha por las fronteras semánticas de ambos términos.

En el caso del teólogo Ratzinger, la respuesta a los teólogos de la liberación no consiste en negar sus presupuestos éticos —tales como justicia, liberación, defensa de los pobres, etc— sino en resignificar los mismos. Es decir, el proceso de oposición a los fundamentos del nuevo movimiento teológico —su negación total— consiste en definir un cuerpo positivo que en su centro debería coincidir con el centro tradicionalmente defendido por la Iglesia Católica. No obstante, esta lucha por el "significado" final de los principios de cada uno con el de "liberación" se operará a través de una consolidación del campo negativo por parte de cada contendiente. El lector-escritor ejercerá una presión sobre el campo positivo del signo, en procura de una mayor nitidez —de legitimación.

De esta forma, Ratzinger procederá de varias formas. Así como los teólogos de la liberación redefinieron el concepto de "pecado" —origen de la opresión—, llevándolo de la esfera medieval del individuo a la esfera moderna de la sociedad —la pobreza como

"pecado social"—, Ratzinger reaccionará negando esta extensión del campo positivo del término.

En *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, Ratzinger, escribe que "no se puede restringir [valoración negativa de la palabra *restricción*] el campo del pecado [...] a lo que se denomina 'pecado social'" (*Teología*, IV-14)

Pero esta negación ya no puede restaurar el orden anterior a los teólogos de la liberación: se ha advertido una problemática social y la transferencia de cada uno de los componentes de la misma donde ya no hay lugar santo para los indiferentes. Entonces, como este paso hacia atrás es ahora imposible, se debe proceder negando a través de un *orden de importancia*. Lo que equivale a una *valoración* que, inmediatamente, está definiendo lo bueno y lo malo.

Si priorizamos lo urgente por lo trascendente estaríamos negando —según una visión tradicionalista y conservadora— el "verdadero" orden de prioridades de los Evangelios. Lo cual, desde un punto de vista tradicional de cualquier religión es compartible: las religiones post-judaicas (el cristianismo y el islamismo) sólo tienen su justificación en el más allá.

Más adelante, el propio Ratzinger agrega: "el angustioso sentimiento de la urgencia de los pueblos no debe hacer perder de vista [que] 'no solo de pan vive el hombre' [...]. Así, ante la urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados en poner entre paréntesis y dejar para mañana la evangelización: en primer lugar el pan, la Palabra más tarde". Luego volverá a repetir este mismo concepto: los teólogos de la liberación han puesto el énfasis en la liberación política que es válida, si consideramos la liberación de Israel de Egipto. Ahora, si bien este tipo de liberación es válida —porque está en el

Antiguo Testamento— más válida e importante es la liberación del pecado. "Privilegiando de esta manera la dominación política, se llegó a negar la radical novedad del Nuevo Testamento [...] y que es ante todo la liberación del pecado, el cual es fuente de todos los males" (*Teología*, X, 7).

Otra forma de resignificación consiste en mantener el símbolo y atribuirle un significado diferente —y a veces opuesto— al supuesto por el adversario dialéctico. Así, veremos a un representante de la tradicional Iglesia Católica defendiendo a los defendidos de su adversario (los énfasis son nuestros):

> Esta llamada de atención *de ninguna manera debe interpretarse como* [definición del C(-)] una desautorización a todos aquellos que quieren responder generosamente y *con auténtico espíritu evangélico* [Confirmación del C(+) tradicional] a la '*opción preferencial por los pobres*' [nuevo signo— ahora irrebatible— del adversario] De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud neutral y de indiferencia [nuevo signo irrebatible del adversario a través de una nueva definición del C(-)] ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las *graves desviaciones ideológicas* [alteración del C(+) del signo y juicio de valor del mismo] que señala conducen inevitablemente a *traicionar la causa de los pobres* [resignificación: el C(+) del adversario es, finalmente, desplazado a un nuevo C(-) que presiona sobre su propio C(+) en búsqueda de una definición con fronteras nítidas]" (Ratzinger, *Teología*).

El procedimiento de resignificación se repetirá más adelante. Como ejemplo, anotaremos uno: "Varios factores, entre los cuales hay que contar la levadura evangélica, han contribuido al despertar de la conciencia de los oprimidos" (I-4).

Así, la máxima popular del marxismo "la religión es el opio de los pueblos" —la religión como el opio *anestesian* e impiden la *toma de conciencia*— es dirigida contra el mismo adversario de quien surgió: el opio ahora es *levadura*, no para impedir la toma de conciencia sino para "despertar" —tomar conciencia, recibir la revelación— a los oprimidos, al pueblo.

Paradójicamente —o no—, Ratzinger acusa a sus adversarios dialécticos de operar esta adulteración semántica, infringiéndoles una valoración absoluta de falsedad. Refiriéndose a las fuentes del Antiguo Testamento en los teólogos de la liberación y la importancia del Jesús histórico, dice: "Es cierto que se conservan literalmente las fórmulas de la fe, en particular las de Calcedonia, pero se le atribuye una nueva significación, lo cual es una negación de la fe de la Iglesia" (X, 9).

Bajo el título de *Una aspiración*, Ratzinger —a veces con el tomo de un padre comprensivo, posición con la que se confiere a sí mismo un privilegio psicológico sobre el lector— se detiene un capítulo entero para definir un C(+). ¿Cuál ha de ser la estrategia?

Creo que en ética y moral no es posible "crear" valores. A lo sumo es posible "hacer consciente" determinadas percepciones —antes negadas— usando cierta racionalización legitimadora. Pero no es éste el caso. Aquí Ratzinger procede confirmando un centro ético tradicional y no cuestionado por los nuevos herejes. "Tomada en sí misma —dice—, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos" (III-1). Más adelante: "la expresión 'teología de la liberación' es una expresión totalmente válida (III-4)" —expresión ésta, a su vez, que esconde un *pero*.

Es decir, primero procurará posicionarse en un lugar ético ya consolidado en la sociedad contemporánea —confirmados por las Antiguas Escrituras— para luego identificar sus corolarios con dichos axiomas fundamentales.

Así, el héroe dialéctico reconocerá la validez del signo "liberación" como uno de los principales "signos de nuestro tiempo". Al mismo tiempo, procurará apropiarse de dichos signos paradigmáticos, desplazándolos hacia su centro semántico, hacia el centro

de su C(+). Si lo logra, habrá tenido éxito en la lucha por la apropiación del signo y de su resignificación, es decir, la definición simultánea de los C(+) y C(-). No se combatirá el signo —dado su poderosa aceptación social— pero se alterará drásticamente sus campos semánticos. El resultado producirá efectos diferentes, *diferentes tomas de conciencia*, acciones y movilizaciones muchas veces incompatibles.

Ahora, ¿cómo se han traducido estas "aspiraciones"? Según el propio Ratzinger, "la aspiración a la justicia se encuentra *acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma*, proponiendo luchas [...], predicando caminos de acción que implican el recurso sistemático de la violencia, contrarios a una ética respetuosa, que son datos de esta aspiración" (*Teología*, II-3). Es decir, el adversario dialéctico se ha apoderado de los signos paradigmáticos, administrando su significado. La misión es reconquistar el centro en disputa. Al final, adelanta parte de esta lucha anteponiendo el concepto de "violencia" como agente negativo atribuible al adversario, lo cual debe contradecir los "datos de la aspiración" hasta el punto de perder legitimidad en la posesión de los axiomas básicos —liberación, justicia, etc.

Sin embargo, el uso que Ratzinger hace del signo *violencia* aparece claramente definido y totalmente diferenciado, en sus campos semánticos, con respecto a la interpretación del adversario. En su caso, la frontera que cierra el C(-) entorno al C(+) es estrecha, mucho más estrecha que en el caso de sus adversarios dialécticos. Con esta nitidez —no sin un fuerte componente ideológico, además de teológico—, deja afuera un margen que los teólogos de la liberación y otros luchadores sociales del siglo XX habían creado. Es decir, deja afuera del C(+) una problematización más compleja y sutil, aunque no por ello menos dramática, del término *violencia*. Al igual que el discurso de otras ideologías dominantes, las cuales se encargaron de estrechar esta frontera

semántica, aquí el C(+) de la palabra *violencia* está restringido a *violencia física*. No se tienen en cuenta los otros tipos de violencia —moral, económica— que podrían llegar a justificar una violencia física (todo esto muy a pesar que más adelante Ratzinger comentará este último concepto de violencia como precepto marxista). Un estado de opresión racial, sexual o económico, por ejemplo, justificaría, desde otros puntos de vista, la violencia física. Sin embargo, al negarle un significado más amplio al término "violencia" se sostiene un *status quo* que es, en sí, una forma de violencia silenciosa y resignada, una forma de opresión alentada por los opresores y tolerada por las víctimas.

Pocas concepciones hay más "totalitarias" que aquellas que estructuran la Iglesia Católica y los gobiernos centralistas. Sin embargo, esto no impidió a Pablo VI lanzar una advertencia sobre los peligros del análisis marxista y de su praxis con los cuales habían sido seducidos los teólogos de la liberación, "dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso" (*Teología*, VII-7). Es significativo cómo dos conocidos oponentes —los marxistas y los conservadores católicos— revindican para sí mismo el término "liberación", al tiempo que identifican a su adversario con el calificativo de "totalitarios". También tenemos aquí una lucha por la conquista de un símbolo paradigmático —madurado por las sociedades a través de la historia— por la administración de su significado.

Por supuesto que la idea de "verdad eterna" en la mayoría de las religiones es una idea totalitarista. Sin embargo, Ratzinger percibe que la idea de una doctrina totalitaria, como la marxista y muchas otras, posee un aura negativa y por ello toma distancia criticándola y adjudicándosela al adversario dialéctico, sin apuntar directamente a lo que diferencia una de otra: la creencia y sumisión a Dios o la conservación de los privilegios eclesiásticos en la sociedad.

Otra prueba de lo mismo lo constituye una conciencia que nunca fue parte de la iglesia Católica tradicional: "en ciertas regiones de América Latina —dice el teólogo alemán—, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social [...] constituye otros factores que alimentan un violento sentimiento de revolución" (VII-12). Como todos, Ratzinger es una *permanente síntesis* de la dialéctica de opuestos anteriores. Aún cuando se opone radicalmente a quienes piensan diferente a él, no puede evitar tomar parte de los conceptos del adversario y confirmarlos.

En todo momento, aquí el recurso dialéctico es el mismo que el recurso persuasivo de una declaración política o de una novela. No se demuestra sino que se narra una "verdad" que debe ser recibida por el lector mediante un poderoso acto de fe en el escritor y no en la lógica del argumento.

2.7 LA (RE)DEFINICIÓN DE LOS CAMPOS SEMÁNTICOS

2.7.1 La prosa ensayística

El acto de escribir es el acto de lanzarse a la conquista de la interpretación ajena. Si podemos entender la poesía como la autosatisfacción del lenguaje, como la comunión del mundo y la aceptación de la ambigüedad semántica, la prosa ensayística, por el contrario, está en permanente lucha contra su propia inestabilidad. La prosa filosófica o ensayística está obsesionada con la fijación de las ideas que peligran indefinirse en la expresión y confundirse o perderse en la interpretación. Es la lucha continua de una conquista que hace el escritor sobre los lectores, una lucha por controlar un significado que nunca podrá controlar pero sí podrá estimular y exponer como posibilidad.

2.7.2 Áreas de reconocimiento semántico

Partimos de un axioma: desde el momento que hay comunicación —o suponemos que la hay— es necesario que asumamos, de forma simultánea, un mínimo acuerdo sobre ciertos significados. Un signo puede tener infinitos significados, pero no puede tener *todos* los significados. Es decir, no puede tener cualquier significado. Esto es otra forma de afirmar que un signo puede tener infinitos significados, pero es signo desde el momento en que reconocemos que afirma y niega algo y que ha sido creado para significar algo semejante en el escritor y en el lector.

Por lo general, siempre atendemos a los significados positivos de un signo. No somos conscientes del vasto conjunto de negaciones que el mismo posee y, sin el cual, desaparecería cualquier significado, es decir, dejaría de ser lo que es —un signo. No somos conscientes del vasto conjunto de negaciones de un signo que, a su vez, coincide con el conjunto de significados de un lenguaje.

Es decir, un signo o un término pueden tener tantas lecturas como individuos, pero desde el momento que el signo presume ser un medio de comunicación entre dos o más individuos, es necesario e indispensable que la misma tenga lugar por un *encuentro* semántico, cierto acuerdo mínimo en los significados de los símbolos.

Pero si bien *comunicación*, por definición, implica compartir una base común de significados, también la lucha por el significado implica el mismo acuerdo[7]. De la misma forma, dos adversarios enfrentados en un juego de ajedrez no podrían oponerse si ambos no compartiesen y aceptaran determinadas reglas de juego. Luego, dos ideas ajedrecísticas se enfrentarán para demostrar su superioridad. Si *Las raíces torcidas* se

[7] Según Roland Barthes, un lenguaje es una institución social, un contrato colectivo que debemos aceptar en su totalidad para comunicarnos (Roland Barthes, *Elements of Semiology*. London: Jonathan Cape, 1967, p 14)

opone a *Las venas abiertas* es porque en su lucha por el significado de los símbolos y de las ideas, existen ciertos acuerdos o consensos implícitos. Estos acuerdos que hacen posible la lucha dialéctica van desde el idioma, desde el significado de algunos hechos históricos, de las regiones más complejas de la dinámica ética y social, hasta separarse violentamente en el momento de las valoraciones éticas y semánticas.

2.7.3 Lectura colectiva

Sobre una mesa hay diez juegos de tres hojas cada uno. Cada juego está compuesto por una copia de la primer página de *El Quijote*, por una página con varios artículos de la constitución de México y por una copia de una página de *La Biblia*. Diez lectores leen, a un tiempo, un juego de copias cada uno.

Los post-estructuralistas nos dicen que no es posible una misma lectura de diez lectores diferentes sobre un mismo texto. Es decir, en la mesa habría treinta textos diferentes. Lo cual es comprensible: cada lector hace uso de su propia experiencia para significar, para *recrear* cada palabra, cada texto entero. No obstante, es improbable que algún lector confunda a *El Quijote* con la constitución de México o con unos pasajes de *La Biblia*, aún sin haber leído nunca ninguno de los tres textos. Si se le pidiese a un lector cualquiera que describiera lo leído en uno de los textos y a los nueve restantes que colocaran sobre la mesa el texto que corresponde a la descripción del lector elegido, seguramente las nueve copias corresponderían a un mismo texto desde el punto de vista de un único lector.

Es decir, aquello que los lectores asumen como acuerdo —había tres tipos de textos diferentes sobre la mesa, no treinta—, más allá de las posibles excepciones y confusiones, es lo que hace posible que el signo no sea una experiencia puramente

subjetiva, incomunicable e irrepetible sino un *acuerdo semántico*, una "lectura colectiva". Si bien podemos entender, desde una perspectiva derridiana, que el significado del signo es inestable e indefinible, su valor como medio de comunicación trasciende esa misma "indefinición" e inestabilidad. Es decir, aquella asunción común entre dos o más lectores es lo que podemos llamar "lectura colectiva". Esta idea tiene más las características de una concepción metafísica que de un fenómeno verificable, pero tampoco podemos negarla sin negar cualquier posibilidad de comunicación, de interpretación compartida del signo. Y es lo que, de hecho, se asume de forma implícita cuando se produce la lucha por el significado, cuando dos adversarios dialécticos pretenden establecer una lectura —política, teórica, ética o teológica— válida, al tiempo que proceden negando otra posible lectura.

La lucha dialéctica no reconoce como válida cualquier lectura, al tiempo que asume la posibilidad —o el hecho— de una "lectura colectiva" sobre la cual pretende actuar.

2.7.4 Fronteras semánticas

Ahora, después de asumir esta *lectura colectiva*, podemos detenernos en la lucha que se produce por su conquista.

Según Jacques Derrida, el problema de los límites es un problema de la *diferencia* que se establece entre distintos signos. Ningún límite semántico estaría garantizado, ningún significado puede ser "fijado" o preestablecido (Sarup, 54). Más adelante expondremos que, para nosotros, la relación de diferencia que define el valor de un signo no se establece sobre otro signo —como es el caso de los pares de opuestos— sino, de forma simultanea, como *negación* del universo de los restantes signos que componen un sistema lingüístico o semántico cualquiera. Esta negación de hecho es inmediata y

espontánea en un lector; no obstante es también la *construcción* semántica establecida en una lucha dialéctica por los significados del signo, casi siempre con una función ideológica. Por otra parte, recordemos el análisis de Gómez-Martínez según el cual, si bien el significado no puede ser "fijado", tal como lo sostiene Derrida, esta imposibilidad sólo puede verse desde un imposible punto de vista impersonal, estático, ya que cada lector de hecho, al leer, confiere un determinado significado. En esta *inferencia* de significado, el valor antrópico, la dinámica del *estar siendo* del lector, es determinante.

Todo símbolo posee un significado inmediato y es simultáneo a su lectura. Es decir, el significado nunca está ausente, aunque no sea unívoco, aunque no aparezca claro para el lector. En la producción de significado de un signo, también podemos advertir límites que lo definen como tal. Pero, ¿qué significan, a su vez, estos "límites"? Entiendo que estos límites no independizan al símbolo, no lo transforman en una unidad autónoma "en relación" con otros símbolos, como una cáscara define un huevo, o como la piel de un animal que aparentemente lo limitan como individuo dentro de un ecosistema. Por el contrario, los límites o las fronteras semánticas son interiores al propio signo; no lo separan del resto sino que incluyen al resto. Es decir, un signo no es lo que queda dentro de sus "límites" sino que éstos, los límites, sólo circunscriben un campo semántico que se encuentra en relación significativa con el campo semántico que se extiende más allá de estos mismos límites. Por comodidad figurativa, podemos representar al signo como una célula o como un átomo en cuyo núcleo se encuentra el campo semántico positivo, C(+) —lo que alude el signo—, y por fuera un campo semántico negativo, C(-), más vasto —lo que niega el signo— que lo rodea. Otra forma figurativa (metafórica) de expresar esta idea nos la da la figura 1: el símbolo "flecha" no es sólo el área blanca, como C(+) sino, simultáneamente, el área negra, como C(-). Las fronteras, los límites semánticos de

separan ambas áreas varían según cada lectura. Pero estas fronteras no son los límites del signo sino parte componente del mismo.

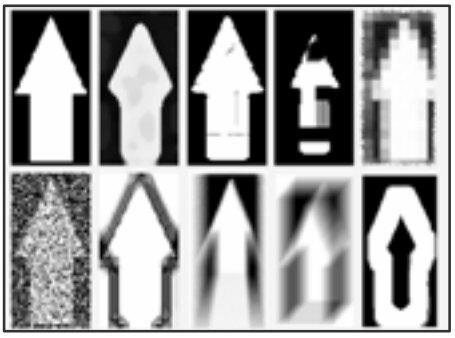

Fig.1

Ambos campos semánticos componen la dinámica de cada signo, por lo cual los límites de un signo no son las fronteras semánticas que separan estos campos sino los límites propios del sistema lingüístico del cual forman parte, los límites que abarcan el universo de símbolos en juego. El C(-) de un símbolo no es un vacío que está ocupado por el significado de otro símbolo: el C(-) de un símbolo incluye, como negación y no como olvido o ausencia —como gnosis negativa y no como ausencia de gnosis— al resto de los C(+) de los demás símbolos de un mismo sistema lingüístico. Es decir, la negación no es desconocimiento sino conocimiento de distinto signo.

La idea de que poseemos un *conocimiento positivo* de las cosas deriva del mundo físico que aprehendemos de forma intuitiva y sensible. Un vaso es un elemento de vidrio —no es la cavidad que contiene[8]—, un trozo de pan es el trigo molido y horneado que nos alimenta, etc. Pero aún aceptando esta forma de ver el mundo material —sensible— no hay razón para suponer que un lenguaje mueva piezas físicas de la misma naturaleza. Incluso, podemos ver las invisibles relaciones sociales como un sistema lingüístico, donde el individuo —el C(+)— necesita del reto de la sociedad —su C(-)— para definirse como ser humano.

Un signo, una idea o un pensamiento son reconocidos por su C(+), pero su significado depende tanto de éste como de su C(-). No se puede afirmar algo sin negar

[8] En el *Discurso del Método*, Descartes jugó con la idea de un vaso "lleno de vacío". En este caso —concluyó— la distancia entre las paredes del vaso sería igual a cero.

algo más. Este C(-) se crea simultáneamente al C(+) —desde lo simple y vago hasta lo complejo y definido—, pero un contendiente dialéctico deberá ocuparse cuidadosamente de definir uno y otro en su lucha por el significado final del signo, de la idea.

No podemos ver la unidad simbólica separada de su entorno —contexto—, pero tampoco podemos verla como una simple red de conexiones. Cada símbolo de un lenguaje contiene todos los significados posibles de dicho lenguaje. La diferencia está en la distinta configuración de sus campos semánticos —C(+) y C(-).

Todo signo está compuesto al menos por un campo positivo y otro negativo, lo cual configura una unidad necesaria e inevitable: es lo que llamaremos de aquí en delante el *cuerpo semántico*. Sin la dinámica de los dos campos gravitando entorno al signo, no existiría el cuerpo semántico, es decir, el significado. Un símbolo vale tanto por lo que significa como por lo que no significa, pero *significar* y *no-significar* son, necesariamente, dos fenómenos simultáneos e inseparables, lo que equivale a decir que ambos son uno y el mismo: el cuerpo semántico del símbolo en el momento de la interpretación. Este cuerpo semántico se refiere al símbolo y a su propio contexto, pero depende del lector, del contexto cultural, intelectual y anímico del lector. Es decir, de su pasado y de su presente como experiencia y de su futuro como motivación.

2.7.5 Proceso de lectura

Desde este mismo concepto de los campos semánticos, podemos ver que el proceso de lectura consiste en una separación progresivamente mayor entre ambos campos —el negativo y el positivo—, es decir, consiste en definir qué indica el signo en cuestión y, al mismo tiempo, qué no-indica. Quien descifra la lógica semántica de un escrito antiguo, lo que hace es establecer propiedades espaciales en este campo positivo-negativo.

Mientras no logre operar esta separación, el cuerpo semántico se mantendrá con sus límites vagos e, incluso, sin límites precisos, lo que llevará al signo a un *vacío virtual*, es decir, a la ilusión de no-significado puro. Un delfín en un jeroglífico del antiguo Egipto puede significar muchas cosas. En principio, (para mí) significa que los antiguos egipcios conocían los delfines. En el contexto de escritura, no obstante, como símbolo y como metáfora podría significar muchas otras acciones y atributos, un verbo, un sustantivo, una idea, una sílaba, etc. El "no saber qué significa" no quiere decir que el signo indica pocas cosas o ninguna, sino, por el contrario, que indica *demasiadas* cosas al mismo tiempo. La misión de quien pretenda "descifrar" el signo consistirá en consolidar un C(-) estrechando lo más posible el C(+) en el momento de la "indefinición". Luego, si no se trata de un signo deliberadamente "ambiguo", las fronteras semánticas serán, también, estrechas, produciendo así un cuerpo semántico nítido.

Si usamos una forma gráfica de representar esta idea (fig. 1), podemos decir que el "vacío virtual" o la "ilusión de no-significado" no es más que el cuerpo semántico gris. El proceso de lectura procurará restaurar la tensión entre el campo negativo y el campo positivo del símbolo obteniendo así una división "nítida" de un campo negro y otro campo blanco.

2.7.6 Construcción de la realidad

Según los epicúreos (300-0, A. C.) no es necesario poseer una instrucción sobre lógica o silogismo para interpretar un signo. Cualquier persona puede hacerlo de forma inmediata. Aún los animales pueden hacerlo. Un perro que persigue a su presa reconociendo sus huellas está haciendo una lectura de unos signos: el signo vale por lo

que no es, por la presa. El signo identifica a una presa que está ausente. En consecuencia, el perro actúa (Nöth, 16).

No obstante podemos observar una variación. ¿Qué ocurriría si el perro identifica unas huellas u otro signo —supongamos, visual u olfativo— erróneamente? En este caso el signo estaría haciendo referencia a un animal inexistente.

En el caso de la lucha dialéctica por el significado ocurre algo semejante. Sin embargo, la complejidad de la disputa surge por el hecho que, por lo general, la presa nunca es alcanzada. Si lo es, no es visible; si no lo es, es inventada, construida en función de diferentes intereses. Entonces, es posible que dos lecturas del mismo signo indiquen realidades diferentes, pasadas o futuras. Como difícilmente podamos contrastar el significado atribuido al signo con una presa reconocible al final del camino, nos concentramos en la definición lo más precisa posible de los signos, es decir, del significado de estos signos —de sus campos semánticos.

En una construcción teórica cualquiera, los *hechos* históricos serán tomados como causas y como consecuencias. Los hechos como consecuencias, por lo general, son el inicio de una construcción simbólica y discursiva que procurará explicarlos recurriendo a otros hechos-causas. De esta forma, las consecuencias son reconocidas no como inicio de una construcción simbólica sino como resultado final de un proceso histórico. Es decir, se comienza por reconocer una presa —real o imaginaria— para luego reconstruir sus posibles huellas que la expliquen o la justifiquen.

2.8 LA DISPUTA DE DOS TEXTOS

2.8.1 Historia de la verdad

La lucha por el significado —que fácilmente se encarna en una lucha ideológica— también responde a una tradición occidental, construida por su rama griega y por su rama judeocristiana. De la primera hemos heredado la poderosa idea de que la verdad está más allá de la apariencia y que sólo puede revelarse mediante el análisis y la razón; de la segunda, la idea, no menos poderosa, de que El Libro posee una única verdad y, por lo tanto, una única interpretación[9]. Diferente a estas dos corrientes podemos encontrar a los místicos —cuyos orígenes están en Oriente—, para los cuales la verdad se podía manifestar de muchas formas a través de cada individuo, de forma directa pero incomunicable —quizás por el hecho de no reconocer una única interpretación de la experiencia mística—, razón por la cual no tendría mucho sentido hablar de una lucha por el significado o una disputa por la verdad.

Evidentemente, en este ensayo nos ocupamos de la primera tradición —a la larga y no por casualidad, dominante.

2.8.2 Ideologías resistentes e ideologías dominantes

Una ideología es un sistema de ideas que pretende describir y construir una realidad mayor a sí misma. Dentro de este concepto, podemos advertir al menos dos tipos fundamentales de ideologías: las dominantes y las resistentes.

Entiendo que *una ideología dominante* es aquella que surge de un grupo social que ha impuesto dicho sistema al resto de la sociedad y en beneficio propio. De esta

[9] Extiste una interpretación más antigua que esta tradición y del todo diferente. Según Dana Bultman, podríamos entender una palabra como un diamante cuyo brillo se dirige de forma distinta según cada punto de vista. Ésta pudo ser una idea contenida en el Antiguo Testamento, más tarde negada por las tradiciones bíblica ortodoxas.

forma, un sistema de ideas ajenas pretende ser asumido como un pensamiento y una sensibilidad propia, espontánea de un sujeto "libre", y como una práctica social. Este pensamiento puede desarrollarse de forma consciente o ser reproducido inconscientemente a través de una *práctica* y a través de otras narraciones que son *asumidas como propias* por parte de quien las reproduce. En ambos casos el objetivo de la ideología permanece inadvertido por quien es dominado y, al mismo tiempo, es reproductor de su propia dominación. La ideología dominante produce la ilusión de libertad en el dominado y, con ello, la necesidad de reproducción de la misma. Es decir, la paradoja que evita la conciencia propia consiste en que *una ideología (dominante) es una forma de conciencia ajena asumida (inconscientemente) como propia*. Una ideología no es un pensamiento sino su contrario, pero logra confundirse con éste.

Por su parte, una *ideología resistente* necesariamente es una respuesta a la primera. Si la ideología dominante es *transparente*, la resistente es *opaca*, visible. Desde el discurso de la primera, esta visibilidad se demuestra negativa para el orden y la libertad basada en sus propios códigos (dominantes) de lectura. Si comparamos el machismo y el feminismo, podemos ver similitudes y diferencias. Ambos son "ismos", es decir, separaciones. Ambas son ideologías pero la primera es (o fue) una ideología dominante, mientras la segunda es (o fue) una ideología resistente. Es decir, el machismo puede ser confundido con una actitud o con un sentimiento, con un entendido no formulado, con una "práctica", lo que lleva a pensar que no es una ideología por no tener lo que comúnmente atribuimos a una ideología: un sistema de ideas estructuradas, casi siempre con un discurso intelectual elaborado. (Desde este punto de vista, un análisis semejante podemos hacerlo reemplazando "machismo" por "capitalismo") Pero este error ocurre cuando no advertimos las dos categorías que

planteamos más arriba, con sus correspondientes características. El machismo es (o fue) una práctica, sí, pero una *práctica ideológica*; es un pensamiento extendido y dominante y, por lo tanto, *transparente*, "natural". Como para otra ideología dominante, el capitalismo, la *verdad* (central y legitimadora) y el *triunfo* (en la conquista de la conciencia social) son la misma cosa. El otro, el feminismo, en su carácter de resistente, de rebelde, es necesariamente *visible*. En un principio, como todo cambio, es presentado por la ideología dominante como ilegítimo, desestructurador, peligroso, inmoral, etc. Su mayor fuerza procede de un sistema racionalizado de reivindicaciones, siempre basadas en determinados cambios históricos de la sensibilidad ética que lo precede, como pueden serlo aquellos promovidos por la Revolución Francesa primero y por la Revolución Industrial después, generadora además de otras reivindicaciones sociales llamadas luego "humanistas", "antiesclavistas", "liberadoras" o "pro derechos humanos". Es posible —y seguramente inevitable—, claro, que el feminismo pierda su carácter inicial de ideología resistente y se transforme en una ideología dominante. Parte de este proceso será, entonces, conservar por un tiempo excesivo su legitimadora reivindicación de una lucha moral contra algo que ha dejado de existir, presentándolo como existente. En ese momento, dominación y resistencia cambiarán sus posiciones "originales" para ocupar las de su adversario. No sería extraño que en algunos años el "machismo" cambie su nombre y estructure una nueva ideología resistente que aparecerá, entonces, como opaca y visible; ya no como práctica asumida y legitimada sino como resistencia intelectual y organizada en procura de una nueva legitimación, primero, y una nueva práctica, después.

Ahora, a los efectos de acercarnos a la problemática de la disputa dialéctica entre dos ideologías clásicas en América latina, debemos plantearnos la cuestión que quizás

sea un centro interrogativo para esta lucha: ¿es posible reproducir una ideología resistente que no sólo sea (1) inoperante como respuesta a la ideología dominante sino que, además, sea (2) la causa de un perjuicio mayor a la supuesta dominación?

Los partidarios de *Las raíces torcidas a América Latina* contestarán no solamente que sí, sino que además afirmarán que no existe tal ideología dominante. Y si existe es la expresión del éxito, razón por la cual antes que resistirla debemos unirnos a ella, ya no como dominados sino como liberados. Por supuesto, que esta respuesta es, a su vez, parte de una ideología dominante que nos "seduce" a pensar así.

2.8.3 La lucha semántica

La dinámica símbolo-significado, si bien no es un hecho objetivo y se hace siempre desde un individuo o lector, depende también de un acuerdo social, de una historia, de una serie imprevisible e incontrolable de implicaciones simbólicas, de una cultura que es, a su vez, síntesis permanente de otras culturas y de otros acuerdos sociales.

Los símbolos surgen y expresan sus valores según un contexto complejo y siempre variable. Pero estos acuerdos sociales son el resultado de innumerables tensiones entre distintos *grupos* que lucharán por la administración de cada símbolo —grupos ideológicos, de clase, religiosos, filosóficos, políticos, financieros, sexuales, etc.

La lucha semántica (diag. 2) se puede establecer en dos frentes: (1) una lucha por los *signos*, por la negación de unos signos y por la imposición de otros; o (2) una lucha por el *significado* de un mismo signo, según un cierto consenso.

Ambas aspiraciones se pueden establecer en términos semióticos y dialécticos pudiendo llegar ambos al mismo grado de conflictividad. Una ideología dominante se expresará más en la semiótica de los símbolos circundantes, mientras que una ideología

resistente lo hará basándose en una lucha dialéctica más abierta. La primera tendrá la virtud de la transparencia o la invisibilidad, debido a su omnipresencia; la segunda aparecerá como un discurso fuertemente visual, casi siempre como amenaza de desorden o de violencia. La primera es una forma de "lectura colectiva", mientras la otra es leída desde una ideología dominante como *destrucción* (del orden), aunque sólo sea deconstrucción. Todas razones por las cuales las primeras aparecen como "realistas" o pragmáticas mientras las segundas son realizadas por intelectuales a veces llamados "de izquierda", generalmente universitarios.

Finalmente, ambas formas de luchas, por el signo y por el significado, se reducirán a la segunda: al final todo es una lucha por la administración del significado del símbolo heredado y su identificación con los términos más básicos y aceptados por una sociedad, tales como justicia, libertad, bien, mal, etc.

2.8.4 Signos de alta y de baja conflictividad semántica

En la disputa dialéctica entre partidarios de *Las venas abiertas* y *Las raíces torcidas*, la lucha se establece por la administración del significado de signos comunes, especialmente, de signos como *opresión* y *liberación*, *justicia social* y *justicia individual*, *concientización*, *liberación económica* y *libración mental*, *progreso* y *desarrollo*, *democracia* y *libertad*.

Cuando un grupo triunfa definitivamente en la administración de un determinado símbolo —por ejemplo, sobre el término *liberalismo*—, la lucha dialéctica pasa a centrarse en una lucha a favor o en contra del signo, antes que en contra o a favor de un significado. En este momento, la lucha consistirá en atribuirle al símbolo en disputa una valoración positiva o negativa según el contendiente dialéctico.

Esta valoración del término o símbolo en disputa depende, a su vez, de una posterior identificación del símbolo en disputa con otros símbolos que deberán confirmarlo —con una coincidencia de campos negativos y positivos—. Estos otros símbolos implicados deberán ser, preferentemente, símbolos de *conflictividad menor*, es decir, símbolos más consolidados en sus valoraciones positivas y negativas, en el consenso de sus significados.

Así, por ejemplo, una decisión política puede ser apoyada o rechazada *implicándola* con consecuencias positivas o negativas. La atribución de "consecuencias" confiere la apariencia de una mecánica de *causa-y-efecto*, cuando ésta, si existe en un escenario social, es siempre de un grado de complejidad tal que queda anulada por la transferencia deliberada y simplificadora de la implicación.

La paradoja o la incomunicación surgirá, en casos, cuando el significado atribuido a un signo varíe sin que los adversarios —a favor y en contra— alcancen a darse cuenta que esto ha sucedido. Por ejemplo, cuando grupos a favor del *liberalismo* y grupos en contra desconozcan que los significados que ambos manejan son dispares y poseen pocas áreas en común. Para un acuerdo sobre el significado de un término, entre grupos adversarios, será importante el contexto social de los mismos. El término "liberal", por ejemplo, denota y connota posiciones políticas de derecha en América Latina; en Estados Unidos, significa todo lo contrario: refiera a una posición de izquierda, en el mismo sentido latinoamericano de la palabra.

Si los grupos de adversarios dialécticos son capaces de ponerse de acuerdo en la definición de campos semánticos similares para determinados símbolos, términos o ideas, ya sea como síntesis o negociación de una lucha semántica previa, o como resultado del triunfo de un grupo sobre los otros, la diferencia que exista entre una

definición semántica y otra, por mínima que sea, se deberá a las *implicaciones* que se le atribuyan en cada momento a cada una. Es decir, la diferencia se deberá a la posibilidad efectiva de implicar el signo en disputa —positiva o negativamente— con otros signos de conflictividad menor, como pueden serlo, en la actualidad, los términos *desarrollo*, *progreso*, *democratización*, *justicia*, *libertad*, etc.

Ahora, si bien es cierto que el discurso transferente procurará siempre implicar el término en cuestión con otros términos de menor conflictividad, al mismo tiempo observaremos que cada uno de estos términos implicados puede ser objeto, a su vez, de la misma problematización por la cual se convierte, a su vez, en un signo de alta conflictividad.

Por ejemplo, el término *liberalismo* podemos re-significarlo, según un número de transferencias sígnicas convenientes, desde otros términos tales como desarrollo, libertad, progreso y justicia. Es decir, procuraremos definir, con la mayor precisión posible, un campo positivo propio con un campo negativo amplio y nítido. Para ello usaremos términos de baja conflictividad semántica, es decir, no sólo aquellos que posean una valoración positiva —en caso que procuremos una defensa del término y no un ataque—, sino aquellos otros que posean un consenso sólido en la sociedad interpretativa.

Al mismo tiempo, cada uno de los términos —como puede serlo el término *justicia o progreso*—, tomado en el centro de nuestra consideración, se convierte en un término problemático, es decir, de alta complejidad. (¿Qué significa "justicia"? ¿Qué significa "progreso"? Eso que llamamos "justicia", ¿no es, en realidad una *injusticia*? Eso que llamaos "progreso", ¿no es, en realidad, un *retrocéso* desde otro punto de vista? Etc.) Pero este ejercicio comúnmente es evitado, dando por confirmado un término de baja

conflictividad que usamos para apoyar otro de alta conflictividad semántica. Si identificamos al *liberalismo* con la *justicia*, la *libertad* y el *progreso*, no nos detendremos a problematizar estos tres términos. La "baja conflictividad" de los significados socialmente consolidados de un término —positivo o negativo— puede convertirse fácilmente en "alta conflictividad" en un desarrollo problematizador, en una deconstrucción. Por ello, para conservar esta "baja conflictividad" no sólo es necesario la elección de términos consolidados sino también evitar problematizar subversivamente estos mismos. La proeza dialéctica consistirá, precisamente, en la identificación y en la apropiación de estos tres términos de baja conflictividad a nuestro signo en disputa —el *liberalismo*—, así como por su parte un adversario dialéctico, como puede serlo un marxista, procurará realizar la misma proeza: demostrar —relacionar en una dinámica de causa-efecto— los vínculos entre el *marxismo* y la *justicia*, el *desarrollo* y el *progreso*.

Todo lo que nos sugiere que lo que llamamos "baja conflictividad" es una valoración transitoria y depende (1) del momento histórico, de la lectura colectiva y (2) de evitar la problematización de los términos implicados.

Por ello todo discurso transferente es siempre inestable y conflictivo: consiste en un pensamiento que debe fluctuar en una franja intermedia entre la definición y la indefinición. Debe procurar definir con la mayor nitidez posible los significados de los símbolos en cuestión, al tiempo que evitará desestructurar el mismo con posteriores problematizaciones de los términos implicados. Si optase por ello, ninguna de las implicaciones derivadas en cadena podrá contradecir la definición de los términos centrales. Es decir, el campo negativo de un término implicado positivamente con un

término central nunca podrá superponerse con el campo positivo de otro término implicado de la misma forma (de forma positiva).

Esta forma de pensamiento es la forma dialéctica predominante en el discurso político, teológico, filosófico y en gran parte de las llamadas ciencias sociales. Es decir, en todo aquel pensamiento que se refiera al ser humano en sus expresiones culturales.

2.9 NUEVOS SIGNIFICADOS PARA VIEJOS SIGNOS

2.9.1 Renovación del signo

En ningún momento existe un significado incuestionable del signo, pero sí podemos suponer consensos o un predominio de una "lectura colectiva" (ver 2.7.3) más o menos estable en un determinado período de tiempo. Ese consenso también cambia, aunque en períodos mayores. Su cambio depende de los nuevos contextos y de los nuevos mitos y paradigmas, de los nuevos resultados de la lucha por los significados, de los nuevos lectores.

Por otra parte, el signo está sujeto a la fatalidad de la renovación de su significado, cada vez que busca su refortalecimiento. En la transferencia, en la tensión sígnica que produce la redefinición del significado radica la renovación, el renacimiento del signo. Esta renovación puede producirse a través del ejercicio de una nueva metáfora de alta figuración, de una mayor tensión entre la imagen o el significado metafórico "original" y el significado inducido o transferido. También puede producirse esta *tensión significativa* en la redefinición de los campos semánticos a través de la lucha dialéctica. Cuando Galeano se expresa a través de la metáfora "…en la víspera de la Segunda Guerra Mundial" (203), a través de dos términos que no pueden ir juntos según la lógica del espacio físico —ya que se entiende que la Segunda guerra mundial no tuvo una

"víspera" sino un proceso inicial de varios días—, está creando una imagen de alto valor semántico a través de una metáfora *inesperada* que provoca un dramatismo mayor. En la poesía es donde se encuentran estos fenómenos más expuestos. Incluso en los ensayos de un poeta como Jorge Luis Borges persiste, incansablemente, la voluntad de descontextualizar las palabras para potenciarlas como metáforas: "Ahí están asimismo mis *hábitos*: *Buenos Aires*, el culto de los *mayores* [...] Mi estupor de que el tiempo, nuestra substancia, pueda ser compartido" O como la hermana más audaz e intelectual de las metáforas: la paradoja: "[...] la contradicción del tiempo que pasa y de la identidad que perdura" (Borges, *Obras* 173).

2.9.2 Un conflicto de límites (semánticos)

Cuenta una anécdota histórica que un filósofo griego definió al hombre como un "animal bípedo e implume". Diógenes, contemporáneo y probable vecino del autor de esta definición, presentó a la multitud un gallo desplumado y dijo: "he aquí al hombre".

La fuente de esta anécdota no tiene importancia. Tampoco importa si los hechos sucedieron de esa forma o fueron inventados siglos después. Lo que ahora importa es rescatar la lógica interna de la anécdota, a la cual debe su sobrevivencia histórica. Veamos que la crítica que hace Diógenes a la definición del hombre no radica en su oposición al campo positivo de la definición, sino a la excesiva amplitud del mismo. Es decir, el C(+) de la definición "el hombre es un animal bípedo e implume" incluye a los hombres y *además* a un gallo sin plumas. Ello nos dice que, según la ironía de Diógenes, una definición valiosa debe tener un C(+) lo suficientemente amplio para incluir la mayor cantidad de aspectos de nuestro objeto a definir y, al mismo tiempo, un C(-) lo suficientemente sólido y extenso que deje afuera todo aquello que no consideramos

parte de nuestro objeto. Es lo que ocurre siempre en la construcción de cualquier definición del tipo "Un X *es*..."

La lucha semántica se da, principalmente, en una lucha por el significado. Esta lucha por el significado consiste en la redefinición del significado —de los campos semánticos— de un signo preexistente. Estos signos pueden ser "hechos históricos", términos, símbolos, ideas, etc. En el caso que nos ocupa en este ensayo, los signos principales en disputa serán, principalmente, los del primer tipo.

2.9.3 Inversión del significado y continuidad de la narración dialéctica

Esta dinámica semántica es común en la lucha por administrar el significado de términos, ideas o conceptos como *libertad* o *justicia*. Pero también podemos encontrarla en los textos que estamos analizando aquí en términos menos conflictivos como puede ser el de *escasez*. Eduardo Galeano nos dice, por ejemplo, que en la Cuba de 1970 "la causa esencial de la escasez es la nueva abundancia de consumidores: ahora el país pertenece a todos. Se trata, por lo tanto, de una escasez de signo inverso a la que padecen los demás países latinoamericanos" (70).

También el signo de la valoración ética de un hecho o de una actitud puede ser invertido. Por ejemplo, podemos ver cómo luego de detallar el intenso comercio esclavista a manos de Holanda e Inglaterra, Galeano encuentra una explicación para el cambio de actitud de estos últimos: "A principios del siglo XIX Gran Bretaña se convirtió en la principal impulsora de la campaña antiesclavista. La industria inglesa ya necesitaba mercados internacionales con mayor poder adquisitivo, lo que obligaba a la propagación del régimen de salarios" (128). Lo mismo atribuye a los esclavistas brasileños: "Ya agonizaba el siglo cuando los latifundistas cafeteros, convertidos en la

nueva elite social de Brasil, afilaron los lápices y sacaron cuentas: más baratos resultaban los salarios de subsistencia que la compra y manutención de los escasos esclavos" Claro que aquello que se consideró como *abolición* de la esclavitud, para otro tipo de lectura significó *continuidad* bajo deferentes formas. "Se abolió la esclavitud en 1888, y quedaron así formas combinadas de servidumbre feudal y trabajo asalariado que persisten en nuestros días" (55).

Por su parte, el extenso capítulo dedicado por Montaner a la historización de la esclavitud en España y en Iberoamérica no demuestra poseer un dato diferencial con otras culturas y otras historias tales como la esclavitud y luego la discriminación racial de Angloamérica. Contestando a la tesis de Galeano, pero sin nombrarlo, Montaner escribe: "¿Actuó Inglaterra por razones económicas, como sostienen los más cínicos —ya se había puesto en marcha la revolución industrial—, o la principal motivación fue de índole moral?" El autor da una respuesta contundente, sólo sostenida por la buena fe en el prójimo que, repentinamente, pasó de esclavista a antiesclavista: "Parece que esto último [la motivación moral] fue lo que más influyó en el cambio de política inglesa. [...] Durante décadas fue creciendo el clamor de los abolicionistas, hasta que lograron conquistar el corazón de algunos políticos importantes" (67). El objetivo es, en cualquier caso, redefinir las fronteras semánticas del significado de *abolición* para luego seguir con una idea de *mentalidad* —o superioridad moral— que explique el desarrollo de una sociedad y el atraso de la otra. Si el autor logra esta redefinición —o dicho de otra forma, si el lector le concede los *límites semánticos* propuestos por el autor, muchas veces a través de la persuasión dialéctica— la narración completa cobrará coherencia argumentativa, una *lógica natural* que, no obstante, le pertenece sólo a su propio modelo de lectura. Lograda la identificación del factor moral como causa de la dinámica

histórica, no sólo se niega la tesis de los partidarios de *Las venas abiertas*, sino que se confirma la tesis propia: ha sido la particularidad de una determinada moral (defectuosa, inferior) del continente latinoamericano la causa principal de su atraso económico y cultural.

2.10 TRANSFERENCIA SÍGNICA

2.10.1 (De)limitaciones y transferencias

La transferencia sígnica puede ser provocada por el contexto —aprendizaje de un idioma en un niño— o puede ser definida directamente por un contendiente dialéctico. Como ejemplo de la primera situación, referiré brevemente un comentario anecdótico que me hicieron sobre le pequeño hijo de un amigo. En un determinado momento de un largo viaje en auto, el niño comenzó a pedir agua a sus padres. El pequeño había estado tomando un jugo de frutas por iniciativa de sus padres, hasta que se acabó. Luego, cada vez que pedía "agua" y los padres le ofrecían "agua", el niño la rechazaba con un creciente disgusto. Para probar una alternativa, los padres le acercaron el jugo de frutas, lo que recibió con satisfacción. Por "agua" quería decir "jugo". Ahora, podemos entender que para el niño el término *agua* poseía un C(+) muy amplio que abarcaba todas las bebidas.

En este ejemplo, el proceso de incorporar la nueva palabra, *jugo*, no consiste en incorporar un nuevo C(+) sino en negarle significado al término anterior —*agua*—, creando un C(-) donde se "aloje" una gran parte del C(+) del nuevo término, *jugo*.

No nos detendremos ahora en analizar la dimensión empírica de esta transferencia o aprendizaje. Sólo observemos que estas transferencias, en la cultura, suelen ser graduales y permanentes hasta cambiar de forma radical el significado y la función de

un signo. Podemos advertir esto en algunos ejemplos etimológicos de palabras como "indigente", derivada, a mi entender, de un prejuicio histórico —actualmente olvidado— sobre los indígenas americanos.

Cuando en Internet hablamos de "página" nos estamos refiriendo a una unidad textual algo semejante a la tradicional página de un libro impreso. Esta relativa semejanza es la causante de la transferencia. Finalmente, tenemos dos situaciones, según el centro desde el cual la observemos: (1) un mismo signo o término, *página*, ha sido resignificado a través de una asociación directa con un nuevo fenómeno, previamente identificado de forma metafórica con un fenómeno tradicional; (2) el signo o término *página* ha sido resignificado por una transferencia de significado proveniente de un nuevo contexto, de un conjunto de otros términos y otros fenómenos que han encontrado recepción en su espacio semántico. Esto, en definitiva, no es absolutamente necesario, ya que la creación de neologismos es un acto gratuito. Sin embargo, antes que la creación de neologismos —los cuales son más la consecuencia de un acto consciente que de la espontaneidad del proceso lingüístico— la nueva realidad tiende siempre a identificarse con términos en uso con el único objetivo de apoyarse en una parte del significado heredado para luego redefinirla con la creación de nuevos significados a partir del reciclaje de signos tradicionales. De hecho, este proceso es necesario ya que una de las características del lenguaje y de los signos es la permanente adaptación. Si no hubiese adaptación y resignificación permanente no habría permanencia en el tiempo de un lenguaje pero tampoco habría posibilidades de lectura, ya que ésta es la adecuación del signo al significado y viceversa, según la experiencia del lector.

Incluso, cuando en filosofía pretendemos nombrar fenómenos para los cuales no encontramos formulaciones tradicionales, recurrimos a términos que ya están en uso en

el lenguaje y no a neologismos absolutos. El neologismo suele ser una sutil variación de un término en uso corriente. Por ejemplo, cuando usamos el término *tranferencia*, estamos haciendo uso de una parte de su significado común —es decir, aquel que le atribuimos y suponemos compartido por una determinada sociedad. Sin embargo, este término, como tantos otros a diario, se convierte inmediatamente en metáfora resignando su significado final al nuevo contexto, a un contexto que lo hace centro de una problemática y lo resignifica. Una vez resignificado —o de forma simultánea a su resingnificación— el término comenzará a operar de una forma diferente a la anterior.

Podemos ver una transferencia sígnica particular en el caso de una cinta amarilla atada a un árbol. El símbolo surgió de una canción que estaba de moda en los años de la guerra de Vietnam. Los familiares de algunas víctimas de la guerra la usaron con un fin diferente. Parte del significado atribuido al símbolo se conservó en el momento de la transferencia, pero hoy en día ha sido reemplazado prácticamente en su totalidad por aquel que le atribuyeron quienes se referían a la guerra.

Es cierto que podemos decir que todos y cada uno de los términos en uso sufren este mismo proceso de transferencia y resignificación. Basta con estudiar la etimología de la mayoría de las palabras. No obstante, esta resignificación puede ser central, es decir, piedra fundamental de una idea o de una hipótesis. En el caso del término *transferencia*, su significado pretendido deriva de diversas transferencias que le hemos hecho para resignificarlo convenientemente. No sólo para exponer su nuevo significado sino para usarlo en nueva herramienta de tranferencia, herramienta teórica con fines explicativos, de nueva inteligibilidad de una determinada idea.

En la traducción literal de un idioma al otro solemos hacer este tipo de transferencia. Sabemos que los límites de los campos semánticos no coinciden —ni el

C(+) ni el C(-)—, sin embargo hacemos un uso limitado de esta transferencia hasta el momento en que una "adecuada" contextualización de la nueva palabra en el nuevo idioma redefina sus límites semánticos.

2.10.2 Las pseudo-ambigüedades de las metáforas

Las metáforas son vehículos privilegiados en este proceso de transferencias. Incluso cuando surgen nuevas ideas para las cuales no existen términos apropiados según el *espacio metafísico* del escritor que las concibe, éste buscará antes términos que contengan parte de esos significados para luego redefinir el conjunto del término o símbolo. Un ejemplo cercano es el uso mismo de los términos "transferencia sígnica" que estoy haciendo uso en este momento. Inmediatamente después de una transferencia sígnica tendremos una ampliación del C(+) del término en cuestión, ya que el acto de transferir no representa necesariamente una resignificación del signo prestado sino del signo problematizado. No obstante, es imprescindible para cualquier signo o término la redefinición posterior de su C(-), el cual procurará estrechar el área el C(+) cuando ésta se vuelva excesiva. Un exceso de inflación del C(+) amenazaría la fuerza del signo, diluyéndolo en una no-significación inútil que, en realidad es una hiper-significación.

Tanto en un texto como en un solo término, el exceso de *riqueza* de indicaciones simbólicas se convierte en *pobreza* de significado; es decir, cuántas más cosas indique un signo —capacidad de su C(+)— menos valor significante, es decir, menor *tensión* provocará el signo en el (con)texto. Aún un texto metafórico cuyas lecturas pueden ser ambiguas y hasta contradictorias, es necesaria un área sólida de negaciones. De no existir esta negación mínima, esta *negación crítica*, el texto se diluiría en un C(+) excesivamente amplio. Se dice, por ejemplo, que las profecías de Nostradamus, son ricas

y valiosas por la gran ambigüedad de su lenguaje metafórico. Lo que ocurre es que ese lenguaje metafórico posee una gran capacidad de albergar diferentes lecturas futuras que luego son identificadas con una profecía. Sin embargo, el valor de cada metáfora no consiste en que pueda significar diez o cien hechos (in)distintos e inconexos, sino, precisamente, todo lo contrario: la metáfora de la profecía adquiere su prestigio de una restricción de significado, cada vez que se la reduce a unas pocas situaciones y, mejor aún, *a un único y preciso* hecho histórico. Es decir, su valor no consiste en la indefinición sino, precisamente, en la estricta definición de un significado para una metáfora "aparentemente" ambigua, misteriosa, etc. Aquí, la ambigüedad o la "indefinición" son un medio necesario para su adecuación a un significado concreto y restringido. Dicho de otra forma, las metáforas de alta figuración, como la del león son apreciadas por su C(+) estrictamente limitado por sus coincidencias improbables con la muerte agónica de un rey.

En otros casos, cuando la metáfora de un ensayista como José Martí puede ser aplicada a diferentes momentos históricos, a diferentes situaciones, aún así su valor significativo radica en la precisión que el lector le otorga a la misma, en la creencia de una "imprecisión" de significado. La lectura se realiza sobre un determinado elemento común —histórico, político, psicológico— que es reconocido en diferentes situaciones, *aparentemente* inconexas. Es decir, la lectura de la metáfora "ambigua" no es para nada ambigua en su significación, sino que posee campos semánticos relativamente sólidos. Es semejante a la lectura de la fórmula de Newton que, en palabras de Ernesto Sábato, relaciona a una piedra que cae y la Luna que no cae como un mismo fenómeno.

2.10.3 Imprecisión del signo usado

El entrecomillado, por ejemplo, se suele usar en dos momentos: (1) para referir o repetir lo que dijo alguien que no somos nosotros o (2) para relativizar un término cuando lo usamos sabiendo que no coincide completamente con nuestra intención semántica. Esta forma de significar responde a la siguiente transferencia: *esto no lo digo yo, lo dice alguien más con el cual no estoy totalmente de acuerdo pero que acepto temporalmente*.

Ese "alguien más", en el segundo caso, es el propio idioma que, cuando no pretende convertirse en poesía, es siempre insatisfactorio para la expresión de una idea, es decir, cuando se asume como *medio* hacia algo más que no es sí mismo y no como el juego propio de las palabras. Por esta insatisfacción o precariedad, es que debemos desarrollar diez, cien o mil páginas en nuestro intento por "definir", con una serie inacabable de transferencias sígnicas, lo que no podemos expresar con una sala frase o con un solo signo.

2.10.4 Dinámica transferencial

Ahora, ¿cómo se logran definir los campos semánticos? En primer lugar, recordemos que la narración o la "visualización del significado" de un término o de una idea compleja se realiza en el *espacio metafísico,* del cual ya hemos hablado (ver Capítulo 2.4). Luego, la narración sobre ese espacio utilizará elementos del espacio físico —ideas, signos, palabras— que en su carácter de metáforas tendrán valor en un nuevo espacio desconocido, donde no se originaron en principio: el espacio metafísico. Como ya sugerí antes, el mismo término *transferencia* se puede originarse en una *transacción* bancaria o en una *transmisión* ecléctica, pero es usada aquí en su virtud metafórica para expresar

una naturaleza invisible: la adopción de un significado por un signo o por una idea (véase que lo mismo podemos decir de cada palabra de la que acabamos de usar, como naturaleza, adopción, etc). El contexto del texto consolidan un C(-) a la metáfora o al término negándole significados que en un texto de física, de electricidad o de contabilidad podrían adquirir. El contexto me asegura un determinado C(-) que uso en provecho propio para realizar una determinada *transferencia* de significado al término "transferencia" y, de esa forma, extender sutilmente el C(+) "original" de la palabra "transferencia".

Así, usamos un término —la palabra "transferencia"—, *por una parte de su valor semántico* y con el objetivo de *resignificarla* más tarde o inmediatamente, ajustando sus campos semánticos según nuestra visión del significado de una determinada idea en el espacio metafísico. Es decir, todo símbolo es impreciso, pero gracias a esa imprecisión podemos usarlo como metáforas y gracias a ese margen de ambigüedad sígnica podemos usar cualquier palabra, adaptarla a contextos siempre cambiantes, irrepetibles. De otra forma no existiría la abstracción, es decir, cada signo y cada palabra sólo significaría un único objeto, una única idea, volviéndose inútil, anacrónica, para cualquier nueva variación, para cualquier nuevo lector.

Aquí, en este ensayo, la palabra "transferencia" está siendo resignificada deliberadamente con el fin de dar cuenta de un *espacio metafísico* que es visto por el autor pero aún no puede ser expresado, de forma mínimamente satisfactoria, con términos de uso corriente. No obstante, podemos intuir un proceso similar en el resto de las palabras que han migrado del espacio físico al espacio metafísico a través del tiempo y por obra "involuntaria" de los pueblos. Un ejemplo —podríamos conjeturar— sería la palabra "lastima", migrada del espacio físico al espacio metafísico como *lástima*. En este

caso, no sólo ha variado el significado sino que, también y de forma muy leve, el signo a través del acento escrito y la pronunciación.

2.10.5 Transferencia por implicaciones

En su *Instrucciones sobre la libertad cristiana y liberación*, el prefecto Ratzinger nos dice:

> [La libertad] encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta como una liberación ante el mal moral (16).

En estas reflexiones teológicas comprobaremos, innumerables veces durante su lectura, que un término no se deriva de otro de una forma deductiva o inductiva sino que es definido por la *transferencia* de significado de otros símbolos, términos o ideas. ¿Bajo qué mecanismo se opera esta transferencia semántica? No podemos decir que se debe a una simple operación arbitraria. No, por lo menos, en todos los casos. Es posible que un término reciba la transferencia sígnica de otro según un mínimo requisito de "proximidad" semántica o según un conjunto semejante de otros términos implicados, a su vez, de forma simultánea. Es decir, según nuestra cultura occidental podemos entender términos como *libertad* y *democracia* como semánticamente próximos, mientras que no se ve forma sencilla de implicar positivamente términos tales como *libertad* y *esclavitud*, sino es a través de un camino auxiliar de otras implicaciones. No podemos decir, sin explicarnos, que (1) "la libertad nos hará esclavos" o que (2) "la esclavitud nos hará libres". Para un musulmán o para un cristiano ortodoxo, esta última expresión no es tan difícil de aceptar, ya que se entiende que la libertad o la liberación se

logran *sometiéndose* a la autoridad divina[10]. Para un occidental laico, en cambio, sólo sería posible entender esta implicación a través de una *serie compleja de transferencias simbólicas* que otro laico podría reconocer como cierta o rechazar por contradictoria. Todo eso luego de un análisis, es decir, luego de una *serie de transferencias propias*.

Aquí, en los dos aforismos anteriores —"aforismo" desde la perspectiva de un humanista— podemos reconocer un pensamiento autoritario, fascista o de alguna secta religiosa radical, pero la transferencia simbólica difícilmente se pueda hacer directamente, sin la serie que lleva a una resignificación y a una revaloración de uno de los dos términos en principio conflictivo.

El proceso dialéctico no es *deductivo* sino *implicativo*. No se trata de derivar unos significados de otros sino de superponerlos, de forma tal que la falsedad de una asociación simbólica consiste en la *superposición* de un C(+) de un símbolo sobre el C(-) del otro y viceversa. Una asociación simbólica válida será aquella en que la superposición de niveles semánticos haga coincidir los C(+) de uno con los del otro, en el entendido que cada campo positivo tendrá un área de distinto tamaño, de forma tal que unas puedan contener a las otras. Los C(-), por su parte, podrán superponerse a sectores de los C(+) de otros símbolos sin producirse una negación total. Si esto ocurriese, entenderíamos el discurso dialéctico como paradójico o no lo aceptaríamos como válido; al menos no hasta una nueva redefinición de los límites de los campos semánticos de alguno de los símbolos o términos en conflicto.

En la negación parcial de un C(-) a un C'(+) ajeno se produce una nueva significación, una relación dialéctica que expresa una nueva idea y un nuevo símbolo.

[10] Para refutar esta idea bastaría con la colección de oximorones de la literatura o con los versos de Santa Teresa de Ávila. No obstante, si nos referimos a nuestro tiempo, difícilmente sea aceptado en el género ensayo el oxímoron como instrumento persuasivo.

Por ejemplo, la definición de "paraguayo guaraní" resulta significativa y precisa en el momento de superponer los términos *paraguayo* y *guaraní*. El C(+) de *paraguayo guaraní* es significativamente menor a los C(+) de cada uno de los términos que lo componen. Es decir, *el nuevo C(-) incluye un conjunto más vasto de negaciones, lo cual le confiere significado propio al nuevo símbolo.*

Desde esta perspectiva, podemos ver que todo discurso que tienda a una "coherencia" o evite contradicciones creará un *túnel discursivo*. Usando esta misma metáfora, podemos decir que se presentará como "verdadero" aquel discurso que logre conectar una serie de campos positivos sin interrupciones de la serie innumerable de implicaciones semánticas, *lugar común* —según una definición geométrica— de todos los campos positivos considerados en una especulación concreta.

2.11 ENLACE Y TRANSFERENCIA

2.11.1 Inclusión e identificación

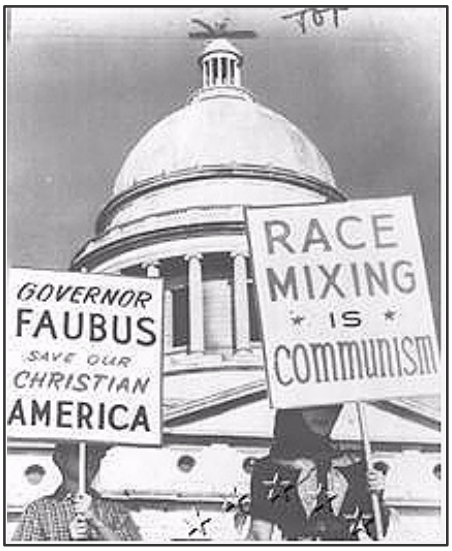

Fig. 2

En el proceso del pensamiento especulativo, cada término —cada idea— se vincula a otro por lo que llamaremos *enlace tranferencial*. Este enlace suele conformar una metáfora con el fin de narrar una percepción procedente del espacio metafísico. Esta percepción o visualización del espacio metafísico puede originarse de múltiples formas. Por lo general, se origina en una síntesis de la propia cultura, pero es alterada constantemente por las propias reflexiones y reconstrucciones de cada individuo. La expresión de esta visualización, normalmente

cargada de prejuicios, deconstrucciones emotivas e ideológicas, puede ser la declaración sincera de una figuración o, de otra forma, una manipulación ideológica, es decir, una declaración con fines específicos de manipulación y dominación ajena.

Pero primero veamos, brevemente, la función de este *enlace* desde un punto de vista gramatical. El enlace transferncial por excelencia lo constituye el verbo copulativo "es". En algunos ensayistas como Octavio Paz, este enlace es predominante. En otros, como Ernesto Sábato, enlaces más comunes son "por lo que", "razón por la cual", "porque", "de ahí que", lo que lo aleja del pensamiento poético tradicional y lo acerca al estilo deductivo de las ciencias, chacra del pensamiento que cultivó antes de dedicarse a la literatura.

Cuando decimos "el cielo *es* azul" no estamos haciendo una transferencia sígnica, tal como la hemos definido antes. El verbo copulativo "es", nexo entre el sustantivo y el adjetivo, no es un enlace tranferencial sino que forma parte de una definición causada por una observación. Dejando de lado cualquier cuestión fenomenológica sobre la percepción del azul, podemos decir que "el cielo *es* azul" es una observación objetiva, realizada sobre el espacio físico. Pero en esta misma expresión ("*'el cielo es azul' es una observación objetiva*") estamos construyendo una definición que comienza a alejarse de esa supuesta "objetividad" para expresar una idea, algo que no es explícito del espacio físico sino que se produce en el espacio metafísico: "X *es* una observación objetiva". Al definir un concepto con una declaración ontológica directa —X es Y—, estamos fijando un punto de apoyo para futuras construcciones, aunque dicho punto, antes o después consolidado, fácilmente pueda ser problematizado y deconstruído al fijar un cuestionamiento radical sobre sí mismo. En lugar de preguntarnos "¿qué es X?"

problematizamos el conjunto desplazando el cuestionamiento sobre una raíz de la declaración original: "¿qué es Y?"

Por ello, para el discurso ideológico, transferencial, tan importante como definir una implicación directa de valor (X *es* Y, o X *no es* Z), es *evitar la problematización* de aquellos puntos que deben ser fundacionales del discurso.

Ahora, para nuestro modelo epistemológico vamos a asumir como "observación objetiva", sin problematizar el adjetivo, aquella observación sensorial que se asume realizada sobre el mundo físico o material. Este mismo modelo de juicio objetivo se reproduce en un pensamiento tranferencial. La observación es hecha sobre el espacio metafísico pero con pretensiones de conservar su calidad de *observación* —del tipo "el cielo es azul"— sobre un *hecho* complejo que se termina de definir en un espacio invisible. No se advierte —o se procura que no sea advertido— que no se está ante la observación de un hecho sino que se construye el mismo hecho a través de la transferencia. Se narra una ficción cosmogónica —cuando no se construye la misma ficción a través de la narración.

En textos filosóficos, políticos o teológicos ese *enlace transferencial* es básico y recurrente. En primer lugar porque implica directamente dos campos semánticos, dos ideas, que pueden estar próximas unas de otras o separadas. La transferencia directa sin un discurso intermedio que procure analizar y racionalizar el resultado semántico, es característica de los esfuerzos ideológicos de los discursos políticos. Podemos ver en muchas fotografías sobre las manifestaciones contra la integración racial en Alabama, en 1959 (fig. 2), donde aparece repetidamente el eslogan "INTEGRACIÓN RACIAL *ES* COMUNISMO". El enlace "es" es equivalente al símbolo matemático =, es decir, significa "es igual a", pero sin la demostración previa. La mayoría de la gente acepta la famosa

fórmula de Einstein $E = mc^2$ por un acto de fe. Sólo pocos científicos han llegado a ella por un proceso deductivo que vincula la materia, la energía y la velocidad de la luz luego de una reflexión matemática sobre el tiempo, variable que no aparece explícita en la fórmula. En la expresión "*Race mixing is communism*" no hay necesidad de un camino deductivo previo. La inclusión —total o parcial— de "race mixing" dentro del conjunto "communism" debe ser aceptada como un acto de fe independiente del origen de esta "conclusión". No obstante, no estamos ante una "conclusión" (como puede serlo la fórmula de Einstein) sino ante el *origen* de un pensamiento, de un discurso. En un lenguaje matemático, podemos decir que *no es el corolario del teorema sino su axioma presentado como corolario*. Lo que parece conclusión es —o puede ser— el punto de partida para una serie de justificaciones y racionalizaciones que, como en teología clásica, terminen por confirmar el precepto —o prejuicio—y, de esa forma, proveerla de cierta fundamentación racional(izada) en un mundo donde la tradición del debate dialéctico es tanto o más importante que la tradición religiosa.

Lo mismo podemos decir de la expresión marxista "la religión *es* el opio de los pueblos". En este caso, la implicación se da a través de una metáfora de alta figuración. La *religión* es aquí el término de *alta conflictividad*, asociada a otro término negativo y de *baja conflictividad* semántica: el *opio*.

Claro que un pensamiento tranferencial, que constituye la mayoría de uso común, no necesariamente debe ser tan directo y arbitrario, ni necesariamente debe estar identificado con un uso ideológico. Cuando se parte de un proceso complejo de implicaciones y se llega, finalmente, a una síntesis del tipo *X es Y*, entonces podemos decir que no es arbitrario sino que aparece con una apariencia (engañosa) de pensamiento deductivo.

2.11.2 El "ser" de las definiciones

El pensamiento transferencial puede ser provocado —exigido— en la pregunta paradigmática de la filosofía tradicional: "¿qué es *x*?". Por ejemplo, "¿qué es *el amor*?". Esta interrogación exige *definiciones* que, en apariencia de naturaleza de simple observación —como "el cielo es azul"—, nos llevará a una mínima transferencia. Cuanto menor sea esta serie de implicaciones, más abstracta y estrecha será la definición: "El amor *es* una forma de la felicidad" o "El amor *es* la necesidad del otro", etc. Con un conjunto de implicaciones directas ampliaremos o reduciremos el C(+) del término *amor*. Pero en cualquier caso vemos cómo la inquisición "¿qué es...?" nos inducirá, al menos en primera instancia, a un pensamiento tranferencial.

2.12 LENGUAJE Y METÁFORA

2.12.1 La función metafórica del lenguaje

En 1984, Jorge Luis Borges, con su estilo pulido, resumió así una vieja convicción: "[...] todas las palabras abstractas son, de hecho, metáforas, incluso la palabra *metáfora*, que en griego es traslación" (Borges, *Atlas*, 70).

Podemos decir que el lenguaje está compuesto de metáforas. La misma disciplina de la etimología consiste en el estudio de las *metáforas de baja figuración* ("palabras abstractas"), es decir, en el análisis del reciclaje de los signos y sus significados a través de la historia común de diferentes grupos humanos. Es probable que los signos cambien de significados —en una lectura colectiva— luego de ser usados prolongadamente como metáforas. Podría ser el caso de palabras como "desvelado" o "despabilado" —ambas aluden a una vela o a su componente, el pabilo.

Pero algunas metáforas aparecen como evidentes por su estrecha vinculación con un hecho o una imagen descontextualizada, la cual se la vincula deliberadamente con un hecho de figuración inconexa, provocando así una mayor tensión simbólica para producir una transferencia de significado en la búsqueda del "factor común" que comparten ambas figuraciones independientes.

El término "combustible" está fuertemente vinculado al mundo físico. Pero al relacionarlo en la expresión "el amor es el combustible del corazón" estamos haciendo un uso metafórico del término con su consecuente transferencia sígnica. Identificar al amor con un combustible como la gasolina o el carbón, o a una ínfima parte de alguno de ellos, es provocar una transferencia de significado a través de una metáfora. La observación la hacemos sobre el espacio metafísico pero usando herramientas simbólicas del espacio físico. *Amor* puede pertenecer al espacio metafísico, pero *combustible* pertenece al espacio físico. Como no podemos visualizar objetivamente el espacio metafísico, lo describimos usando las herramientas propias del espacio físico. En inglés el termino *foreign*, forastero, deriva de *forest*, bosque. Es decir, el extraño era aquel que en Europa vivía en los bosques, reino del misterio y de lo desconocido. Sin embargo, el posterior uso histórico del término fue perdiendo su significado de "bosque" para apropiarse de otros. *Forastero* o *extranjero* siguen refiriéndose al espacio físico, pero un uso reiterado en función de una metáfora bien puede ubicarlo en un espacio metafísico como puede ser su tránsito de sustantivo a adjetivo: *extraño*, como adjetivo, puede referirse a lo *desconocido* o, por lo menos, a lo *no reconocido*. Por ejemplo, una persona o una idea. Ahora, *extraño*, como verbo, puede referir a algo que antes estaba muy próximo (a mí) pero ahora se ha alejado: el proceso de que algo querido se haga *extraño* (sustantivo) significa una emoción triste, semejante a la nostalgia, pero que sólo

se entiende con el verbo *extrañar*. Aquí ya estamos sumergidos en el reino del espacio metafísico; la palabra ha sido totalmente "secuestrada" del espacio físico por un antiguo, prolongado y extenso uso metafórico.

Tomemos ahora una expresión de Alberto Montaner: "el capital, como la vida, busca desesperadamente multiplicarse" (115). Esta metáfora de alta figuración (presentada como un simple paralelo a través del comparativo *como*) posee una dirección clara. También se pudo comparar la multiplicación desesperada del capital con la multiplicación desesperada de la muerte u otra metáfora no menos arbitraria. No existe una razón deductiva o una relación necesaria que nos lleve a una expresión y no a la otra. Simplemente el autor está narrando lo que ve en su espacio metafísico y pretende que nosotros veamos lo mismo. Para ello, hace uso de un recurso metafórico tomado del espacio físico que, supuestamente, todos los lectores compartimos. Entendemos que la tendencia natural de la vida es la conservación y la reproducción. Esta tendencia podemos verla como algo dramático si en el fracaso de dicha búsqueda está implícita la muerte. Por lo tanto, basta con asociar la vida y su mayor característica con otro elemento cualquiera —en este caso el capital— para "visualizar" la dinámica propia del elemento analizado. En primer lugar, la elección de la metáfora debe ser adecuada a la idea, a la imagen metafísica del autor; en segundo lugar, luego de dejarnos persuadir por el paralelismo de una variable con la otra, debemos hacer un acto de fe en la elección del autor. Si estos actos de fe se repiten, entonces habrá logrado el objetivo de convencernos de su verdad, bajo el título más conveniente de "demostración".

También usando un paralelismo gramatical o su antagonismo simbólico, podemos advertir otra relación más interesante. Podemos advertir esto mismo en las metáforas

que representan ambos títulos. En *Las venas abiertas* existe un proceso trágico de desangrado; en *Las raíces torcidas*, se señala la deformación de un ser, de una cultura.

2.12.2 El pensamiento metafórico

> No es divinamente humano sacrificarse en aras de las ideas, sino que lo es sacrificarlas a nosotros, porque el que discurre vale más que lo discurrido y soy yo, viva apariencia, superior a mis ideas, apariencias de apariencias, sombras de sombras (Unamuno, 168).

Vemos que al comienzo del párrafo hay una declaración que niega otra muy común: el idealismo, según la cual era éticamente superior morir por sus ideas, ya sea el muerto un revolucionario, héroe nacional, político, científico o filósofo. Esta observación se realiza sobre el mundo metafísico del autor como si se tratase de una observación directa sobre el mundo físico. No obstante, este hecho, que amenaza con aparecer arbitrario, debe ser apoyado por otras observaciones sobre otras áreas de este espacio metafísico. El enlace pseudo-deductivo es el término *porque*: "porque el que discurre vale más que lo discurrido". Es decir, el hombre que produce (que piensa) vale más que su producción (sus pensamientos). Luego, para confirmar lo anterior, transfiere el significado de la relación que existe entre dos metáforas similares en apariencia: el hombre es superior a sus ideas *como* el cuerpo es superior a su sombra, las ideas *son* sombras de algo, apariencia de algo, al que le debe su existencia. Su existencia es parasitaria, está en función de algo más y, por lo tanto, posee una categoría ontológica inferior. Dicho en nuestro lenguaje, las ideas son identificadas con sombras porque pertenecen al espacio metafísico, el cual aparece como deudor del espacio físico (los cuerpos que proyectan las sombras). Lo cual se asemeja al mito-metáfora de la caverna de Platón, pero en nada a la concepción de un mundo metafísico de formas o

ideas puras —sino todo lo contrario. En todo caso, se produce una paradoja: las ideas son producidas *por* los humanos como las sombras son proyectadas *por* los cuerpos. Sin embargo, los cuerpos, los humanos, son concebidos *a través* de esas sombras, *a través* de sus ideas, *a través* de una autorreflexión que se produce en el espacio metafísico. Por lo cual nos vemos obligados a decir que si *a priori* podemos suponer el espacio físico preexistente al espacio metafísico, no podríamos concebirlo en sí sin este último. La idea de preexistencia, de precedencia o de independencia del espacio físico es, antes que nada, una *idea*, es decir, un producto del espacio metafísico.

Pero para llegar a esta declaración o enunciación también es necesario negar otras posibilidades que le son contradictorias, que amenazan con invalidarla. U omitirlas. Por ejemplo, se niega o no se observa que tal vez esas ideas beneficien a un número importante de otras personas, que tal vez ese beneficio sea la vida misma de esas otras personas. Con lo cual podríamos refutar la "declaración" de Unamuno observando que, desde un punto de vista *altruista* —en el entendido que este término posee una valoración positiva— unas pocas ideas podrían valer más que la propia vida de quien se sacrifica por ellas, es decir, por los otros. Acto seguido, podríamos proceder con la estrategia clásica del adversario dialéctico. Es decir, podríamos "calificar" el pensamiento de Unamuno de *egoísta* y luego buscar otras confirmaciones a esta asociación del filósofo con el término de valoración social negativa.

2.12.3 Metáforas de alta figuración

En las metáforas de alta figuración, la transferencia sígnica se produce sin afectar el significado de la unidad involucrada. Es decir, los términos no son inmediatamente redefinidos en sus campos semánticos sino que transfieren una parte de su significado a

la nueva unidad sígnica: la metáfora. Una posterior resignificación de un término por el uso repetido y aceptado de una metáfora puede producirse, pero en ese momento la metáfora habrá perdido su grado de figuración para convertirse en una metáfora de bajo grado, es decir, en un término independiente, en una palabra.

Este tipo de metáforas —de alta figuración— no sólo aparece en el título de los libros de Galeano y de Montaner, sino que son frecuentes en los textos interiores. Como ejemplo, podemos anotar unos pocos, los cuales revelan la concepción de cada pensador. Esta concepción es lo que denominamos *espacio metafísico*.

Una condición necesaria de cada metáfora consiste en que deben, antes que nada, funcionar como figuras literarias, para luego transferir su lógica —su significado— al espacio metafísico, para construir la expresión de una idea que de otra forma no obtendría su propia figuración.

Podemos sacar un par de ejemplos de *Las venas abiertas..*: "El desarrollo es un banquete con escasos invitados [...]" (Galeano, 411). "Nos ocurre lo que a un reloj que se atrasa y no es arreglado. Aunque sus manecillas sigan andando hacia delante, la diferencia entre la hora que marque y la hora verdadera será creciente" (407).

2.13 DESCONTEXTUALIZACIÓN

2.13.1Limitaciones y utopías de la contextualización

En la Edad Media, la expresión "romper zapatos" era sinónimo de "tener relaciones sexuales" Si encontrásemos esta expresión en un solo texto probablemente no podríamos identificar esta correspondencia. Sin embargo, extensos estudios sobre otros innumerables textos nos llevan a afirmar esta equivalencia. Pero ¿qué pasaría si sólo tuviésemos un único texto con esta única expresión en un determinado tiempo? Seguramente la interpretación "literal" sería dominante y perderíamos el componente sexual de la misma. Tendríamos una interpretación radicalmente opuesta (si consideramos que hacer el amor y romper zapatos son dos actos diferentes). Es decir, determinados estudios con determinados datos y claves que se pueden inferir de determinados textos nos llevan a pensar que podemos "objetivar" ciertos elementos. No obstante, nunca podremos saber qué perdemos en el camino. Sobre todo porque gran parte de lo textual inevitablemente se ha perdido. No me refiero a los textos escritos, solamente, sino al resto de los textos que forman y son formados por una trama incalculable de contextos y sensibilidades.

2.13.2 La lectura como proceso de re-contextualización

Como dijimos al comienzo, el proceso de lectura consiste en una separación progresivamente mayor entre ambos campos: el negativo y el positivo, es decir, consiste en definir qué significa el signo en cuestión y *qué no-significa*. Pero, al mismo tiempo, este proceso —de lectura— es un ejercicio de *recontextualización*. Tiende siempre a una (imposible pero necesaria) contextualizaicón original, imaginaria. Sólo es posible una

descontextualización por medio de una *negación* deliberada; nunca por una posible indeferencia o por un imposible *vaciamiento* del contexto.

Descontextualizar no puede significar *vaciar* de contexto, ya que ello significaría que el signo pierda el C(-) —el contexto no es sólo lo que rodea al símbolo sino todo aquello que no significa—, perdiendo cualquier posibilidad de significado con un C(+) ilimitado.

Un museo es un área de descontextualización (fig.3). Pero algo semejante es una novela, un libro cualquiera. La lectura es un esfuerzo de contextualización, pero se produce siempre fuera del contexto que imaginamos, ya sea espacial o temporal. Su contexto es siempre el contexto del lector, pero en el proceso de lectura éste es transparente.

Fig. 3

Con la descontextualización aumentamos la tensión de los polos semánticos: hacemos una operación aséptica sobre el C(-) del símbolo-objeto y resaltamos la presencia y los límites del C(+). Claro que en esta descontextualización el único fenómeno no es el de "hacer más nítido" el campo semántico del símbolo —C(+).C(-)—. Es posible que éste se vea alterado, exaltado o desvirtuado por la misma operación de descontextualización. Es decir, la definición de un C(-) más "puro", no sólo significa un estrechamiento o una redefinición de los límites del C(+); también puede alterar radicalmente el C(+) con una sutil manipulación de éste. Sea como fuere, vemos que la descontextualización es responsable del nuevo significado.

2.13.3 Resistencia del símbolo

Nos enfrentamos, pues, a dos clases de signos: (1) aquellos que se ven dramáticamente alterados en sus significados "originales", es decir, de aquellos significados que derivaban de su contexto original o están fuertemente ligados al mismo —en este caso, el *contexto* se identifica con su C(-) propio—; o (2) aquellos otros símbolos que se resisten más a la alteración de sus significados, es decir, aquellos que conservan su C(+).C(-) con mayor independencia de su contexto circunstancial, como los signos matemáticos, ciertas señales de tránsito —para los signos convencionales— o signos que refieren emociones primarias, como la risa o el llanto. Etc.

2.13.4 Descontextualización significativa

El libro *Las raíces torcidas de América Latina* comienza con algunas citas. Entre ellas, una de Simón Bolívar: "*La única cosa que se puede hacer en América es emigrar (1830)*". Más de uno podría sentirse tentado a subrayar esta expresión y referirla a nuestro contexto propio —las asociaciones siempre son inevitables—: el fenómeno actual de la emigración de los países de América Latina. ¿Proféticas palabras?

Siempre podemos encontrar proféticas palabras en cualquier documento histórico. Podríamos encontrar proféticas palabras en una tabla sumeria tanto como en los versos de Nostredamus o en un escrito de Simón Bolívar. Pero para ello es necesario una descontextualización. De hecho, el significado de un símbolo depende —entre otras cosas— de su contexto. Para hacer un nuevo uso de ese mismo símbolo es necesario "arrancarlo" de su contexto. En esa descontextualización el símbolo perderá parte de su significado y conservará otra parte, la cual, a su vez, irá a crear un nuevo significado en un contexto nuevo. Es lo que hemos llamado, en otro lugar, *tranferencia sígnica*.

En la cita de Montaner hay, claro, una recontextualización. En este proceso, debemos argüir, hay una transferencia de significado y, por lo tanto, una "alteración". Lo que entendemos con esa cita no es lo que pude haber pensado quien la dijo —Simón Bolívar— sino quién la citó —Alberto Montaner. Podíamos argüir, además, que Bolívar expresó esa idea en un momento de furia y frustración, que no representa su pensamiento sostenido a lo largo de su vida —en el supuesto caso que alguien pueda sostener un mismo pensamiento a lo largo de una vida—. Etcétera. Pero aquí —como en cualquier lugar, como siempre—, se trata de construir una nueva narración en base a viejas narraciones, a viejas interpretaciones de la realidad, como quien construye un mosaico valiéndose de pedazos de otros mosaicos.

2.14 LA CONTINUIDAD DE LA NARRACIÓN HISTÓRICA

2.14.1 El problema de las series

Tanto en *Las venas abiertas* como en *Las raíces torcidas* se expone una narración histórica como fundamento de una tesis. Ambas tesis se oponen; ambas historias pueden ser aceptadas por las partes en contienda dialéctica, pero las diferencia (1) la selección de hechos y ficciones históricamente aceptadas, (2) el reconocimiento de distintos efectos para las mismas causas y, sobre todo, (3) la valoración ética de estos efectos.

Los *hechos históricos* también son ficciones, pero ficciones con pretensiones de no serlo, con el cuidado compromiso que su propia narración mantiene con narraciones ajenas, llamadas documentos, testimonios, comprobaciones. Diferentes, las *ficciones históricas* son hechos creados sobre un vacío, por conveniencia, por imaginación o por necesidad de rescatar la continuidad existencial de la fragmentación de la memoria y el

entendimiento; son hechos sin sustento en aquellas otras ficciones provocadas directamente por esa otra clase de ficciones que llamamos "hechos".

Cualquier narración histórica es, necesariamente, parcial, minúscula en comparación al infinito universo de los supuestos hechos ocurridos. Todo se basa en una superstición ontológica: los "hechos" poseen una existencia independiente del observador. Cuando en las ciencias físicas esta idea ha sido destronada hace cien años; cuando el mismo Kant se ocupó de lo mismo en el campo más vasto de la filosofía, aún hoy, en el comercio diario de símbolos y narraciones y discusiones, partimos de la base de esta autonomía de los famosos *hechos*. No advertimos que los hechos son hechos por una narración y no por la naturaleza. No advertimos que son permanentemente re-hechos —por cada tiempo y por cada individuo— y le atribuimos, inconscientemente, un carácter inmutable: lo que está hecho, hecho está.

> Los guaraníes vendían a mujeres e hijos sin exhibir el menor remordimiento. A Cortés le regalan veinte indias [...] (Montaner, 93).

Tenemos, entonces que la diferencia entre *ficción histórica* y *hecho histórico* no reside en la verdad o falsedad de uno o de otro, sino en el compromiso o arbitrariedad que el *hecho* mantiene con un conjunto más vasto de narraciones —la historia, la cultura— que no puede ser modificada arbitrariamente, como en la ficción, pero que tampoco es inmutable y que puede, incluso, ser vulnerable a un cambio significativo radical. Lo que ambos tienen en común, en cambio, es su origen: ambas son construcciones simbólicas sin autonomía en un pretendido mundo material. Ambas están construidas sobre valores morales, por supersticiones, por la imaginación individual y colectiva y, sobre todo, ambas están liberadas por la imprecisión.

En su elección, en su ordenamiento y, sobre todo, en el punto de vista desde el cual son observados dichos hechos se asienta la diferencia interpretativa, la tesis, la conclusión y, finalmente —y no sin pretensiones imposibles—, la verdad.

En la narración histórica se ejercita una necesaria clasificación: se escogen determinados hechos según su grado se significación —atribuido por el narrador o por la narración—, es decir, según su grado de trascendencia. En el conjunto de hechos probables y posibles, unos deben ser desestimados al tiempo que otros serán señalados como responsables de otros hechos igualmente trascendentes por, al menos, dos razones: (1) por sus posteriores consecuencias, por su incidencia en un determinado futuro y (2) por la escala social de su incidencia. Dicho de una forma más reducida y gráfica, no es lo mismo un gobernante cazando zorros y degollando jabalíes salvajes que prohibiendo serenamente la teoría de la evolución o decretando la abolición de la esclavitud. La trascendencia de cada acto parece obvia, debido a que obviamos la perspectiva de los jabalíes e, incluso, le negamos existencia.

2.14.2 Continuidad, paralelismo e inducción

La continuidad estará dada por un *logos* histórico. Descubierta cuál es la lógica de la historia, o por lo menos cuál es la lógica del sistema económico, productivo y social dominante en los últimos siglos, la narración será investida de una poderosa unidad y continuidad. La selección de los hechos, entonces, será inmediata y estará administrada por el grado de significación que éstos posean con el *logos* estructurante de la narración.

> [...] en este libro se quiere ofrecer una historia del saqueo y a la vez contar cómo funcionan los mecanismos del despojo, aparecen los conquistadores y las carabelas y, cerca, los tecnócratas en jets, Hernán Cortés y los infantes de marina, los corregidores del reino y las misiones del Fondo Monetario

> Internacional, los dividendos de los traficantes de esclavos, y las ganancias de la General Motors. (Galeano, 12)

La historia de la conquista, identificada con la explotación, la injusticia y la violencia es continuada para lograr una narración coherente en el s. XX).

Las venas abiertas comparte, por momentos, la visión histórica que será más propia de *Las raíces torcidas*, treinta años más tarde. Lleva forma de reproche a las culturas indoamericanas, por su sobrevaloración del conquistador que venía para desangrarlos. A eso debemos sumar "pecados originales" como la división interna —que Galeano describirá al final de su libro, refiriéndose al siglo XX— o la falta de conciencia y rebeldía. Así, por ejemplo, describe cómo los conquistadores Cortés y Pizarro se beneficiaron de las divisiones internas de los imperios Azteca e Inca y practicaron la intriga y el complot (25).

Estas descripciones están hechas bajo el título "Retornaban los dioses con las armas secretas", que traído a la historia más reciente resulta en el paralelo de otros subtítulos como: "Son los centinelas que abren las puertas" y "La diosa tecnología no habla español". A esto debemos agregar la cita que abre el libro de Galeano: "*Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez... (proclama insurreccional de la Junta Tuitiva de La Paz, 1809)*". A confesión de parte retiro de pruebas, podría decir Alberto Montaner. No obstante, si bien este último no es un insulto gratuito sino una dolorida autocrítica, en los casos anteriores, en los subtítulos citados, se puede leer un reproche y con una voluntad de identificar una "tradición", una actitud autodestructiva.

En estas páginas —al igual que en *Las raíces torcidas*—, la narración de distintos hechos históricos y anécdotas suele ser minuciosa y detallada, muchas veces innecesarias para confirmar la tesis central. Una técnica narrativa más parecida a las

digresiones que en una novela ocurren para aliviar la tensión de la historia central que a un riguroso análisis filosófico. Su función, creo, consiste en narrar hechos que nadie discute, provocando un clima de complicidad que luego se continuará sobre la narración de hechos menos paradigmáticos, aquellos hechos y explicaciones propios del autor que está exponiendo y argumentando a favor de su propia tesis.

La idea de una división fraternal entre incas y aztecas como origen de las derrotas indoamericanas debe actualizarse como una lectura bajo el mismo precepto de una herencia psicológica y cultural. La culpa no sería tanto de Cortés y Pizarro —en una lectura hecha por Montaner— sino de los incas y aztecas.

A esto debemos agregarle otras "carencias" propias de los nativos que se manifestaron antes de la conquista, como la superstición —la ignorancia del colonizado, el "opio" de su religión—. No sólo los aztecas confundieron a los españoles con Quetzalcoatl, sino que los mismos incas que quisieron aprovecharse de la plata de Potosí se encontraron con una advertencia quechua: "no es para ustedes; Dios reserva esas riquezas para los que vienen de más allá" (Galeano, 31).

2.14.3 Selección, negación y continuidad

Montaner se pregunta —en dirección a su hipótesis—: "¿Cómo tan pocos españoles pudieron someter a la obediencia a millones de indios? [...] *Sólo había un método*: utilizando como correa de transmisión a los indios más notables, a los caciques y a sus familias" (43). (Énfasis nuestro) Esta idea es fuertemente persuasiva, aunque desde un punto de vista estrictamente epistemológico no deja de ser una conjetura, una identificación de un hecho con el otro, de la causa con la consecuencia: una interpretación. Su mayor virtud consiste en lograr una narración continua y

relativamente coherente. Su debilidad no es mayor que en cualquier otro proceso de argumentación: la unidad, la coherencia y la continuidad narrativa se logra no sólo disponiendo los elementos necesarios para una narración inteligible y continua, sino —sobre todo— obviando aquellos otros elementos que no se ajustan a este proceso. Esta omisión puede ser por un lado inevitable, ya que no es posible tomar cuenta del infinito universo de hechos posibles y ocurridos, sino que en el peor de los casos puede ser una omisión deliberada.

Al respecto, podríamos decir que si la omisión del resto de los signos posibles es absolutamente inevitable, la fortaleza de la narración estaría en tomar cuenta sólo de aquellos signos "trascendentes" y dejar de lado el universo infinito de elementos "intrascendentes". Por supuesto que esto depende de dos premisas: (1) Es necesario definir si un hecho que omitimos es menos trascendente que aquel otro que tomamos en cuenta o no; (2) necesariamente, partimos de la base de que hay un conjunto mayor de hechos intrascendentes y un conjunto minúsculo de hechos trascendentes, loables de ser incluidos en un libro, en una narración, loables de ser sintetizados en unas pocas ideas y que, por lo tanto, la omisión del mayor conjunto de signos intrascendentes no afectarían drásticamente las tesis sostenidas por el reducido conjunto de signos trascendentes. Se podría objetar, en este punto, que el abrumador conjunto de los signos intrascendentes poseen una trascendencia mayor que el reducido conjunto de elementos trascendentes. Pero en este caso la inteligencia difícilmente pueda tomar el conjunto abrumador de signos intrascendentes. Lo que comúnmente se hace es una síntesis —en base a conjeturas— de la trascendencia que pudo tener ese gran conjunto. Por ejemplo, el a veces llamado "pueblo" y reducido a una psicología y a un carácter más o menos único,

como si se tratase no de millones de historias e individuos diferenciados y contradictorias sino de una única persona.

Para José Luis Gómez-Martínez, el Eduardo Galeano de *Las venas abiertas* es un "autor ideológico" porque reúne estas mismas características en su retórica: selección en un contexto, trascendencia contextual —de un *logos*—:

> El autor ideológico parte de la ineludible contextualización de todo discurso, pero procede selectivamente a una práctica decontructiva que le lleve a pronunciar una "verdad" que, por lo mismo, pretende proyectar igualmente como trascendente. Tal sería la tesis de que "el subdesarrollo de América latina proviene del desarrollo ajeno" (Gómez, 67)

2.14.4 Continuidad histórica

La región de Minas Gerais se sumió en la pobreza luego de agotadas sus riquezas. Pero como tenía "corazón de oro en un pecho de hierro", posteriormente, en el siglo XX, compañías norteamericanas comenzaron a explotar estas minas de hierro.

Para quien busca el *logos* —o ve un mismo *logos* en distintos procesos— cada cambio esconde una continuidad. En el caso de la explotación de los minerales brasileños, "la explotación [del] *quadrilátero ferrífico* corre por cuenta, en nuestros días, de la Hanna Mining Co. y la Bethelem Steel, asociadas en efecto: los yacimientos fueron entregados en 1964, al cabo de una siniestra historia. El hierro en manos extranjeras, no dejará más de lo que dejó el oro" (Galeano, 89).

> *América latina nacía como un solo espacio en la imaginación y esperanza de Simón Bolívar, José Artigas y José San Martín, pero estaba rota de antemano por las deformaciones básicas del sistema colonial* (Galeano, 332).

Signos del fracaso naciente: Después de la progresiva división de *la patria*, "el libertador [Bolívar] murió derrotado: 'Nunca seremos dichosos, ¡nunca!' dijo al general Urdaneta. Traicionados por Buenos Aires, San Martín se despojó de las insignias del

mando y Artigas, que llamaba americanos a sus soldados, se marchó a morir al solitario exilio de Paraguay: el Virreinato del Río de la Plata se había partido en cuatro [...]" (Galeano, 432).

Otra vez vemos que el *logos* exige unidad y, por lo tanto, cierta continuidad histórica. Tal como anotamos más arriba, sobre la incomunicación y desunión de los pueblos indoamericanos —y de las divisiones intertribales o regionales, en sí mismas—, los pueblos de América Latina continúan siendo despojados de sus riquezas y de su futuro por los conquistadores, y ésta desunión se expresa en la incomunicación contemporánea. Según Galeano, hasta las empresas internacionales muestran más coherencia y unión que los países latinoamericanos. Ello se debe a que la infraestructura fue creada para responder a la explotación de materias primas, es decir, fueron pensadas y realizadas en función de las necesidades de los países que entonces comenzaban a desarrollar sus industrias (433). Las líneas de ferrocarriles convergen en los puertos; las conexiones telegráficas de Brasil con Colombia, Perú y Venezuela son defectuosas. Las ciudades del Atlántico no tenían comunicación cablegráfica con las del Pacífico "de tal manera que los telegramas entre Buenos Aires y Lima o Río de Janeiro y Bogotá pasan inevitablemente por Nueva York; otro tanto sucede con las líneas telefónicas entre el Caribe y el sur. Los países latinoamericanos continúan identificándose cada cual con su propio puerto, negación de sus raíces y su identidad real" (434). Por muchas páginas, Eduardo Galeano describe la explotación del cobre chileno, el estaño boliviano, el hierro de Brasil o el petróleo de Venezuela durante el siglo XX. Lo que quiere significar una *continuación* de la misma historia de explotación de oro y plata de los tiempos coloniales. Incluso, de esta forma, se puede cuestionar las intenciones del presente usando una continuidad —al menos narrativa— del pasado:

> [En la actualidad] no faltan políticos y tecnócratas dispuestos a demostrar que la invasión del capital extranjero 'industrializador' beneficia las áreas donde irrumpe. A diferencia del antiguo, este imperialismo de nuevo signo implicaría una acción en verdad civilizadora, una bendición para los países dominados, de modo que *por primera vez* la letra de las declaraciones de amor de la potencia dominante de turno coincidiría con sus intenciones reales. (341) (El subrayado es nuestro)

Mucho antes, Galeano nos había dicho que el despojo había continuado con la esclavización de esos indígenas que se dedicaban a la agricultura y que fueron obligados a trabajar en minas. Y agrega:

> El despojo continuó a lo largo del tiempo, y en 1969, cuando se anunció la reforma agraria en Perú, todavía los diarios daban cuenta, frecuentemente, de que los indios de las comunidades rotas de las sierras, invadían de tanto en tanto desplegando banderas, las tierras que habían sido robadas a ellos o a sus antepasados, y eran repelidos a balazos por el ejército" (70).

2.15 SIGNIFICADO Y VALORACIÓN

2.15.1 Semántica psicológica y frases ideológicas

Podemos entender que una parte de la tradición psicoanalítica (aquella que se refiere a la cura) depende, en gran medida, de esta dinámica: hacer consciente el texto oculto, *resignificar el símbolo*, releer el texto problemático, entender que lo que consideramos "culpa", "vergüenza", "amenaza", etc, —efectos del trauma— pueden ser valorados de forma diferente y hasta opuesta, superando así el "trauma", ya que éste —como símbolo, como texto—, es siempre una construcción semántica pasible de ser modificada en sus significados. Si un *hecho* pasado —símbolo, texto— no puede ser modificado, *su significado sí*. Lo cual, a los efectos, viene a ser lo mismo desde un punto de vista ideológico y psicológico.

Ahora, ¿cómo, qué y por qué se *fijan* esos significados? Sin duda que la tradición juega un papel decisivo en ello, pero ésta no ordena sus piezas al azar. Podemos advertir

que existe una determinada intencionalidad en cada orden luego de descubrir la mayor cantidad de significados posibles de un símbolo, un signo o una expresión, en un inicio obvia, inocente, incuestionable —incuestionada.

Pensemos, brevemente, en lo que podríamos llamar "frases ideológicas", tan comunes en cualquier sociedad. Una expresión conocida y repetida es, por ejemplo, la que sostiene que "*no se puede mezclar el placer con el trabajo*" Aparentemente —y siempre recurriendo al contexto cultural—, esta expresión posee una *connotación* sexual, la cual se desea prohibir o prevenir. Otra connotación posible es que "el trabajo es dolor, sacrificio, etc." Como el *sexo* en algunos momentos puritanos de la historia, el *trabajo* tenía una función únicamente (re)productiva. No se debía practicar el sexo ni el trabajo por placer, lo cual se asociaba al pecado, sino por obligación, para cumplir con el sacrificio religioso. Ahora, sin embargo, si nos resistimos a identificar "el placer" con (el pecado de) el sexo, sino con el trabajo mismo, podemos ver que, por el contrario, "*es recomendable mezclar el placer con el trabajo*". Podemos entender que por "placer" nos estamos refiriendo a que el trabajo es (o puede ser) una actividad agradable, vocacional. La primera expresión está en función de una forma de producción en la cual el individuo es un objeto (secundario); un objeto que debe resignarse al sacrificio y al dolor como un estado "normal" de su condición de obrero, de productor. Si éste reconociera que el placer puede ser una dimensión positiva del trabajo, un derecho y, finalmente, un sentido para su actividad rutinaria, podría revindicar un orden social diferente. Lo cual es, desde todo punto de vista, subversivo. La segunda expresión, en cambio, consiste en una resignificación y, por lo tanto, en una revaloración de la idea anterior de (re)producción, recuperando el antiguo *objeto* como *sujeto* de libertad y de placer.

2.15.2 Identificación de distintos campos semánticos

En su *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación*, el prefecto Ioseph Ratzinger identifica *poder* con *opresión*, al particularizar este poder actual —económico y tecnológico— como concentrado:

> El nuevo poder tecnológico está unido al poder económico y lleva a su concentración. Así, tanto en el interior de los pueblos como entre ellos, se han creado relaciones de dependencia que, en los últimos veinte años, han ocasionado una nueva reivindicación de liberación (9).

De esta forma, crea un contexto explicativo que hace comprensible la aparición del adversario dialéctico —los teólogos de la liberación— a través de unas motivaciones reconocibles en un contexto de injusticia social. Sin embargo, esta reacción del adversario, en un principio justificada, debe revelarse como equívoca en su desarrollo y en sus consecuencias:

> [La Iglesia] ha levantado su voz a lo largo de los últimos siglos para poner en guardia contra las desviaciones que corren el riesgo de torcer el impulso liberador hacia amargas decepciones. En su momento fue muchas veces incomprendida (12).

Aquí la estrategia es doble pero con una misma dirección: (1) el adversario no es una novedad —ya existió siglos antes bajo otras formas y terminaron en fracaso; (2) se establece un paralelismo que tiende a identificar al adversario con un elemento histórico ya conocido y de valoración negativa, "desviada", "torcida" —como las raíces de América Latina—: la Iglesia, también entonces, fue "incomprendida", *tal como lo es ahora*. La dirección de ambas implicaciones consiste en atribuir una valoración negativa del C(+) del adversario.

En una tradición cristiana no-fatalista, Ratzinger hace una observación existencialista: "[el hombre] ejerciendo su libertad, decide sobre sí mismo y se forma a sí

mismo. En este sentido, el hombre *es causa de sí mismo*" (II, 27. p 17). Énfasis en el original.

Sin embargo, a partir de aquí no deriva ninguna consecuencia sino que superpone un nuevo concepto, procediendo de esta forma con el primer estrechamiento —o individuación— del C(+) de los términos anteriores: "Pero lo es como criatura e imagen de Dios. [...] La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y la dignidad de la persona" (II, 27. p 17).

Esta identificación semántica de la *libertad* y la *dignidad* con "la imagen de Dios" no se deduce ni se infiere de ningún razonamiento u otra evidencia hecha explícita en el texto, sino del dogma o de la fe, es decir, de *la verdad revelada*. En este caso, es un axioma teológico que remite todas las demás afirmaciones —axiomáticas o derivadas— a la incuestionable Revelación. (No obstante, no deja de ser una interpretación de las Sagradas Escrituras que pretende ser literal, esto es, que pretende negar su propia aportación al significado del signo en cuestión.)

Las definiciones de los términos en disputa serán hechas a través de una narración sobre el espacio metafísico, como si se tratase de una narración objetiva sobre el espacio físico:

> [Cristo] le ha revelado [al hombre] que Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con Él y en comunión con su Vida (II, 28. p 17).

Enseguida, Ratzinger confirmará la naturaleza axiomática de sus afirmaciones, lo que le dará a todo el capítulo II de sus *Instrucciones* un estilo propio de los libros de geometría clásica: "El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva [*definición de un C(-) sólido, a través de una declaración no probada*], sino en el don de Dios que lo ha creado. Esta es la primera confesión de nuestra fe [*axioma*

indemostrable que debe ser aceptada], que viene a confirmar las más altas intuiciones del pensamiento humano [*base axiomática de toda especulación posterior*]" (II, 29. p 17).

A pesar de que aquí el teólogo sugiere que el axioma "confirma" las intuiciones superiores, esta idea aparece como una inversión de orden, si consideramos que las intuiciones suelen ser anteriores a cualquier especulación —por axiomática que sea.

Como es lógico para un pensamiento que tiene sus bases axiomáticas en las Revelaciones, Ratzinger distingue dos tipos de "libertades": la temporal y la permanente. La temporal se refiere, como no puede ser de otra forma, a la libertad de los hombres y mujeres en la tierra (18). Pero existe una diferencia jerárquica entre una y la otra y, por lo tanto, una debe estar subordinada y en función de la otra: "El pecado del hombre, es decir, su ruptura con Dios, *es* [enlace transferencial] la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad. [...] Ésta *es* la naturaleza profunda del pecado: el hombre *se desgaja de la verdad* [metéfora transferencial] poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoaliena" (V, 37. p 21). Los subrayados son nuestros.

En V, 37, Ratzinger atribuye a los "pecadores" la observancia de la promesa de la serpiente del Génesis, quien prometió a los hombres la posibilidad de ser "como dioses" (Gen 3, 5). De esta forma se llegaría a *una idea falsa, engañosa de la libertad*. Más adelante vemos que reaparece esta misma idea —contradictoria— de "ser como Dios" como aspiración virtuosa. Si bien el primer término se encuentra en plural —lo que lo identifica negativamente con el politeísmo— no queda claro si esto último no fue una variación posterior para diferenciar ambos términos y ubicarlo uno en el lado negativo y otro en el positivo del símbolo *virtud* y, más recientemente de *libertad*, ya que en el

Génesis no se habla de politeísmo y, por el contrario, la "serpiente" se refiere a la imitación del Creador.

De cualquier forma, por si esta diferenciación no es suficiente, se procura definir más claramente los campos semánticos para hacerlos coincidir con las valoraciones éticas y teológicas previas: "Es cierto que el hombre está llamado a ser como dios. Sin embargo, él llega a ser semejante no en la arbitrariedad de su capricho [extensión del C(-)], sino en la medida en que reconoce que la verdad y el amor *son* a la vez el Principio y el fin de su libertad [C(+)]" (IV, 37. p22)

Más adelante, Ratzinger nos da más ejemplos del pensamiento teológico que, con un estilo diferente, pretendidamente racional, podemos identificar en una retórica ideológica aún atea: "La *idolatría es* una forma extrema del *desorden* engendrado por el *pecado*. [...] Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto de la criatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de *opresión* (V, 39. p22)" (los subrayados son nuestros). Observemos cómo se identifican elementos teológicos con conductas y valores sociales. En el siguiente párrafo se nos presenta una narración sobre el espacio metafísico con pretensiones de discurso racional, construido por un aparente discurrir lógico, deductivo. No obstante, podemos observar una manipulación de términos y signos como si fuesen *conjuntos de significados*, donde un signo o término es identificado con una parte de otro, como un conjunto matemático puede estar incluido o puede compartir elementos comunes con otro:

> "[...] el pecado es desprecio de Dios (*contemptus Dei*). Conlleva la voluntad de escapar a la relación de dependencia del servidor respecto a su Padre [paralelo que se identifica con la obediencia *y la* virtud *civil*] . El hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en esclavo; *pues* [*enlace pseudo-deductivo*] al rechazar a Dios rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina. *Por ello*

> [*enlace pseudo- deductivo*] su corazón es víctima de la inquietud (V, 40. p 23)"

En la *identificación* de esta metáfora (23) con el orden social y eclesiástico se conserva y legitimiza un determinado orden de subordinación social. Los teólogos de la liberación tomaron este mismo símbolo complejo y lo *resignificaron* de la siguiente forma: no es necesario aceptar la autoridad terrenal para aceptar la divina; incluso, se entiende lo contrario: al aceptar la autoridad divina, se niega —o se cuestiona— la autoridad terrenal, política y eclesiástica. La misma interpretación puede encontrarse en palabras del propio Cristo.

Inversión del significado de *liberación* de los pensadores ateos, de los cuales podemos identificar a marxistas y liberales, está "nuevamente" invertida de la siguiente forma: buscando la liberación a través del materialismo, el sujeto recae en la opresión que denuncia.

> El *hombre pecador,* habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su propio anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de *explotación* y *servidumbre* que, por otra parte, pretende denunciar (V, 52. p 24).

Seguidamente, el teólogo vuelve a reincidir en su método —narración continua, transferencia sígnica a través de identificaciones y superposiciones de distintos campos semánticos de signos en disputa—: "el *don divino* de la *salvación* eterna *es* la exaltación de la mayor *libertad* que se pueda concebir [...] Esta esperanza no debilita el compromiso en el *progreso* de la ciudad terrenal [*C(-)*], sino por el contrario le da sentido y fuerza [*C(+)*]" (V, 59-60. p 34).

Capítulo 3

DOS PERFILES IDEOLÓGICOS

3.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

3.1.1 Una disputa dialéctica antes de la invención de América Latina

Seguramente los rasgos psicológicos más característicos de la diversa América Latina ya estaban consolidados en el siglo XIX. La concepción del poder como eterna fuente de ilegitimidad procede no sólo del genocidio indígena por parte de los españoles sino de estos mismos, que nunca se vieron justamente compensados por la Corona en sus arriesgadas empresas de descubrimiento, conquista y evangelización. En la literatura epistolar del siglo XVI, la queja de los vencedores es una constante; pero la *queja* —que sobrevive hoy en día— no sustituye a la crítica y menos a la rebeldía, sino todo lo contrario: es una forma penosa de sumisión, de reconocimiento de la autoridad injusta. Diferente a las trece colonias del norte, América Latina fue conquistada por encargo; cuando llegó, la recompensa real creó más quejas que agradecimientos. Diferente a la suerte que corrieron los independientes peregrinos del *Mayflower*, los españoles se encontraron con enormes civilizaciones que no pudieron desplazar, que sometieron y mestizaron a la fuerza. Las ilegítimas ganancias del despojo y del genocidio sólo trajeron infelicidad a los conquistadores, el derrumbe del imperio español y un trauma histórico en los pueblos indígenas y africanos que apenas pudo disimular el sincretismo religioso.

Pero es durante el siglo XIX, el siglo de las independencias políticas y las creaciones de los nuevos estados, que comienza a gestarse lo que podríamos llamar la "lucha por la identidad" o la conciencia de una existencia propia.

Un ejemplo de este conflicto simbólico podemos abordarlo a través de un ejemplo: la disputa dialéctica de dos argentinos, Juan Bautista Alberdi y Faustino Domingo Sarmiento. El primero nació en Tucumán, en 1810 y murió en París, en 1884. Su amigo y rival nació en 1811, también en una provincia pobre de lo que sería décadas más tarde la República Argentina: San Juan. Murió en 1888. El primero se doctoró en leyes y alcanzó la fama literaria mucho antes que el segundo. Sarmiento compensó su menor educación formal con una larga carrera política y periodística que culminarían en su llegada a la presidencia de la República en 1868. También fue profesor universitario y reconocido reformador del sistema educativo de su país. Como previó alguna vez, el Sarmiento escritor trascendería al Sarmiento político, al presidente. Su obra más leída y discutida es *Facundo, civilización y barbarie*, cuya antinomia fue usada luego para innumerables debates que describen mejor la mentalidad de los intelectuales de su época que las categorías culturales identificadas —arbitrariamente— como civilización o barbarie.

Alberdi, en oposición a Sarmiento, no creía en la educación primaria y secundaria como bases para el progreso material sino que atribuía mayor importancia al desarrollo empírico de las industrias manufactureras y de la agricultura. (Alberdi, *Bases*, 246). Esto, que bien puede verse como reaccionario para nuestros tiempos, no lo es tanto si nos situamos a mediados del siglo XIX en algún país de América Latina. Incluso, los inventos que impulsaron el desarrollo industrial norteamericano hasta el siglo siguiente no provenían básicamente de las universidades sino de los talleres de artesanos, desde Tomás Edison hasta Henry Ford, pasando por los hermanos Wright. Ello se debe,

entiendo, a que la educación universitaria hasta entonces se basaba en modelos escolásticos de erudición, o en especulaciones enciclopédicas —en el mejor caso— lo cual se había vuelto obsoleto desde hacía siglos en Europa, pero permanecía como modelo de cultura e intelectualidad en muchas universidades, especialmente en España y en América Latina hasta avanzados el siglo XX. La concepción estrictamente "depositaria"[11] y memorística de los sistemas tradicionales de educación estaba en desventajas con respecto a las inevitablemente más libres y creadoras de los talleres marginales y de sus inventores autodidactas que, por le contrario, no tenían otro camino que experimentar sobre lo desconocido.

Pese a las notables discrepancias, ambos hombres eran producto de su tiempo y compartían algunos entendidos comunes. En Sarmiento y Alberdi, el liberalismo se genera en una admiración por el desarrollo material de la América anglosajona, en la atribución a España de un sistema y una cultura inconveniente para tales propósitos, más que en un origen filosófico nacido en Francia o en Inglaterra. Ambos propusieron el estudio del idioma inglés, identificando éste con el progreso industrial. De ninguno de los dos se podía esperar una reivindicación de lo indígena, resumido en la expresión de Alberdi, quien rechazaba la identificación de lo rural con lo bárbaro: "en América todo lo que no es europeo es bárbaro" (Alberdi, *Bases*, 68).

3.1.2 La deconstrucción de un texto

Los primeros documentos que tengamos noticia de la relación entre Sarmiento y Alberdi consisten en unas cartas que conservó este último. En la primera, fechada el 1º de enero de 1838 y la segunda el 6 de julio del mismo año (Barreiro, 1-4). En la primera carta, el

[11] "Depositario" aquí en el sentido dado por el educador brasileño Paulo Freire.

joven Sarmiento se dirige a Alberdi bajo el seudónimo de García Román, con un formalismo barroco donde no faltan las muestras de modestia y la admiración hacia el hombre que triunfaba con sus publicaciones y sus lecturas en los salones de la gran ciudad, Buenos Aires. La segunda carta, motivada por la sorpresiva respuesta de Alberdi, gira en torno de triviales problemas sobre técnicas y gramática poética.

Los futuros acontecimientos políticos irán erosionando esta amistad literaria hasta transformarla en enemistad ideológica y personal. Las últimas cartas que podemos encontrar de Sarmiento dirigidas a Alberdi datan de 1852 y 1853. No se tratan de cartas personales, como las primeras, sino públicas y forman parte de la arena dialéctica de la época. Largos alegatos y respuestas que se parecen más al ensayo apasionado publicadas en forma de prospecto, llamaron la atención de los seguidores de uno y de otro. En 1964 Barreiro nos decía que, cuando Sarmiento "afrontó la polémica, perdió todo dominio y fue deslenguado" y cita a Lucio Vicente López, amigo personal de Sarmiento, quien dijo "Si Facundo hubiera sabido escribir, no de otra manera hubiera escrito". Por su parte, Ingenieros resumió la disputa con una metáfora insuperable: "Sarmiento contestó con golpes de hacha a las finísimas estocadas de su adversario" (Barreiro, 75).

Más allá de estas anécdotas históricas, que por anécdotas no significan poco, hubo entre Sarmiento y Alberdi un choque dialéctico que representa dos visiones diferentes de la realidad iberoamericana del primer siglo de su historia independiente. Los viejos libreros y bibliotecarios nos han legado un mar de escritos y documentos, entre los cuales se encuentra *La barbarie histórica de Sarmiento*, escrita por Juan Bautista Alberdi en 1875.

Si nos detenemos un momento en este texto encontraremos varias características de esta lucha dialéctica de la época resumidas en sus páginas. La estrategia principal de

refutación de Alberdi al autor de *Facundo* consiste en realizar una lectura del propio *Facundo* cuyos significados son opuestos a los asumidos en una "primera lectura", es decir, en una lectura en la cual el lector concede a su autor la autoridad de administrar los posibles significados, una lectura que evita el análisis crítico o la decontrucción semántica, que asume que el texto es la expresión final de un *logos revelado* de otra realidad —de un contexto— y no parte misma de ese *logos sin revelar*, parte cautiva de su propio contexto. En un diálogo del contexto político e histórico con el texto *Facundo*, Alberdi procura descubrir y descifrar un *logos* propio del texto que termina por contradecir o atentar contra su propio autor. "Mientras el autor pretende haber escrito el proceso de los caudillos —escribe—, el libro demuestra que ha escrito el Manual de los caudillos y el caudillaje" (24).

El autor de *Facundo*, demás, es un adversario personal, pero el texto que procura revelar el nuevo *logos*, la nueva lectura de un mismo texto, debe presentar este hecho como inexistente o, al menos, irrelevante. No obstante, al inicio Alberdi acusa a *Facundo* de divagante y a su autor de pedante (Alberdi, 12). En efecto, puede advertirse, por lo menos, una egolatría especial en los escritos sarmentinos, en su autorepresentación como hombre elegido por la historia. Incluso como mártir abnegado de la libertad y de la República. Característica que es común en otros líderes iberoamericanos de la época, lo cual nos revela una personalidad que debe ser matizada por los códigos formales de discurso de la época. En la selección hecha por Barreiro y hasta en la antología de Berdiales, basta con leer la entrada de cada discurso para advertir la referencia reiterada al propio "yo" del autor, recurso infrecuente en las letras hispánicas.

Estas compilaciones son de mediados del siglo XX. No obstante Alberdi parece advertirlo ya en las mismas ediciones europeas de *Facundo*: Sarmiento —nos dice— pone su propio retrato en su libro *Facundo* "en lugar del de su héroe" y hace bien, porque el nombre de este libro debió ser *Faustino*. (Alberdi, *Barbarie*, 21). "El que no lo entiende [a *Facundo*] al revés de lo que el escritor pretende, no entiende a *Facundo* absolutamente" (25). Es decir, si el texto pretende leer el *logos* —psicológico y cultural— de Facundo Quiroga, lo que hace en realidad, según Alberdi, es narrar las características de su autor, Faustino Sarmiento. Propuesta ésta que significa una lúcida decontrucción del texto y una precoz lectura hermenéutica del mismo. Al margen, observemos que el texto en cuestión elude identificarse con un género retórico tradicional, desde donde realizar las lecturas posibles, lo cual lo provee de un valor literario agregado. "He creído explicar la Revolución argentina con la biografía de Juan Facundo Quiroga", dice Sarmiento (20). No obstante, *Facundo* resiste a la clasificación de un género más o menos claro: es crónica y es ficción, es ensayo y es novela, es un escrito político y proselitista y es la confesión filosófica de un hombre.

Ahora, si nos proponemos el mismo ejercicio hermenéutico que propone Alberti sobre su propio texto, también podemos advertir otras lecturas de su autor y de su adversario. Podemos entender que Juan Bautista Alberdi leía la historia desde un punto de vista materialista, o proto-materialista, mientras que Domingo Sarmiento lo hacía desde un punto de vista culturalista, supraestructural e, incluso, metafísico. Claro que ambas formas de lecturas no eran desconocidas en la Europa de mediados del siglo XIX, sólo que ninguno de los dos parece advertir concientemente estos mismos códigos de interpretación que cada uno hace de forma libre y personal.

3.1.3 Los conflictos de la Modernidad

Antes de entrar en estas diferencias ideológicas, contextualicemos brevemente el texto en disputa según el paradigma principal de su tiempo: el *logocentrismo* de la Modernidad. Comencemos con una breve introducción conceptual. Recurriré a un mito de tres mil años de antigüedad —o de lo que queda de él—, el mito griego del Minotauro porque lo encuentro profundamente significativo para este propósito.

En la leyenda de Teseo, el Minotauro es un producto del pecado, hijo de la esposa del rey Minos, Pasífae, y del toro blanco que Poseidón dio al rey. Poseidón castigó a Minos por negarse a sacrificar al hermoso toro haciendo que su esposa se enamorase de la bestia. El producto de esta unión, el Minotauro, fue encerrado en un laberinto diseñado por el arquitecto Dédalo y alimentado con los cuerpos de los jóvenes atenienses. Dédalo no construye una cárcel o un búnker con gruesos muros —lo cual sería más razonable desde nuestro punto de vista práctico— sino un *sistema* con un *código* para su propia vulnerabilidad, lo cual constituye una metáfora de la naturaleza, aparentemente caótica pero regida por un *logos* difícilmente accesible a los mortales. Por su parte, el Minotauro, no era vegetariano, como podía presumirse de un toro, sino que se alimentaba de carne humana, lo cual significa el castigo permanente de un pecado original, el trauma oculto. Podemos entender este mito como metáfora (como la expresión de una realidad *más allá de lo visible*) y, por otro lado, como *símbolo constructor* del pensamiento moderno y luego posmoderno. La modernidad ha sido, precisamente, la confirmación de gran parte de las concepciones griegas, de su propia metafísica de la verdad, como algo que existe en un centro profundo e invisible al cual es posible acceder luego de descubrir el código que el mismo sistema oculta (mecánica de Newton, evolucionismo, marxismo, psicoanálisis, estructuralismo, etc). El acceso al

centro no sólo es el acceso a la verdad sino también a la solución del problema, del problema del sistema y de los problemas que se derivan de él. Una vez Teseo accede al centro, mata al minotauro y escapa. Es decir, resuelve el problema, decodifica, decontruye y regresa a la periferia. Salirse del laberinto es, finalmente, el proceso de liberación, la que llega después del sacrificio de la verdad. El camino de Teseo es desde la periferia visible hacia el centro invisible. Este centro, a su vez, es la causa de las desgracias de los jóvenes atenienses. El centro aquí, desde un punto de vista psicoanalítico, es el inconsciente; desde un punto de vista epistemológico, es el lugar donde radica la verdad[12]. "Lo real", teorizó Lacan, es aquello que resiste la simbolización, lo que no se puede representar. Lo que está *más allá*. Desde Heráclito, desde los más antiguos filósofos griegos, ésta, la *verdad*, ha sido siempre "lo invisible", aquello que está más allá de las apariencias o de las consecuencias observables; lo sustituido por la metáfora. Es "la verdad oculta" que debe ser *revelada* en el proceso y éste es el "hilo conductor" de un pensamiento, el hilo que usa Teseo para guiarse, para no perderse en su aventura hacia el centro y en su liberación final.

Desde las primeras páginas de *Facundo*, Sarmiento se lamenta que Argentina no haya tenido un Tocqueville que "revelase" a Francia y a Europa "este nuevo modo de ser que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos" (13). De esta forma, el educador argentino reproduce así el paradigma de la Modernidad que, en contraste con la Edad Media europea, privilegia y admira lo nuevo sobre lo establecido, la novedad y la

[12] La historia está llena de significativas paradojas. Una de las consecuencias de la revolución copernicana —*De revolutionibus* (1543)— fue la pérdida del hombre de su posición central en el Cosmos; así comienza a surgir el humanismo que pondría atención más en el ser humano —incluyendo a la mujer— que en el cielo. Sacado el hombre del centro cosmológico, poco a poco y después de un largo proceso conflictivo terminará por convertirse en el centro epistemológico, bajo la *desneutralizada* posición del "observador". Lo mismo podemos decir del nacimeitno de la perspectiva en el renacimeitno, como la fijación del espacio "objetivo", "real" a partir de un "punto de vista".

creación sobre la inmovilidad, al mismo tiempo que reproduce la mentalidad moderna al confirmar un centro legitimador —Europa, Francia— y, así, consolida otro de los rasgos contradictorios de América Latina: el ser diferentes pero semejantes, el estar en el margen pero mirando hacia el centro, el identificarse con un centro sin pertenecer a él, el construir una identidad en función de la mirada europea.

Sobre la base de estas observaciones, que podemos encontrar en otros escritos de la época en diferentes partes del continente subindustrial, podría decirse que los cuerpos sociales de los países latinoamericanos tuvieron una mentalidad moderna —su clase alta y su clase intelectual, ambas dominantes en el gobierno y en los medios de prensa más populares— sin haber pertenecido a ella, a la Modernidad, sin haberla alcanzado en su realización material, económica y social. Quizás un destello de un pensamiento opuesto y "posmoderno" podemos encontrarlos en Bautista Alberdi, cuando en 1942 dio una conferencia den Montevideo: "No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano" (Alberdi, *Ideas*).

La misma calificación que hemos hecho más arriba de "continente subindustrial" alude a la presencia de un paradigma que ya estaba presente en todo el siglo XIX como *modelo social de ser*, de éxito y de progreso. Ello quizás sea uno de los aspectos que más diferenció a la sociedad latinoamericana de la admirada y progresista sociedad industrial anglosajona: mientras en el norte las estructuras del poder —económico, político, religioso y cultural— eran la expresión de su base social —anterior aún a la Revolución Francesa y posterior al fracaso de ésta misma—, en el Sur estas

instituciones, reformas y nuevos órdenes, se promovieron desde la cúpula del poder social. Mientras la constitución norteamericana (1787-1791) fue la expresión de un orden social preexistente[13], en el sur ésta fue copiada, con admiración, por nuestros mayores líderes políticos con la intención de hacerla prevalecer *creando*, cuando no imponiendo, un nuevo orden ideal o deseable que aún estaba por formarse. De ahí la trascendencia que el mismo Sarmiento dio a la educación popular, no como medio liberador de una expresión propia sino como una forma de disciplinamiento, de imposición doctrinal que respondía a la ideología "civilizadora" del momento.

De forma implícita, Sarmiento reconoce que el orden social sudamericano no se expresa en sus mejores instituciones democráticas sino de forma opuesta: el hombre individual sobre las instituciones y la Ley, el jefe sobre la asamblea. En *Facundo* nos dice que los caudillos son el "espejo" de las sociedades que lideran. Por eso, se propone primero detenerse en los "detalles" de la vida del pueblo argentino para luego comprender su "personificación" en *Facundo* (21). Es decir, la "personificación" del pueblo argentino no es la constitución del pueblo ni la cultura industrial del Norte, sino su propio personaje identificado con la "barbarie", con Rosas y con Maquiavelo, quien "hace el mal sin pasión" (12). Aquí Sarmiento no abandona su lectura supraestructural de la realidad social argentina —el "espíritu" de un pueblo como formador omnipotente de su propia realidad social—; advierte la diferencia de "carácter" de su sociedad bárbara con la sociedad civilizada, la sociedad anglosajona, aunque no llegue a advertir el proceso de formación de una y de otra ni desde dónde hacía dicha valoración, insistiendo en su proyecto de imponer un modelo sobre una realidad extraña al mismo,

[13] Como antecedente "fundacional" podemos considerar el *Pacto del Mayflower* (1620), primer constitución escrita de América, discutida y firmada en el barco que traía a los ciento un peregrinos puritanos que, perdidos por una

de arriba hacia abajo, o directamente recambiando la sangre a través de la inmigración selectiva.

Sarmiento critica la europeización del pasado y como alternativa propone la europeización del futuro, como si uno fuese una deformación de una realidad incambiable y el otro una reformación de una realidad vulnerable. Ve en las biografías escritas sobre Bolívar "al general europeo, los mariscales del Imperio, un Napoleón menos colosal; [ve] el remedo de la Europa, y nada que [le] revele la América" (21). Según Sarmiento, los escritores, los biógrafos de Bolívar y de su personaje, Facundo, deformaron sus personas, pintándolos de frac y quitándoles el poncho. Los europeizaron. Esta europeización del pasado es negativa porque no parte de la verdad y niega "lo americano". Si Bolívar fue grande, fue porque surgió del barro, "pero las preocupaciones clásicas europeas del escritor desfiguran al héroe" (21). Aquí, Sarmiento no sólo olvida su anterior invocación a un Tocqueville que hubiese revelado con su ciencia al continente sudamericano, sino que volverá a relegar la importancia de "lo americano" cuando elogie a San Martín por su educación europea y su forma de hacer la guerra "según las reglas de la ciencia" (22).

Sabemos que Sarmiento vivió encandilado por la civilización europea, primero, y norteamericana después; que entendía las diferencia de desarrollo casi exclusivamente como una consecuencia de una "mentalidad", favorable en un caso y desfavorable en el otro. De ahí que pusiera especial dedicación, como escritor y como político, en la educación de su pueblo. Su intento reformador fue un progreso, aún basado en

tormenta, resolvieron que no obedecían a ningún otro gobierno que al que podían darse ellos mismos. La forma que escogieron para gobernarse y evitar las incipientes divisiones internas fue la de un «gobierno de la mayoría»

prejuicios que hoy nos costaría asimilar como válidos y que en su raíz representan una dirección ideológica opuesta a la dirección que se pretendía conducir a la sociedad.

Para apoyar los párrafos anteriores bastará con recordar la concepción de la educación del gran reformador argentino, no como forma de liberación o de conocimiento sino de orden, de disciplina social y de obediencia, resumida en el siguiente discurso:

> "[...] el sólo hecho de ir siempre á la escuela, de obedecer á un maestro, de no poder en ciertas horas abandonarse a sus instintos, y repetir los mismos actos, bastan para docilizar y educar á un niño, aunque aprenda poco. Este niño así domesticado no dará una puñalada en su vida, y estaré menos dispuesto al mal que los otros. Vdes. conocen por experiencia el efecto del corral sobre los animales indómitos. Basta el reunirlos para que se amansen al contacto del hombre. Un niño no es más que un animal que se educa y dociliza" (Berdiales, 56)

Sarmiento entiende que educar es disciplinar. El origen de la barbarie está en los instintos (animales) de aquellos seres humanos que no poseen la cultura europea —en caso de ser aptos para ella— o de aquellos otros que no han sido domesticados —en caso de ser naturalmente inaptos, como era el caso de los indios. "Los indios no piensan —escribió el educador— porque no están preparados para ello, y los blancos españoles habían perdido el hábito de ejercitar el cerebro como órgano. [En Estados Unidos] los indios decaen visiblemente —escribió el humanista, con una extraña mezcla de Charles Darwin y teólogo fatalista, producto quizás de sus viajes por Inglaterra y sus antiguas colonias—, destinados por la Providencia a desaparecer en la lucha por la existencia, en presencia de razas superiores..." (Sarmiento, *Conflictos*, 334).

Domesticar seres humanos para un orden productivo, el cual debería ser dirigido por los más aptos, por la elite civilizada de la gran ciudad, sin perder de vista el modelo europeo, el único modelo posible de civilización. El futuro depende de este

disciplinamiento, así como lo mejor del pasado se debió a la influencia de las ideas importadas del centro de la civilización. Idea, a su vez, que Alberdi advertirá y criticará como falsa, negando el entendido común que Sarmiento hace de las causas de la independencia argentina "como *un movimiento de las ideas europeas*, no de intereses. Movimiento que, según él, sólo fue inteligible para las *ciudades* argentinas, no para *las campañas*" (Alberdi, *Barbarie*, 12).

Aquí Alberdi no sólo opone los *intereses* a las *ideas* importadas, como desencadenantes de la independencia argentina, sino que nos adelanta su crítica a la dicotomía ciudad-campaña expuesta en *Facundo*. Si para Sarmiento la ciudad representaban la civilización y, por extensión, Europa[14] —o viceversa—, para Alberdi, por el contrario, "las campañas rurales representan lo que Sud América tiene de serio para Europa", es decir, la producción de materias primas (13). Lo cual, a su vez, está en concordancia con su idea estructuralista del poder, de la economía y de los intereses.

Esta oposición fundamental en la narrativa ideológica de Sarmiento, ciudad/campo, civilización/barbarie, es tomada como el origen de otras explicaciones pero, al no ser explicada —reducida, según un materialista— por otros factores, resulta en una concepción metafísica del mismo orden que otras dicotomías más comunes como luz/oscuridad, Bien/Mal, etc. Mientras olvida los factores infraestructurales de su realidad social, retoma observaciones propias de un determinismo topográfico y de ahí vuelve a saltar al motor metafísico, supraestructural. De la misma forma que opone la ciudad al campo, la civilización a la barbarie, opone la llanura de la Pampa a las montañas. Teniendo en mente las montañas librescas de Gracia y olvidando las cumbres

andinas —para no enumerar las cúspides asiáticas— identifica a una con el despotismo y a la otra con la libertad y la democracia (Sarmiento, *Civilización*, 28). Por lo cual, debemos entender, la "libertad" del gaucho pampeano no es una verdadera libertad porque es una libertad bárbara, sin ley.

3.1.4 El método dialéctico de Sarmiento

A partir de esta observación de opuestos —civilización y barbarie— localizada en su contexto, Sarmiento hará un ejercicio intelectual que luego encontraremos en los ensayistas más contemporáneos: una generalización del *logos* descubierto al resto de la historia. Al comparar la decadencia de los pueblos del interior de la Argentina en el siglo XIX, retoma la propia perspectiva española de la historia, de su lucha contra los moros primero y contra los indígenas americanos después: "Sólo la historia de las conquistas de los mahometanos sobre Grecia presenta ejemplos de una barbarización, de una destrucción tan rápida" escribió, olvidando o ignorando que gran parte de la cultura griega —paradigma de lo clásico y la civilización para un europeo del siglo XVIII— se salvó por la reproducción que hicieron los árabes de muchos de sus textos. (Sin detenernos a considerar que el mayor centro científico y cultural fue Córdoba, en la España mora, cuando en la Edad Media la mayor parte de Europa estaba sumergida en lo que los europeos mismos —los iluministas— luego llamarían "tiempos oscuros"). Pero aquí el objetivo es identificar la causa del Mal, del atraso espiritual y económico —la barbarie— y referirla en una narración filosófica como un teólogo puede proceder con Lucifer o con el Pecado Original. Una vez más se nos revela el origen metafísico del

[14] En las páginas 126 y 127 de *Facundo*, leemos, de forma explícita, esta idea del posterior fracaso europeo en Sarmiento. Sólo a modo de muestra, transcribo las siguientes palabras: "Buenos Aires confesaba y creía lo que el

axioma antagónico: "[...] hay algo en las soledades argentinas que trae a la memoria las soledades asiáticas. *Alguna analogía encuentra el espíritu* entre la pampa y las llanuras que median entre el Tigris y el Éufrates" —el énfasis es nuestro (29). Mucho más adelante, repite su método analítico: "es singular que todos los caudillos de la revolución argentina han sido comandantes de campaña: López e Ibarra, Artigas y Güemes, Facundo y Rosas" (66). Por inducción o por mimesis, explica el surgimiento de los caudillos personalistas en las pampas y de los jefes bárbaros de los desiertos asiáticos (omite, obviamente, los caudillos bíblicos de estos desiertos). Seguidamente compara al cruel dictador Rosas con el jefe personalista Mahoma (65), como si no hubiesen existido déspotas en muchas otras topografías y en muchas otras culturas, incluidas las europeas. Pero la continuación de la metáfora —y del prejuicio histórico heredado de España y de Europa hacia el mundo musulmán, el *otro* más cercano— refuerza la imagen arbitraria como un todo coherente en la mente del lector implícito. El gaucho nómada es el árabe del desierto —ambos se estremecen con la poesía—, y, por lo tanto, es la reproducción de la barbarie y del atraso. Al igual que Hostos, el autor de Facundo no cree que pueda "haber progreso sin la posesión permanente del suelo, sin la ciudad, que es la que desenvuelve la capacidad industrial del hombre y permite extender sus adquisiciones" (35).

Otro ejemplo del método inductivo de Sarmiento podemos verlo brevemente en su análisis semiótico de los colores, cuando reconoce el color rojo en todos los símbolos bárbaros. Las banderas del "terrorista" José Artigas, las banderas de los africanos del norte, de los japoneses, etc. "Tengo a la vista un cuadro de banderas de todas las

---

mundo sabio de Europa creía y confesaba. Sólo después de la Revolución de 1830 en Francia, y de sus resultados incompletos, las ciencias sociales toman nueva dirección y se comienzan a desvanecen las ilusiones".

naciones del mundo. Sólo hay una europea culta en que el colorado predomine [...]" (139). De forma inverosímil, omite mencionar que las banderas de aquellos países que el propio escritor considera la cuna y la vanguardia del progreso y la civilización, como Francia, Inglaterra y Estados Unidos lucían, ya en su tiempo, el rojo en sus banderas. Incluso la bandera tricolor del bárbaro Artigas luce los mismos colores en proporción semejante a la de estos tres países, y es muy probable que el revolucionario se haya inspirado en estos mismos países como lo hizo al redactar su precaria constitución de 1813.

Como vimos, eliminando aquellos elementos que contradicen su "colección inductiva", aquellos datos que no pertenecen al conjunto de indicios semejantes, se logra la suficiente coherencia para provocar la inducción de la idea que estructura la respuesta. Todo método inductivo es incompleto, pero en la forma en que se encuentra manipulado aquí por Sarmiento podemos decir que además es un mero recurso retórico, por lo que podríamos llamarlo pseudo-inductivo. Los datos recogidos no inducen una idea en el escritor sino que el escritor manipula los datos con el objetivo de inducir la idea en sus lectores. Como en la teología más tradicional, los datos no deben cuestionar la idea apriorística sino confirmarla; si esto no sucede, no se descarta la idea sino los datos. Algo semejante encontraremos en los textos del siglo XX que analizaremos más adelante. Esta actitud, cuando sale del ámbito de la teología más cerrada, se convierte en política partidaria. Es lo que diferencia a la filosofía de las ideologías.

3.1.5 Deconstrucción y hermenéutica en Alberdi

Podríamos decir que en 1862 Alberti ya ejercitaba una forma de análisis psicoanalítico, cuando dice que Sarmiento justifica el asesinato del Chacho, porque él fue responsable

del mismo. Sarmiento se atribuye triunfos contra sus montoneros pero no su asesinato. Tratando de justificar a su asesino se justifica a él mismo (Alberdi, *Barbarie*, 40). "La vida real del Chacho no contiene un solo hecho de barbarie, igual al asesinato que él fue víctima [...] Como la responsabilidad de este acto pesa sobre su biógrafo [Sarmiento] todo el objeto del libro es justificar al autor de ese atentado, por la denigración calumniosa de su víctima. El Chacho, que nunca fue comparable a Quiroga en atentados contra la civilización, ha merecido, según Sarmiento el castigo que no mereció *Facundo*, por el que se mostró más bien indulgente [...] Que Sarmiento mató al Chacho prisionero es un hecho que él se apropia como un honor, para cubrir su miedo de ser considerado como un asesino cobarde" (40).

Luego, desmarcándose una vez más de la controversia personal, Alberdi toma las mismas observaciones históricas de Sarmiento y las refiere a un contexto social preexistente, haciendo de aquello que para su adversario es la *causa* de los acontecimientos históricos una *consecuencia* de otros factores estructurales —sociales, políticos y económicos.

Como ejemplo, recordemos la demonización que Sarmiento hace de José Artigas al identificarlo con las fuerzas —no explicadas— del alma rural, del alma bárbara:

> La montonera, tal como apareció en los primeros días de la República bajo las órdenes de Artigas, presentó ya ese carácter de ferocidad brutal y ese espíritu terrorista que al inmortal bandido, al estanciero de Buenos Aires estaba reservado convertir en un sistema de legislación aplicado a la sociedad culta, y presentarlo, en nombre de la América avergonzada, a la contemplación de la Europa (Sarmiento, *Civilización*, 72).

Como todo bárbaro, como todo terrorista, la lucha del milico de campaña no podía tener un signo positivo para Sarmiento: "Artigas era enemigo de los patriotas y de los realistas a la vez" Su principio era el mal, la destrucción de la civilización, la barbarie.

Sus *instintos* son, necesariamente, "hostiles a la civilización europea y a toda organización regular. Adverso a la monarquía como a la república, porque ambos venían de la ciudad y traían aparejado un orden y la consagración de la autoridad". El bárbaro es anárquico, amante del desorden, que es lo opuesto a la "civilización europea" —salvando la redundancia.

Más adelante Sarmiento nos da otra descripción de lo que entiende por bárbaro. Sin embargo, la definición no se sostiene por sí sola y, por ello, necesita repetidamente identificarse con su esquema apriorístico de opuestos, como el de ciudad contra campaña. Después de narrar cómo Facundo pierde en una lucha con un oficial y luego manda sujetarlo para matarlo con una lanza, Sarmiento concluye: "Y sin embargo de todo esto, Facundo no es cruel, no es sanguinario; es bárbaro, no más, que no sabe contener sus pasiones [...] es el terrorista que a la entrada de una ciudad fusila a uno y azota a otro, pero con economía; muchas veces con discernimiento [...]" (198). Lo "instintivo" parecería ser el único rasgo inmanente en la metafísica del bárbaro, rasgo que lo salva y lo condena del juicio del civilizado —para el cual el único crimen tolerable es aquel que se realiza de forma científica, sin importar que por este hecho la muerte sea siempre de mayor escala. Pero continúa siendo insuficiente.

Tenemos en esta visión que todo puede ser reducido ya no sólo a un rasgo cultural —el de la barbarie rural— sino a un origen psicológico y hasta biológico: los *instintos*. Instintos que, como reformador de los sistemas de educación de su país, pretendía dominar, aplacar y someter, como se someten y frustran los instintos de los animales destinados a la producción (Berdiales, 56).

Haciendo uso de una análisis socio-político, Alberdi explica que la "montonera" de Artigas era rural porque el poder español se había establecido en las ciudades (Alberdi,

Barbarie, 34). Por lo tanto, no es un atributo "natural" de los habitantes de las zonas rurales, de aquellos que no usaban frac y estaban más expuestos a formas de culturas más distantes de la europeas.

> Al caudillo de las campañas sigue el caudillo de la ciudad, que se eterniza en el poder, que vive sin trabajar, del tesoro del país, que fusila y persigue a sus opositores [...] No es el caudillo de chiripá, pero es el caudillo de frac; es siempre un bárbaro, pero bárbaro civilizado (36).

Alberti va más allá de la apariencia del frac y del chiripá, de la dicotomía propuesta por Sarmiento, para ver no sólo aquello que pueden tener en común el campo y la ciudad —el caudillismo, el mal, etc—, sino también el mismo proceso ideológico que es capaz de ordenar estas clasificaciones en provecho de una de las partes: "Los caudillos rurales —escribió— hacían los males sin enseñarlos por vía de la doctrina. Los caudillos letrados de las ciudades los hacen y *consagran por teorías que revisten la barbarie con el manto de la civilización*" (37). (El subrayado es nuestro) Esta lúcida observación, a su vez, podría estar de acuerdo con otra de su adversario dialéctico y que vale por otra definición lúcida del dominio ideológico: "El terror entre nosotros es una invención gubernativa para ahogar toda conciencia, todo espíritu de ciudad, y forzar al fin a los hombres a reconocer como cabeza pensadora el pie que les oprime la garganta" (Sarmiento, *Civilización*, 199). Ambas observaciones, está de más decir, trascienden a su propio contexto.

Más allá de este posible encuentro crítico, que sirve igualmente a ambas posturas teóricas, veamos que Alberti no sólo niega la fuerza decisiva de las ideas como desencadenante de las luchas por la independencia, en base a su lectura materialista, sino que además aporta algunos datos coyunturales del momento, como lo era el casi absoluto analfabetismo de la población de principios del siglo XIX (13).

Esta observación no está libre de cuestionamientos, ya que: a) bastaba que las nuevas ideas humanistas motivaran a los caudillos de la época para que sus seguidores actuaran en consecuencia; y b) este conocimiento de las nuevas ideas no necesariamente debían transmitirse de forma escrita —ni siquiera era necesaria una claridad discursiva de estas ideas que, en su fondo, podían resumirse en la cara de una moneda, como de hecho lo fueron más tarde: *libertad, igualdad, fraternidad*. Ideas más complejas, como pudieron ser las ideas marxista-leninistas desencadenaron o precipitaron la revolución bolchevique en una Rusia poblada mayoritariamente de campesinos analfabetos.

No obstante, esta objeción no debilita la hipótesis principal de Alberdi —basada en una lectura materialista— sino que, por el contrario, la consolidan. Lo que, por otra parte, demuestra que la observación anterior, aún siendo verdadera o falsa, resulta un *ad hoc* innecesario en la argumentación dialéctica de Alberdi. Digresión que, en cualquier caso, servía como refutación al adversario dialéctico antes que a la teoría del mismo.

3.1.6 Las raíces de poder

Sarmiento nos dice, en *Facundo...*, que "[...] el terror es un medio de gobierno que produce mayores resultados que el patriotismo y la espontaneidad. La Rusia lo ejercita desde los tiempos de Iván, y ha conquistado todos los pueblos bárbaros" (169).

No obstante, Alberdi responderá que Rosas no dominaba a la nación por el *terror, sino por sus recursos*. "Sin terror la dominan hoy los sucesores de Rosas. No es el *terror, medio de gobierno*, como dice Sarmiento. Lo es el dinero, la riqueza" (Alberdi, *Barbarie*, 18).

Y poco más adelante insiste, poniendo el énfasis en una razón económica y de orden social: "[Sarmiento] cree que Rosas dominaba por el terror y por le caballo. Puerilidades. Dominaba por la riqueza, en que reside el poder" (19). Y más adelante confirma su materialismo, mezcla de Karl Marx y Adam Smith: "Si sospechara Sarmiento que toda la naturaleza del poder político reside en el poder de las finanzas, no perdería su tiempo y sus frases en tontas y ridículas teorías [..]" (41). "Sarmiento ha demostrado no conocer la naturaleza y el origen del poder [...] No es terrorista todo el que quiere serlo. Sólo aterra en realidad el que tiene el poder efectivo de infringir el mal inmunemente. Rosas aterraba porque tenía medios y elementos de por sí ilimitados; pero no tenía poder porque aterraba [...]" (78).

Esta concepción psicológica del origen del poder, que según Alberdi es errónea y maquiavélica, también es denunciada como práctica para imponer un poder de distinto signo que pudiera llevar al país a un grado de civilización mayor, oponiendo fuego al fuego, barbarie a la barbarie, los fines a los medios. Páginas más adelante da algunos ejemplos sobre la barbarie de su adversario dialéctico, citando al propio *Facundo* de Sarmiento: "[...] *el terror es un medio de gobierno que produce mayores resultados que el patriotismo y la espontaneidad* (Alberdi, *Barbarie*, 22) [...] Y luego: "[...] *y para reprimir desalmados, se necesitan jueces más desalmados aún. El juez es naturalmente algún famoso (bandido) de tiempo atrás a quien la edad y la familia han llevado a la vida ordenada*" (23).

3.1.7 La reacción de fines de siglo

Será necesario esperar hasta finales del siglo XIX para encontrar una conciencia que supere los complejos de inferioridad cultural —producto de la rigidez logocéntrica de la

Modernidad— de intelectuales como Sarmiento y Alberdi. Esa conciencia revindicadora de lo autóctono se transformará rápidamente en reacción en nuevos intelectuales como José Martí (*Nuestra América*, 1891), Rubén Darío (*El triunfo de Calibán*, 1898) y José Enrique Rodó (*Ariel*, 1900), que prefigurarán las disputas dialécticas del siglo XX, dramáticamente sazonadas por el nuevo contexto de la Guerra Fría y las opresiones tradicionales. José Martí es un claro y lúcido ejemplo de esta reacción contra la tradición europeísta —más que europea— que negaba al indio, al americano y al negro, y en cambio alababa o imitaba lo europeo y lo norteamericano: "Cree el soberbio que la tierra le fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa" Y poco más adelante expresa su toma de conciencia sobre la inutilidad del remedo de los intelectuales y reformadores latinoamericanos: "La incapacidad no está en el país naciente, que pode formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia". Una prueba de esta reacción directa a la tesis de Sarmiento son las siguientes palabras: "No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre falsa erudición y la naturaleza" (Martí, *América*). En este escrito —*Nuestra América*, aparecido en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, en 1891, Martí no sólo alude a Sarmiento, sino que también niega una dicotomía para crear otra no menos arbitraria, si tenemos en cuenta que no hay "hombre natural" que no esté enmarcado en una cultura, en una forma heredada o construida de sentir y de pensar. Pero significa, desde muchos puntos de vista, la superación de una mentalidad —aunque siempre moderna— por entonces anacrónica.

Sarmiento fue uno de los últimos representantes de los intelectuales que admiraron, durante la mayor parte del siglo XIX, el desarrollo económico y cultural de Estados Unidos y procuraron imitarlo sin éxito. Sin embargo, el creciente predominio internacional del gran país industrial del norte no provocó más admiradores sino, por el contrario, célebres detractores como Rubén Darío, José Martí o José Enrique Rodó, autores que marcarán un fuerte recambio de paradigmas.

Ya en el *Facundo* de Sarmiento se expresa, de forma explícita, la advertencia del decreciente poder político y militar de Europa. "Rosas ha probado —se decía por toda la América y aún se dice hoy— que la Europa es demasiado débil para conquistar un estado americano que quiere sostener sus derechos" (267). El prestigio intelectual del viejo continente permanece inalterado, pero su gravitación económica y política comenzaba a desplazarse a Norteamérica y con ésta la sospecha y luego la confirmación de una nueva forma de imperialismo. El nuevo pensamiento pretendió revindicar la liberación ideológica de un margen con respecto a la dictadura legitimadora de un centro anglosajón, Fue la reivindicación de una identidad en construcción y en destrucción permanente; Significó una reivindicación, al tiempo que también una reacción. Significó volver la mirada hacia sí mismo, al tiempo que un gesto rebelde y avergonzado, una confirmación de lo propio —en el éxito y en el fracaso— al tiempo que una negación de una creciente y poderosa imagen ajena. Fue una reflexión filosófica y humanística, al tiempo que una actitud política. A partir de entonces, y de forma dramática durante el siglo XX, la dialéctica de oposición y rechazo al otrora admirado modelo anglosajón, se desarrollará más rápido que sus propios sueños y aspiraciones. El gran país del norte, la nueva Roma, ya no será un centro de legitimación positiva sino todo lo contrario: oponerse a sus modelos económicos y culturales pasará a ser una necesidad cultural. La

posibilidad de la creación de un modelo propio fue postergada y luego olvidada en el ejercicio de la urgente resistencia. Si la estructura de explotación fue opresiva, la actitud marginal no fue liberadora. El fracaso fue doble. La independencia, incompleta; la lucha por la liberación, una tradición. El orgullo y la insatisfacción, crónicas.

3.1.8 Transformación histórica del término «liberal»

En los orígenes de los países latinoamericanos, sus intelectuales estuvieron mayoritariamente a favor de las reformas liberales. Éstas, de alguna forma o de otra, se impusieron en parte contra las fuerzas conservadoras, representadas por el clero católico y por las clases terratenientes, a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX. Como en otras partes del mundo, los liberales latinoamericanos concebían a la historia y a las sociedades como un proceso evolutivo, siempre cambiante y naturalmente progresivo, de menos a más y de peor a mejor. Una concepción (pseudodarwiniana) de la humanidad y una valoración del tiempo que se oponía a la inmovilidad de la iglesia y de la aristocracia semifeudal en el poder.

Sin embargo, también este período histórico coincidió con la pérdida de la referencia norteamericana, del modelo social, económico y cultural que representaban Inglaterra y Estados Unidos. A finales del siglo XIX (como ejemplos, ya citamos a José Martí, Rubén Darío y José Enrique Rodó) esta pérdida de admiración, principalmente motivada por la idea de "fracaso" propio, se transformó en desconfianza primero y en reacción después. De la admiración se pasó al rechazo —cuando no al odio— de la cada vez más poderosa nación industrial del norte. El "anti-imperialismo" referido a Norteamérica comenzó siendo una reacción revindicadora y se perpetuó en una cultura principalmente reaccionaria, alérgica, donde la definición de la identidad propia quedó

subyugada a la relación de rechazo hacia "el imperio". Lo cual no quiere decir que no haya existido una relación desigual y de opresión política y económica, sino que el pensamiento latinoamericano no fue capaz de crear una alternativa original y propia.

Junto con este rechazo y desconfianza en las tempranas intenciones imperialistas del Gran Hermano del norte, se rechazó aquellos paradigmas que lo representaban, como lo era, por ejemplo, el *liberalismo*. De esta forma, observamos cómo en América Latina el término "liberal", que antes connotaba "progres(ism)o", en desmedro de las fuerzas conservadoras, pasó a significar lo opuesto. Pero no sólo se trata de un simple cambio en las fronteras semánticas del término, sino en su correspondiente construcción filosófica e ideológica. Actualmente, en América Latina, los términos "(neo)liberal" o "liberalismo" se oponen a "progresismo". Los dos primeros representan a los sectores conservadores, políticamente denominados "de derecha", mientras que términos como "progresista" se reservan (y se conservan) para identificar a los grupos "de izquierda" —siempre y cuando alguien no problematice su significado exprofeso, con intenciones de revindicar un territorio "semánticamente perdido". No obstante, en el lenguaje se conserva aún el término "liberal" para significar una actitud personal o moral que es valorada positivamente por la izquierda y de forma negativa por la derecha conservadora. Pero no ocurre lo mismo cuando se usa el mismo término para referirse a una definición política, social o económica. En Estados Unidos, en cambio, el término "liberal" representa al otro extremo del espectro político y moral: representa a la izquierda que se opone a los conservadores de la derecha. Sin embargo, aquí el término "liberal" no ha sufrido grandes modificaciones de sus campos semánticos si lo comparamos con la suerte corrida en el sur, por las razones históricas antes anotadas. Paradójicamente, en la actualidad el término "liberal" es usado por la izquierda (laica y

progresista) de América Latina tanto como por la derecha (religiosa y conservadora) de Estados Unidos para descalificar —cuando no insultar— al adversario dialéctico.

Entiendo que no sólo los significados de un término como "liberal" dependen de su contexto simbólico y semántico, sino que además la misma idea (como extensión conceptual y práctica de sus significados) se encontrará dramáticamente alterada en sus efectos según el contexto social en el cual se aplique el mismo modelo. Pero este punto exige un espacio propio de desarrollo, en el cual se analicen las condicionantes culturales en el desarrollo de una determinada práctica con su correspondiente (y no necesariamente preexistente) ideología.

En Carta de Jamaica, escrita en 1815, Simón Bolívar observaba una primera característica de su continente: la desunión. "Seguramente —escribió— la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración". Esta desunión no sólo se expresó en la partición cada vez más reducida de los futuros países latinoamericanos, expresión del orden social caudillesco, sino en las mismas luchas internas.

> Sin embargo, nuestra división no es extraña, porque tal es el distintivo de las guerras civiles formadas generalmente entre dos partidos: conservadores y reformadores. Los primeros son, por lo común, más numerosos, porque el imperio de la costumbre produce el efecto de la obediencia a las potestades establecidas; los últimos son siempre menos numerosos, aunque más vehementes e ilustrados. De este modo la masa física se equilibra con la fuerza moral, y la contienda se prolonga siendo sus resultados muy inciertos. Por fortuna, entre nosotros, la masa ha seguido a la inteligencia (Bolívar, *Carta*).

Estas luchas entre conservadores y reformistas, con las características atribuidas por Bolívar en su *Carta de Jamaica* nunca fueron propiedad exclusiva de los países latinoamericanos. Sin embargo, el segundo término —"reformistas"— que hasta finales del siglo XIX fue identidad de los liberales, en el siglo siguiente será apropiado por los grupos "de izquierda", es decir, por los adversarios semánticos de los nuevos "liberales".

No obstante este cambio semántico, la estructura social y las características culturales de América Latina no cambiaron de forma tan dramática sino todo lo contrario. Los problemas en discusión siguieron siendo los mismos —pero con un lenguaje diferente.

3.2 EL PARADIGMA DEL FRACASO

3.2.1 El lente ideológico

Una de las características de una ideología dominante consiste en borrar lo que tiene una valoración social de histórico, identificándola con "lo natural". Como dice John Storey, es la "transformation of history into nature" (85). En términos de Roland Barthes, este proceso lleva a la producción de los "mitos" sociales. Donde el consumidor de estos símbolos ve un proceso de causa y efecto (dinámica naturalizadora de un fenómeno), sólo existe una equivalencia que se ha establecido históricamente entre un símbolo y un determinado significado o valor. Lo que es un sistema de valores se transforma en un sistema de hechos. Es decir, en palabras del mismo Storey, las cosas, los hechos, pierden la memoria de las cuales están hechas —pierden su historia. El símbolo y los hechos adquieren una gran claridad, no por gracia de una explicación analítica o racional sino por la fuerza y la simplicidad de una declaración.

La tradición filosófica del último siglo ha identificado siempre el "mito social" con la construcción de una ideología dominante. No obstante, la problemática latinoamericana se ha tropezado con la posibilidad opuesta: el mito social como construcción de la cultura subalterna, de una tradición ideológica de "resistencia" Para escritores como Carlos Rangel (como para Carlos Alberto Montaner) ésta construcción mitológica es la responsable —la causa— del fracaso de América Latina. En *Del buen*

Salvaje al Buen Revolucionario, Rangel afirma, con vehemencia y convencimiento, esta misma idea:

> Sin duda el milenarismo y el revolucionismo están reñidos con el espíritu racionalista que hizo grande a Occidente [...] Esto explica que *la América triunfadora*, los EE.UU., haya hecho un uso muy moderado del mito del Buen Salvaje y tenga una resistencia *sana* (mayor que la de Europa) al mito del Buen Revolucionario. Y explica también que *la América fracasada*, la América Latina, sea especialmente vulnerable a ambos mitos [subrayados nuestros] (30).

3.2.2 Una observación en común

Al igual que en *Las raíces torcidas*, la tesis central de *Las venas abiertas* se origina en una supuesta observación nunca cuestionada: el fracaso. La imagen de una mala muerte, por *desangrado* (venas abiertas), como de un mal nacimiento, como defecto *congénito* (raíces torcidas), nos remiten a la idea del fracaso, de una vida agónica, anémica, con cierta discapacidad, física y mental.

No obstante, al final Montaner deberá detener su propia metáfora advirtiendo la posibilidad existencialista de la libertad: una memoria responsable podría "liberarse" de su propio pasado. Algo no muy diferente —porque la esperanza suele ocupar las últimas páginas de los libros— expresa Galeano: la "conciencia" de su propio desangrado puede detener la hemorragia y la opresión. Ambos adversarios dialécticos procurarán apropiarse del significado de *conciencia* y de *liberación*. Para ambos, los significados de cada uno de estos términos serán contradictorios con los significados atribuidos por su adversario dialéctico. Pero partirán de una misma observación y la harán de ésta la consecuencia final de dos narraciones históricas diferentes.

Desde las primeras páginas, Galeano cuestiona las razones atribuibles a este fracaso, pero deja en pié el reconocimiento que sus adversarios dialécticos hacen del mismo:

> Para quienes conciben *la historia como una competencia*, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. [...] Pero ocurre que quienes ganaron, *ganaron gracias a que nosotros perdimos*: la historia del subdesarrollo de América Latina *integra*, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial (Galeano, 3). [Énfasis nuestros]

Dejando por el momento de lado la significativa expresión en cursivas, atendamos ahora la idea común. Veamos que, por su parte, Alberto Montaner no discrepa con ésta. La primera frase de la primera página de las raíces torcidas nos advierte:

> Digámoslo rápidamente: la dolorosa hipótesis que propone este libro consiste en que el *patente fracaso* de América Latina en el terreno económico, su falta de estabilidad política y el pobre desempeño científico que exhibe, en gran medida *son consecuencia de nuestra particular historia* (Montaner, 13). [Énfasis nuestros]

Aquí Montaner nos presenta cuál, a su juicio, es el corazón de la tesis de su libro: (1) el carácter de la sociedad latinoamericana es consecuencia de su particular historia; (2) el resultado de esa historia es un "patente fracaso". Por supuesto que ambos puntos centrales no se caracterizan por su originalidad. De hecho, están contenidos en el texto de su adversario dialéctico, como veremos más adelante. La lucha estará, entonces, en la valoración y en la administración de los significados de ciertos términos e ideas cruciales para la lectura de "la realidad".

Si atendemos brevemente a nuestra teoría de los campos semánticos, veremos que, no a nivel de las unidades sígnicas sino de las ideas complejas, en estas dos afirmaciones centrales, además de los significados explícitos —campos positivos—, las mismas construyen y se construyen en base a ciertas negaciones que, para el significado de la idea, son de igual importancia que sus respectivos campos positivos: las raíces torcidas

son las responsables del fracaso —C(+)—, *no* el contexto internacional —C(-)—, *no* el desarrollo de los "adversarios nacionales", *no* las deudas externas, *no* las presiones financieras internacionales, *no* los imperios que han desangrado el continente extrayendo materias primas e impidiendo su industrialización primitiva, etc.

Como no estamos ante un signo de lectura inmediata, sino ante los significados de una teoría —o ideología—, estas negaciones no sólo pueden comenzar a sugerirse desde las primeras afirmaciones, sino que el mismo autor se encargará de ir delineando estas fronteras semánticas mediante la enumeración y la descripción de sus respectivas negaciones.

Por otra parte, más adelante veremos que, precisamente, dichas negaciones asociadas al segundo punto, formarán parte del campo positivo —C(+)— de la teoría de Eduardo Galeano, produciéndose, de esa forma, una *lucha por el significado*.

Ahora, y volviendo a la idea de fracaso, observemos que, como si hubiese querido cerrar el círculo, el libro *Las raíces torcidas* termina de una forma gráfica y contundente, en el mismo sentido:

> El siglo XX que acaba de terminar ha sido, en efecto, un período bárbaro de horribles matanzas y siniestras dictaduras totalitarias (Montaner, 192).

En el transcurso de su libro, el autor hace hincapié en "las raíces torcidas" que llevaron a América Latina a una reciente historia de violencia civil y militar. No menciona los factores externos que contribuyeron directamente a ese destino, lo cual es sostenido por los partidarios de Galeano —y por algunos documentos oficiales de los servicios de inteligencia de varios países (ver CIA)—. Pero, al igual que su adversario, confirma el diagnóstico: América Latina ha fracasado y aún no se levanta.

> ¿El contenido de este libro nos remite, inevitablemente, a una pregunta final: pese a su historia, ¿es posible que alguna vez América Latina abandone el

> subdesarrollo y se coloque al mismo nivel económico y científico de Europa, Estados Unidos [...]? (Montaner, 179).

Una vez reconocido el *fracaso como evidencia* y sin problematizar su entendido común, fijamos no sólo un punto de partida sino, sobre todo, un punto de llegada. Aquí la novedad no radica en descubrir una realidad sino en explicarla, es decir, no buscamos la verdad en un entendimiento de nuestro objeto sino en el camino dialéctico que es capaz de explicarlo.

El problema de observación se simplifica y se consolida más aún cuando la misma idea de fracaso es compartida por partidarios y adversarios como dato de la realidad. Tampoco aquí vamos a detenernos en el análisis problemático de este concepto. Simplemente aceptaremos sin más —y siempre de forma provisoria— la idea de que el continente latinoamericano es un continente "fracasado".

Pero, ¿cuán profundas son esas raíces torcidas del fracaso?

Galeano nova más allá de la fecha oficial de nacimiento del continente en cuestión: 1492. Montaner, sin embargo, se remonta a la Europa del siglo IV. Uno de estos factores es la enseñanza escolástica del siglo XII que se impuso al continente a través de España (13). El otro también es una herencia peninsular, recibida, a su vez, de Roma y del antiguo Medio Oriente: la naturaleza "descendente del poder", denunciada por Averroes precozmente en la Edad Media. Continúa en profundidad hasta los tiempos de Jesús pasando por Constantino en el siglo IV y las arbitrariedades de los Papas unos siglos después (33).

Por su parte, Galeano prefiere no perder cierto horizonte histórico y concentra su descripción del "mal nacimiento", del origen del fracaso, en los tiempos coloniales de

América Latina. Y, de forma más desesperanzada, en la narración del fracaso de los padres fundadores de nuestras naciones:

> *América latina nacía como un solo espacio en la imaginación y esperanza de Simón Bolívar, José Artigas y José San Martín, pero estaba rota de antemano por las deformaciones básicas del sistema colonial* (Galeano, 432).

Podemos cuestionarnos esta idea tan consolidada desde muchos puntos de vista. Pero sería aún más útil preguntarnos desde qué punto de vista observamos el fracaso. Lo que nos conduce a preguntarnos por su opuesto: qué consideramos como "éxito" y cuáles son los orígenes de dicha idea. Atendiendo a las palabras de Simón Bolívar o José Artigas, podemos hablar de "el fracaso de la unión". Pero si venimos más cerca en el tiempo, aunque la idea de una unión fracasada permanezca aún en el subconsciente de los pensadores latinoamericanos, la referencia explícita al fracaso ha cambiado de adjetivo. Ahora el fracaso es, antes que nada, económico, es el fracaso del subdesarrollo.

Aquí el "fracaso" es lo que se ha objetivado, es lo que se ha tomado como *observación objetiva de la realidad*. Se podría decir, entonces, que tanto Galeano como Montaner no disputan el significado del término *fracaso* sino todo lo contrario: comparten un acuerdo implícito sobre sus fronteras semánticas, como dos países en conflicto que no disputan el movimiento de sus propios límites geográficos.

A todas estas variaciones del *fracaso* las une cierta idea de *éxito*. No cualquier tipo de éxito: es el éxito concebido por la mentalidad occidental, el éxito europeo, primero, y el éxito norteamericano, después. En definitiva, el éxito del desarrollo y, en su visión más estrecha, el éxito económico. Erich Fromm, en *El miedo a la libertad*, nos da una idea del origen de esta concepción cuando nos dice que para el calvinismo el éxito llegó a

ser el signo de la gracia divina y el fracaso, el de la condenación (102) Más adelante pone el acento en una perspectiva psicológica:

> La actividad intensa, en la doctrina de Calvino, poseía además otro significado psicológico. El hecho de no fatigarse en tan incesante esfuerzo y el de tener éxito, tanto en las obras morales como seculares, constituía un signo más o menos distintivo de ser uno de los elegidos (103).

Y su traducción en una mentalidad del siglo XX:

> En el desarrollo ulterior del calvinismo aparecen frecuentes advertencias contra los sentimientos de amistad hacia los extranjeros, actitudes crueles para con los pobres y una atmósfera general de sospecha (107).

Ahora, la idea del *éxito*, que si bien en principio parece obvia, lo es mientras no sea problematizada. Podemos encontrar otro influyente pensador que no estuvo de acuerdo con los límites semánticos de la idea de *éxito*, es decir, consecuentemente, con los significados de su opuesto, de *fracaso*. Si tenemos en cuenta la perspectiva del pensador argentino Ernesto Sábato, defensor de la "literatura problemática", podemos encontrar una interpretación diferente —y opuesta— a la idea del éxito occidental. En su ensayo *Hombres y Engranajes*, de 1951, Sábato escribía:

> Es fácil, en efecto, probar la superioridad del avión sobre la carreta, pero ¿cómo demostrar el progreso moral o político? [Compte y Spenser] se reducían a suponer que las personas con sombrero de copa que viajan en ferrocarril son incapaces de perpetuar las cosas que los turcos hicieron a los armenios [...] (Sábato, *Hombres*, 53).

Sábato aludía, en este párrafo, a los crímenes y genocidios perpetrados por los países más desarrollados de Europa en las pasadas Guerras Mundiales. Unas páginas más adelante, en su crítica al «éxito mecanicista» de Occidente, que este autor suele llamar "tecnolatría", anotó:

> Antes, cuando se tenía hambre, se echaba una mirada al reloj para ver qué hora era; ahora, se lo consulta para saber si tenemos hambre (55) [...] La razón —motor de la ciencia— ha desencadenado una nueva fe irracional, pues

> el hombre medio, incapaz de comprender el mundo e imponente desfile de los símbolos abstractos ha suplantado la comprensión por la admiración y el fetichismo de la nueva magia (58).

Es decir, tanto Galeano como Montaner se mueven dentro de los mismos límites semánticos que definen al "éxito" en términos tecnológicos y económicos, sin cuestionar la relatividad de los efectos negativos de los mismos, desde un punto de vista existencial, como lo hizo Ernesto Sábato a mediados del siglo XX.

3.3 EL RESCATE DE LA CONCIENCIA

3.3.1 Conciencia

La toma de conciencia no sólo es un problema cuando no se la ha ejercitado, sino que también lo es cuando tratamos de definirla en sí misma. El problema surge cuando consideramos que aquello que unos pueden llamar "toma de conciencia" para otros puede ser una forma más de la "alienación" o "falsa conciencia".

Desde un punto de vista social y existencial y valiéndonos de un análisis integral del símbolo, podemos decir que es consciente una acción cuando es autocuestionable. Aquello que no ha llegado a ser cuestionado no puede entenderse como consciente sino como un impulso asumido. No existe una conciencia absoluta sino grados de concientización. Podemos decir que asumimos una mayor conciencia de nuestro ser-en-el-mundo cuando somos capaces de percibir los no-significados del símbolo, aquellos significados que con anterioridad eran asumidos arbitrariamente sin considerarles una posibilidad de negación, de cuestionamiento. Podemos decir que "tomamos conciencia" de algo cuando salimos de los límites del campo positivo de algo y consideramos el campo negativo como posible área de campos positivos. Dicho de otra forma, "tomar conciencia" significa *salirse de su propio círculo*. Este "salirse" siempre es parcial e

insuficiente, pero cada vez que somos capaces de abarcar un área mayor de consideraciones previamente inadvertidas estamos operando una nueva toma de conciencia.

Como sugerimos antes, el autor de *Las raíces torcidas de América Latina* corre el riesgo de quedar atrapado en su propia metáfora. Generalmente, un defecto congénito, físico y mental, no tiene solución. A pesar de que Montaner se remonta dos mil años y miles de kilómetros para explicar el fracaso de América Latina, admite que la solución puede ser inmediata —en términos históricos—: en menos de una generación cualquier sociedad produce un "milagro" —económico, se entiende.

"¿Es posible que alguna vez América Latina abandone el subdesarrollo?" (179), era una de las últimas preguntas retóricas de Montaner. Treinta años antes, Galeano cerraba su libro de la misma forma:

> ¿Es América Latina una región del mundo condenada a la humillación y a la pobreza? ¿Condenada por quién? ¿Culpa de Dios, culpa de la naturaleza? ¿el clima agobiante, las razas inferiores? ¿La religión, las costumbres? ¿No será la desgracia un producto de la historia hecha por los hombres y que por los hombres puede, por lo tanto, ser deshecha? (Galeano, 439).

En estas preguntas retóricas se adivinan respuestas positivas y negativas. Aquí los adversarios se pondrán rápidamente de acuerdo en los *sí* y en los *no*. Con respecto a si es posible un cambio radical, un "desfracaso" histórico, ambos responderán que sí. Pero un *sí* condicionado, no inevitable. La hemorragia se detendrá, la discapacidad será superada cuando el pueblo latinoamericano *tome conciencia* de su verdadera situación. Esta idea de una "conciencia salvadora" está en el origen fundacional de las religiones más importantes el mundo. Esta conciencia también suele ser llamada "iluminación", es decir, el *despertar*, la unción del conocimiento, ya sea por revelación, como en la

tradición judeocristomusulmana, como por descubrimiento y comprensión, como en la tradición oriental.

El conflicto surge en el reconocimiento o en la atribución de los significados de estos conceptos que, en sus orígenes semánticos, poseen una fuerte valoración positiva: el *despertar*, el *ver*, el *comprender*, el *ser consciente de la realidad*. Estos cuatro términos, en su origen, se refieren al *espacio físico* y todos ponen al hombre primitivo a salvo de los peligros de un hostil mundo exterior. Sin embargo, en su evolución histórica y semántica, los cuatro son tomados como metáforas para narrar un *espacio metafísico* de creciente complejidad. Este espacio puede ser religioso o ideológico, como en el caso que nos ocupa.

Si bien el significado de *ver*, es decir, de *abrir los ojos* es escasamente disputado en su valoración positiva de "protegerse y actuar consecuentemente según la realidad circundante", al convertirse en instrumento metafórico de una narración metafísica se convierte en un término de alta conflictividad. En la disputa dialéctica, la estrategia de la defensa de un término de alta conflictividad será asociarlo, implicarlo, con otros términos de baja conflictividad, es decir, con aquellos signos cuyos significados no son disputados ni cuestionados. Dentro de estos "signos estables" los objetivos serán aquellos que posean una fuerte valoración positiva, como puede ser el término *ver* o *conciencia*. Esto quiere decir que las transferencias sígnicas que se deducirán de una parte de su significado original podrán servir a diferentes objetivos significativos.

Según Mario Vargas Llosa, el drama del fracaso, social y económico de América Latina tienen "una misma causa: una incapacidad profunda para discriminar entre verdad y mentira, entre realidad y ficción" (*Manual*, 15). Se entiende, aunque no se aportan pruebas, que el autor de esas palabras, así como los autores de *Manual del*

perfecto idiota sí poseen esa capacidad de discriminar entre verdad y mentira, entre ficción y realidad. En este caso, la disputa dialéctica se disuelve en la mera calificación —o descalificación— del adversario, pero es significativa desde el momento en que representa un ejemplo extremo, caricaturesco, de las frecuentes actitudes observables en la lucha dialéctica por la administración del significado y, por ende, por la conquista de la verdad.

Así podemos tener que *ver*, es decir, *tomar conciencia* puede significar para unos *detener la hemorragia* de la que habla Galeano o *enderezar las raíces*, según Montaner. Pero esta conciencia puede ser propia o puede ser ajena. Cuando un pueblo o un individuo reproduce una conciencia ajena está ejerciendo la ceguera propia. Ante este aparente subjetivismo, debemos contrastar una y otra según su "utilidad" y conveniencia para el individuo en cuestión. Es decir, una conciencia ajena sería aquella que no le beneficia en la misma medida que beneficia al otro y, por lo tanto, la realción que se establece es una relación de oprimido y opresor. En palabras de Eduardo Galeano, esto último es una realidad, por el cual "se obliga al oprimido a que haga suya una memoria fabricada por el opresor, ajena, disecada, estéril. Así se resignará a vivir una vida que no es la suya como si fuera la única posible" (439).

Es decir, el opresor ha colonizado la memoria del oprimido impidiéndole ver, tomar conciencia de su situación. Y lo ha hecho de una forma particular: ha desfigurado el espacio metafísico del oprimido de forma de hacerlo coincidir con un espacio físico que, de no ser por el engaño o la ceguera, no sería reconocido como tal.

El proceso fue denunciado unos años antes por el educador Paulo Freire[15]: el oprimido ha reconocido aquello que es cultural como si fuese natural. Lo que han creado los hombres, los opresores a través de la historia, ha sido tomado por el presente de los oprimidos como un fenómeno natural al que no se cuestiona, ante el cual sólo cabe la resignación, la aceptación, como ante un terremoto o ante las condiciones biológicas que el cuerpo impone a la vida de los humanos. Los órdenes sociales se han reconocido como órdenes biológicos, y si en la naturaleza salvaje es justo que un león extermine a una colonia de ciervos, también es justo que entre los humanos haya oprimidos y opresores.

Ante esta idea paradigmática, no explícita en la vida social pero que podríamos entender como "ideología dominante", Paulo Freire respondió con su teoría de la "concientización", neologismo en castellano que se deriva de "tomar conciencia" y, finalmente, del más primitivo "abrir los ojos ante la realidad"

Sin embargo, veremos, con precisión, cómo un adversario dialéctico disputará el significado de el término *conciencia* y el nuevo término propuesto, el de *cocientización* —castellanización del original en portugués, *concientização*, traducido por algunos de una forma menos específica como "concienciación".

En un libro escrito en colaboración con otros dos escritores, Alberto Montaner alude a estas teorías con reiterada burla. Según Montaner, Mendoza y Vargas Llosa Jr., Freire y sus seguidores entienden que a los pobres oprimidos "hay que revelarles la revolución, explicarles la verdad que ignoran. No ayudarlos a reflexionar o escuchar lo que piensan y quieren. Hay que 'concienciarlos'" (Mendoza, 211). De forma irónica, los

[15] Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido*. (1970)

autores de *Manual del perfecto idiota latinoamericano* invierten los campos semánticos —C(+) y C(-)— propuestos por Paulo Freire. Si en sus escritos el educador brasileño habla de una necesaria reflexión colectiva, de abajo hacia arriba, de interrogar antes que "enseñar" verdades reveladas, de escuchar lo que piensan las los sectores oprimidos de la sociedad como medio para llegar a una concientización por sí mismos, aquí se declara lo contrario: la llamada *conscientización* significa *imposición* de una "verdad revelada": la verdad de la revolución —marxista—. Luego de invertidos los campos semánticos para redefinir el significado de *concientización*, se lo asocia con el proyecto revolucionario marxista (cubano-soviético), es decir, de una lucha de clases, más concretamente con una lucha armada. Por lo tanto, lo que unos llaman "liberación" es "esclavitud", lo que llaman "concienciación" es "inconsciencia", lo que llaman "blanco" es "negro", *and so on*. El objetivo es vaciar el término apropiado por el adversario y conferirle un significado opuesto al pretendido anteriormente, identificar un término positivo con otro negativo y, de esta forma, persuadir al lector (con pruebas o sin pruebas) de las intenciones perversas del discurso del otro, de la valoración negativa de su pensamiento, de las consecuencias inconvenientes de su concepción *torcida*. Se procede implicando un término (concientización) con otros (marxismo, revolución, violencia) que previamente han sido valorados negativamente. Con ello, se logra una "transferencia sígnica", por ejemplo, del término *violencia* (de baja conflictividad semántica y alta valoración negativa) al término *lucha de clases*, de alta conflictividad semántica. De este último término se transfiere sus significados al término *marxismo* para, finalmente transferir el significado de *violencia* al redefinido signo de *concientización*.

La conciencia —y el mismo signo *conciencia*— se convierte en el *objeto de disputa*, por parte de los adversarios dialécticos, y en *campo de batalla*, por parte de los poderes

y de los ideólogos que juegan sus cartas en la sociedad. Se puede (1) colonizar la conciencia de los hombres y de las mujeres, pero también, se pueden (2) redefinir los límites semánticos del mismo término, condición ésta que puede ser previa a aquella otra.

Para expresar estas mismas ideas e intuiciones, Galeano se sirve de una metáfora de alta figuración, una imagen casi alegórica:

> Hay quienes creen que el destino descansa en las rodillas de los dioses, pero la verdad es que trabaja, como un desafío candente, sobre las conciencias de los hombres (Galeano, 436).

Ésta es su respuesta y sus últimas palabras en la primera edición de 1971 de *Las venas abiertas*. El "Dios ha muerto" de F. Nietzsche se hace patente aquí. Por supuesto, Montaner tampoco recurrirá a la divinidad para explicar la realidad ni para basar sus esperanzas de redención: también para el escritor cubano los fines y los medios se disputan en la conciencia de los pueblos. Sólo que sus significados de "tomar conciencia" diferirán de los significados de su adversario. Traducido a un término de menor conflictividad semiótica, podemos decir que lo que *ven* sus ojos —metafísicos— difiere de lo que ven los ojos de su adversario, concentrados ambos en el mismo objeto. No es un problema fenomenológico, cerrado. Ambos observadores saben que ven un *logos* diferente cada uno y procurarán imponer el suyo propio haciendo uso de estrategias y pruebas convenientes. Uno verá el árbol; el otro verá el bosque. Ambos se atribuirán la vista del águila en vuelo.

Los dos adversarios estarán de acuerdo que las imágenes, representaciones de un país y de una historia no coinciden con la "realidad" —posibilidad positivista de demostración— sino que suelen representar más los mitos sociales o los intereses de una ideología dominante que hechos y valores verificables.

Como veremos más adelante, también Galeano utilizará la expresión de "conciencia industrializadora" (330) de las primitivas colonias norteamericanas, como condición previa de su desarrollo. Aquí, una vez más, verificamos la asociación de *conciencia* como acto de *poder ver* el presente y *prever* el futuro. Esta idea de conciencia es posterior a los hechos, pero el pensador que intenta leer la historia, desentrañar el *logos*, atribuirá a esta condición metafísica *la causa* una observación que no se encuentra en disputa: el desarrollo económico de las colonias del norte.

3.4 LA CONCIENCIA, ENTRE EL DETERMINISMO Y LA LIBERTAD

3.4.1 La libertad del individuo

No obstante, la idea de *conciencia* siempre será problemática y, sobre todo, dependerá del punto de vista que se adopte, del modelo de lectura que se ejercite, de las valoraciones que se hagan. La idea de *conciencia* está íntimamente ligada con la idea de *libertad*. Pero cuando hablamos de "libertad" siempre estaremos refiriéndonos a algo limitado por sus circunstancias. Las circunstancias pueden ser entendidas como opresoras, tal como podemos verlo en partes de *Las venas abiertas*, o como oportunidades para ejercer esa libertad. Sartre, el filósofo que entendía que los humanos estamos condenados a la libertad, también escribió que somos aquello que hacemos de lo que hacen con nosotros. En gran parte, advertir esta dinámica es una forma inequívoca de tomar conciencia de nuestra realidad.

Tanto los partidarios de *Las venas abiertas* como los de *Las raíces torcidas* apelarán, en última instancia, a este último recurso de la libertad: la conciencia como condición salvadora, como opción de ruptura con las cadenas de (1) la estructura económica o (2) de una "mentalidad" equívoca o inconveniente. Pero, ¿puede un estado

de conciencia ser tan opresor como liberador? Milton Fisk advierte sobre el descuido que generalmente se hace de la diferencia que existe entre conciencia impuesta y conciencia no-impuesta.

> Their search for a transcendent basis for freedom makes them neglected such factors as a class differences in the origins of consciousness (Fisk, 175).

David van Mill, introduce la dimensión de la *voluntad* en el problema de la *libertad*. Analizando la concepción de Hobbes sobre la libertad, entiende que "Hobbes also distinguishes a realm of freedom based on volition, and this is where the potential tension between freedom and determinism appears" Aún el proceso de pensamiento —de conciencia— se encuetnra en medio de esta tensión entre determinismo y libertad:

> In the case of voluntary acts, our thought processes are still determined by previous events and hence we have no free will in the sense of uncaused thoughts. An act of the will, for Hobbes, simply demonstrates that we have stopped the causal chain of thoughts which moves us to particular actions (Mill, 445).

Otros teóricos han visto que la misma pretensión de considerar al individuo como sujeto "naturalmente" libre es apenas la construcción de una ideología dominante —central y, por lo tanto, no necesariamente formulada, como la marxista—. Concretamente, Mas'ud Zavarzaeh se refiere al capitalismo, sistema político, social, económico y cultural que depende de la idea del individuo, de *lo diferente*. La misma crítica que subraya la importancia del factor de lo individual —lo independiente, lo autónomo— es parte de una misma narración dominante que se opone a una crítica deconstructiva, aún siendo ésta, a su vez, estructuradora o "neoestructuralista". "In this way —dice Zavarzaeh—, seeing a film as a "unique" work of art is a way to cover the dominant ideology". Y más adelante: "Ideology critique violate the principle of uniqueness [...]" (Zavarzaeh, 3).

La lectura ascendente de la historia y del presente que condiciona los resultados culturales a los órdenes políticos y económicos de una sociedad es conocida como materialista. También como "reduccionista", al inferirse de ella que pretende explicar la complejidad de la cultura por las leyes de la psicología y ésta, a su vez, por las leyes biológicas, económicas, etc. Es decir, la complejidad de la libertad metafísica puede ser "reducida" a leyes más simples de la economía y aún más, de las leyes físicas, es decir, materiales. No obstante, Zavarzaeh rechaza esta crítica de "reduccionimso" en sus análisis teóricos advirtiendo que "the actual reason for these attacks, however, is that ideology critique displace the individual by pointing out the global structures that in fact construct his seemingly 'natural' uniqueness and freedom" (4).

La verdadera libertad —se desprende de sus afirmaciones— sería la advertencia de las leyes que estructuran la ideología dominante en una sociedad a través de la crítica (¿deconstructora?) que permita la modificación o el reemplazo de la misma (revolución política) o la "liberación" del individuo en estado de conciencia (revolución humanista).

Mientras esta crítica —o *conciencia*— no ocurra, paradigmas de nuestras sociedades occidentales como la "libertad" y el "individuo" seguirán siendo espejismos, ilusiones al servicio de algo contrario a la misma libertad: el *determinismo* estructural.

> The dominant ideology preserves the notion of the free person who can enter into transactions with other free person in the free market but who is at the same time obedient to the law of the free market that legitimate the dominant social order (14).

En su novela *Makbara* (1980), Juan Goytisolo lo resume de una forma más sintética y definitivamente irónica; a modo de anuncio publicitario, en nombre de una gran empresa, nos dice: "Confiar su poder de decisión en nuestras propias manos será siempre la forma más segura de decidir por usted mismo" (28).

De esta forma, lo que llamamos *conciencia moral* simplemente se estaría reduciendo a un *disciplinamiento* funcional. Lo que llamamos *conciencia*, ese requisito previo de toda liberación —moral, política y religiosa— asombrosamente se transforma en una facultad opuesta, negativa: encarcela, oprime; no libera. La salvación semántica es un triste y tímido cambio de prefijo: no es *verdadera* conciencia, es una *pseudo*-conciencia. Pero en este caso realizamos un salto deductivo, dialéctico, concluyendo con una definición directa de lo que *es* y *no es*, según nuestra propia narración directa sobre nuestro espacio metafísico en caos.

3.4.2 La realidad (psicológica) como subalterna del significado

Conciencia y *liberación* también se encuentran estrechamente relacionados en el pensamiento del educador Paulo Freire, para el cual una se deriva de la otra al tiempo que ambas pueden ser confundidas. Es decir, se puede tener una "conciencia falsa" y una "libertad falsa", producto de carencias personales y sociales tales como "educación" y "crítica". El cambio —la liberación— vendrá apenas los oprimidos "se comprometan en la lucha organizada por su liberación, empiecen a creer en sí mismos, superando así su complicidad con el régimen opresor" (61). Pero esto no será posible si no se rompe con una especie de "estructura mental" que procede de una "estructura social" y que, al mismo tiempo, la reproduce. El cambio vendrá apenas los oprimidos "se comprometan en la lucha organizada por su liberación, empiecen a creer en sí mismos, superando así su complicidad con el régimen opresor" (61).

En *Pedagogía del oprimido* podemos observar que las lecturas principales de Freire proceden de textos marxistas. Pero su crítica, si bien se origina en esta perspectiva deconstructora, va más allá.

> [...] al sectorizarse el hombre de izquierda se equivoca absolutamente en su interpretación "dialéctica" de la realidad, de la historia, dejándose caer en posiciones profundamente fatalistas. [Para los reaccionarios de derecha] el hoy, ligado al pasado es algo dado e inmutable, para el segundo [para el hombre de izquierda] el mañana es algo dado de antemano, inexorable y prefijado (25).

No obstante estas valoraciones críticas, se considera que *conciencia* y *liberación* son dos categorías perfectamente definibles según un determinado estado social y, por lo tanto, objetivas y no relativas. Se es o no se es libre, se tiene o no se tiene conciencia. Es una concepción positivista de la libertad y la conciencia. La "objetivación" sería, para Freire, el acto de percibirse en una realidad, hacerse conciente de estar en el mundo, no sólo percibir el mundo como una fatalidad. (93).

Otra perspectiva que podemos aportar, como anotamos en otra parte, podría tenerse si entendemos una situación de *opresión* o *liberación* no como un hecho objetivo, observable o demostrable, sino, incluso, como una relación que dicho hecho o situación mantiene con su significado y valoración. ¿Podría una prostituta invertir el significado de su situación de *oprimida* a *libre* en el entendido de una "elección propia"? ¿En qué medida esta *elección* está determinada por la estructura socioeconómica (lectura estructuralista), por una mentalidad heredada (lectura culturalista) o por una elección puramente libre? Es posible entender ideas como "opresión" y "liberación", en un sentido ético-semántico, lo cual puede reducirse finalmente a un problema puramente simbólico —pese al rechazo inicial que nos provoca esta primera proposición.

Veamos un caso paradigmático de opresión: el caso de una prostituta. En un pasado no muy lejano se condenó a la prostituta como "mujer pecadora", tanto por la mayoría de las religiones como por la mayoría de las sociedades laicas. Su opresión no

sólo consistía en una dependencia económica —material— sino, sobre todo, simbólica —ética: *cómo* era vista por la sociedad, *cómo* era vista ella misma en sociedad, *qué* tipo de significados eran reconocidos en ella y por ella misma. Una etapa histórica posterior procuró revindicarla como un "ser oprimido", es decir, producto de una "sociedad enferma". Los teólogos de la liberación podrían llamar a esto un "pecado social". Los revisionistas más radicales la verían como una víctima de un sistema económico, social e ideológico. La solución —como en el caso de los drogadictos— es combatir los orígenes que generan el mal; no a quien satisface la demanda. Una expresión común en estos grupos consiste en afirmar que la prostituta no es la pecadora —quien produce el mal— sino que es *el síntoma* de una sociedad (enferma). Es decir, como el significado de *prostitución* se mantiene inalterable —en su valoración negativa—, la única forma de liberación es el abandono de ese estado —del signo. Una sociedad más sana, entonces, sería una sociedad sin prostíbulos y sin prostitutas. O, por lo menos, sin la necesidad de ambos.

Ahora, también es posible ver este problema desde otro ángulo. Supongamos una situación nada imposible —de hecho podemos encontrar ejemplos históricos— donde la prostituta es considerada una diosa. En este caso, su profesión —que no excluye el pacer, como en el caso anterior— no significa un estado de *opresión* sino, quizá, su par dinámico: es posible que esta mujer se convierta en *opresora* si es capaz de manipular a un grupo social. De hecho, podemos encontrar ejemplos que se le aproximan, en la encarnación de algunas estrellas del espectáculo: la venta de su imagen sexual —y a veces la venta de su cuerpo— es motivo de veneración por parte de sus admiradores y por parte de grupos ideológicos que entienden que un acto de *promiscuidad* (Cs_1 anterior) significa un estado de *liberación femenina* (nuevo Cs_2).

Tenemos, de esta forma, que la diferencia entre *oprimido* y *opresor* depende se una *valoración simbólica*, ya que en ambos casos las relaciones físicas son las mismas. En el primer caso el dolor moral de la víctima es simbólico, lo cual no resta violencia ni dolor a su situación —evidentemente, aquí estoy negando la connotación de "irreal" al término "simbólico".

Si bien es cierto que la valoración de un símbolo —ética— y los significados posibles del mismo no dependen de la simple decisión de una persona o de un determinado grupo, no es menos cierto que la dinámica histórica de los grupos en lucha por el significado ha demostrado la inestabilidad de los mismos. La vergonzosa situación social —y luego psicológica y espiritual— del homosexual ha cambiado hasta el grado de una resignificación radical de su identidad y su valoración ética —lo que antes era *vergüenza* ahora es *orgullo*. Lo que antes podría ser motivo de una profunda angustia, de una crisis existencial y, con frecuencia, del suicidio, ahora se revelaba como fuente de una vida *normal*, digna.

Lo mismo podíamos pensar del símbolo *prostituta*. Es probable que esa resignificación se encuentre históricamente muy alejada. Sin embargo, podemos entender la posibilidad de una *liberación* de la prostituta por un único acto de resignificación. Es decir, el estado físico que es aludido por el símbolo *prostituta* no tiene por qué cambiar para alcanzar la *liberación*.

En este sentido, entiendo la existencia de dos tipos de revolucionarios: aquellos que en la modernidad luchaban principalmente por un cambio de estado físico —del símbolo— y aquellos otros, principalmente contemporáneos, que luchan por un cambio del significado. Ambos, claro, también se servían y se sirven de la manipulación de los objetivos del otro, pero como herramientas. Es decir, también los revolucionarios

modernos atacaron los símbolos y los significados que representaban para ellos opresión; de igual forma, aquellos que luchan por la resignificación de los símbolos existentes tampoco se abstienen de cambios estructurales. Un breve ejemplo lo constituye la lucha de los homosexuales: si bien la resignificación de su estado es prioritaria en su reconocimiento social, no por ello dejan de luchar por cambios estructurales como pueden ser los cambios legales —leyes que le permitan casarse y obtener así derechos legales y económicos, etc.

Otro ejemplo paradigmático de nuestros tiempos es el destino semántico del término hombre. Hace cincuenta años, o menos, el C(+) del mismo abarcaba a la humanidad entera. Los movimientos feministas y de otros grupos ideológicos definieron un nuevo C(-) de forma tal que su extensión a la humanidad quedó negada y restringida al sexo masculino. Este fue el resultado de una lucha ideológica, en primer lugar, y ética en segundo.

Podríamos caer en la tentación paródica de afirmar que, entonces, cualquier situación humana es posible de cambiar y liberar a través de una simple resignificación, a través de un simple cambio de *escenario ético*. La respuesta comienza en el hecho de que no es *simple* ninguna resignificación. Muchas no llegan a ser suficientes para invertir el valor original del símbolo. A pesar de ello, debemos responder que lo que se puede ver con ironía no son afirmaciones absurdas. Sabemos, por ejemplo, que aún una situación de opresión física puede ser considerada positivamente. En nuestras sociedades no esperamos que un dolor de muelas sea resignificado como una bendición del cielo. Sin embargo, sabemos que para algunas tribus amazónicas un resfrío no es considerado una enfermedad, tal como lo entendemos nosotros, sino como un signo favorable del cielo. Y es vivenciada como tal. También sabemos que muchos cristianos y

musulmanes se autoflajelan en celebraciones religiosas. Algunos cristianos se crucifican vivos para emular a Cristo, el día de Pascuas. Otros shiítas se autoflajelan con cadenas. Los ejemplos no se agotan, por supuesto, con estas dos religiones. Lo que importa aquí es anotar que aún una situación de dolor y opresión física puede ser vivida como un hecho positivo y deseable. Probablemente podemos decir que en la mayoría de los casos —excluyamos a los masoquistas sexuales— el dolor es un hecho absoluto. Pero el mismo dolor puede significar *opresión* en unos casos y *liberación* en otros.

Ahora, ¿es posible que nos consideremos *liberados* y hasta *felices* y no lo seamos?

Sí, siempre y cuando un nuevo acto de conciencia —del símbolo, de una situación— nos demuestre, por contraste, que aquello que considerábamos *liberación* y hasta *felicidad* eran —siempre en comparación— *opresión* y hasta *tristeza* en el nuevo campo semántico, en un campo semántico más favorable al individuo.

3.4.3 Conciencia y significado

Subo unas escaleras. Abro una puerta y un hombre alto de bigotes me dice que me detenga. Es Juan. Le disparo dos veces y Juan cae muerto. Soy un asesino. No hay nada que pueda hacer para que Juan vuelva a la vida. No hay nada que pueda hacer para dejar de ser un *asesino*.

Despierto. Juan me dice que continúe trabajando. Lo irremediable ha sido remediado. Entonces pienso en una situación ridícula. Le había dicho a Juan que su madre había sido muy amable al traernos la comida al trabajo y él me había contestado que no era su madre sino su esposa. Los demás hicieron un silencio lleno de burla.

Pensé entonces que ya nada podría borrar ese momento *bochornoso*. Probablemente, como en el sueño, podrían haber "soluciones". Es decir, si (1) me

muriese cualquier idea de *bochorno* o *vergüenza* dejarían de tener significado. Por lo menos no el mismo que le atribuyo en este momento y que me oprimen, me angustian. También podría ocurrir que (2) el significado del mismo incidente cambiase radicalmente y en lugar de *vergüenza* me provocaran *orgullo*, por ejemplo. Otra posibilidad para la anulación del significado *vergüenza* sería posible si (3) todo lo anterior fuese ficción de mi parte...

Resignificar es cambiar de estado. Despertar es cambiar de conciencia.

Cuando despertamos resignificamos los hechos. Por lo general, una de las primeras clasificaciones que hacemos es determinar qué es *real* y qué es *irreal* en nuestra memoria. Es posible que algo que recordamos no se encuentre claramente clasificado como sueño o como realidad, pero, por lo general, este tipo de división es inmediata. Cuando la división tiende a perder nitidez podemos decir que nos encontramos en un serio problema psicológico.

En la vida humana, el significado depende del estado en que el símbolo se produzca y desde el estado en que se valore. Sueño y vigilia son dos estados aceptados culturalmente como opuestos. De hecho, es importante —fundamental— en un tratamiento psicológico poder distinguir los hechos como ocurridos en un lado o en otro. La confusión de ambos estados altera la valoración y el significado de los hechos, de los símbolos percibidos. A eso se define enfermedad o perturbación psicológica.

Es necesario, entonces, establecer con claridad una división —según la psicología—. Otra posibilidad para enfrentar un trauma es resignificar los hechos y posicionarlos claramente en uno u otro escenario de conciencia.

Cuando resignificamos un símbolo estamos operando, en pequeña escala, la misma alteración de la conciencia.

A un nivel existencial, podemos decir que el sueño es el C(-) de lo que llamamos "real" —la vigilia, el C(+)—. Pero aún dentro de la vigilia podemos encontrar alucinaciones y todo aquel material propio de los sueños. Sin embargo, cuando problematizamos el signo *realidad* podemos decontruir la primera afirmación y reconocer a los sueños como parte de lo real. Incluso más real que algunas creencias o ilusiones que se desarrollan en estado de vigilia. Ésta es una forma de altrar los estados de conciencia a través de la resignificación de los símbolos. El crimen que cometimos en sueños tiene algo de real, mientras que los "buenos modales" de la vigilia son apenas una máscara ilusoria de mis sentimientos hostiles a Juan. Así, la valoración de los signos dependerá del estado —o posición— de conciencia desde los cuales se observen estos símbolos.

3.4.4 El pensamiento ideológico

Según Nietzsche, una verdad es una ilusión de la cual hemos olvidado que es una ilusión. Una ilusión con voluntad de poder. En el mismo sentido, entendemos que una ideología no busca la verdad o la especulación epistemológica sino todo lo contrario; su función posee un objetivo: inducir en un grupo social (o en la sociedad entera) una conducta a través de determinados valores. Es una forma de pensamiento (de discurso) colectivo no carente de finalidad: la productividad y la consolidación de una determinada clase social en esferas de poder al que no puede acceder el resto de la misma "sociedad", cuando se trata de una ideología dominante, o la organización de la desarticulación de ese orden consolidado cuando se trata de una ideología resistente.

> Our so-called will to truth is the will to power because the so-called drive for knowledge can be traced back to a drive to appropriate and conquer. Some times Nietzsche places this abstract will to power an incessant figuration, not

> under the control of any knowing subject but rather in the unconscious (Sarup, 51)

No obstante, en este razonamiento se entiende "poder" de forma única y general. Cuando en una *verdad ideológica* nos referimos al poder, debemos definir nuevos límites semánticos para implicarlo a una relación social, con fines productivos o de dominación de unos grupos sobre otros. Lo cual nos lleva a la advertencia de nuevos "poderes", los cuales definimos reformulando sus fronteras semánticas y dividiendo, como en una *mitosis controlada* (pero cada vez con un nuevo orden "ADN"), nuevas particiones de significados, lo que, a su vez, resulta en una implicación limitante del sustantivo "poder" con algún adjetivo, como puede ser "ideológico", "práctico", etc. Esta delimitación es posible al advertir que la *verdad* como *poder* es reconocible también en el área de las ciencias "fácticas", como la física o la química. Sus "verdades" tradicionalmente se han demostrado como "ilusiones" (bastaría con citar los casos de Ptolomeo o de Newton); no obstante, dichas ilusiones han tenido una gran *utilidad*, lo que podemos entender como otra forma de *poder*.

Pero volvamos a la esfera social. Para una ideología es fundamental entender las ideas como símbolos y el pensamiento como discurso (*logos*, en el sentido primitivo de la palabra). La negación de alternativas a través de la consolidación de pares de opuestos es una poderosa forma de definir el signo, es decir, de darle mayor nitidez. La valoración de "verdad" en este proceso deriva de la confirmación forzada —arbitraria, pero interesada— de un cuerpo negativo sólido colindante con un centro positivo reducido y bien limitado. El bien y el mal deben encontrarse claramente separados. Para este tipo de razonamiento, nada puede ser bueno y malo al mismo tiempo, por lo tanto, quien logre establecer esta separación se autoproclamará como visionario clarividente y

será entendido por los demás cuanto más radical sea esta separación. Podemos definir qué es lo bueno y qué es lo malo a través de un determinado razonamiento ético que parta de los axiomas morales (como los mandamientos básicos que pretenden conservar la vida) y llegar a conclusiones más o menos complejas en un nivel complejo de organización social, o podemos proceder salteándonos este difícil camino estableciendo identificaciones directas. Esto último es lo que elige practicar el discurso ideológico, lo que podríamos llamar una "manipulación semántica". No sólo hay una intencionalidad del significado atribuido, no derivada de un razonamiento especulativo, sino que además muchas veces no existe este "simulacro" de pensamiento sino su anulación obligatoria, lograda a través del juego hipnótico de las emociones.

En este tipo de mentalidad y de estrategia, no puede haber lugar para la creación. No es posible crear campos semánticos con fronteras amplias, ambiguas, y oponerse a otro establecido con fronteras nítidas. El pensamiento ideológico, tan cercano al dogma religioso, exige fidelidad y, por lo tanto, renuncia al cuestionamiento a cambio de una comodidad intelectual y de una seguridad que se echa de menos, casi siempre motivada por el temor que procede del mismo discurso ideológico y que lo retroalimenta.

Este proceso que lleva de la "lectura" de la idea como símbolo necesita hacer una valoración ética —el bien y el mal— sobre un campo semántico que carece de ella. Por ello, el mecanismo ideológico deberá proceder de dos formas: (1) atribuirle directamente una valoración ética a un concepto histórico o, (2) establecer una identidad entre una valoración ya establecida a un símbolo nuevo.

En el capítulo *2.15 Significado y valoración*, adelanté algunas observaciones sobre lo que podemos llamar "frases ideológicas", refiriéndome sólo a un caso de frase tradicional, construida y confirmada por una tradición. Ahora vamos a ver rápidamente

otros posible tipos de frases más "espontáneas". Por ejemplo, podemos considerar qué significa la expresión "María es muy informal" o "María es una mujer liberal". Ambas expresiones, en sí, son relativas desde su origen: es informal o liberal con respecto a otra persona o a otro grupo de personas que son menos informales o menos liberales. Ahora, desde un punto de vista ideológico, necesitamos establecer una valoración ética: ¿es bueno o es malo que María sea informal? ¿es bueno o es malo que María sea tan liberal? Veamos que la informalidad puede ser una virtud o un defecto, según la situación a la que nos estemos refiriendo o según a qué grupo esté haciendo la valoración. Para sus amigos de clase es una virtud, para sus profesores es un defecto; para sus amigos ambas pueden ser virtudes, para sus padres ambos pueden ser defectos.

Pero una ideología que pretenda el dominio de la verdad no puede andar con ambigüedades. Debe inferirle una valoración o debe establecer un símbolo dentro de lo que es bueno y otro dentro de lo que es malo. Cada ideología definirá, a su modo, diferentes pares de opuestos que se correspondan con el par dicotómico fundamental: *Bien-Mal*. En nuestros tiempos, las ideologías dominantes no se basan como en la Edad Media en preceptos religiosos, a pesar de que éstos juegan un papel fundamental en el discurso ético. Pero una ideología dominante lo es, precisamente, no por lo que dice sino por lo establece sin decir. Como dice J. R. Hale, el fin de la Edad Media se operó un cambio de la valoración ética, donde la improductividad comenzó definirse parte del mal, en reemplazo de valores religiosos (Hale, 105). Actualmente, la identificación del bien con la productividad y el mal con lo improductivo continúa manteniéndose, aunque comienza a declinar. Pero ésta es una valoración en ciertos aspectos discursiva, consciente en una gran medida a la sociedad en general que puede sostenerla aún después de tomar conciencia con ella. Sin embargo, una ideología dominante se sostiene

por la fuerza de su transparencia, de su invisibilidad. La dicotomía Bien-Mal está actualmente vinculada con la base más profunda de Poder-Resistencia. Cuando decimos "poder" no nos estamos refiriendo solo a la idea de que poder es aquella fuerza que tiene una minoría para imponer su voluntad sobre el resto de la sociedad. Con "poder" nos referimos a aquella fuerza —cultural, económica, social, institucional— que tiende a la conservación y reproducción de las relaciones sociales establecidas, cualquiera fuesen éstas. Por supuesto, una de las consecuencias de ese *status quo* es de beneficio de un determinado sector social. Pero ello no significa que en cada rincón de la ideología dominante haya un dominio voluntario y consciente de esa minoría. Una ideología dominante puede ser alimentada por un grupo beneficiario de la misma, pero nunca puede ser controlada por él, así como nunca puede ser derrotada por un grupo resistente cualquiera. Un ejemplo inmediato lo encontramos en la masa abrumadora de películas que proceden de Hollywood. Éstas, al igual que las telenovelas latinoamericanas, si bien tienen escaso valor artístico —sin entrar a definir esto último— poseen un altísimo valor ideológico desde el momento en que es consumido por la gran mayoría de la población. El factor común que las engloba como regla es transparente debido a que la concentración del espectador debe centrarse en el drama que en ese momento está siendo representado y exigiendo una solución. En estas películas, el consumo rápido evita la atención de la crítica y del debate, lo que la hace más poderosa aún como vehículo acrítico de la ideología dominante. Por leo general, el bien está representado por instituciones establecidas en la sociedad, especialmente las estatales, como la policía, el ejército, la justicia y los distintos estamentos del gobierno. Todos lucharán, como Superman, contra el Mal, es decir, contra aquellos que se opongan al orden dominante identificado con el Bien. Superman lucha por la justicia atrapando a los

villanos que se ocultan en las sombras y cuya intención es "dominar al mundo". La dominación previa del mundo por la ideología de la cual Superman forma parte no se deja ver por su transparencia, por su ubicuidad. El drama presentado a través de un problema propuesto (hay un malo que quiere cambiar las cosas) no nos permite cuestionarnos otra cosa sino concentrar nuestra atención en la resolución del mismo. El conflicto creado con valoraciones previas es resuelto y el mal es vencido. Superman no lucha —como el Zorro— por cambiar el mundo, sino por conservarlo tal cual es, ya que lo que es bien está.

En otras variaciones de la misma dinámica ético-ideológica, el héroe se opone al centro. Pero no se opone al orden dominante sino a individuos determinados que se han "corrompido". Como dice Zavarzaeh, su objetivo es devolverlo al centro. Es decir, aquí también es el rebelde-bueno es parte de la ideología dominante. Casi tanto como lo es el rebelde-malo, aquel que cumple una doble función: primero, demostrar la "apertura" del orden social establecido; segundo, provocar una "cerradura" de ese orden virtuoso como respuesta de autodefensa ante el mal.

Otro factor que es común y caricaturesco de las novelas latinoamericanas —más allá de su división infantil de buenos y malos— es la "recompensa" del oprimido. La mucama, la esclava-buena, sufrirá los castigos de los malos. Al definir el problema como una batalla entre individuos buenos contra individuos malos se elude, automáticamente, la problemática ideológica de por qué *las cosas son como son*. La natural presencia de buenos y malos en ambos bandos —entre los ricos y los pobres, entre los opresores y los oprimidos— ayuda a desvirtuar la advertencia de este problema. Con todo, aún hay un factor importante por el cual los malos están —y de hecho en gran número— entre los ricos, mientras que los pobres son mayoritariamente buenos. La razón deriva de las

observaciones anteriores: se *personaliza* una problemática que es fundamentalmente social. En este proceso, se premia moralmente al oprimido. No es sólo un premio "consuelo", sino mucho más: es fundamental para mantener el status quo, ya que el "ganador moral" no querrá —ni deberá, según esta ideología— usurpar el lugar del rico corrupto, del opresor malo. Si la recompensa ya no está en el cielo, por lo menos estará aquí en la tierra y será el orgullo moral del oprimido.

Podemos hacer una síntesis de lo que entendemos por ideología. Una ideología es un sistema de ideas que tiene por objetivo el poder social, la dominación o la liberación, siempre en beneficio propio. Este sistema de ideas puede estar articulado en un discurso literario (consciente o deliberado) o puede consistir en la reproducción de una práctica social (inconsciente). Por lo general, los primeros son ideologías resistentes y los segundos son ideologías dominantes.

3.4.5 Par de opuestos orden/anarquía

Un ejemplo claro de manipulación semántica, construida por un discurso ideológico, es la definición de opuestos orden/anarquía. Sólo puede considerarse una "tensión" si se formula como tal, desde una ideología dominante. Si analizamos rápidamente cada miembro del par, veremos que no existe tal dicotomía. En primer lugar porque todo "orden" es una particularidad del desorden. Mi orden es el desorden de otro, si nos liberamos de los prejuicios de lo "comúnmente admitido".

Podemos analizar este problema recurriendo a los casi infinitos ejemplos de la historia de golpes de estado que se han sucedido en todo el mundo. No obstante, vamos a ver, rápidamente, el problema planteado por la obra de teatro *Escuadra hacia la muerte*, de Alfonso Sastre. Elijo este ejemplo porque existe una masa inabarcable de

crítica literaria sobre el significado de "orden" y "desorden" con sus respectivas valoraciones éticas de cada uno.

Obviamente, para un ejército (único marco social de *Escuadra*...) el "orden" es aquel que asimila los seres humanos a máquinas: la formación geométrica, los movimientos mecánicos que imitan a las antiguas piezas de reloj o a los más modernos robots, son "la virtud del verdadero hombre", la institución donde los padres enviaban a sus hijos "para hacerse hombres", etc. Todo lo que exprese sentimiento, emociones, un predominio de las irregularidades de la naturaleza sobre la abstracción de la línea y del número, será visto como "desorden". El orden abstracto —geométrico y algebraico; inhumano— necesita de una unidad a la cual estén sometidas absolutamente las partes que lo componen. Si consideramos que esas "partes" son los individuos, sabremos qué significa "orden" para una ideología militarista (aunque no necesariamente "militar") que pretende imponerse sobre una sociedad que pugna por la libertad de los individuos y —a través de ellos, de la sociedad—: el llamado *desorden*. Esta concepción marcial de los ejércitos puede responder a una "razón práctica" pero seguramente que también —y quizás sobre todo— responde a una concepción tradicional, construida históricamente, de un grupo social preparado para la guerra.

Por este camino, el término "anarquía" fue sistemáticamente identificado por las ideologías dominantes y, en cierta forma, reaccionarias, con el *caos*. Desde un punto de vista matemático, "caos" es lo que no tiene orden (inteligible); desde un punto de vista de la teoría física, "caos" es aquello que aún posee un orden, aunque complejo: un orden hipersensible a las condiciones de partida. La ideología interviene aquí identificando "caos" —es decir, muerte, entropía— con la anarquía. Una sociedad que pierde la cabeza (anarquía = decapitación) pierde también su cuerpo —se muere. Sin embargo,

semejante idea asume, al mismo tiempo, que una sociedad está compuesta de una parte con facultades de pensar —*ergo*, de ser libre— y de un resto corpóreo (la "masa") con la incapacidad para ambas cosas.

Conclusión ideológica: la anarquía es muerte, por lo tanto se debe matar para conservar el "orden", es decir, la vida.

Los personajes de *Escuadra hacia la muerte* están atrapados en este juego ideológico, tanto como los lectores o los espectadores. Pero a los personajes se los perdona, ya que están inmersos en su circunstancia. Ellos no pueden actuar de otra forma sino reproduciendo lo que ya conocen. Son conscientes de su angustia —ética y existencial— pero no son conscientes de la trampa ideológica que encadena la psicología de cada uno, de diferentes formas.

A la angustia existencial, entonces, se superpone una "angustia psico-social": la opresión ideológica. La tensión entre el hombre social y el hombre existencial es la eterna tensión yo-otros. La otra, una tensión criminal, creada por una estructura social de símbolos y dominaciones: el miedo a la libertad.

En este sentido —en una relación de opresión ideológica— es infinitamente más probable que el oprimido se reconozca en falta ética y moral a que lo haga el opresor. La razón principal estriba primero en que el opresor no es reconocido como tal sino, por el contrario, como agente benefactor de la sociedad del cual se sirve. En este sentido, no debe extrañarnos que en el caso de antiguos funcionarios siempre sean reconocidos y homenajeados por su larga trayectoria de "servicio a su país y a la sociedad", cuando bien podríamos ver que ese servicio ha sido pagado con creces y por lo cual deberíamos entender que en realidad la sociedad y el país sirvieron al homenajeado en una vida sin necesidades ni opresiones.

3.4.6 La ideología y la creatividad

Las ideologías políticas proceden planteando dicotomías y, simultáneamente, niegan la creatividad de alternativas. "*Usted tiene dos caminos, éste o el otro —uno bueno y el otro malo*". La creatividad del individuo y de la sociedad pueden ingresar en su discurso sólo como instrumento enmascarante. En su objetivo práctico, la ideología negará la pluralidad de caminos creando dos polos: el orden y el caos, el bien y el mal. Lo dos polos son construcciones que se identificarán con un determinado *orden* y un determinado *bien* según correspondan a los intereses ideológicos de una determinada clase o de una determinada división provocada por la misma ideología. Varias opciones diferentes no pueden ser el mismo bien ni el mismo orden; deben ser excluyentes.

3.4.7 Polarización izquierda/derecha

"¿De qué lado estás?". Ésta es la pregunta que sobrevuela cualquier conflicto, ya sea bélico, político o dialéctico. Implícitamente, "lado" significa que sólo hay dos opciones: de éste o de aquel, de uno o del otro, de tu lado o del lado del adversario. En toda contienda política o deportiva los contendientes deben reducirse finalmente a dos. Éste puede ser un mecanismo establecido a propósito o puede ser una redistribución "natural" —ideológica. Los seguidores de una contienda deportiva suelen reagruparse del lado de uno de los dos clubes tradicionales provocando, de esa forma, la contienda mayor conocida como "clásico". También los seguidores de los partidos políticos. Aunque existan muchos —como clubes deportivos—, finalmente el movimiento de unos y de otros llevarán a reagruparse bajo la bandera de uno de los dos contendientes principales: de esa forma se estará de un lado o del otro, en la derecha o en la izquierda.

Cuando los grupos políticos son muchos, éstos harán coaliciones y finalmente alianzas para enfrentar "al enemigo en común".

La dicotomía izquierda/derecha es una de las más poderosas en el imaginario ideológico. Más allá de su anecdótico origen histórico, probablemente provenga del hecho de que los humanos poseemos dos manos, ambas son las extensiones más directas del cerebro, de la voluntad, etc. Sin embargo, la visión de que ambas manos se oponen es ideológica, ya que podríamos ver en ellas una colaboración —como en la vista que fija en un único centro—, hacia delante y no de forma divergente.

Una ideología es una simplificación del mundo. Pero cuando se trata de una ideología combativa o dominante, esta simplificación alcanza sus máximos extremos. Ello es necesario para poder identificar al adversario con el mal y con campos semánticos rígidamente preestablecidos. Además, no olvidemos que el verdadero campo de batalla —físico o dialéctico— de las ideologías no es el medio académico o el filosófico sino el político, aquel que está más cerca de las mayorías de las poblaciones contemporáneas.

3.4.8 Idea de movilidad social; sociedad/individuo

La idea de que un individuo puede cambiar de status social ascendiendo a otro superior, es ideológicamente portadora de un *status quo paradójico*: verdadero para algunos individuos, es falso para la sociedad en su conjunto, que se mantiene constituida en capas sociales. Como principio teórico y anímico nos asegura movilidad social y cambios. Sin embargo, el cambio de "clase social" es una improbabilidad estadística aún en las sociedades democráticas.

A través de una superstición individual se sostiene un cuerpo social que lo contradice. El individuo y la sociedad son uno sólo, separados por una idea artificial de sí mismos.

3.4.9 Valoración ética del cuerpo semántico

Una ideología dominante se consolida con la confusión de la naturaleza y la cultura. En este sentido, y desde una perspectiva semiótica, Paul de Man dice que una ideología es, precisamente, "the confusion of linguistic with natural reality, of reference with fenomenalism" (Man, 19). Por otra parte, James N. Laditka expresa una idea común de nuestra época según la cual "[the] narrativity may well be the nature of the world, or at least that partition of our world that we can come to Know (Laditka, 308). En principio, ambas ideas parecen contradictorias. Pero sólo lo son si las ubicamos en un mismo plano. No hay pues peligro de colisión si las ubicamos, como en una autopista, en niveles diferentes: Man se refiere a una voluntad ideológica o a una confusión epistemológica; Laditka está hablando desde un punto de vista ontológico.

El cuerpo semántico no posee valor ético por sí mismo. Sin embargo, una ideología (especialmente una dominante) procurará establecer correspondencias nítidas entre ambos campos significativos. Los cuerpos semánticos que se mantengan indefinidos, excesivamente abiertos y difusos en sus fronteras serán identificados con la corrupción de los valores y, luego, con el Mal. No obstante, debemos decir que toda definición nítida del símbolo suele poseer una fuerza semiótica mayor a otra definición difusa, pero no necesariamente debe asociarse con una valoración ética superior. La única función de forzar una nitidez semántica, consiste en sostener una determinada ideología.

3.4.10 Objeciones a la palabra

El psicoanálisis siempre nos dijo que la palabra cura. Lo que nunca nos dijo es que la palabra también enferma. Y es probable que esto último sea la regla y lo primero la excepción. La palabra, en principio, no es un instrumento de liberación. La palabra libera lo que previamente oprimió. La palabra que libera debe ser una "determinada" toma de conciencia de la opresión, ya que la palabra que oprime construye su fortaleza en la naturaleza del lo inconsciente, de aquello que parece "natural". La palabra busca seducir, conquistar, controlar, dominar y —finalmente— oprimir. La palabra es la principal constructora del mundo físico, de las instituciones, del mundo simbólico. Es decir, la palabra es la principal constructora del mundo mudo. Aprender es sencillo; desaprender es casi imposible. Por ello, si el conocimiento nos hace libres también nos hace esclavos. No tiene sentido alguno entender el conocimiento como un ente único, amoral o —peor— siempre ético y virtuoso. El conocimiento se usa para "tomar conciencia" tanto como para anestesiar, para liberar tanto como para oprimir.

Una de las oposiciones binarias más arraigadas en el conocimiento colectivo es el par ignorancia/conocimiento. Se supone que una es la ausencia de la otra y, por lo tanto, para combatir la ignorancia debemos aprender determinados *conocimientos*. Educar es enseñar, aprender es obedecer. Pero este proceso se da siempre sobre una determinada base axiomática. Aprender un determinado conocimiento sobre esa base es sencillo; pero *desaprender* removiendo los axiomas es una tarea imposible para un solo individuo. La mera ignorancia no es tanto motivo de nuestra "ceguera" sino la paciente construcción de la misma. La ausencia de conocimientos no es por sí misma el motor de nuestros errores sino aquellos conceptos que hemos afianzado como verdaderos o que no podemos percibir como "conceptos"; no podemos verlos directamente con una existencia propia sino que vemos el mundo a través de ellos. Los

usamos para ver pero no podemos verlos. Por ello, superar la ignorancia —supuesto metafísico de un vacío, de una carencia de conocimiento— es imposible desde un punto de vista epistemológico y muy sencillo desde un punto de vista práctico: "aprehendemos" y a ese proceso lo confundimos con un desplazamiento de la ignorancia. En este sentido, aprender es totalmente posible e inmediato. Lo difícil es desaprender, liberarse de aquellos conceptos que en algún momento de nuestras vidas hemos adquirido y consolidado arbitrariamente. Aquí radica el centro de nuestra ceguera; no en lo que ignoramos, sino en lo que creemos saber o —más— en aquello que no podemos cuestionar porque forma parte de nuestra forma de ver el mundo. Ese aprendizaje que procede de la cultura en la cual nacemos es conservadora: siempre tiende a reproducir su propia tradición, sus valores éticos y su ideología dominante. Sin embargo, esta situación no es sostenible en el tiempo, a lo largo de las generaciones. Algunas formas de ver el mundo pueden sobrevivir siglos, otras unas pocas generaciones, pero finalmente cambian. El proceso de desaprendizaje consiste en un cuestionamiento al axioma epistemológico. Luego, deviene el derrumbamiento del paradigma por carencia de sustento para, finalmente y no en todos los casos, reconstruir un nuevo *sistema de significados*. Sin embargo, este nuevo sistema poseerá la misma categoría epistemológica que el anterior, es decir, poseerá una inteligibilidad y una coherencia simbólica interna más persuasiva y conveniente.

A las personas comunes se nos ha encargado la tarea de aprender. A los filósofos, le encomendamos la atroz tarea del desaprendizaje.

3.4.11 Paradigma social

En cada momento, cada sociedad posee un paradigma o un consenso ético. El discurso ideológico de un grupo cualquiera buscará identificar el paradigma social con las acciones y con el orden que lo benefician directamente, ya sea moral o materialmente. Si la identificación tiene éxito, los grupos perjudicados por esas acciones o por ese orden tomarán su sacrificio como algo necesario o inevitable para mantener el paradigma, aquello que es incuestionable.

Por ejemplo, en las pasadas dictaduras en América Latina las clases ricas de la sociedad fueron protegidas y beneficiadas por los ejércitos. Éstos actuaron por la fuerza, imponiendo castigos físicos y morales a miles de ciudadanos. Aún en uso de esta metodología primitiva, los militares y las clases altas necesitaron un discurso legitimador. Entre otras estrategias, una de ellas consistió en identificar su acción con el discurso de la "seguridad nacional". El país estaba en peligro —en *desorden*—, amenazado en su individualidad por traidores que habían vendido a sus hermanos al enemigo exterior. Claro, aparte se usaron otros términos legitimadores, como pueden serlo "honor", "libertad", "paz" y "progreso".

Charles A. Beard escribió usando otro ejemplo:

> "Marines are sent to Nicaragua to subdue the natives. Why? In the national interest. The Navy must be adequate. Adequate to what? Protect the National Interest. [...] If it is in the national interest, nothing more needs be said to stop the mouths and thoughts of inquirers" (Iacobelli, 19).

En períodos electorales o en regímenes sin elecciones, la lucha consiste —al igual que en ajedrez— de apropiarse del centro que goza del consenso. La lucha es por identificar los objetivos propios con la "justicia", la "paz", la "libertad" y el "progreso". Si la sociedad alcanza la idea de que la justicia, la paz y la libertad han sido alcanzadas, el

objetivo principal se desplazará hacia el "progreso". No importa si se trata de un discurso proveniente de la izquierda política, de la derecha; del arriba o del abajo político.

De esta forma podemos advertir que la lucha sólo se produce cuando los intereses entran en conflicto y esto sólo se produce cuando los intereses se mueven en un mismo plano. Es la milenaria lucha por el territorio. Un budista no tendría motivos para entrar en una lucha ideológica con un especulador de bolsa. Pero un marxista sí. En nuestra historia occidental, Cristo —quizá su fundador— fue el primero en afirmarlo: su discurso negaba todos los demás sin enfrentarse a ellos. Su pretensión de negar el poder romano y el poder religioso de su época debía evitar cualquier confrontación. Sin embargo, los otros poderes negados procedieron ubicándolo en sus propios planos ideológico, donde inmediatamente entró en conflicto. Cristo fue crucificado junto con otros dos ladrones y bajo el título irónico de "rey de los judíos". Es decir, fue colocado en posición de un conflicto que su discurso pretendía negaba. Pero, como él mismo dijo, "el que tenga oídos que oiga". Sus acciones fueron interpretadas desde un plano diferente lográndose de esa forma un conflicto de intereses.

Actualmente, por ejemplo, el paradigma que se ha establecido como incuestionable es "la lucha contra el terrorismo" El terrorismo es identificado con el Mal, ya que atenta contra un paradigma aún más básico y consolidado: la "lucha por la vida". Sin embargo, a partir de aquí quien haya logrado identificar sus acciones con los paradigmas anteriores tendrá el poder de actuar y clasificar al resto de la sociedad —del mundo— en beneficio propio.

Para que las posibilidades creativas del pensamiento no amenacen esta posición, la ideología procede simplificando las opciones existente en un par de opuestos. La

estrategia consiste en no dejar opciones que no sean aquellas que ponen al discurso del lado del Bien y a quienes no lo apoyan del lado del Mal. [1] En su novela "Réquiem para un campesino español", J. Sender describe un personaje falangista que está haciendo limpieza humana en un pueblo poniendo en su boca la siguiente expresión: "o se está con nosotros o se está en contra). Luego de los atentados del 11 de setiembre, el presidente George Bush, antes de poner en práctica sus planes bélicos, fue categórico: "o se está con nosotros o se está contra nosotros". Al conmemorarse un año de la invasión a Irak, el mismo presidente volvió a definir las opciones: "No hay campo neutral. No hay lugar neutral entre el Bien y el Mal; no hay lugar neutral entre la vida y la muerte". Sin duda, (1) la identificación de la acción propia con el paradigma social —la vida, el bien— y la posterior (2) eliminación de opciones diferentes logran un pensamiento monodimencional que no deja salida. La fuerza que posee la identificación de una persona con la vida y con el Bien eliminan cualquier posibilidad de réplica inmediata.

3.4.12 Lectura

Siempre hubo relectura y ésta ha tenido un valor doble: primero, por su vocación "liberadora", ha sido una forma de cuestionar valoraciones pasadas, poner en evidencia relaciones artificiales o construcciones ideológicas que con anterioridad eran identificadas con un paradigma; segundo, también ha sido una forma de justificar dominaciones presentes, es decir, la relectura también ah tenido su lado "opresor".

En la Edad Media no se consideraba. Se remitía a Aristóteles o a una autoridad. Esa era la verdad: procedía del texto, no de la naturaleza. No se releía el texto y mucho menos la naturaleza.

Después del cuestionamiento de la autoridad de los textos antiguos, el Renacimiento hicieron el ejercicio de releer la naturaleza. El Iluminismo fijó esta lectura suponiendo una verdad posible y definitivamente alcanzable. Enciclopedias, diccionarios: voluntad de fijar el significado del signo.

La posmodernidad cuestionó la validez significativa del signo. Hubo una "conciencia de la relectura", pero ésta en sí no es la novedad: siempre se estuvo releyendo la historia y la naturaleza.

3.4.13 Unidad del sistema semántico

De esta forma, podemos decir que un lenguaje —por lo menos un lenguaje espontáneo, no creado *ex nihilo*— no es posible según una simple sumatoria de signos que significan algo, cada uno. Por el contrario, la "convivencia" entre ellos está dictada según sus campos negativos. Es, precisamente, el campo negativo de cada símbolo el que le permite *variar* y *adaptarse* —según razones económicas, gramaticales, etc— sin entrar en conflicto con el resto del universo simbólico, volviéndose significativo en toda sus posibilidades. Es el campo negativo de cada símbolo aquella parte del símbolo capaz de dialogar con el resto de los símbolos que componen un sistema lingüístico. Es el campo negativo de todos las unidades significantes lo que estructura un lenguaje.

3.4.14 Un signo con todos los significados

Uno de los mayores problemas teológicos con que se enfrentó la religión cristiana —y casi todas— fue el panteísmo. Se podía pensar y afirmar que "Dios está en todas partes". Pero decir que "dios es todo lo que existe en el Universo" es una forma de negación. Dios debía ser algo que no somos nosotros, pero tampoco podía ser algo que era propiedad

exclusiva del Mal, del Demonio. Es decir, Dios y el Demonio no podían ser la misma cosa.

El problema de que algo sea todo al mismo tiempo radica en su débil y casi nula significación: lo que es todo es nada. Si Dios es el Universo, Dios no existe. *Debe ser algo más o algo menos*. Es decir, aún Dios, para ser inteligible, debía poseer un campo positivo y un campo negativo. Tradicionalmente, los creyentes se consideran a sí mismos como parte de su campo negativo: ellos —nosotros— no somos Él. Dios puede estar dentro nuestro, pero nunca podemos decir que somos la misma cosa. Si abusamos del optimismo podemos decir que nosotros somos parte suya, pero siempre será necesario definir lo-que-no-es: si Dios fuese todo —los bueno y lo malo, los buenos y los malos— no habría lugar para una ética.

Otra forma de "panteísmo" es la idea de "Ser" para los filósofos modernos. Heidegger entendía que la palabra *ser* era totalmente imprecisa, ya que no podía ser contenedora de algo que era el todo. Por ello, debía ser escrita bajo una tachadura. Esta idea de la tachadura fue tomada por Derrida y extendida al resto de las palabras, en el entendido de que toda palabra es un símbolo inestable —*inadequate yet necessary*—, con significados vulnerables a cada situación en el texto.

> Heidegger felt that Being cannot be contained by, is always prior to, indeed transcends, signification. Been is the final signified to which all signifiers refer, the 'transcendental signified' (Sarup, 35)

Esta idea de tachadura sólo refiere a la imposibilidad de "definir un símbolo", lo cual no se corresponde con nuestra idea de los campos semánticos. Podemos entender mejor esto recordando la idea de Gómez-Martínez según la cual la lectura de un texto no se encuentra "indefinida" por su contexto variable sino, por el contrario, es definida por

el lector en el momento mismo de la lectura. Por esto, no hay razón para afirmar que todo símbolo posee siempre un significado relativo y necesariamente inestable.

3.4.15 Sociedad e individuo, o *sociovidualidad*

Cuando hablamos de campos negativo y positivo, no nos estamos refiriendo a una condición propia del signo, sino a aquella que es inferida por el lector. Es decir, aún en el caso de una definición nítida del símbolo a través de una definición nítida de las fronteras semánticas, no podemos decir que la misma necesariamente deba ser compartida por dos lectores diferentes. Sí podemos presumir un área común, aunque ésta quede siempre en la conjetura. Ésta es, claro, una visión fenomenológica. Pero nada de esto quiere decir que no exista una voluntad —y el efecto— de una definición nítida y sólida del símbolo por parte del lector, sin la cual no habría lenguaje de ningún tipo.

Por otro lado, el proceso de inferir/deducir un significado a/de un signo nunca es producto de la arbitrariedad individual. Cuando interpreto estoy recurriendo a la memoria y a los códigos de lectura que he tomado de la sociedad, ya que interpretar nunca es un acto aislado sino, a la larga, un hecho social. Aún cuando ejerzo mi libertad y deconstruyo el proceso (significado) anterior, lo estoy haciendo según un aprendizaje previo y según *ciertas reglas* que me permiten mantenerme *dentro de una posible inteligibilidad ajena*, dentro de una posible *comunicación* de mi pensamiento, de mi interpretación, de los nuevos significados obtenidos en el proceso.

Lo mismo podemos decir de una vivencia *traumática*: las consecuencias psicológicas dependen de una *definición semántica* y de su respectiva *valoración* de lo que es "tabú", de lo que es "normal", "moral" o "inmoral", etc. Dichos significados, dichas valoraciones, se sustentan en una lectura colectiva del signo. No obstante, un

acto radical de rebeldía semántica podría invertir o anular o invertir la valoración. Para ello, por lo general se necesita una lucha social previa que logra consolidarse luego de un determinado período de tiempo, en el que se resignifica el signo heredado (un hecho, una conducta) y se alcanza una conciencia diferente. Tal puede ser el caso de las reivindicaciones sexuales de algunas minorías.

3.5 LOS ADVERSARIOS DIALÉCTICOS

La disputa de los significados y la explicitación de un *logos* puede, en casos, estar condicionada por preceptos morales, por juicios y prejuicios e, incluso, puede estar motivada por intereses sectoriales, corporativos, sociales y políticos que no necesariamente han de ser evidentes, ni para quien defiende una ideología ni para quien la sufre. Rara vez *la lucha por el significado* se refiere a una disputa dialéctica basada en asépticos conceptos abstractos, sino que están contaminada por un innumerable cúmulo de ideas y de pasiones humanas.

Decir que los latinoamericanos tienen una "mentalidad subdesarrollada" diferente a la que tienen aquellos que pertenecen al primer mundo —exitoso— puede ser una actitud semejante a la que tenían los conquistadores que justificaban las miserias de los indios —y su explotación— por su "mentalidad" supersticiosa y holgazana. Es el mismo desprecio en el que derivó la doctrina calvinista, desprecio por el fracaso económico como signo de condena divina, desprecio por los pobres más que por la pobreza (Fromm, 107).

En su prólogo al *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, del cual Alberto Montaner es co-autor, Mario Vargas Llosa sintetizó la tesis central de este libro, convertido desde 1996 en best-seller:

> Sin proponérselo, Mendoza, Montaner y Vargas Llosa parecen haber llegado en sus investigaciones sobre la idotez intelectual de América Latina a la misma conclusión que el economista norteamericano Laurence E. Harrison, quien, en su polémico ensayo, aseguró hace unos años que el subdesarrollo es una "enfermedad mental" (15).

Si vemos el subdesarrollo desde la perspectiva de *Las venas abiertas*, como parte de un contexto político y económico internacional, donde prevalece el más fuerte, esta "enfermedad mental" se transforma en una simple "derrota". Esta idea puede afirmarse usando otro paralelismo histórico que le dará continuidad a la narración de Las venas abiertas: también las culturas indígenas de América precolombina fueron derrotadas, no por sus deficiencias mentales y culturales sino porque poseían menos tecnología militar. Es decir, no habían perfeccionado el arte de la conquista y el dominio como los españoles.

La idea de una "mentalidad equivocada" no alcanza a ser de por sí misma un argumento; sólo es un calificativo que uno de los adversarios dialécticos tira sobre el otro. El calificativo no forma parte de un *logos* explicativo, sino que se asocia libremente a una determinada observación que, según el caso, puede ser de desarrollo o de subdesarrollo, de éxito o de fracaso. La misma asociación puede ser hecha con un hombre rico y con otro pobre. Al rico podríamos asociarlo, libremente, con el calificativo de "inteligente" o de "trabajador", mientras que al pobre lo podemos asociar con su opuesto, "torpe" u "holgazán". Sin embargo incontables ejemplos nos demuestran que ésta podría ser una regla con más excepciones que confirmaciones, con lo cual no habremos de articular ningún *logos* a través de los calificativos.

Una diferencia importante entre los partidarios de la tesis de *Las venas abiertas* y los de *Las raíces torcidas*, consiste en que los primeros consideran a sus adversarios ideológicos —los imperios, los grandes capitales— como dotados de una inteligencia

perversa. Perversa, pero inteligencia al fin. A deferencia de éstos, los partidarios de la tesis de Montaner sostienen un enfrentamiento dialéctico basado en la «idiotez» inocente de los latinoamericanos del primer grupo (*Manual del perfecto idiota latinoamericano*, 1996). Inocente, pero idiotez al fin. Se podría decir que en algo están de acuerdo: en la inteligencia del Norte y en la idiotez del Sur.

En este sentido, incluso el libro *Las venas abiertas* se inicia con una única cita:

> *«...Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez...»*
> (Proclama insurrecional de la Junta de Tuitiva en la ciudad de La Paz, 16 de julio de 1809)

Ahora, esta "estupidez" como autocrítica, como estado de inconciencia, deja de ser una condición temporal para convertirse, en la tesis de Montaner, en una condición permanente, histórica, del carácter latinoamericano: la "idiotez" —que, como único sinónimo del diccionario de Microsoft Word es "deficiencia"

Pero como Montaner es partidario de una ideología optimista —al igual que Galeano, aunque de distinto signo ideológico— no le niega posibilidades de recuperación al "retardo mental" de nuestros pueblos. La solución consiste en comenzar a pensar como él y dejar de ser, como dijo Giovanni Papini, "el continente estúpido" (Montaner, 125).

Pese a la larga lista de descalificativos médicos usados como argumentos, la idiotez del Sur no demuestra la inteligencia del Norte —sino todo lo contrario—, mientras que la inteligencia del Norte no es suficiente para concluir en la idiotez natural de los pueblos del sur. Estas actitudes simplemente ponen en evidencia la forma inicial de relacionamiento entre los adversarios dialécticos, que no se diferencia mucho de los tiempos de la colonia, cuando se justificaba la explotación —o el atraso, según el texto—

de los indios por su incapacidad para el trabajo y para la religión católica —la verdadera fe.

> [En México] la cárcel, el cuartel y la sacristía tenían a su cargo la lucha contra los defectos naturales de los indios, quienes, al decir de un miembro de una familia ilustre de la época, nacían «flojos, borrachos y ladrones» (Galeano, 194).

Los "defectos naturales" de los indios —flojos, borrachos y ladrones— también fueron ampliamente usados para justificar la esclavitud de los africanos. Incluso esta ideología ética pasó a las ciencias revistiéndose de un carácter de objetividad.

Arthur Schopenhauer una vez escribió que el que los negros hayan caído de preferencia y en grande en la esclavitud, era evidentemente una consecuencia de tener menos inteligencia que las demás razas humanas, lo cual no justificaba, sin embargo, el hecho. En el no muy lejano *Diccionario de psiquiatría* de Antoine Porot (1977) se define una enfermedad como "psicopatología de los negros", y se refiere a las incapacidades intelectuales de los indígenas de África. Después de enumerar diferentes síndromes, que podrían ser considerados como cualidades culturales —el onirismo—, "psicosomáticos" —como la depresión, el alcoholismo— y económicos —como el parasitismo intestinal y la sífilis—, el especialista recomienda la repatriación de los negros enfermos, no sin un número crecido de escoltas, dada su peligrosidad.

3.6 DOS VECTORES OPUESTOS DE LECTURAS

Como vimos al principio, en la disputa dialéctica entre Sarmiento y Alberdi la oposición entre las concepciones *supra* e *infra* estructurales comenzaban a hacerse evidentes. Algo más tarde, José Martí expresaba la misma problemática de forma implícita: "Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea [y] da por bueno el orden universal,

sin saber que los gigantes que llevan siete leguas en las botas y le pueden poner la bota encima, ni de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido engullendo mundos. Lo que quede de aldea en América ha de desaparecer". No obstante, Martí —como muchos otros que mantuvieron esta lectura— no renunció al recurso "supraestructural" de las ideas y de la conciencia como promotoras del cambio, de la crítica como subversión. "Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra", escribió, y poco más adelante confirmó la misma idea recurriendo siempre a imágenes visuales: "No hay proa que taje una nube de ideas" (Martí, *América*).

La posmodernidad, representada en nuestro ensayo por pensadores como Alberto Montaner, rechaza esta visión desde un punto de vista extremo: no es la macropolítica la que incide sobre la historia y la suerte de los pueblos sino sus propias micropolíticas, independientes y autónomas gracias a su omnipotente recurso "mentalista", traducido a la sociedad en una determinada expresión cultural —de éxito o de fracaso.

En el otro extremo encontramos los ensayos de Eduardo Galeano. Para la lectura de la historia que se manifiesta en *Las venas abiertas*, un cambio que elimine la relación que impide el desarrollo —y la justicia—, consiste en derrumbar primero la estructura socioeconómica sobre el cual se organiza la sociedad y el orden injusto, tanto doméstico como internacional. Pero como toda estructura económica y de poder tiende naturalmente a perpetuarse por encima de los individuos y de las sociedades, no hay otra salida que la ruptura, a veces violenta, del orden imperante. Por la misma razón —se puede deducir—, y para evitar el imperio de la ley darviniana, que es la Ley de la selva, es necesario *controlar* la libertad de los más fuertes. Una vez alcanzada esta etapa, la revolución cultural y el cambio psicológico de los habitantes cambiarán gradualmente. La justicia social, por su parte, debería ser un logro inmediato.

Opuesto a esta concepción de la historia, se ubican pensadores como Alberto Montaner para el cual primero es necesario cambiar la supraestructura —la cultura, la psicología de los individuos, sus motivaciones— para alcanzar posteriormente un cambio económico y, consecuentemente, un mayor desarrollo material. Ambos diferirán, también, en la concepción moral de una justicia social. Pero esto no se deberá tanto a sus lecturas ascendente o descendente de la historia sino a la ideología desde la cual observe el problema cada uno. Esto quedaría demostrado si vemos que la ideología política que defiende Montaner —el liberalismo, la libertad de mercado— es, en sus raíces, una lectura ascendente de la dinámica social, tanto como lo es la lectura marxista. Es decir, para el liberalismo o el neoliberalismo, la movilidad sin controles estatales de los individuos y del capital redundan en un desarrollo económico y, consecuentemente, en un desarrollo moral y cultural que luego deberá retroalimentar la libertad de los individuos y del capital. La metáfora de *la mano invisible* propuesta por Adam Smith, es defendida celosamente por los partidarios del liberalismo posmoderno. También en ella existe una concepción ascendente, es decir materialista, de la historia: una vez establecidas las condiciones económicas y sociales para que la "mano invisible" pueda operar libremente, el éxito económico de una sociedad queda garantizado. O al menos se verá fuertemente potenciado.

Observemos una característica de los gobiernos latinoamericanos a lo largo del siglo XX: de hecho, aunque no por ley, el "primer ministro" de los gobiernos es el ministro de economía. Por lo general, el nombramiento de uno de estos tecnócratas es esperado con gran expectativa y, una vez en funciones, es insistentemente reclamado como el responsable de las crisis económicas. Lo ministros de educación y cultura casi

no cuentan. A pocos importa, si no se trata de un docente o de alguien estrechamente ligado a la cultura tradicional.

Sin embargo, y a pesar de que estas dos concepciones opuestas de la historia se encuentran depuradas en uno y otro autor, bien podemos rastreas algunas "impurezas", es decir ciertas ideas que uno y otro expresaron basadas en una lectura inversa a la que normalmente hacen.

Ambas lecturas, tanto la ascendente —materialista— como la descendente —culturalista— son, en el fondo "positivistas". Ambas entienden la historia como un proceso de progreso que, aunque atraviese por siglos de catástrofes e injusticias, tiende naturalmente a la perfección o, al menos, a la superación de la naturaleza primitiva de los seres humanos. Para una ese progreso consiste en una mayor igualdad en las oportunidades de desarrollo del individuo y de la sociedad; para el otro consiste en un aumento de la libertad de los individuos en su propio desarrollo, como condición previa para el desarrollo de la sociedad. Para ambos, son el desarrollo material y la justicia social los objetivos del progreso humano. Para ambas concepciones ideológicas, el estado ideal es el anarquismo. Lo fue para los primeros comunistas hasta que el "autoritarismo transitorio", como todo gran poder, tuvo siempre vocación de perpetuidad; y también lo fue para los liberales más optimistas: la casi ausencia del Estado. Ambas sobreviven sólo como utopías, sino en los escritos en la hermenéutica de los mismos.

Ahora, desmarcándonos de ambos autores, por nuestra parte podemos ver que ambas lecturas pueden ser demostradas parcialmente. Dicho de otra forma, no podemos confirmar ni negar ninguna de las dos en relación a la otra. Por el contrario, entendemos que ambas lecturas son válidas sin necesariamente ser excluyentes. Tanto las

estructuras económicas, de producción, sus instituciones y sus leyes condicionan el desarrollo de sus individuos y de la sociedad como pueden hacerlo la cultura, el carácter de los individuos y de los pueblos en relación a su organización económica y social.

Capítulo 4

EL ALCANCE DE LA HISTORIA

4.1 LA FORMACIÓN HISTÓRICA DE LOS CARACTERES

En febrero del año 2005 ocurrió un hecho totalmente común para el pueblo mexicano y, por extensión, para cualquier pueblo de América Latina: la aparición de la virgen María y el posterior peregrinaje de miles de fieles al lugar del milagro. Como en muchas otras ocasiones (estos avistamientos colectivos ocurren cada semana) esta imagen de la virgen era una especie de óvalo alargado —vaginal, virginal—, una mancha plana más que una figuración en tres dimensiones. Frecuentemente estas manchas o la virgen María aparecen en lugares muy diferentes, como puede serlo una pared, debido a un foco de luz, un pedazo de pan o un trozo de queso que ha sido tostado de una forma o de otra. En el caso de la virgen que apareció en el barranco mexicano, en febrero, se trataba de un caño de aguas negras que, de forma poco higiénica, vertía libremente sobre esa formación topográfica. Claro, se podría argüir que el caño cloacal sólo era un instrumento del milagro. Pero resulta extraño pensar que un milagro divino necesita de algún mecanismo lógico para producirse. Por definición, un milagro es algo improbable, algo que contradice lo lógico, lo necesario. Por supuesto que esta advertencia, del origen de la mancha, resultó insignificante para los creyentes, y la imagen de la "virgen negra" —como la virgen de Guadalupe— continuó siendo venerada como un nuevo milagro. El mensaje de estas apariciones nunca está claro y a los creyentes no les importa más que

el fenómeno de la imagen en sí. Cuando no van a pedirle a la imagen que le resuelva problemas que una sociedad más justa pudo haber resuelto o, al menos, evitado.

Este es uno de los rasgos religiosos y culturales de gran parte de América Latina. No obstante sus semejanzas, también podemos ver grandes diferencias dentro del cuerpo aparentemente uniforme de este continente. No faltarán quienes se ofendan por esta anotación, como si ser diferentes en alguna medida pusiera en peligro la "identidad" de cada una de las partes.

Estas diferencias se pueden explicar por la misma historia que comparten los pueblos iberoamericanos, la que puede ser mejor apreciada en contraste con la otra, la norteamericana. Diferente a ésta, la conquista española no fue solo un proceso de ocupación de tierra y desplazamiento de los pueblos indígenas. También fue un proceso de mestizaje y sincretismo de su propia sangre y de sus propias costumbres con la sangre y las costumbres de los nativos al sur del Río Bravo. Las grandes poblaciones que encontraron los españoles en América y las culturas más desarrolladas de pueblos como los aztecas, los mayas o los incas ocasionaron un encuentro y una confrontación que no se dio, con el mismo dramatismo y con las mismas consecuencias, en el norte.

Quizás por esta misma razón, la colonización española en aquellas tierras americanas que fueron el asiento de grandes culturas indígenas, se realizó de forma diferente a la que tuvo lugar en otras regiones del continente, como por ejemplo el Cono Sur. Esta región comparte con el resto una herencia española, una historia, hasta cierto punto similar al resto: la burocracia administrativa de la Corona y la dependencia cultural y económica con la metrópoli europea; la percepción del estado y la ley como un poder lejano e invisible, a la vez que ilegítimo y omnipresente. No comparte, en cambio, una historia de imposiciones, de "traumas culturales", como pudo haber sido la

conquista del espíritu de grandes civilizaciones que todavía sobreviven ocultas, debajo del hábito cristiano, del gesto desconfiado. En el Río de la Pata, el destino de los (relativamente) escasos nativos no fue muy diferente al de aquellos que encontraron los colonos anglosajones en Norteamérica: el exilio o la muerte, que ni siquiera pesa en la memoria colectiva de sus actuales moradores.

La adoración ferviente —y a veces fanática— de la Virgen María es más un fenómeno característico de los pueblos mexicanos, centroamericanos y andinos que lo que pueden serlo en Chile, Argentina y Uruguay. Estos países, si bien han recibido la fuerza de la cultura indígena principalmente del resto del continente, nunca se caracterizaron por un masivo fervor religioso por alguna virgen, como sí es el caso de México, por ejemplo.

Sabemos que las antiguas divinidades indígenas se mestizaron con las nuevas divinidades españolas; que la virgen María —venerada aquí como en ninguna otra parte del mundo— no sólo tomó el lugar de antiguas diosas madres, sino que, además, debió llenar ese enorme espacio "vaciado" de la espiritualidad precolombina. Coatlicue también concibió al dios Huitzilopochtli sin pecado, por unas plumas que cayeron sobre ella desde el cielo. Ese mestizaje entre divinidades se expresa en sus propias representaciones y en los ritos antiguos que, gracias a Dios, ya no incluyen sacrificios humanos, en parte por la nueva fe y en parte por una evolución inevitable de las costumbres humanas a través de la historia.

Sin embargo, esta salvación (o colonización espiritual) no se realizó simplemente en base al diálogo y al amor. No hubo diálogo posible entre la virgen María y las bárbaras divinidades aztecas. Simplemente venció la que tenía el mayor poder militar, no sin librar largas y sangrientas batallas. La nueva fe, la verdadera (por lo que tiene de

vencedora), fue impuesta por las buenas y por las malas, muchas veces recurriendo al castigo físico y espiritual, imponiendo el olvido de creencias antiguas que formaban parte inseparable de una enorme civilización que incluía a millones de hombres y mujeres. Actualmente, el antiguo fanatismo azteca se ha convertido en un fanatismo pacífico por diferentes variaciones mestizas de la virgen europea (variación, a su vez, de la madre improbablemente rubia de Jesús). Si no podemos llamarlo obsesión o fanatismo, ello se debe a una consolidación cultural que impone la representación y la interpretación de dicha sensibilidad como el genuino acto de la fe más elevada, en lugar del simple fetichismo iconoclasta. Pero la adoración del icono materno persiste, aún sobre el culto a su propio Hijo. Como si el espíritu de la antigua diosa madre azteca se hubiese apoderado de la imagen cristiana, después de años de adoctrinamiento religioso de un pueblo profundamente religioso.

4.2 LA HERENCIA MILENARIA DE LAS IDEAS

Paradójicamente, ni Eduardo Galeano ni Alberto Montaner, en sus ensayos sobre América Latina, se detendrán más tiempo analizando la cultura de los pueblos latinoamericanos que la cultura europea, en sus dos variantes: la corriente latina y su variación anglosajona. Durante la mayor parte de *Las raíces torcidas*, Montaner rastrea el origen de ciertos rasgos psicológicos de la actual sociedad latinoamericana —sexismo, racismo, xenofobia, esclavismo— en la España medieval, en la antigua Roma y en la más antigua Grecia.

> Si la premisa de este libro es que las instituciones y el comportamiento de los latinoamericanos hay que rastrearlos en la tradición occidental, el obligado punto de partida es Grecia (77).

En Platón y en Aristóteles encuentra los representantes del estatismo y del libre comercio, respectivamente. Según Montaner, "hay ideas centenarias, a veces milenarias, que quedan enquistadas en la memoria intelectual de los pueblos" (100). Estas ideas son a su vez responsables de creencias y supersticiones que se transmiten por herencia cultural y definen certezas que inconscientemente no son cuestionadas.

> Es muy probable que un sindicalista rural boliviano o un pequeño empresario paraguayo jamás hayan leído una letra de Aristóteles, o incluso que desconozcan totalmente la existencia de Tomás de Aquino, pero esa ignorancia no los salva de sufrir las consecuencias de estos y otros poderosos pensadores de nuestra tradición (Montaner, 100).

La tesis central del libro *Las raíces torcidas* es un principio ampliamente compartido aunque no inmune al cuestionamiento: el carácter presente del pueblo iberoamericano es la consecuencia de su historia. Un segundo postulado se sostiene con el primero: este carácter cultural es el responsable de su propio fracaso. Bajo estas premisas, se corre el riesgo de responsabilizar a Platón del subdesarrollo latinoamericano.

Esta elección es cuestionable si consideramos que, como vimos antes, la idea central de fracaso de América Latina es consecuencia directa de la comparación con cierta idea de *éxito*, concretamente con la idea del éxito de América Anglosajona. Es decir, el momento crucial y, por ende, *significativo* no debería buscarse en una historia que es común a ambos grupos sino en el momento histórico en el cual se produce esta escisión cultural, la diferencia. Momento que, de todas formas, no es descuidado por Alberto Montaner, pero es demorado por un cúmulo de páginas probablemente prescindibles y que ayudan a distraer o palidecer la importancia de dicha escisión histórica.

Por otro lado, la idea de que la identidad y el orden actual de un pueblo dado son consecuencia *acumulativa* y están *determinados* por una cadena histórica de hechos es refutable. Sin duda los individuos y los pueblos están llenos de historia. Con frecuencia, sus elecciones, sus conductas y sus formas de pensar son deudoras de su propia historia, a veces de formas insospechadas hasta que un análisis minucioso las pone en evidencia. Pero sería hiperbólico pensar que cada hecho contiene completamente la serie que lo precede. Podemos ver en la historia que en cada hecho existen persistencia de hechos anteriores tanto como ausencias y olvidos, tanto confirmaciones como negaciones. La diferencia entre dos hechos históricos simultáneos se explica no de forma mecánica, como una relación casi infinita de causas y efectos de cada uno y de todos los hechos anteriores, sino por la omisión de unos y la continuidad de otros. En esta dinámica no sólo se produce *lo nuevo* sino también *la diferencia*, producto de diferentes novedades, de diferentes persistencias y diferentes omisiones. Podemos pensar que todo lo que hay sobre la tierra es una variación de ideas pasadas y que, por lo tanto, la originalidad absoluta no existe. No obstante, con elementos antiguos se pueden obtener novedades, así como el blanco es la composición de los siete colores y es algo diferente al azul, al amarillo o al rojo.

Esto quiere decir que si bien podemos encontrar en Grecia el origen platónico del autoritarismo latinoamericano, la idea de que sólo los mejor preparados son capaces de gobernar un pueblo, también podemos reconocer su ausencia en las sociedades que el mismo autor está señalando como "diferentes" en este aspecto: la sociedad anglosajona. Ésta, a su vez, comparte la misma herencia griega. La diferencia entonces, radica en las elecciones que en cada momento son hechas por los individuos y por los pueblos. Y cada elección es, al mismo tiempo que la afirmación de algo, *la negación de algo más* o del resto.

Aparte del ya analizado "fracaso de América Latina" (3.2), Montaner observa otros rasgos que reconoce como propios de esta sociedad. Por ejemplo, el sexismo, el racismo y la xenofobia. Sin embargo, no se detiene a probar que estas características son propias de América Latina e infrecuentes en otras partes del mundo occidental. Montaner las da como observaciones indiscutibles cuyo origen debe ser rastreado como nuevos gajos de las raíces torcidas. También encuentra estos orígenes en la Europa de hace mil y dos mil años. La xenofobia, por ejemplo, no sólo es una deformación ética sino otra de las causas del retraso económico. La prueba está —según Montaner— que mientras los países del centro europeo estimulaban la inmigración de artesanos, España expulsa a los judíos en 1492 y a los moros en 1606 al tiempo que se prohibía en América la presencia de extranjeros (155).

Se podría pensar que en una *escisión cultural* el mundo anglosajón y protestante se liberó de estas características originales de Europa, lo que le permitió un mayor desarrollo. Sin embargo no está probado que el mundo anglosajón haya carecido de extendidas prácticas racistas, sexistas y xenofóbicas... sino todo lo contrario.

Como conclusión de este punto, podemos decir que si bien (1) la hipótesis de la herencia cultural como definitoria de un rasgo social presente puede ser rastreada en la historia, (2) no queda tan claro el alcance de la misma. Por otra parte (3) dicha historia, responsable del carácter de América Latina es también la misma historia de las sociedades anglosajonas, por lo cual no constituye un «factor distintivo» que ayude a comprender la diferencia asumida de antemano entre ambas sociedades.

4.3 LA REVOLUCIÓN MODERNA QUE NO LLEGÓ

Bajo el título "La revolución que cambió al mundo", Montaner nombra el rechazo al escolasticismo que significó Erasmo de Rótterdam o Juan Luis Vives (143) y la reforma educativa del protestantismo (144). En este momento Montaner se detiene en señalar lo que, a su juicio, significará la diferencia cultural, social y económica del mundo protestante y el mundo católico de España y Portugal. Estos últimos continuarán con una tradición intelectual que no permitirá la revolución moderna que estaban viviendo los países del centro europeo.

> A fines del siglo XVI se sistematiza la pedagogía jesuita con la *ratio studiorum*. Es un método abarcador que se utiliza en todas las disciplinas: preelección, concentración, ejercicios, repetición (Montaner, 145).

Mientras tanto, en Inglaterra "lo que significaba Newton en el campo científico tenía su equivalente político en la obra de su amigo John Locke, inglés también, médico, jurista y pedagogo que construyó las bases teóricas del moderno estado liberal" (150). Por su parte, Francia contaba con un antijesuita de peso: Voltaire.

> Todo este vasto movimiento de cambio de paradigmas llegaba a España con sordina y casi no se sentía en América. [...] probablemente tiene que ver con la actitud de los Habsburgos y, especialmente, con el control férreo que los religiosos más ortodoxos tienen de la educación y de la difusión cultural (151).

La Contrarreforma —propia de España— fortaleció la cultura escolástica como una reacción no sólo a los cambios religiosos sino también a los cambios sociales, políticos e ideológicos que venían allende los Pirineos. Fue un movimiento reaccionario, como lo sugiere su nombre, que se perpetuó tanto en la península como en el nuevo continente.

4.4 LA HERENCIA DE LOS ÓRDENES SOCIALES

4.4.1 El componente demográfico

América Latina no sólo heredó de España su rígido orden social, sus antiguos sistemas de enseñanza y su concepción descendente del poder, sus leyes y muchas de sus instituciones. También heredó parte de las estructuras sociales precolombinas, especialmente aquellas de la franja occidental del nuevo continente, de los países que hoy pertenecen a las alturas montañosas con costa en el océano Pacífico. En los libros de Galeano y Montaner no se lee con la misma intensidad esta herencia como se lee sobre la herencia cultural de España y Portugal.

Por otra parte, el encuentro —mestizaje y discriminación— entre las culturas nativas y las colonizadoras, originó un nuevo orden, un orden particular que fue modelando la identidad del continente. Un orden distinto al peninsular.

Una característica de ese nuevo orden es que nació conservador. Montaner anota en las primeras páginas de su libro lo que tal vez sea su hipótesis más sólida: el poder político y social nació ilegítimo en esta tierra y hasta hoy es reconocido como tal. Otra anotación sobre las particularidades de la nueva sociedad es refutable: el alto componente indígena es la causa de su subdesarrollo, ya que por éste América Latina no pudo absorber los valores y la mentalidad moderna de la vieja y revolucionaria Inglaterra.

Según Montaner, hubo un desequilibrio demográfico de diferente signo entre América del Norte y América Latina. Cuando los españoles y portugueses conquistaron el centro y el sur del continente, se encontraron con poblaciones numerosas y sociedades organizadas con fuertes y antiguas tradiciones. Diferente, en Norteamérica, en Australia y en Canadá la población fue "insignificante": las tribus eran pequeñas y

escasas —en comparación con los incas, mayas y aztecas—, mientras que los colonos europeos rápidamente se convirtieron en mayoría absoluta. (19). No se precisa, sin embargo, que en vastas regiones de América del Sur la condición demográfica e, incluso, el desplazamiento de las escasas poblaciones indígenas fue muy semejante a la que encontraron los colonos anglosajones en lo que es hoy Estados Unidos.

La idea de que una importante población nativa fue un obstáculo para el desarrollo de una mentalidad moderna y progresista —la inglesa— se comprobaría, según Montaner, observando la colonización en India, donde la mentalidad anglosajona no imprimió su desarrollo material y sí lo hizo en Canadá y en Australia, donde la presencia indígena era insignificante o no se tuvo en cuenta (19). En la misma línea ideológica, Carlos Rangel expresó una idea semejante con distintas palabras:

> Los colonizadores anglosajones vinieron en búsqueda de tierra y libertad, no de oro y esclavos. Al indígena, habiéndolo expulsado del territorio, o exterminado, no tuvieron necesidad ni de rechazarlo ni de integrarlo social o psicológicamente. En contraste, esa necesidad ha sido el hecho central y sigue siendo el cáncer de Latinoamérica [...] En consecuencia, los latinoamericanos somos a la vez los descendientes de los conquistadores y del pueblo conquistado, de los amos y de los esclavos, de los raptores y de las mujeres violadas (Rangel, 31).

La idea de la búsqueda de la libertad por parte de los colonos anglosajones no es menos romántica ni menos mitológica que la de Buen Salvaje. El exterminio de los pueblos indígenas como causa del progreso norteamericano y el mestizaje como cáncer latinoamericano es, por lo menos, asqueroso. Pero también representa una tesis ampliamente difundida entre una parte de los "pensadores" latinoamericanos y, por lo tanto, debemos tenerlas en cuenta.

Eduardo Galeano respondió a argumentos de este tipo treinta años antes. Según su visión, muchos otros países que pertenecieron al imperio británico y que cumplieron el

mismo rol económico de los países latinoamericanos —de suministrar materias primas a la industria inglesa— corrieron la misma suerte que aquellos otros que fueron colonias ibéricas y proveyeron riquezas a la Corona para otros fines. Es decir, la misma suerte de explotación y subdesarrollo.

> No fueron factores raciales, como se ve, los que decidieron el desarrollo de unos y el subdesarrollo de otros: las islas británicas de las Antillas no tenían nada de españolas ni de portuguesas [...] La industrialización norteamericana contó, desde antes de la independencia, con estímulos y protecciones oficiales. Inglaterra se mostraba tolerante, al mismo tiempo que prohibía estrictamente que sus islas antillanas fabricaran siquiera un alfiler (Galeano, 216).

La idea inicial de una concepción "ilícita" del poder en América Latina —como consecuencia del relacionamiento de la Corona con sus súbditos españoles y de los nativos despojados y esclavizados por parte de los súbditos de la corona— pierde peso con la nueva hipótesis "demográfica" —por no decir "racial"— sostenida por Montaner. En la "hipótesis demográfica" se corre el riesgo de concluir que el origen del «éxito» radica en la cultura anglosajona, en su pureza. El problema ahora serían las culturas no anglosajonas, no necesariamente precolombina —como en el caso de India— y no el hecho sostenido anteriormente acerca de la "ilegitimidad" del Estado y del poder, de la conquista y la colonización.

4.4.2 La sociedad ibérica

Por su parte, Eduardo Galeano no ve en el componente indígena ningún origen del atraso económico. Consecuente con su concepción de la conquista y colonización del nuevo continente, atribuye una herencia negativa de la antigua sociedad española y portuguesa.

Según Galeano, la expulsión de los judíos y árabes españoles privó de artesanos y de capitales a España. El mismo efecto había tenido la expulsión de los flamencos protestantes, quienes fueron acogidos por Inglaterra, dando allí un importante impulso a las manufacturas británicas. Al mismo tiempo, las clases altas tenían una idea clara sobre el honor y la riqueza. Los aristócratas españoles se dedicaban al lujo y a la renta, sin pagar impuestos y sin ser encarcelados por sus deudas.

> Quien se dedicara a una actividad industrial perdía automáticamente su carta de hidalguía [...] Cada año, entre ochocientas y mil naves descargaban en España los productos industrializados por otros (Galeano, 38).

Esta misma idea será retomada por Montaner en su crítica a la concepción española y luego latinoamericana de la riqueza. También compartirá con Galeano una fuerte crítica a la forma española de concebir y organizar los asuntos públicos. En España, según Galeano, a mediados del siglo XVI se autorizó la importación de tejidos extranjeros al tiempo que se prohibió su exportación de productos castellanos a otro lugar que no fuese América. Un decreto de esta misma época prohibía la importación de libros extranjeros e impedía a estudiantes cursar estudios fuera de España. Tanto los telares como los estudiantes de Salamanca se redujeron dramáticamente (37).

Por su burocracia, por su complejidad y por las distancias que debían recorrer los legajos desde América hasta España, los pleitos duraban décadas y se tenía la idea de la casi imposibilidad de la justicia. "En España eso [la jurisdicción] funcionaba mal. En América, peor" (Montaner, 46).

A pesar del oro de América, el Estado español quiebra cinco veces en los siglos XVI y XVII. La Corona concebía sus posesiones como una renta para financiarla. (Montaner, 112).

> El capital que restaba en América [...], no generaba en estas tierras un proceso análogo al de Europa, para echar las bases del desarrollo industrial, sino que se desviaba a la construcción de grandes palacios y templos ostentosos. [...] En buena medida también, ese excedente quedaba inmovilizado en la compra de nuevas tierras o continuaba girando en las actividades especulativas y comerciales (Galeano, 46).

La concepción ibérica de la riqueza por la posesión de depósitos de oro y plata contrastaba con los nuevos pensadores británicos: la riqueza está en el desarrollo y éste se genera, principalmente, por el trabajo y el capital humano.

En este punto estarán de acuerdo nuestros dos adversarios dialécticos. Sin embargo, si bien Montaner afirmará la tesis de Adam Smith (1723-1790), según la cual este mecanismo funciona mejor con la mínima intervención del estado y la máxima libertad del capital privado, Galeano encontrará en "la mano invisible del mercado" un significado histórico diferente: la mano invisible no es la mano de un dios sabio y justo sino la del perverso demiurgo: la "mano invisible" no salva y administra justicia y progreso sino que roba y esclaviza en beneficio de la acumulación del capital produciendo, así, mayor injusticia social y, por ende, impidiendo un "verdadero desarrollo".

4.4.3 Fragmentación de una unión imaginaria

Pero, para Galeano, la herencia negativa no fue sólo aquella que dejó la Corona española en el momento de la colonización. Por el contrario, también considera la existencia de otro imperio creciente y sustituto del español que significó no una colonización de tierras sino una colonización económica: Galeano ve en la intervención del Imperio Británico una de las razones del desmembramiento de América Latina.

Otra razón, consecuente, de la fragmentación —frustración— de la nueva gran nación estuvo en la naturaleza de la nueva sociedad criolla.

"Un archipiélago de países —dice Galeano—, desconectados entre sí, nació como consecuencia de la frustración de nuestra unidad nacional" (431). En el momento del nacimiento de las naciones latinoamericanas había unión de lenguas pero faltaba la "unidad económica"

> *América Latina nacía como un solo espacio en la imaginación y esperanza de Simón Bolívar, José Artigas y José San Martín, pero estaba rota de antemano por las deformaciones básicas del sistema colonial* (Galeano, 332).

La existencia de una clase dominante terrateniente y la inexistencia de una burguesía empresarial y capitalista como en Estados Unidos, hizo que el Estado cumpliera el rol de industrialización. Pero la nueva industrialización se insertó en una estructura social inamovible —conservadora, aristocrática, semifeudal—, lo que produjo también grandes diferencias sociales. (Galeano, 347).

En esta última selección de "hechos" históricos, y en la atribución de su significado —su responsabilidad en el retraso de las sociedades iberoamericanas— hay un tácito acuerdo entre nuestros contendientes.

4.4.4 El mito de la unión latinoamericana

La idea de América Latina como unidad es más producto de los soñadores de la independencia y de los intelectuales del siglo XIX que una realidad que se expresa en la historia. Por el contrario, ésta nos muestra una fuerte tendencia a la fragmentación, producto más de los intereses políticos y económicos de las clases terratenientes dominantes que nunca estuvieron dispuestas a ceder algo de sus privilegios en beneficio de una unión o integración. Esta división pude haber sido favorecida por intereses

internacionales, según una interpretación de *Las venas abiertas*, pero se materializó sobre todo en una cultura predispuesta a ello. Ya en 1830, José María Luis Mora escribía en México:

> Nuestra federación se ha hecho de un modo inverso a la de los Estados Unidos del Norte de nuestro continente; aquella partió de la circunferencia al centro; la nuestra del centro a la circunferencia; en aquella los Estados crearon al gobierno federal; en la nuestra el gobierno federal dio existencia política a los Estados; en el Norte, muchos Estados independientes se constituyeron en una sola Nación; en México, una Nación indivisa y única, se dividió en Estados independientes hasta cierto punto. Supuestos estos principios, ¿quién podrá dudar, que si en el Norte los Estados dieron la ley al Gobierno federal, en México el Gobierno federal debe dársela a los Estados? (Mora, 633)

Así fueron surgiendo comarcas cada vez más pequeñas —como en Centroamérica, como en otras regiones injustificadas más al sur—, cada una de las cuales respondían a jefes y caudillos que de esa forma pudieron monopolizar mejor el poder en forma de *país* creado a su medida, a la medida de sus influencias personales y no de provincia en función de una constitución que fuese más allá del hombre y de las familias de renombre. Aún hoy en día podemos ver este mito de la unidad "hispana" en Estados Unidos que no va más allá de los intereses propios de cada grupo, de cada clase social. Aún hoy podemos ver las terribles dificultades de integración del continente al sur del río Grande (como lo imaginó José Martí en *Nuestra América*, hace más de cien años) cuando los elementos culturales como la lengua, la historia y las costumbres parecerían indicar que esta integración debería ser más "natural" que la que en los hechos han logrado los países europeos, salvando sus grandes diferencias culturales, políticas e históricas.

4.5 LA HERENCIA DE LAS ESTRUCTURAS ECONÓMICAS

4.5.1 Las redes viales

El sistema económico y la estructura social se expresan en una cultura de muchas formas. Una de ellas es la organización de su espacio físico, documento insobornable aunque no exento de interpretaciones conflictivas. En estas trazas humanas sobre el territorio latinoamericano, Galeano ve otras pruebas de la incomunicación y, por ende, de la fragmentación real de la unidad imaginaria.

> El resultado está a la vista: en la actualidad cualquiera de las corporaciones internacionales opera con mayor coherencia y sentido de unidad que este conjunto de islas que es América Latina [...] El drama se reproduce en escala regional. Los ferrocarriles y los caminos creados para trasladar la producción al extranjero por las rutas más directas, constituyen todavía la prueba irrefutable de la impotencia o de la incapacidad de América Latina para dar vida al proyecto nacional de sus héroes más lúcidos (Galeano, 433).

Como ejemplos, menciona la inexistencia en Brasil —en 1970— de conexiones con Colombia, Perú y Venezuela. Las ciudades del Atlántico no tenían comunicación cablegráfica con las del Pacífico "de tal manera que los telegramas entre Buenos Aires y Lima o Río de Janeiro y Bogotá pasan inevitablemente por Nueva York" Lo mismo sucedía con las líneas telefónicas entre el Caribe y el sur. "Los países latinoamericanos continúan identificándose cada cual con su propio puerto, negación de sus raíces y su identidad real" (Galeano, 434).

La lucha del centralismo contra el federalismo se resolvió a favor de los primeros. La mayoría de los países latinoamericanos poseen las mayores concentraciones de población en sus capitales. Las ideas federalistas de José Artigas fracasaron ante el poder central de Buenos Aires.

> El centralismo del gobierno de la Península no estimulaba la responsabilidad y el autogobierno de los vastos territorios de Indias (Montaner, 46).

Este centralismo también es una herencia de la Corona española —desde los tiempos de los monopolios comerciales impuestos a las colonias—, y se profundizará en función del modelo económico de "países exportadores de materias primas" después de la independencia, el que puede leerse en los mapas carreteros y ferroviarios del continente.

4.5.2 La propiedad de la tierra

En 1836, en *El Araucano* de Chile, Andrés Bello escribía que aquellos que criticaban a los pueblos hispanoamericanos eran de la creencia que los principios representativos no podían aplicarse a nuestros pueblos. Estos principios, "que tan feliz aplicación han tenido en los Estados Unidos, y que han hecho de los establecimientos ingleses una gran nación que aumenta diariamente en poder, en industria, en comercio y en población, no podían producir el mismo resultado en la América española" Bello observa una condición inicial diferente en el norte y en el sur. "La situación de unos y otros pueblos al tiempo de adquirir su independencia era esencialmente distinta: los unos tenían las propiedades divididas, se puede decir, con igualdad, los otros veían la propiedad acumulada en pocas manos" La misma idea será retomada por Eduardo Galeano ciento treinta años después en *Las venas abiertas* (121), sin que la realidad de la posesión de la tierra de 1970 sea muy diferente a la de 1836.

> Los unos estaban acostumbrados al ejercicio de grandes derechos políticos al paso que los otros no los habían gozado, ni aun tenían idea de su importancia. Los unos pudieron dar a los principios liberales toda la latitud de que hoy gozan, y los otros, aunque emancipados de España, tenían en su seno una clase numerosa e influyente, con cuyos intereses chocaban. Estos han sido los principales motivos, porque han afectado desesperar de la consolidación de nuestros Gobiernos los enemigos de nuestra independencia (Bello, *Repúblicas*).

Esta larga cita, escrita hace 169 años, resume no sólo la tesis de *Las venas abiertas* y de *Las raíces torcidas*, sino que expresa un problema y una conciencia (o *tardoconciencia*) que es vivida con dramatismo hoy en día por muchos países latinoamericanos, especialmente por México y Venezuela: el problema de la distribución de la tierra como clave de un desarrollo económico y de un orden de justicia social. El contexto mundial, económico y tecnológico ha cambiado drásticamente; no obstante, el problema continúa siendo visto como entonces.

En 1970 Eduardo Galeano observaba que las redes viales, que expresaban una concepción económica y productiva particular, también demostraban una forma de propiedad de la tierra. Para Galeano, tanto el latifundio como "su pariente pobre", el minifundio —en Colombia, Costa Rica y México—, fueron los responsables del atraso agropecuario y del resto de la economía (203). Como señalamos antes, esta forma de propiedad y producción no fue vista por los trabajadores de la tierra como un beneficio propio sino en función de una clase propietaria o poseedora del precio y del consumo final de los bienes producidos. Idea esta que coincide con la posterior anotación de Montaner sobre la ilegitimidad de la riqueza y del poder. "La región progresa sin liberarse de la estructura de su atraso", entendía Galeano (407).

Las grandes ciudades capitales, donde se asentaba el poder político y la concentración de la riqueza, fue acrecentando cinturones de pobreza, característicos de América Latina, hacia donde fueron desplazados los desheredados rurales. Esta estructura física, expresión de la ilegitimidad y el subdesarrollo, conforman, su vez, un obstáculo para el mismo desarrollo. Según la metáfora de Sadosky, citado por Galeano, "Nos ocurre lo que a un reloj que se atrasa y no es arreglado. Aunque sus manecillas

sigan andando hacia delante, la diferencia entre la hora que marque y la hora verdadera será creciente" (407).

Capítulo 5

LAS RAÍCES TORCIDAS

_____

5.1 LA ILEGITIMIDAD DE LA RIQUEZA

4.5.3 Las diferencias sociales

La convivencia de miserables con la ostentación de los ricos configura, a priori, una representación del subdesarrollo, según las concepciones modernas de *progreso* y *justicia social*. Y es esta realidad, precisamente, lo primero que se reconoce en las sociedades latinoamericanas como parte de su particularidad presente e histórica. Lo cual nos conduce, inmediatamente, a la idea de *ilegitimidad* o de *injusticia*. Esta idea de las "raíces torcidas" la anota Galeano al citar a Alexander von Humboldt:

> Acaso en ninguna parte la desigualdad es más espantosa. La arquitectura de los edificios públicos y privados, la finura del ajuar de las mujeres, el aire de la sociedad, todo anuncia un extremo de esmero que se contrapone extraordinariamente a la desnudez, ignorancia y rusticidad del populacho (Galeano, 56).

Ya a principios de 1800 un europeo advertía lo que hoy es repetido por muchos observadores: "acaso en ninguna parte la desigualdad es más espantosa".

4.5.4 El pecado original

Durante la lectura de los dos textos en estudio, encontraremos varias veces la mención al despojo de los minerales, primero, y de los productos de consumo básicos después. El

primero por una imposición política y militar; el segundo por razones económicas internacionales. La interpretación de esta "explotación" tiene valoraciones de diferentes signos.

Con menos insistencia se anota el destino de millones de indígenas que fueron esclavizados y asesinados en nombre de la religión o de los intereses europeos, primero, y criollos, después. Decenas de millones de indios murieron por enfermedades o explotados en minas de oro, plata y, sobre todo, de mercurio. Lo mismo ocurre en las lucrativas explotaciones de esclavos africanos que murieron en el océano o en los campos de producción. Esta historia, marcada por el despojo y el genocidio, suele ser dejada de lado pero no puede ser olvidada. Los monumentos y museos dedicados al holocausto indígena y africano son prácticamente inexistentes; en cambio, no son raros los monumentos de bronce a caudillos que ordenaron o participaron en las matanzas de indios. Los indígenas americanos no sólo perdieron sus civilizaciones, también perdieron sus tierras. Fueron desplazados cuando no asesinados. De las antiguas culturas indígenas, se suelen recordar sus ritos sangrientos, como una forma de justificar su explotación, tal como se hacía por parte de los católicos que los explotaban hasta morir por no abandonar sus creencias.

La percepción de la injusticia y la ilegitimidad sobrevivió a la conquista ibérica. Como en otros órdenes, se produjo una rígida continuidad. Esta se advierte en otra cita a Humboldt:

> En 1802 otro cacique descendiente de los incas, Astorpilco, recibió la visita de Humboldt. [...] mientras caminaba le hablaba de los fabulosos tesoros escondidos bajo el polvo y las cenizas. "¿No sentís a veces el antojo de cavar en busca de los tesoros para satisfacer vuestras necesidades?", le preguntó Humboldt. Y el joven contestó: "Tal antojo no nos viene. Mi padre dice que sería pecaminoso. Si tuviésemos las ramas doradas con todos los frutos de oro, los vecinos blancos nos odiarían y nos harían daño" (Galeano, 70).

Es decir, Galeano rescata, una vez más, la idea de que la riqueza propia atrae la codicia ajena y, por ende, la desgracia. Esta idea nos lleva a otra: la riqueza es el mal, es inmoral —pecaminoso—. En definitiva, es ilícita. La idea de la riqueza como origen del pecado es de origen cristiano y más tarde católico. Sin duda este factor religioso pudo impregnarse en la mentalidad del colonizado, pero en este párrafo Galeano se refiere a la inconveniencia de la riqueza desde un punto de vista geopolítico y comercial. La riqueza ha traído más esclavitud y muerte que la pobreza. Por lo tanto, la pobreza es mejor que la riqueza en la conciencia histórica del colonizado. Esta idea, por supuesto, es del todo opuesta a la ética calvinista del éxito económico, ya anotada en el capítulo 3.

Según Galeano, el despojo continuó con la esclavización de esos indígenas que se dedicaban a la agricultura y que fueron obligados a trabajar en minas o en las tierras de las cuales habían sido despojados. De esta forma, da continuidad no sólo a su narración histórica sino al *logos* que pretende dejar en evidencia: la esclavización y explotación de los pueblos indígenas. El despojo —según este autor— continuó hasta el siglo XX. Como ejemplo, menciona el momento en que se anunció la reforma agraria en Perú, a finales de los sesenta: "todavía los diarios daban cuenta, frecuentemente, de que los indios de las comunidades rotas de las sierras, invadían de tanto en tanto desplegando banderas, las tierras que habían sido robadas a ellos o a sus antepasados, y eran repelidos a balazos por el ejército" (70).

Galeano no predica la pobreza, pero encuentra sus orígenes —psicológicos y estructurales— en (1) el despojo ajeno y (2) en el despojo propio. El primero está motivado por la ambición; el segunda por la injusticia y la falta de conciencia. Montaner

estará de acuerdo sólo en el segundo punto, aunque no en la interpretación de los términos "injusticia" y "toma de conciencia".

5.2 EDUCACIÓN Y PRODUCCIÓN INTELECTUAL

4.5.5 La persistencia de un modelo anacrónico

A diferencia de *Las raíces torcidas*, en *Las venas abiertas* no existe la misma referencia insistente sobre la educación formal, especialmente sobre las características de las nuevas universidades latinoamericanas y sus orígenes históricos. No obstante, no se advierte una discrepancia inminente en este aspecto, sino que más bien algunas frases e ideas parecerían confirmar un posible acuerdo en caso de que Galeano le hubiese dedicado un capítulo a esta problemática.

Según Montaner, tanto España como Portugal despreciaron el conocimiento científico y tecnológico que fue básico en las sociedades anglosajonas. Citando a Miguel de Unamuno, con uno de sus exabruptos, "¡que inventen ellos!", el autor rastrea esta mentalidad hasta el siglo XX en la península Ibérica. Por el contrario, la concepción ibérica del arte privilegió un gran desarrollo en la pintura y en la literatura.

> Es mínimo el aporte de nuestras gentes a la aventura cultural de Occidente en el terreno científico y técnico, aunque no así en el artístico, donde la presencia de España y América Latina es realmente notable (Montaner, 126).

Esta misma idea de Montaner ya estaba explícita en *Las venas abiertas*: "Portugal no pudo, tampoco, rescatar otra fuerza creadora que no fuera la revolución estética" (Galeano, 89). El Siglo de Oro español sólo se manifestaba en las artes, ya que éstas no chocaban con la concepción tradicional de la sociedad (Montaner, 152). Por si fuera poco, las instituciones de educación se mantenían atadas a la tradición escolástica. Es decir, no había un objetivo productivo en la creación intelectual. "Curiosamente las

primeras instituciones educativas de los españoles en América no fueron creadas en beneficio de los blancos, sino de los indios. Pero no había en ello altruismo sino una clara intención de control social, unida al celo misionero" (Montaner, 130) La educación fue un instrumento de adoctrinamiento y colonización intelectual.

> Los niños, naturalmente aprendían pocas cosas en las "escuelas de indios": historia sagrada, las letras, los números, los himnos religiosos —cantaban incesantemente, lo que parecía gustarles tanto a los curas como a los indios, y algunos oficios. No se esperaba de ellos ni originalidad ni formación independiente. Era una instrucción formativa-repetitiva (Montaner, 131).

Las primeras universidades en América Latina se basaron en el modelo escolástico, *Verba, non res*, donde la experimentación y la prueba poco importaban al lado de la autoridad de un autor prestigioso. Para la Iglesia del siglo XII, los estudios "laicos" significan estudios "idiotas": *Laicus* viene de *lapis*, que significa "piedra" (Montaner, 139). Lo inteligente, lo sabio, entonces, consistía en seguir a los autores consagrados por la tradición eclesiástica. Estos autores podían no ser los mismos, pero la actitud intelectual permanecía inalterada: el *alumnus* —el "nutrido"— debía estudiar y asimilar sin cuestionamientos los textos impuestos por el sistema de educación. Ésta sumisión poseía, por su parte, una motivación religiosa de corte medieval (Huizinga): "pocas cosas podía haber más ingratas a los ojos de Dios que la 'soberbia intelectual'. Ni siquiera basta con ser un maestro reconocido para tener ideas propias. Unas de las quejas más amargas de Rogerio Bacon —un sabio él mismo— dirigidas contra Alberto Magno, luego proclamado santo y *doctor universalis*, era que el alemán, docente de la Universidad de París, proponía sus tesis, sus opiniones, como auténticas. Vale la pena regresar al ejemplo: lo que invalidaba el razonamiento de Alberto Magno no eran los aciertos o los yerros de sus enfoques, sino la falta de *auctoritas*" (Montaner, 133)

El modelo académico actual, heredado de la antigua Grecia y basado en el *trivium* y el *cuatrivium* fue valorado y priorizado de distinta forma según las sociedades europeas de los siglos XVI y XVII. El *trivium* (trivial) se refería a la gramática, la retórica y la dialéctica (lo formal). Por su parte, el *cuadrivium* estudiaba la aritmética, la música, la geometría y la astronomía. "Ahí estaba la razón inapelable" —escribió Montaner— en el *cuadrivium* (135). Mientras que las sociedades ibéricas que habían despreciado la revolución científica y tecnológica en beneficio de la retórica y la formalidad del discurso, habían quedado empantanadas en el pasado. Montaner cita, incluso, al estoico cordobés, Séneca, quien siglos antes había afirmado que los clásicos siete pilares de la sabiduría —las siete materias clásicas— no hacían mejores a los hombres, ya que para ellos era necesario una educación de valores correctos (134).

> Cuál era la esencia de la educación latina? Sin duda: la forma, la palabra, el gesto. Se buscaba la elocuencia por encima de todo, la culta cita de algún texto clásico, pronunciar una frase feliz en el tono adecuado y con el gesto preciso (Montaner, 136).

Esta herencia "latina" y "greco-romana" mantiene su continuidad hasta hacerse un lugar seguro en América Latina, a través de sus colonizadores ibéricos. "Existe un hilo conductor que parte de Grecia y, en su momento, llegará a América" (138).

4.5.6 Una sociedad reaccionaria

Cuando en 1492 Isabel la Católica y Fernando de Aragón expulsan a moros y judíos, se privan de sus mejores intelectuales. Esta observación y su correspondiente juicio lo hace Montaner (142) y coincide con la idea de Galeano en cuanto a los mismos hechos históricos: "La defensa de la fe católica resultaba una máscara para la lucha contra la historia", dice Galeano, poniendo el acento en la pérdida de la clase artesanal —los

técnicos de la época— con la expulsión de moros, judíos y flamencos, quienes, a su vez, marcharon al exilio inglés para contribuir con el proceso de cambios que entonces se estaba operando en el norte de Europa (38). En ninguno de los textos se hace referencia a la revolución de la imprenta como factor democratizador de las clases bajas. Sólo Montaner anota la tendencia a la alfabetización como parte del proceso de revolución social: "A fines del siglo XVII, el setenta y cinco por ciento de los franceses son analfabetos. En Alemania esa proporción se reduce al cincuenta y cinco por ciento" (144).

Sin embargo, y coherente con el impulso reaccionario a estos cambios, la rigidez y la inmovilidad social en la península Ibérica se consolida con la Contrarreforma. En el Concilio de Trento (1545-1563) se organiza la (1) Contrarreforma, (2) se revitaliza la Inquisición, (3) se establece el *Index*, especie de policía del pensamiento que juzga los libros heréticos que deben ser destruidos y (4) surge la compañía de Jesús, especie de milicia del Papa (Montaner, 145). Ignacio López de Recalde y Loyola funda el movimiento de los jesuitas, tan influyentes en el continente americano, y seguidamente surgen varias organizaciones educativas regidas por éstos.

> A fines del siglo XVI se sistematiza la pedagogía jesuita con la *Ratio studiorum*. Es un método abarcador que se utiliza en todas las disciplinas: preelección, concentración, ejercicios, repetición (Montaner, 145-146).

El exjesuita René Descartes critica en su *Discurso del método* la educación recibida en La Fètche. Descartes fue prohibido por la Iglesia por cuestionar la idea de que la verdad se llega por la revelación y la autoridad. Por el contrario, Descartes propuso la duda y el análisis. (Montaner, 146). Del otro lado del Canal de la Mancha, Francis Bacon proponía alcanzar el verdadero conocimiento por el experimento y al progreso por las ciencias, mientras en la península Ibérica se insistía con el método formalista.

Esta tradición, matriz de la educación formal en América Latina, tuvo sus consecuencias en el siglo XX. Al decir de Galeano, "América Latina no aplica en su propio beneficio los resultados de la investigación científica por la sencilla razón de que no tiene ninguna. [...] el mero transplante de tecnología de los países adelantados no sólo implica subordinación cultural sino que además [...] tampoco resuelve ninguno de los problemas del subdesarrollo" (406). A esto, agrega que "las universidades latinoamericanas forman, en pequeña escala, matemáticos, ingenieros y programadores que de todos modos no encuentran trabajo sino en el exilio" (408).

Por su parte, en los procesos de nacionalización iniciados en algunos países, como en la Argentina de Juan Domingo Perón "el estado no advirtió a tiempo que si no daba nacimiento a una tecnología propia su política nacionalista se echaría a volar con las alas cortadas" (349).

4.5.7 Significados de «las raíces torcidas»

Es significativo que un libro como *Las raíces torcidas de América Latina*, donde se propone analizar la cultura ideológica de América Latina, y cuya tesis central consiste en la idea de su casi absoluta responsabilidad en su propio fracaso, más del cincuenta por ciento de sus páginas están dedicadas al análisis de la historia de Europa y Estados Unidos. Montaner rastrea "las raíces torcidas" de América Latina en una tradición intelectual que se desarrolló en Europa durante veinticinco siglos. Para aclarar esta aparente desproporción debemos entender que lo que en este extenso período de tiempo se llama "raíces torcidas" lo son sólo desde una perspectiva contemporánea. Es decir, los defectos anotados en la educación griega, romana y luego latina en los procesos de educación no sólo pertenecen también al mismo tronco común del cual se deriva

también la cultura anglosajona, sino que no necesariamente deben ser considerados como "defectos" desde un punto de vista griego, romano o medieval. Entonces, el significado de *raíz torcida* procede no tanto de su origen sino de su continuidad. Es decir, se transforma en un "defecto" o en una carencia —según la interpretación de Montaner— al reaccionar contra el cambio promovido por los países que luego serían reconocidos como "desarrollados". Citando a Ortega y Gasset, Montaner dice que no hubo Renacimiento en España. Tampoco Ilustración (152)

Ahora, si buscamos las valoraciones de estos hechos históricos no cuestionados, podremos encontrar algunos conflictos de significados. En su entusiasmada narración del nuevo proceso iniciado en los países protestantes, Montaner anota que los antiguos fabricantes de campanas se convirtieron en fabricantes de cañones. "La campana, sumada a la pólvora, da el cañón" (Montaner, 154). Luego, en una especie de reivindicación ética de las nuevas tecnologías, se advierte que el cañón dio lugar al motor a combustión interna.

Permanece aún la interrogante sobre si el progreso debe ser llevado a cabo a cualquier precio, si hay mayor progreso en una bomba atómica que en la especulación escolástica sobre el alma humana o no. Desde la perspectiva retórica que opone *éxito* y *fracaso* la respuesta no es muy compleja: el éxito siempre es bueno para la vida —sin entrar a definir *qué* vida.

5.3 RACISMO, SEXISMO Y XENOFOBIA

4.5.8 Intolerancia a la diversidad

Un momento histórico trascendente en la historia de España fue la expulsión de los judíos —decreto que se hizo efectivo el día que Colón partió de Palos[16]—. Pero esta actitud xenófoba se correspondía con la antigua lucha del reino cristiano contra los moros, la que terminó no sólo con la derrota militar de éstos sino con la posterior expulsión de los españoles de religión islámica. Y lo mismo ocurrió con los flamencos protestantes. Estos hechos son retomados por Galeano y por Montaner, aunque el primero le da un significado económico y el segundo se detiene más tiempo sobre su significado ético. Para ambos, estas expulsiones perjudicaron la artesanía, restaron capitales y enlentecieron la dinámica social de España.

> También la xenofobia es otro factor de retraso. Mientras los países del centro europeo estimulaban la inmigración de artesanos, España expulsa a los judíos en 1492 y a los moros en 1606 al tiempo que se prohibía en América la presencia de extranjeros (Montaner, 155).

Podemos agregar que estas actitudes hostiles contra otros pueblos no sólo podían tener motivaciones xenófobas y racistas, como lo apunta Montanter, sino que es posible reconocer en ellas una clara intolerancia religiosa, es decir, una reacción contra la pluralidad de la sociedad. Esta aversión a la pluralidad, que en los siglos XV y XVI se traducía en intolerancia religiosa, en los últimos siglos no podía tener otra traducción que la intolerancia política —como la de Franco o la de las dictaduras latinoamericanas en el siglo XX. También, dentro de esta mentalidad, podemos entender la actitud de los conquistadores en "el continente salvaje".

[16] "Vuestras Altezas, como cathólicos cristianos y prínçipes amadores de la sancta fe cristiana y acreçentadores d'ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas la idolatrías y herejías, pensaron de enviarme a mí, Cristóval Colón [...]; y así que, después de aver echado a todos los judíos de todos vuestros reinos y señoríos, en el mismo mes de Enero mandaron Vuestras Altezas a mí que con armada suffiçiente me fuese a las dichas partidas de Indias" Y unas páginas más adelante: "Y partí de dicho puerto [...] a tres días del mes de Agosto del dicho año..." El 3 de agosto de 1492 vencía el plazo para que los judíos abandonaran España. Cristóbal Colón. *Diario del Primer Viaje* (1492-1493). *Literatura Hispanoamericana. Una Antología.* David Wiliam Foster. New York and London: Garland Publishing (1994): 44-45.

Pero más que una incapacidad de tolerancia a la diversidad —de creencia y de pensamiento, de otras posibles "verdaderas fe"—, Montaner ve en los conquistadores dos calificativos que son más comprensibles en nuestro contexto ético contemporáneo: el racismo y la xenofobia.

> Es este panorama xenófobo y racista, propio de la época, el que los españoles tienen en la cabeza cuando arriban a tierras americanas (Montaner, 91).

Como la tesis de Montaner sobre la diferencia de desarrollo existente entre las sociedades anglosajonas y las sociedades latinas descansa en las diferencias éticas e intelectuales entre ambas, debemos continuar este mismo método y preguntarnos: en este aspecto, ¿fue muy diferente la mentalidad de los ingleses y holandeses traficantes de negros? ¿Fue muy diferente la actitud de los ingleses en Norteamérica —a pesar de la escasa población indígena— y la actitud colonizadora de los *boers* holandeses que se tradujo en regímenes racistas como el apartheid en Sud África hasta 1994?

Hemos anotado más arriba la opinión de Galeano: la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo radica en una relación comercial y de poder internacional, no en factores raciales.

> Las colonias del norte [...] no ofrecían a la metrópoli, una producción complementaria. Muy distinta era la situación de las Antillas y de las colonias ibéricas de tierra firme. [...] una pequeña isla del Caribe resultaba más importante para Inglaterra, desde el punto de vista económico, que las trece colonias matrices de Estados Unidos (Galeano, 216).

Para Galeano, las prácticas racistas tuvieron, en cada momento, motivaciones económicas. Desde este punto de vista, podemos decir que todo el libro *Las venas abiertas de América Latina* hace una lectura marxista de la historia. Es decir, a diferencia de Montaner, no es el racismo español y luego latinoamericano el que produce subdesarrollo, sino el subdesarrollo, las motivaciones económicas y de

explotación de una clase social sobre otra y luego de unos países sobre otros los que producen racismo:

> [En México] la cárcel, el cuartel y la sacristía tenían a su cargo la lucha contra los defectos naturales de los indios, quienes, al decir de un miembro de una familia ilustre de la época, nacían «flojos, borrachos y ladrones» (Galeano, 194).

Podemos decir que, como en otros casos, ni la cultura está determinada por la infraestructura económica y de los medios de producción, ni la supraestructura cultural es la que determina los órdenes de producción material y desarrollo sino ambas, como un proceso recíproco que se retroalimenta.

4.5.9 Machismo, inmadurez y psicoanálisis

Montaner se detiene largamente en Grecia y en Roma en su búsqueda de las raíces latinoamericanas del machismo. Como la tesis declarada de su libro es que el presente es el reflejo del pasado y ambos son producto de una *mentalidad* antes que de un *sistema* socioeconómico, el autor no se preocupa por la distancia histórica sino, por el contrario, parecería indicar que cuánto más lejana se puede rastrear una costumbre o un rasgo cultural, más profunda se suponen que deben ser sus raíces. Es improbable que nuestra organización productiva se deba a una herencia de algún sistema económico del antiguo Egipto o de la Europa feudal. Pero parece más probable reconocer una herencia psicológica y cultural de tiempos más remotos aún, tal como lo sugiere el psicoanálisis y otras doctrinas antropológicas. Claro que esas antiguas raíces son las mismas raíces de aquellos otros que serán presentados como opuestos o diferentes en sus características, lo que indicaría una debilidad argumentativa.

El modelo de lectura y los caminos de narración histórica, con el fin de demostrar la tesis original de *Las raíces torcidas*, mezcla las tradiciones con el psicoanálisis y arriesga permanentemente juicios que pertenecen a este género literario pero que, a diferencia de aquel, suelen no preocuparse demasiado por pruebas o demostraciones, más allá del minucioso retrato pictórico. El instrumental teórico del psicoanálisis queda expuesto en el momento de analizar la conducta de "caballerosidad" de los jinetes de la Europa medieval, (in)nobles antepasados del *unpolite* "macho latinoamericano". No sólo por sustentar juicios apriorísticos que pretenden ser deducciones, no sólo por sustentar la idea del interés egoísta —especialmente, de egoísmo sexual— de toda acción humana, sino también por recurrir a uno de sus principios fundamentales de la filosofía psicoanalítica: al igual que lo hubiese dicho Heráclito dos mil quinientos años antes, todo lo que parece ser no es; toda declaración de intenciones conlleva necesariamente un subliminal opuesto, debido a un trauma —de inferioridad— que lleva al opresor a dominar a perseguir un objetivo oculto, ilícito.

> ¿Hay en esta "revalorización" de las mujeres de alcurnia [...] una disminución de la visión machista sustentada por la sociedad medieval? [No,] En absoluto; lo que están en juego son valores masculinos [...] Sufrir es una manera de expresar el amor [...] ¿qué es esto? Una forma inmadura, casi adolescente de exhibir los más primarios signos de identidad masculina. No se trata, como algunos piensan, de una forma de culto a la mujer, sino de otra manera narcisista de adorar los atributos del hombre (Montaner, 89).

Luego, Montaner menciona la quema de brujas, en su mayoría mujeres. A pesar de que se dirige a enjuiciar a la sociedad española por su horrible inquisición —lo que explicaría la herencia del machismo en América Latina—, el autor olvida que la Inquisición española fue horrible pero insignificante en comparación de aquella otra que tuvo lugar en los pueblos anglosajones, que supuestamente son puestos como modelo de lo contrario (Escudero, 18).

5.4 PSICOLOGÍA DE LAS CLASES SOCIALES

Eduardo Galeano hace un diagnóstico social en el momento de las independencias de los países latinoamericanos. Según éste, América Latina contó con las mismas constituciones burguesas, muchas de ellas a imagen de la constitución norteamericana, "muy barnizadas de liberalismo", pero le faltó una burguesía creadora como en los países del norte, comprometida con el desarrollo de "un capitalismo nacional pujante"

Esta observación nos sugiere una causa social y psicológica para el posterior fracaso del subdesarrollo. Es decir, una lectura «descendente» de la dinámica social. Pero enseguida nos provee de una explicación «ascendente» del fenómeno, propia del materialismo dialéctico:

> Las burguesías de estas tierras habían nacido como simples instrumentos del capitalismo internacional, prósperas piezas del engranaje mundial que sangraba a las colonias y a las semicolonias (Galeano, 186).

Es decir, el particular carácter de esta clase social, que debía ser el motor del progreso nacional, fue la consecuencia de una relación de producción —el capitalismo— que distribuía funciones a nivel internacional. El beneficio final, entonces, debía estar en manos de los dueños de esos medios de producción —de desarrollo—: el mundo anglosajón.

Por su parte, Montaner marca una diferencia con la España castiza. En América Latina la influencia y la admiración por las nuevas revoluciones —la francesa y la norteamericana—. Esta influencia en la clase culta latinoamericana era compartida por los nuevos liberales españoles. Ambos lectores de los enciclopedistas franceses (160). Así, las clases altas no eran parte del problema sino una especie de conciencia minoritaria, incomprendida por el resto del pueblo. Por el contrario, en *Las venas*

abiertas, la oligarquía criolla y su concepción del lujo antes que de la producción son una de las principales causas anotadas permanentemente, como en los tiempos del derroche del petróleo venezolano. Evidentemente, en este caso, el derroche no estuvo en las clases obreras.

> El comercio libre enriquecía a los puertos que vivían de la exportación y elevaba a los cielos el nivel de despilfarro de las oligarquías ansiosas de disfrutar de todo el lujo que el mundo ofrecía (286).

5.5 COLONIZACIONES CON DISTINTO SIGNO

Las raíces torcidas, según Galeano: "El hondo desequilibrio de nuestros días [...] ¿nació de la expansión imperialista de los Estados Unidos o tiene raíces más antiguas? En realidad al norte y al sur se habían generado, ya en la matriz colonial, sociedades muy poco parecidas y al servicio de fines que no eran los mismos" (Galeano, 213).

Galeano seguirá poniendo el acento en el diferente signo social que tuvieron las sociedades al norte y al sur del Río Bravo. Fueron diferentes las clases propietarias, la burguesía, y fueron diferentes los campesinos y los proletarios. En el sur predominaron los latifundistas, una burguesía meramente exportadora y con la mirada siempre puesta en Europa y una clase trabajadora que nunca sintió como propio el suelo que trabajaba ni el destino de su trabajo. Al norte, por el contrario, los colonos europeos se apropiaron de pequeñas parcelas y de una confianza en que su trabajo le pertenecía, lo que, a la larga, también derivó en un rápido desarrollo industrial y en la consecuente prohibición de la esclavitud. Galeano no asienta la explicación de estas observaciones —que serán compartidas por Montaner— en los orígenes religiosos, culturales e intelectuales de los colonos norteamericanos. Como hemos anotado antes, él ve este orden como una consecuencia de un estado previo de producción, como puede serlo la ausencia de

minerales de las tierras del noreste, la ausencia de mano de obra barata o esclava por parte de las tribus, y el desinterés del imperio británico —el centro de la revolución industrial. En Brasil, en 1850, "el asenso del café como nuevo 'producto rey' determinó la sanción de la Ley de Tierra, cocinada según el paladar de los políticos y los militares del régimen oligárquico, para negar la propiedad de la tierra a quienes trabajaban, a medida que se iban abriendo, hacia al sur y hacia el oeste los gigantescos espacios internos del país" (212). En cambio, en Estados Unidos, "la ley Lincoln de 1862, el Homeested Act, aseguraba a cada familia la propiedad de lotes de 65 hectáreas [...] Fueron granjeros libres, así, quienes ocuparon los nuevos territorios del centro y del oeste" (121). "En cambio, los trabajadores rurales [de Brasil], no han sido ni son familias de campesinos libres en busca de un trozo de tierra propia [...], sino braceros contratados para servir a los latifundistas que previamente han tomado posesión de grandes espacios vacíos" (213).

Luego del triunfo del norte industrial, las fronteras agrícolas estadounidenses se extendieron hacia el oeste y hacia el sur, seguidas por la extensión de la industria del norte que buscaba mano de obra barata.

> La frontera agrícola volaba hacia el oeste y hacia el sur, a costa de los indios y los mexicanos, pero su paso no iba extendiendo latifundios, sino que sembraba de pequeños propietarios los nuevos espacios abiertos (Galeano, 336).

Otra vez la idea de ausencia de latifundios como una de las causas de una forma de producción y, sobre todo, como causa de una actitud particular del "bracero", que no se reconocía en la prosperidad económica de sus patrones. Pero no debemos olvidar que la raíz de esta concepción es una lectura "ascendente" y consiste en que dicho orden

latifundista respondía, a su vez, de una lógica económica y productiva preestablecida a nivel mundial.

5.6 LAS RIQUEZAS NATURALES CONTRA EL DESARROLLO

Ahora, ¿cuáles fueron las condiciones iniciales que determinaron una estructura social contraria al desarrollo propio? ¿Fueron estas condiciones puramente culturales, es decir "mentales"? ¿Fueron puramente económicas, es decir "materiales"? ¿O quizá intervinieron ambas? En caso afirmativo, ¿cuál determinó a cual? ¿Cuál tuvo mayor peso en los resultados finales?

Para Galeano no hay dudas: "Los peregrinos del Mayflower no atravesaron el mar para conquistar tesoros legendarios ni para explotar la mano de obra indígena escasa en el norte, sino para establecerse con sus familias y reproducir, en el Nuevo Mundo, el sistema de vida y de trabajo que practicaban en Europa" (213). Esto es, en la Europa protestante. Las trece colonias "aprovecharon rápidamente el *handicap* que les daba la pobreza de su suelo y su subsuelo, y generaron, desde temprano, *una conciencia industrializadora que la metrópoli dejó crecer sin mayores problemas*" (Galeano, 330).

Si bien es cierto que al sur de la bahía de Delaware se desarrolló un sistema esclavista, como en América Latina, el "centro de gravedad" estuvo en la región industrializada del norte, "en las granjas y los talleres de Nueva Inglaterra" de donde saldrían los ejércitos vencedores de la Guerra de Secesión.

> Los colonos de Nueva Inglaterra, núcleo original de la civilización norteamericana, no actuaron nunca como agentes coloniales de acumulación capitalista europea; desde el principio, vivieron al servicio de su propio desarrollo [...] (Galeano, 214).

Muy diferente, en América Latina, a lo largo de los siglos, "hubo siempre una legión enorme de campesinos desocupados disponibles para ser trasladados a los centros de producción: Las zonas florecientes coexistieron siempre con las decadentes [...]" (241). No como una particularidad cultural o psicológica, sino por las condiciones iniciales de producción, "a diferencia de los puritanos del norte, las clases dominantes de la sociedad colonial latinoamericana no se orientaron jamás al desarrollo económico interno. Sus beneficios provenían de afuera" (215).

Esta situación, a su vez, se expresó en la geografía cultural de América Latina: los caminos conducían a los puertos, pero no estaban conectados entre los centros de producción internos.

Probablemente la misma ambición por el oro que tuvieron los primeros españoles que conquistaron América y luego las historias, reales e imaginarias, sobre los fabulosos tesoros de las culturas aborígenes y el tráfico de metales preciosos hacia Europa, fueron responsables de cierta exageración sobre los recursos naturales de América Latina. Sobre este punto, pocos han mencionado que nuestro continente también poseía grandes extensiones inhóspitas, como selvas, desiertos y montañas. Tampoco el continente norteamericano careció de oro ni de otras riquezas, como las grandes extensiones de bosques. Sólo que, probablemente, estas riquezas no eran complementarias a las riquezas que podían encontrar los británicos en su propia tierra. Esta última sugerencia es sostenida también por Galeano, lo que le llevará a asumir que Nueva Inglaterra carecía del obstáculo de sus riquezas naturales. No poseía minerales preciosos como en América del Sur, ni mano de obra de obra indígena abundante. A pesar de que Galeano no nombra los ricos bosques norteamericanos, sí menciona que las condiciones geográficas y geológicas de las colonias se parecían tanto a las de

Inglaterra que su producción agrícola no significaba un complemento —como las Antillas— sino más bien una competencia. Por esta razón "una pequeña isla del Caribe resultaba más importante para Inglaterra, desde el punto de vista económico, que las trece colonias matrices de Estados Unidos" (216). Para Galeano, estas condiciones iniciales comenzaron a marcar una diferencia en la estructura del sistema capitalista imperante en el mundo, en el siglo XVIII, que se fue traduciendo en un orden social y, en definitiva, en una actitud y una mentalidad. Concretamente, Galeano cita a Sarmiento en una carta dirigida a Mitre: "No somos industriales ni navegantes —afirmaba Sarmiento— y la Europa nos proveerá por largo siglos de sus artefactos en cambio de nuestras materias primas" (307).

Luego, en pleno siglo XX, la realidad observada es entendida como consecuencia directa de este proceso dialéctico de la historia: la fragmentación de la unidad imaginaria es una de ellas. Una fragmentación que fue consecuencia de un sistema de producción internacional que fue contra las ideas originales de algunos de sus padres fundadores (432). "El resultado está a la vista: en la actualidad cualquiera de las corporaciones internacionales opera con mayor coherencia y sentido de unidad que este conjunto de islas que es América Latina [...]" No obstante, este determinismo histórico, según la dialéctica *ascendente*, no es inevitable. Una toma de conciencia —la cual puede ser vista también como una consecuencia de un proceso histórico y *no sólo* como un salto individual, producto de la libertad existencial— puede anular la continuidad de un orden desfavorable, tras el cual sobrevendrá la revolución. Será una revolución de los órdenes económicos, sociales y de producción, según la dialéctica ascendente, o será una revolución puramente interior al individuo, según una dialéctica descendente (ver diag. 1).

Mientras esta "toma de conciencia" no tenga tiempo y lugar, el orden social y económico desfavorable continuará expresándose en el subdesarrollo. Esta concepción ascendente de la historia, según la cual las condiciones económicas y de producción determinan las organizaciones sociales y el desarrollo cultural, tiene puntos de contacto con una concepción darwiniana de la historia. Los recursos económicos son escasos, más allá de que puedan ser creados o no, y por lo tanto existirá una competencia y una lucha por el dominio de los mismos. En este momento estamos a un paso de otorgarle a la dimensión política del poder un sitio relevante en esta lógica interpretativa. Para Galeano, la larga historia de los minerales de América Latina demuestran que fueron explotados por europeos y norteamericanos a precios de despojo, no sólo en tiempos coloniales sino en el nuestro también. En nuestro tiempo no serán los ejércitos extranjeros los únicos agentes del dominio y el despojo, sino organismos de inteligencia como la CIA o compañías norteamericanas con el poder efectivo de intervenir en los asuntos políticos internos de los países mineros o productores. En este aspecto, *Las venas abiertas* aporta un cúmulo considerable de datos con sus respetivas fuertes, lo que se hecha de menos en *Las raíces torcidas de América Latina*.

No obstante, debemos recordar una diferencia que definió fuertemente el carácter de ambas colonizaciones. Los 101 pasajeros perdidos del Mayflawer, desviados por una tormenta y por sus propios errores de cálculo a otras costas que no figuraban en sus contratos, decidieron cortar todos los lazos preexistentes con la autoridad de Londres. Se reconocieron abandonados por el destino, desamparados por la Ley y, luego de algunos disputas internas, decidieron darse a sí mismo sus propias leyes y un gobierno que resolviera sus propios conflictos: el gobierno de la mayoría.

Muy diferente, se realizó la conquista y explotación del resto del Nuevo Mundo. Los españoles nunca dejaron de reconocer la abrumadora autoridad de los reyes y de la iglesia católica. Cada una de sus empresas, cada una de sus aventuras eran llevadas a cabo con el permiso de la autoridad, cita en Europa. Los reyes jamás pusieron un pié en tierras americanas, pero de ellos dependía la administración y cada una de las designaciones y decisiones de sus súbditos. Aún el más rebelde de los conquistadores necesitaba justificarse ante la autoridad, y de ello existe una gran cantidad de cartas, crónicas y relaciones que demuestran una inquebrantable dependencia de la autoridad invisible, de la Corona, de la iglesia. Es decir, eran producto de la burocracia estatal y religiosa, un engranaje de una maquinaria mayor que los justificaba y legitimaba. No obstante, el sentimiento que prevaleció en los conquistadores fue el de injusticia en las retribuciones materiales y en los reconocimientos. Lo cual era comprensible: ambos, riquezas y honor sólo podían ser conferidos por otros, por la autoridad. Demasiados pretendientes y unos pocos beneficiarios fueron acentuando esa idea de injusticia por parte del poder. Los documentos que se conservan hoy en día no nos revelan rebeldía ni independencia de quienes se sacrificaron por un proyecto, sino todo lo contrario: quejas, quejas permanentes, como una forma de aceptación y ruego a una autoridad que era percibida como injusta y, al mismo tiempo, incontestable.

Esto último es, claro, una observación que poco tiene de estructural o materialista; se refiere a la definición de un carácter histórico, de una mentalidad.

Capítulo 6

LAS VENAS ABIERTAS

6.1 EL DESANGRADO DE MATERIAS PRIMAS

Por varias páginas Galeano describe cómo las ciudades más ricas en tiempos de minaría de oro y plata se convirtieron en las ciudades y las regiones más pobres. También describe la ostentación improductiva de su clase alta. Estas descripciones se sintetizan, muchas veces de forma explícita, en la siguiente expresión: la riqueza natural de un país periférico es la razón de su pobreza.

La primera frase de *Las venas abiertas* dice: "La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder". Esta idea, que resulta provocativa por su propia paradoja y aparente arbitrariedad, es desarrollada y explicada en detalle durante todo el libro. Según Galeano, existe una división del trabajo no sólo dentro de cada sociedad sino entre las regiones del mundo. Unas cumplen la función de proveer materias primas y mano de obra barata; otras tienen la función de beneficiarse de esa producción, dado que poseen la fuerza de su propio desarrollo que, a su vez, se verá potenciado por esta misma relación. Esta relación, claro, impide que la periferia se desarrolle y se independice de la misma forma que puede hacerlo el centro, la región que administra el poder, el poder político, el poder militar y, sobre todo, el poder financiero y económico.

No como perjuicio económico sino como pecado moral, se detiene unas páginas recordando el paso de los conquistadores españoles por la nueva tierra, desde Colón

hasta Pizarro. Pero luego Galeano anota que más tarde la codicia extranjera no sólo produjo esclavización y muerte, sino que impidió que se iniciara un proceso de desarrollo económico como en las colonias del norte. La explotación de la plata en Potosí no se tradujo en inversiones para su propio desarrollo, sino en construcciones de edificios suntuosos.

> A comienzos del siglo XVII la ciudad ya contaba con treinta y seis iglesias espléndidamente ornamentadas, otras tantas casas de juego y catorce escuelas de baile (32).

Ahora, ¿era esta actitud parte de una mentalidad subdesarrollada, heredada de la aristocracia española, como podría sugerir Montaner? ¿O era parte de la lógica de explotación, como lo afirmaría una lectura *ascendente*? En este caso, podría entenderse el lujo de las clases altas y la lujuria de las clases bajas como formas de "descompresión" social, parte fundamental de un mismo sistema productivo que es llevado a cabo por opresión y no como objetivo social e individual. Mientras tanto, España era la boca que recibía estas riquezas pero no las digería. El oro y la plata pasaban por la península ibérica rumbo a sus acreedores europeos.

> [Ernest] Mandel hace notar que esta gigantesca masa de capitales creó el ambiente favorable a las inversiones en Europa, estimuló el "espíritu de empresa" y financió directamente el establecimiento de manufacturas que dieron un gran impulso a la revolución industrial (42).

Es decir, como lo había adelantado páginas antes, "los metales arrebatados a los nuevos dominios coloniales estimularon el nuevo desarrollo económico europeo y hasta puede decirse que lo hicieron posible" (34). Esta explotación se registraba en Sevilla pero, debido a los gastos bélicos de la Corona, terminaba en los bancos de la familia alemana Függer y de otros prestamistas como los Wesler, los Shetz o los Grimaldi.

Mientras tanto, en España, "la Corona abría por todas partes frentes de guerra, mientras la aristocracia se consagraba al despilfarro" (35).

> Un memorial francés de fines del siglo XVII nos permite saber que España sólo dominaba el cinco por ciento del comercio de «sus» posesiones coloniales más allá del océano, pese al espejismo jurídico del monopolio: cerca de una tercera parte del total estaba en manos de holandeses y flamencos, una cuarta parte pertenecía a los franceses, los genoveses controlaban más del veinte por ciento, los ingleses el diez y los alemanes algo menos. América era un negocio Europeo (Galeano, 36).

Pero este comercio no estaba exento de violencia e ilegalidad. Según Galeano, "el saqueo, interno y externo, fue el medio más importante para la acumulación primitiva de capitales" (42). La idea de que los capitales *arrancados* a las colonias tuvieron una significación en la historia del capitalismo occidental y en el desarrollo de las sociedades anglosajonas, debería ser confirmada con un cálculo de Ernest Mandel, según el cual "el valor del oro y la plata arrancado a América hasta 1660, el botín extraído a Indonesia, las ganancias del capital francés en el comercio de esclavos durante el siglo XVIII, las ganancias obtenidas por le trabajo esclavo en las Antillas británicas y el saqueo inglés de India durante medio siglo dan por resultado un valor de capitales que supera a todo el capital invertido por todas las industrias europeas hacia 1800" (42). Pero, al mismo tiempo, "la formidable concentración internacional de la riqueza en beneficio de Europa impidió, en las regiones saqueadas, el salto a la acumulación del capital" (43).

Mientras las indispensables riquezas eran transportadas al centro de mundo moderno, para estimular la incipiente industria, el nuevo continente cumplía su función de servidumbre. América Latina no sólo produjo metales; también "se especializó en aportar a Europa aquellas especies y alimentos que ésta requería. De esa forma, "cada región se identificó con lo que produjo" (44). Igual que la plata de Potosí, el oro de Minas Gerais solo estaba de tránsito en Portugal. Portugal prohibió incluso las

industrias textiles en Brasil. "Portugal no producía prácticamente nada y tan ficticia resultaba la riqueza del oro que hasta los esclavos negros que trabajaban en las minas de la colonia eran vestidos por los ingleses" (87).

6.2 OPRIMIDOS Y OPRESORES

Los partidarios de *Las raíces torcidas* comenzarán por oponerse al marxismo y luego a cada una de las tesis de su adversario dialéctico hasta negar, por ejemplo, la existencia de oprimidos y opresores. En *Manual del perfecto idiota Latinoamericano*, Alberto Montaner, con otros, estará de acuerdo en que aquello "que la teología 'progre' llama 'conflictual' —palabreja que ataca los nervios— no es otra cosa que una lectura marxista de la realidad, es decir, la división de la sociedad entre opresores y oprimidos. [...] el término 'liberación' es en sí mismo conflictivo: convoca ardorosamente la existencia de un enemigo al que hay que combatir" (Mendoza, 206).

Por el contrario, para los teólogos de la liberación —aludidos en la cita anterior— esta relación opresores/oprimidos es constitucional de las sociedades latinoamericanas. También para Eduardo Galeano, aunque este autor entiende que esta relación (injusta) no sólo procede de un orden social determinado (el latinoamericano), sino que además es endémico al orden capitalista de cualquier sociedad. Bastaría con advertir la diferencia relativa que este orden de producción impone a los grupos humanos. "La ciudad hace más pobres a los pobres, porque cruelmente les exhibe espejismos de riqueza" (Galeano, 414).

Una vez más veremos que para los partidarios de *Las venas abiertas* el cambio social y simbólico sigue a un cambio (revolución) en la estructura económica de explotación, producción y apropiación. En todo caso esta conciencia de "ser pobre ante

la riqueza inalcanzable de los otros" es perceptiva y pasiva, en el sentido de que su lectura reproduce los mismos códigos de reproducción que impone la ideología dominante que se pretende criticar. Otra forma de conciencia es aquella que deconstruye esos mismos códigos de interpretación y de valoración, muchas veces usadas, también, por la misma ideología dominante para conservar un *status quo*, como puede ser aquella que enseña a ser un "buen pobre". Tanto una como la otra corren el riesgo de quedar atrapadas en su propio círculo. Simón Bolívar observó que "el alma de un siervo rara vez alcanza a apreciar la sana libertad: se enfurece en los tumultos o se humilla en las cadenas" (Bolívar, *Carta*) Quizás, no otra cosa hemos tenido en América Latina desde entonces.

6.3 DEUDORES Y ACREEDORES

Si la causa del subdesarrollo propio es consecuencia del desarrollo ajeno, es necesario concebir el continente pobre como un continente naturalmente rico. Galeano se encargará de resaltar esta paradoja histórica —parte real, parte imaginaria o exagerada— de un continente que aportó inmensas cantidades de riquezas al viejo continente, por lo general de una forma ilícita o bajo cohesión y que se ha caracterizado no sólo por su pobreza sino por sus deudas externas. Para aliviar éstas, se solicitan préstamos a los acreedores —FMI, Banco Mundial, BID, etc. donde Estados Unidos tiene poder de veto— que exigirán a débiles gobiernos nacionales la firma de una *Carta de intenciones* como condición previa (366). De esta forma se perpetúa la dependencia del deudor con el acreedor, no sólo en el mantenimiento de una deuda difícil de pagar y que retrasa cualquier posibilidad de desarrollo, sino permitiendo también una intervención en los asuntos internos de los países deudores. Galeano anotará más datos

económicos: “una quinta parte de las exportaciones se dedicaba en 1955, al pago de amortizaciones, intereses y utilidades de inversiones, [mientras que en] 1968, los pagos representan el 37 por ciento de las exportaciones” (391). “Al chantaje financiero y tecnológico se suma la competencia desleal y libre del fuerte contra el débil” (367) agrega antes de describir diferentes situaciones donde los más fuertes capitales extranjeros practicaron libremente el *dumping*.

En cuanto al ahorro y crédito, la asimetría confirmaría las condicionantes estructurales de la economía mundial sobre el desigual desarrollo de los países: “ningún banco extranjero puede operar en Estados Unidos como receptor de depósitos de los ciudadanos norteamericanos. En cambio, los bancos de los Estados Unidos disponen a su antojo, a través de las numerosas filiales, del ahorro nacional latinoamericano” (371). Y como las relaciones internacionales se basan en la ley darviniana de *the struggle for the fittest*, no existe la filantropía. “En 1968, el presidente Johnson aseguró que más del noventa por ciento de la ayuda externa norteamericana de 1969 se aplicaría a financiar compras en los Estados Unidos (377).

Galeano también cita al historiador Robert Schnerb, según el cual la historia de las repúblicas latinoamericanas “es, en cierto modo, la de sus obligaciones económicas contraídas con el absorbente mundo de las finanzas europeas” (320).

6.4 REVOLUCIONES CONSERVADORAS

Las sociedades postcoloniales conservaron las características de sus antecesores españoles. Como hemos visto antes, la estructura social, la relación del poder público y del poder económico con sus distintas clases sociales permaneció de una forma

personalista —caudillezca— al tiempo que sus habitantes conservaron la percepción de este orden y de estos poderes como ilegítimos. Carlos Fuentes lo resume de esta forma:

> Somos un continente en búsqueda desesperada de su modernidad. Pero demasiadas veces, hemos reaccionado violentamente contra semejante búsqueda, prefiriendo preservar el lastre de sociedades anacrónicas, "patrimonialistas", como las llamaría Max Weber, en las que la voluntad del jefe, los intereses de su clan y las recompensas debidas a sus ejércitos de parásitos y pistoleros, crean un mundo irracional de capricho político y de "violencia impune" (Fuentes, 12).

Montaner vuelve a las raíces históricas para descubrir allí la formación de un carácter que explicará el destino posterior de las naciones, como un psicoanalista rastrea en la infancia de un niño el origen de sus impulsos neuróticos, de sus éxitos y sus fracasos económicos, antes que en la historia económica de los créditos y los medios de producción que forman parte de su contexto.

Bajo este principio analítico, anota que mientras en Europa se desarrollaban nuevos instrumentos financieros —bolsa de valores, crédito, formas de inversión de capitales— "la acumulación de capital no eran el resultado de la industria, el comercio o el aumento de la productividad, sino del botín de guerra, del repartimiento de tierras, del trabajo esclavo y de los privilegios asignados por la Corona" (117). La mayor fuente de capital era, como hoy, la posesión y acumulación de la tierra. Esta tendencia a acaparar tierras provenía de los castellanos, para los cuales ser terrateniente era una forma de distinción y nobleza. Observación con la cual estuvo de acuerdo Eduardo Galeano.

La Iglesia fue uno de los principales terratenientes, acumulando tierras improductivas, especialmente hasta la desamortización, que significó la devolución al Estado español de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX.

> [Según Alexander von Humboldt] No menos de la mitad de la propiedad raíz y del capital total de México pertenecía, según su testimonio, a la Iglesia, que además controlaba buena parte de las tierras restantes mediante hipotecas. Los mineros mexicanos invertían sus excedentes en la compra de latifundios (47).

Esta idea es recogida por Montaner: el latifundio como signo de hidalguía. Pero si en España se vivía con una concepción campesina y estatista —en comparación al resto de Europa—, en América Latina era peor: "de acuerdo con la mentalidad mercantilista de la época se suponía que el papel de las colonias era el de mercado cautivo al servicio de los productores de la metrópolis. Los latinoamericanos no debían manufacturar lo que la Madre Patria producía" (Montaner, 119).

6.5 CLASES DIRIGENTES E IDEOLOGÍAS DOMINANTES

Treinta años antes, Eduardo Galeano reconocía el mismo rasgo heredado de España, relacionado a los capitalistas españoles quienes "se convertían en rentistas, a través de la compra de los títulos de deuda de la Corona, y no invertían sus capitales en el desarrollo industrial" (38). Luego observará la misma actitud en las clases dominantes latinoamericanas. En oposición a la burguesía norteamericana, definirá a la burguesía criolla como los gendarmes que cumplirán la función de administrar el desangrado en beneficio propio sin la imaginación creativa que hubiese sido necesaria para el desarrollo industrial. Al mismo tiempo, y consecuente con esta visión de opresor-oprimido, tiene una visión pasiva de las clases trabajadoras: "el bienestar de nuestras clases dominantes —dominantes hacia adentro, dominadas desde fuera— es la maldición de nuestras multitudes condenadas a una vida de bestias de carga" (4).

Pero estas actitudes, estos rasgos psicológicos y culturales responden, a su vez, a una infraestructura: el sistema de producción y de acumulación de capital —nacional e

internacional— han ido modelando las actitudes y las respuestas de cada clase social. En el fondo de esta idea hay cierto determinismo, ya que si bien actuamos en base a una mentalidad, ésta estría definida en su forma y funcionamiento por su contexto económico y social.

Carlos Fuentes, que en *Valiente mundo nuevo* parece adoptar una lectura psicoculturalista —descendente— de la historia, parece estar de acuerdo con Galeano en este punto:

> Desde la independencia, nuestra dependencia dependió de un espejismo: la prosperidad de América "Latina" estaba condicionada por la prosperidad de las clases altas. Por desgracia, estas clases han sido muy ágiles en copiar los modelos de consumo occidentales, pero muy morosas en adaptarse a los modos de producción europeos y norteamericanos (Fuentes, 15).

Más adelante, Carlos Fuentes volverá a poner el acento en la dimensión psicocultural que será transmitida como una epidemia. Según Fuentes, "la base de una cultura democrática en Iberoamérica es la continuidad cultural, de la cual tanto la democracia como la literatura son manifestaciones" Ambas son responsables de la creación de la sociedad que aún sigue sometida a la herencia de las "tradiciones autocráticas" de los imperios indígenas y del imperio español a través del "paternalismo habsburgo y el activismo centralizante y modernizador borbónico"

> La iglesia, el ejército y el Estado Imperial español fueron nuestras instituciones más antiguas. La sociedad civil es nuestra realidad más reciente. La independencia expulsó al Estado español. La iglesia y el ejército permanecieron, a veces más fuertes que los incipientes Estados nacionales, aunque siempre más fuertes que las débiles sociedades civiles. El resultado fue anarquía y fue dictadura, alternándose hasta la desesperación en la mayoría de nuestros países (17).

De esta forma tenemos por un lado los opresores —la clase dominante— y los oprimidos —las "bestias de carga". Es esta la misma relación que entiende Galeano

existe entre las clases y entre las naciones, no determinadas tanto por un factor interior, cultural y psicológico, sino por un factor exterior, económico, de poder político e ideológico.

> A diferencia de los puritanos del norte, las clases dominantes de la sociedad colonial latinoamericana no se orientaron jamás al desarrollo económico interno. Sus beneficios provenían de afuera (215).

Por lo tanto, un cambio —la revolución— que elimine esta relación que impide el desarrollo y que además es injusta, consistiría en cambiar primero *el modelo socioeconómico* sobre el cual se organiza la sociedad. Una vez alcanzada esta etapa, la revolución cultural y el cambio psicológico de los habitantes deberían cambiar gradualmente. La justicia social, por su parte, debería ser un logro inmediato.

Capítulo 7

EL PODER Y LA LIBERTAD

7.1 LA LIBERTAD Y EL «LOGOS» DE LA HISTORIA

La concepción determinista del materialismo histórico, representado principalmente por los modelos de lecturas marxistas, tuvo uno de sus primeros y más convincentes objetores en Max Weber. En palabras de Milton Fisk, Weber entendió dos factores en ciertas regiones culturales de Europa: "first, a moral ideal was prevalent that he described as secular asceticism—an attitude that promoted frugality and hard work. He believed this ideal had its roots in theological conception, common at the time of Reformation, of a distant and unapproachable God. Proof of being elected by such God would came, not through communication, by secular works" (Fisk, 164). Un análisis más amplio y más profundo de esta problemática puede encontrarse en *El miedo a la libertad*, de Erich From.

Ahora, además de estas objeciones a la concepción materialista de la historia y a su consecuente advertencia de un factor *metafísico*, también debemos advertir que estos modelos de lecturas (descendente) también conciben el mundo como un conjunto mayor compuesto de partes. Partes con el suficiente grado de libertad según el cual tanto un individuo como una sociedad o nación son capaces de cambiar su propia historia sin cambiar el orden que integran a su vez. Por esta relativa independencia de las partes, el individuo posee un margen significativo de movimiento social y personal

en proporción a su propia actitud mental hacia su entorno y hacia sí mismo. Lo mismo una sociedad: su subdesarrollo no depende tanto de la suerte de sus vecinos o de las naciones más lejanas del planeta, tampoco de una lógica mundial estructuradora, sino de su propia organización interna. En esta concepción de la historia percibimos una creencia positiva en la libertad existencial.

Por su parte, la concepción *ascendente* o darwinina de la historia y de la dinámica social es, al mismo tiempo, integral. Si en la lectura *descendente* o culturalista el paralelo filosófico del siglo XX podía ser el existencialismo, en la lectura *ascendente* el paralelo no sólo es el marxismo sino, desde un punto de vista individual, es el psicoanálisis. Tanto en *Las raíces torcidas* como en *Las venas abiertas* el presente es explicado por el pasado. No obstante, la misma concepción de cada una nos sugiere que la lectura *culturalista* estaría en mejores condiciones ideológicas de concebir el presente como una consecuencia del futuro.

Concebir el presente como una consecuencia del futuro es el primer reconocimiento de la libertad humana. Esta concepción no es negada de plano por su oponente, ya que también reconoce que la salida del "problema" planteado radica en una toma de conciencia. Toma de conciencia para cambiar la estructura, para desestructurar el orden opresor; no para cambiar al individuo o a la sociedad desde adentro hacia fuera. Sin embargo esta actitud, militantemente revolucionaria, continuará basando su concepción de la historia y de la dinámica social en un *logos* meta-social que dará significado el término *libertad*. El individuo será *libre* dentro de un logos de justicia social —por lo general, durante la mayor parte del siglo XX este logos se refería al marxismo— o no será *verdaderamente libre* en un logos de injusticia social, es decir, en un orden capitalista.

Para una lectura materialista de la historia todo orden es consecuencia de una lógica preestablecida por el poder económico y productivo que, por su fuese poco, también está en la naturaleza humana: el dominio de unos como motor del progreso de otros.

En la lectura ascendente cada parte se explica por la lógica funcional del todo, del conjunto de las partes. Cada individuo responde a una clase social y cumple con su parte de la división del trabajo; cada sociedad, cada país responde necesariamente a la lógica económica y de poder que organiza y estructura el mundo. En este escenario, existen pocas posibilidades de una verdadera *independencia* de las naciones, de una verdadera *libertad* de los individuos. La libertad y la independencia sólo se lograrían destruyendo este orden, desarticulando la megaestructura social y mundial que constriñen al individuo y a las naciones colonizadas —los países del capitalismo dependiente—. Paradójicamente, esta liberación de la megaestructura tenía como alternativa ideológica la sumisión —de los individuos y de las naciones— a un nuevo y revolucionario orden económico, social y productivo: la dictadura del proletariado.

Es significativo cómo cada adversario dialéctico entiende una toma de conciencia. Para los partidarios de *Las venas abiertas* ésta sería la comprensión del individuo o de la sociedad —antes o después de la revolución— del logos de la historia, del orden injusto y opresivo que no sólo somete a los cuerpos y a las mentes para hacerlos producir más en beneficio de la felicidad ajena, sino que les impone una falsa —o, al menos, inconveniente— idea de libertad, de propiedad, de justicia y, finalmente, de felicidad.

Por el otro lado, para los partidarios de *Las raíces torcidas*, esta misma concepción de la historia y del poder como estructura determinante —del orden social y de sus

significados— es la responsable de la incapacidad de tomar conciencia por parte de los individuos: mientras se entienda que el orden social depende de una estructura exterior al individuo y no se su propia actitud mental, no estará en condiciones de *tomar conciencia* de su propia prisión y de sus propias posibilidades.

No obstante, para los culturalistas, estas posibilidades no están referidas a una acción conjunta, organizada, de la sociedad en pro de un objetivo específico, como lo sostendrían los adversarios dialécticos partidarios de la lectura estructuralista, sino que están referidas a una acción individual que, como consecuencia inevitable, debe producir un efecto de conjunto social.

7.2 LA ILEGITIMIDAD DEL PODER

Es probable que el poder haya sido, en la mayor parte de su historia, arbitrario. La idea del rey sabio y justo se remonta a tiempos de Salomón, pero no faltaron aquellos otros que fueron considerados como déspotas, especialmente si procedían de otro pueblo, de otra cultura. Por lo general, y desde los antiguos egipcios hasta los modernos dictadores, pasando por mayas e incas, el poder era concedido por una divinidad (ideología religiosa de la clase más alta). Es decir, era un poder descendente. Hasta avanzado el siglo XX, en países occidentales aún podía verse esta concepción legitimadora del poder. Las monedas en España incluían el icono del general Francisco Franco con la siguiente leyenda: "Caudillo de España por la gracia de Dios".

Pero esta relación descendente del poder tuvo históricas excepciones y, en Europa, comenzó a revertirse en la era Moderna con los parlamentos y más tarde con los sistemas democráticos.

España, la "madre patria" (expresión que no es resistida por constituir una especie de oxímoron sino por sus connotaciones jerárquicas), se resistió largamente a este cambio. Quizás, como excepciones, podríamos nombrar los movimientos renovadores del siglo XX, como el de los republicanos, aunque siempre representaron una experiencia muy corta. Tanto *Las venas abiertas* como *Las raíces torcidas*, ponen la lupa en España, en los primeros años que siguieron al descubrimiento de América. Eduardo Galeano, nos recuerda la relación conflictiva que vivió la sociedad española con el poder, a principios del siglo XVI, y que a la postre resultaría dramáticamente significativa para las colonias americanas:

> Carlos V, de la dinastía de los Habsburgo, había pasado dieciséis años en España de los cuarenta que duró su reinado. Había tomado el trono sin hablar castellano, gobernaba rodeado de un séquito flamenco, extendiéndole salvoconductos para sacar de España mulas y caballos cargados con plata y oro (Galeano, 36).

Carlos V (o Carlos I para los españoles) no sólo no era representativo del pueblo español sino que procuró imponer una cultura renacentista que éste no sentía. (También es probable que el pueblo identificara la nueva cultura humanista y renacentista en un poder que no los representaba y por ello permanecieran atados a la sensibilidad gótica, barroca).

Por otro lado, recordemos las grandes desigualdades sociales del gran Imperio español, ilustradas por obras como *El Lazarillo de Tormes*. Obviamente que el autor anónimo de esta protonovela pertenecía a una clase económicamente superior a la que retrató, sin que por ello signifique que no conocía bien los estratos más bajos de la sociedad. Su propia clase no se encuentra retratada en *El Lazarillo* (paradójicamente, ya que el relato es en primera persona), porque ésta no es simplemente la saga de un pícaro sino la exposición, involuntaria, a través de la burla a una clase inferior, de las reglas de

sobrevivencia de los pobres hambrientos y, por ende, un relato indirecto sobre la injusticia social y explotación de la época. Abundan aquí, como moneda corriente, la mentira, el embuste y la legitimación de la ilegalidad. Todas condiciones que la ideología dominante de los "nobles" atribuían al pueblo bellaco, al "villano". Brevemente pongamos un ejemplo de este carácter del siglo XVI, el siglo de las conquistas en América.

Cuando el ciego le pide a su guía que escuche por el oído de un toro de piedra, y éste obedece, lo golpea contra la estatua. De esta forma, la primera lección que Lazarillo de Tormes aprende de su primer amo es *no confiar nunca en nadie*. Más adelante, encontramos resumida una actitud que se repetirá muchas otras veces, cuando el mismo ciego le ofrece a "su protegido" comer un racimo de uvas, tomando una cada vez y prometiendo "no hacer trampa". Sin embargo, el ciego comienza a tomar de a dos, por lo que Lázaro, acostumbrado a la avaricia y engaño de su amo, comienza a tomar tres a tres. Acabado el racimo, el ciego dice:

> "Lázaro, engañado me has. Juraré yo a dios que has tu comido las uvas tres a tres"
> "No comí, dixe yo; mas ¿porqué sospechays esso?
> Respondió el sagazissimo ciego:
> "¿Sabes en qué veo que las comiste tres a tres? En que comía yo dos a dos y callauas" (Cejador, 92).

Al mismo tiempo que los reyes españoles comenzaban a ser percibidos como ilegítimos, éstos estaban, a su vez, históricamente subordinados a otro poder —de origen divino—, según una relación de intereses estratégicos: el Papa. Esta relación provenía de siglos de una misma tradición que no estaba dispuesta a modificarse, sin ser conscientes que el centro histórico de Europa comenzaba a migrar a los países del norte, a los países del Sacro Imperio Romano Germánico (Montaner, 36).

Esta percepción de la ilegitimidad del poder, de la injusticia de su administración, fue documentada en las crónicas y ficciones de los españoles que cruzaron el atlántico. Ya en los últimos escritos del primer conquistador, Cristóbal Colón, podemos leer su amargura y su queja ante la injusticia de las retribuciones administradas por el Rey (representante máximo del poder político). Montaner toma nota de los conquistadores que le siguieron a Colón y reconoce en este rasgo cultural la génesis del futuro carácter social latinoamericano.

> No sólo los indios, los mestizos y los colonos resentían del Estado español; también los conquistadores como Pizarro, Cortés y Almagro estaban desconformes con los beneficios recibidos por sus empresas (37).

Albero Montaner rastrea este estado del ánimo de los españoles de la época y formula una continuidad difícil de refutar: la relación conflictiva que los súbditos —luego ciudadanos— mantendrán con el poder de los reyes —luego gobiernos criollos.

Tanto los indios como los criollos tuvieron conocidas razones para resentir del Estado español. Pero los conquistadores también. ¿Cómo interpreta Montaner, entonces, este conflicto por parte de los conquistadores? Según el autor cubano, y consecuente con una lectura contemporánea hecha desde una ideología liberal, la conquista fue impulsada y realizada como una empresa privada. Su objetivo era el enriquecimiento material de los protagonistas y el prestigio social, no de la conquista sino aquel que derivaba directamente de la fortuna y las propiedades. Tanto los jefes expedicionarios como los soldados que los siguieron procedían de extractos sociales que estaban lejos de una cómoda aposición aristocrática. Como ejemplo de este estado fundacional de insatisfacción con la autoridad por la injusticia de las retribuciones al esfuerzo personal —de una empresa no tan individual—, Montener cita al conquistador de Perú, Francisco de Pizarro:

> «En tiempos que estuve conquistando la tierra y anduve con la mochila a cuestas nunca se me dio ayuda, y agora que la tengo conquistada e ganada, me envían padrastros». La misma frustración, aunque en distintos momentos, sintieron Cristóbal Colón, Hernán Cortéz, Diego de Almagro: la Corona no los dejaba explotar a sus anchas a los indios, les limitaba las toma de decisiones políticas y con frecuencia les negaba las distinciones sociales o les regateaba los bienes materiales (41).

Cuatro siglos después, en 1946, Jorge Luis Borges observaba que "el argentino, a diferencia de los americanos del Norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado [...]; lo cierto es que el argentino es un individuo, no un ciudadano" En seguida recuerda que "los filmes elaborados en Hollywood repetidamente proponen a la admiración el caso de un hombre [...] que busca la amistad de un criminal para entregarlo después a la policía; el argentino, para quien la amistad es una pasión y la policía una *maffia*, siente que ese 'héroe' es un incomprensible canalla" Sostiene su razonamiento recordando un momento significativo de la literatura argentina, "esa desesperada noche en la que un sargento de policía rural gritó que no iba a consentir el delito de que se matara a un valiente y se puso a pelear contra sus soldados, junto al desertor martín Fierro" Con su filosa inteleigencia, concluye que "el europeo y el americano del Norte juzgan que ha de ser bueno un libro que ha merecido un premio cualquiera, el argentino admite la posibilidad de que no sea malo, a pesar del premio" (Borges, *Ficcionario*, 217).

Esta concepción del poder, ilegítima por parte de los tres grandes grupos que conformaron la primitiva sociedad colonial, se habría instalado en el subconsciente de la nueva sociedad criolla, la cual persiste hasta nuestros días. En este sentido, podemos entender que una mentalidad sobreviva a las estructuras sociales y económicas y sean, a su vez, responsables de su permanencia o conservación. Si el proceso fuese estrictamente el inverso —como lo propone la lectura materialista— no se entendería

cómo determinadas características culturales y psicológicas sobreviven a los órdenes políticos y socioeconómicos derribados, como pueden ser los ejemplos de las revoluciones francesa, la rusa o la cubana.

Montaner identifica, en el posterior proceso histórico de América Latina, la preeminencia de los hombres (caudillos) sobre el Estado. Es decir, la arbitrariedad sobre la Ley, sobre un sistema abstracto, sobre las instituciones.

Todo ello se origina en la idea de ilegitimidad del Estado. Al mismo tiempo, sobrevive otra herencia peninsular que derivará en una trágica contradicción. Sí, el poder, el Estado, es ilegítimo, pero el poder —la salvación— procede desde arriba, el poder es descendente.

7.3 EL PODER DESCENDENTE

Por supuesto que el origen de una concepción de la naturaleza del "poder descendente" no está en España. Como hemos anotado antes, podemos encontrarla como asumido inconsciente en los orígenes de la historia y como denuncia consciente en Averroes, en la Edad Media.

> [Para Mohamed Ibn Rushd, Averroes] la autoridad debía manar del conjunto de la sociedad por medio de decisiones racionales Era la teoría *ascendente* del poder, pilar sobre el cual luego se asentaría la democracia. No manaba por la gracia de Dios —teoría *descendente* del poder— sino por el consentimiento de las personas. El poder legítimo, pues, *ascendía* de los ciudadanos hacia la cúspide (Montaner, 29).

Averroes muere en el exilio marroquí en 1198, pero su pensamiento es traducido en París lo que es visto como una amenaza a la autoridad del papa Gregorio IX (29).

Las raíces de una ideología dada puede ser rastreadas hasta los orígenes de la historia. Pero lo que le da significado histórico con es tanto esta posibilidad —sino todo

lo contrario, ya que la acerca más a una idea de *naturaleza* que de *historia*— sino la identificación de momentos cruciales, es decir, de aquellos momentos en los cuales se producen sismos, revoluciones o continuidades.

En lo que podríamos entender como una de las bases teóricas no declaradas de Montaner, en la historia se van produciendo cambios y reacciones a dichos cambios. En la resistencia a abandonar lo que riesgosamente podríamos llamar "mentalidades obsoletas" está el verdadero origen de la enfermedad, de la malformación —de las raíces torcidas. En esta resistencia debió jugar un papel importante la religión, ya que era ésta, por entonces, la fuente ideológica de la época según se medían y modelaban ideas, creencias y sentimientos. Debió ser entonces la religión el espacio físico y espiritual donde se libró la eterna lucha por el poder. Lejos de la Reforma y cerca de la Contrarreforma —o *Restauración*— que consolidó una tradición antigua de subordinación acrílica ante el papado de Roma, España quedó atrapada de esta concepción vertical y descendente del poder. Montaner nos recuerda que "el Papa no tiene que obedecer a nadie. No puede ser juzgado por sus súbditos. Sólo responde ante Dios. La organización que preside es vertical, y el poder es descendente" (3).

Diferente a la concepción individuo-sistema, la revolución estadounidense de 1776 surge de la percepción de que Inglaterra incumplió la Ley imponiendo impuestos de manera inconsulta. La revolución no fue por sustituir un poder por otro sino en defensa de la Ley.

La racionalización, de la que hablaba Averroes, pretende sustituir el control, maquiavélico de los individuos y traspasarlo a un *sistema*, a un conjunto de normas sociales sobre el cual deberá asentarse la nueva fe del pueblo (Arocena, 46). Está claro,

para Montaner, que en esta decisión histórica "los estadounidenses adoptaron una forma ascendente de ejercer el poder" (162).

Por supuesto que muchos líderes revolucionarios latinoamericanos, y una parte de sus intelectuales vieron con buenos ojos el novedoso proceso que estaba teniendo lugar en los estados unidos del norte.

> Mientras que en Europa los españoles ilustrados se dividían entre afrancesados y castizos, los de América eran casi todos afrancesados, veían con admiración la revolución que había acabado con la monarquía de Luis XVI y admiraban también el proceso que pocos años antes había liberado a los norteamericanos del control de los británicos (Montaner, 160).

José Artigas, el gran derrotado y luego ascendido al bronce en su país, admiró esta revolución y concibió el poder de la misma forma, resumida en una expresión probablemente maqullada en su gramática: "Mi autoridad emana de vosotros y ella cesa ante vuestra presencia soberana"

Francia, a diferencia de los nuevos Estados Unidos, aún permaneció a mitad de camino, según la lectura de Montaner, en cuanto a una revolucionaria visión del poder. Para la Revolución Francesa —rousseana— los derechos naturales de los individuos no existían. La mayoría tenía derecho a imponer sus derechos sobre las minorías y los dirigentes debían ser, ante todo, iluminados. Pero del ciego absolutismo del rey se pasó a la violencia de la revolución y de ésta a la llegada de Napoleón, que fue una forma de absolutismo pero militar (163).

La idea de que los reyes estaban en el poder "por la gracias de Dios" fue liquidada por la revolución Gloriosa en Inglaterra (1688-1689) por la cual se quitó el poder a la corona dejándola sólo como símbolo (164). No obstante, las revoluciones en América Latina bebieron más de la fuente francesa que de la norteamericana, según Montaner.

> [...] dentro de una inspiración más francesa que norteamericana, con una buena dosis de conspiración masónica y con el permanente aliento de Inglaterra, finalmente fue cuajando la insurrección contra España a lo largo y a lo ancho de la geografía continental latinoamericana (165).

Sumado a ello la anteriormente analizada "mentalidad", conformada por esos tiempos, "el instinto primario de los latinoamericanos los lleva a proponer unas monarquías locales que se parecían sospechosamente a las que acababan de derrocar" (165).

7.4 LA CONCIENCIA CONTRADICTORIA

Como hemos visto, la aceptación de una naturaleza *descendiente* del poder convive de forma conflictiva con la idea consolidada, en nuestras sociedades, de la naturaleza *ilegítima* del mismo. Monttaner sintetiza esta significativa contradicción de la siguiente forma:

> Inevitablemente, la idea subyacente establecía que los intereses de la sociedad siempre iban a estar mejor tutelados por el Estado que por los codiciosos capitalistas, contradictoria conclusión en sociedades que simultáneamente sostienen que el Estado es un pésimo, corrupto y dispendioso administrador (Montaner, 97).

América Latina se pobló con esta ideología del poder. Sin embargo, como hemos visto antes, al tiempo que sus habitantes absorbían esta idea sobre la naturaleza de la autoridad, resentían de la misma, porque en ella reconocían el origen de su opresión. Esta lectura contradictoria del poder puede verse actualmente en toda América Latina, pero es quizás en países como México y, sobre todo Perú donde aparece con mayor intensidad —aunque no podemos afirmar aún que la coincidencia de que ambos países fueron las cunas de las más grandes civilizaciones indígenas sea significativa o no para este análisis.

Ocurrió, entonces, según Montaner, un hecho psicológico particular que caracterizaría a nuestro continente: los criollos y los colonizados adoptaran el punto de vista del vencido. No ocurrió lo mismo en Angloamárica (18).

El escritor mexicano Carlos Fuentes hace un breve retrato del perfil psicocultural de lo que, de forma simplificada, podríamos llamar "pueblo latinoamericano". Aquí, tenemos una lectura descendente, psicoculturalista, con sus orígenes religiosos y su traducción política e ideológica contemporánea:

> Con San Agustín nos cuesta trabajo creer que la gracia de Dios se comunica directamente con el individuo; contra John Locke, nos cuesta creer que el propósito del gobierno civil sea la protección de la propiedad privada. Creemos más bien en los poderes de la jerarquía y la mediación. Creemos, con Santo Tomás, que el bien común y la unidad requerida para obtenerlo, son superiores a las metas individuales y a los intereses privados (Fuentes, 13).

Aún líderes militares como Simón Bolívar revelaron su desconfianza en la democracia plena, pese a su republicanismo: "Las elecciones —escribió— son el gran azote de las repúblicas".

El sentimiento contradictorio acerca de la naturaleza del poder vuelve a expresarse con crudeza en las expectativas sobre la organización pública de estos países. Montaner nos dice que todos las sociedades poscoloniales "coincidían en el punto clave: la solución económica de los pueblos latinoamericanos residía en Estados fuertes que guiaran a las sociedades hasta un destino superior de desarrollo y felicidad colectivas" (175).

Según la visión psicoculturalista, esta concepción es producto de una herencia, de una educación que procede de la historia y de la cual una sociedad, en un momento determinado, no ha sido capaz de liberarse usando lo que Averroes llamaba el "descubrimiento de las leyes racionales" que son capaces de armonizar las necesidades de la sociedad con sus propias leyes y su propia organización. Para una lectura

materialista de la historia, esto no es más que el resultado de un orden de producción y explotación de la riqueza, el resultado de una lucha darviniana. En *Las venas abiertas* podemos leer que "dentro de cada país se reproduce el sistema internacional de dominio que cada país padece" (Galeano, 415).

7.5 EL DARWINISMO DE LAS NACIONES

Eduardo Galeano inicia *Las venas abiertas de América Latina* de una forma provocativa: no sólo apunta responsabilidades históricas sino, sobre todo, lleva al extremo su lectura materialista de la historia con la idea de que unos países se especializaron en ganar y otros en perder.

> Nuestra comarca del mundo, que hoy llamamos América Latina, fue precoz: se especializó en perder desde los remotos tiempos en que los europeos del Renacimiento se abalanzaron a través del mar y le hundieron los dientes en la garganta (Galeano, 1).

Además de la metáfora de alta figuración —poética—, la cual da nombre al libro y fuerza visual a su tesis, Galeano dará, a su manera, un fundamento más razonable a su exabrupto inicial. No obstante, esta condición de "razonabilidad" se enmarca en una lectura particular de la historia: la lectura ascendente, o materialista.

Ya hemos analizado en parte este tipo de lectura. Observemos, ahora, que otra de sus consecuencias resulta en una consideración darwiniana de las relaciones internacionales y de la historia. Lógica que se reproduce a diferentes escales, desde la internacional hasta la doméstica.

> A cada cual se le ha asignado una función [...] dentro de América Latina la opresión de los países pequeños por sus vecinos mayores, y fronteras adentro de cada país, la explotación que las grandes ciudades y los puertos ejercen sobre sus fuentes internas de víveres y mano de obra (Galeano, 3).

El reflexivo impersonal "se le ha asignado" sugiere la presencia de alguien o algo que ha decidido dicho orden, lo cual demuestra que aún esta idea darwiniana de la historia no es del todo consciente en Galeano al momento de escribir. Ambigüedad que confirma poco más adelante, atribuyendo a otros —a posibles adversarios dialécticos— esta misma idea que se irá confirmando en el transcurso de su propio libro:

> Para quienes conciben la historia como una competencia, el atraso y la miseria de América Latina no son otra cosa que el resultado de su fracaso. [...] Pero ocurre que quienes ganaron, ganaron gracias a que nosotros perdimos: la historia del subdesarrollo de América Latina integra, como se ha dicho, la historia del desarrollo del capitalismo mundial (Galeano, 3).

Podemos entender una salida a este callejón. Es posible que la historia haya sido una lucha del más apto, del triunfo del más fuerte sobre el más débil. Su máxima expresión es el imperialismo, pero su lógica interna es el sistema capitalista, ya que "la fuerza del conjunto del sistema imperialista descansa en la necesaria desigualdad de las partes que lo forman y esa desigualdad asume magnitudes cada vez más dramáticas" (4). Según esta concepción, la historia se rige por leyes darwinianas, pero no es inevitable que funcione según este principio, es decir, según el sistema capitalista. Una vez superado este sistema salvaje, las sociedades podrían reconocer un código ético de justicia que anule las leyes darwinianas —la *Ley de la selva*—, tal como podemos observar en una comunidad cualquiera donde los débiles son más protegidos que los fuertes. Para Galeano, este paralelo histórico sería el socialismo. Pero no un simple socialismo nacional sino uno internacional.

7.6 EL SUBDESARROLLO COMO CONSECUENCIA DEL DESARROLLO

El 24 de enero de 1812, Bernardo de Monteagudo escribió en la *Gaceta* de Buenos Aires unas reflexiones entusiastas sobre el futuro de América (Latina). La confianza en las

propias fuerzas eran de tono desafiante ante las mayores potencias del mundo. Las divisiones políticas del continente no se habían definido, sus pueblos no se habían independizado del imperio español y ya se leía que "tenemos tiempo y recursos para armar nuestro brazo y hacerlo terrible a nuestros enemigos; no pende de ellos, no, el destino de la América, sino de nosotros mismos: su ruina o su prosperidad, serán consiguientes a nuestra energía o indiferencia" (Monteagudo, *Reflexiones*). No obstante, si bien Monteagudo habla de una "revolución del globo", no menciona directamente el contexto geopolítico, ideológico y cultural que incluía a Europa, África y las Américas. Factor que será considerado, a mediados del siglo siguiente, como decisivo y —para los radicales— determinante.

Para la tesis de Galeano, el destino de las colonias estuvo definido desde el inicio por sus condiciones naturales, pero aún más por las necesidades de las naciones que se estaban desarrollando en base a la naciente industrialización de sus economías. De esta forma, "la economía colonial, más abastecedora que consumidora, se estructuró en función del mercado europeo" (Galeano, 44).

> La economía colonial americana, aunque formalmente mostrara algunos rasgos feudales, actuaba al servicio del capitalismo naciente en otras comarcas. Al fin y al cabo, tampoco en nuestro tiempo la existencia de los centros ricos del capitalismo puede explicarse sin la existencia de periferias pobres y sometidas: unos y otros integran el mismo sistema (45).

La tesis de la "servidumbre subdesarrollista" podría sintetizarse de la siguiente forma: "Las pequeñas islas del Caribe habían sido infinitamente más importantes, para Inglaterra, que sus colonias del norte. A Barbados, Jamaica y Montserrat se les prohibía fabricar una aguja o una herramienta por cuenta propia. Muy diferente era la situación de Nueva Inglaterra, y ello facilitó su desarrollo económico y, también, su independencia política" (129).

Luego de la suerte corrida por el azúcar y el café, Galeano logra una nueva continuidad en la narración histórica describiendo la suerte del caucho en Brasil. Su explotación no sirvió para industrializar su propia región, sino para la ostentación de unos pocos. Las invenciones que hicieron posible su explotación provinieron del Norte. Cuando las semillas de caucho fueron sacadas de Brasil por los ingleses rumbo a Malasia, la producción de Brasil se arruinó.

> Quedaron así, sobreviviendo como podían, los trabajadores, que habían sido acarreados desde muy lejos para ser puestos al servicio de la aventura ajena. Ajena, incluso, para el propio Brasil, que no había hecho otra cosa que responder a los cantos de sirena de la demanda mundial de materia prima, pero sin participar en la más mínima en el verdadero negocio del caucho: la financiación, la comercialización, la industrialización, la distribución (Galeano, 143).

La misma suerte corrió el cacao de Venezuela y de Brasil: "Al igual que la caña de azúcar, el cacao trajo consigo el monocultivo y la quema de los bosques, la dictadura de la cotización internacional y la penuria sin tregua de los trabajadores" (146). Por muchas páginas, Eduardo Galeano vierte datos sobre las relaciones de intereses entre las compañías norteamericanas —especialmente las petroleras— con las dictaduras en América Latina. A diferencia de *Las raíces torcidas*, los datos, las citas y las referencias son abundantes y minuciosos. No obstante, todos estos datos están en función de una misma idea, de una misma metáfora. El paralelismo y la continuidad funcionan como la metáfora, independizándose del pensador para crear su propia historia según sus propia naturaleza sígnica. Luego de exponer la situación de los minerales en el continente, Galeano continúa con cultivos como el azúcar y concluye que "cuánto más codiciado por el mercado mundial, mayor es la desgracia que un producto trae consigo al pueblo latinoamericano que, con su sacrificio, lo crea" (94).

En resumen, "el subdesarrollo no es una etapa del desarrollo. Es su consecuencia" (470).

Sobre estos apuntes los partidarios de la tesis culturalista podrían objetar que dicha historia no fue la imposición directa de los países industrializados sino la incapacidad propia de los países productores para aprovecharse de sus beneficios naturales. A lo cual los partidarios de *Las venas abiertas* responderán recordando que la misma lógica de opresión internacional se reproduce dentro de cada sociedad, especialmente dentro de las sociedades oprimidas, colonizadas. Es decir, los sustitutos sociales de los imperios económicos y financieros son las clases dirigentes que, no sólo por una incapacidad mental se dedicaron al lujo, al derroche y a la opresión de sus súbditos, sino porque esa conducta también es el reflejo y parte de la función que le es asignada por la lógica de producción capitalista: los centros de desarrollo no desean competidores; mejor es tener una aristocracia rica e improductiva en las colonias que asegure un proletariado con mano de obra barata y sin la capacidad de desarrollo que implicase no sólo una futura competencia sino también la pérdida de los recursos baratos, necesarios para los centros desarrollados.

La siguiente cita nos da una idea de esta importancia de estar lejos del poder: "En Chile, una de las más apartadas posesiones españolas, el aislamiento favoreció el desarrollo de una actividad industrial incipiente desde los albores mismos de la vida colonial" (288). Lo mismo refiere en el caso de Paraguay: lejos de los puertos, lejos de la Corona primero y de el Imperio Británico después, este país había alcanzado un grado de desarrollo inexistente en sus vecinos porteños, basado en un desarrollo primitivo "hacia adentro" (310). "Los vencedores [de la guerra que duró cinco años] arruinados

por el altísimo costo del crimen, quedaban en manos de los banqueros ingleses que habían financiado la aventura" (317).

En el siglo XX, las naciones desarrolladas, especialmente Estados Unidos, pregonó un discurso a favor de la democracia en América Latina al tiempo que ayudó o impuso dictaduras. Refiriéndose a un posible golpe de estado en Brasil, pocos días antes de que tuviese lugar en 1964, *The Washington Star* publicaba "He aquí una situación en la cual un buen y efectivo golpe de Estado, al viejo estilo, de los líderes militares conservadores bien puede servir a los mejores intereses de las Américas" (252). También el embajador norteamericano Lincoln Gordon saludó el golpe de estado como necesario para frenar el comunismo (252).

El dominio de los centros mundiales de desarrollo —económico y militar—, la lógica del orden capitalista mundial se basa, entonces, en que (1) la periferia exporte materias primas y mano de obra barata para (2) provecho de una industria y un comercio central que, a su vez, (3) necesitan colocar dicha producción. Ésta, en gran parte, será (4) exportada a los países periféricos, subdesarrollados, de forma que el círculo vicioso se repite: (5) los países periféricos no compiten en desarrollo comercial e industrial —hablamos de mediados del siglo XX— al tiempo que continúan (1) produciendo materias primas y subdesarrollo. "También en Brasil los obrajes textiles y metalúrgicos, que venían ensayando, desde el siglo XVII, sus modestos primeros pasos, fueron arrasadas por las importaciones extranjeras" (288).

Analizando la baja de los precios de las materias primas y el alza de las importaciones de productos elaborados, y citando a A. Emmanuel, Galeano dice que: "la maldición de los precios bajos no pesa sobre determinados productos sino sobre determinados países" (396).

"Son los salarios bajos los que provocan precisos bajos" (396), y no la ley de oferta y demanda. Por lo cual los países pobres exportan su pobreza beneficiando, según esta ley, a los países ricos que la consumen o elaboran con salarios más altos.

Y para ello todo es válido, incluso la contradicción de los discursos. Si se pregona la democracia se imponen —o se favorecen— dictaduras en los países periféricos; si se pregona el libre mercado y se combate el proteccionismo en los países productores, se instaura el proteccionismo de las industrias propias, en los centros desarrollados. "Por cierto que los países ricos han utilizado y utilizan barreras aduaneras para proteger sus altos salarios internos" (396). Esta visión estructuralista del orden mundial y, en consecuencia, del subdesarrollo de unos como consecuencia del desarrollo de otros es cuestionada al mismo tiempo que *Las venas abiertas* de América Latina se convierte en una best-seller y algo más: en una especie de referencia bíblica.

En su comentario del libro *El tercermundiasmo*, de Jean-François Ravel, Mario Vargas Llosa anota en 1983 sus coincidencias y discrepancias con las tesis del francés:

> Rangel muestra que este dogma ["la falacia según la cual la razón de la miseria de los países subdesarrollados es la riqueza de los desarrollados (y viceversa)"] no resiste el análisis histórico. El despegue económico de Europa es anterior a las grandes conquistas coloniales en el caso de Inglaterra y Francia. La política colonial fue más bien un obstáculo al desarrollo de España y Portugal. Alemania, Suiza, Suecia y otros países alcanzaron altos niveles sin haber tenidos colonias" (Vargas-Llosa, 335).

Ya conocemos la respuesta de Galeano a este argumento: aún los países que no poseían colonias como España y Portugal se beneficiaron más de éstas que los colonizadores peninsulares.

Capítulo 8

VALORACIÓN DEL SISTEMA CAPITALISTA

_____

8.1 EL «SISTEMA» DOMINANTE

Hemos visto que, para *Las venas abiertas de América Latina*, los individuos y las sociedades se encuentran sometidos a un *logos* que trasciende todas las fronteras e integra cada parte en un todo coherente. En cierta forma, este sistema es "metahumano" y escapa al dominio de los individuos. Por lo tanto, no sólo es opresivo e injusto, sino que lejos está de ser un modelo de libertad, tal como se alega desde el otro bando. La libertad está en el movimiento de capitales, no de seres humanos. Por lo menos no de aquellos que no poseen el capital.

> El sistema es tan irracional para todos los demás que cuanto más se desarrolla más agudiza sus desequilibrios [...] Nuevas fábricas se instalan en los polos privilegiados de desarrollo —São Pablo, Buenos Aires, la ciudad de México— pero menos mano de obra se necesita cada vez. El sistema no ha previsto esta pequeña molestia: lo que sobra es gente (Galeano, 6).

Quienes están a favor de este "sistema", argumentarán que los desplazados por las máquinas son inevitables en el proceso histórico. Es decir, son inevitables los progresos mecánicos de producción, los desplazados y, finalmente —se deduce— es inevitable el *proceso histórico*. Esta idea, claro, se aproxima al fatalismo de la historia, pero también a la concepción darwiniana de la misma: es inevitable que los débiles sean desplazados, es inevitable cambiar seres humanos por máquinas para no perder en la competencia de producción internacional. Luego de este proceso —luego del progreso de la sociedad—,

la riqueza alcanzará a proteger a los débiles también, aunque en principio deban ser sacrificadas algunas generaciones.

Pero para Galeano no sólo el sistema es perverso; también lo son aquellos que se benefician de él. Los controles de natalidad diseñados en el centro desarrollado para ser puestos en práctica en América Latina es sólo una muestra de esta voluntad humana que está más allá de las necesidades del sistema: "¿qué se proponen los herederos de Malthus sino matar a todos los próximos enemigos antes de que nazcan?" (7).

8.2 LA MANO INVISIBLE DEL MERCADO

La doctrina del "libre mercado" o "librecambista" es fundamental para los defensores del liberalismo desde Adam Smith hasta los llamados "neoliberales" en América Latina, a fines del siglo XX. Ésta propone que la liberación del comercio internacional beneficiará a las naciones, ya que cada una se especializa en producir aquello para lo cual posee una "ventaja comparativa", al tiempo que importará el resto de los productos de forma más barata que si lo hiciese por sí mismo. Tanto a nivel nacional como internacional, estos precios estarían regulados por una Ley natural o *mano invisible*, metáfora que si bien no se desliga totalmente de una voluntad antropomórfica, posee un carácter divino.

No obstante, y según la tesis de *Las venas abiertas*, ni aún Gran Bretaña (la cuna de estas doctrinas comerciales y defensora de las mismas a nivel internacional) las practicó sin contradicciones. En su lugar, no sólo prefirió el proteccionismo comercial e industrial, fronteras adentro, sino que, además y especialmente en el siglo XX, con las prácticas de la teoría económica de John Keynes, también practicó la sistemática intervención del Estado en la regulación de la demanda de bienes y capitales.

Galeano interpretará esta falta de correspondencia entre la teoría, el discurso y la práctica a su manera: "nunca ha existido en los llamados mercados internacionales el llamado libre juego de la oferta y la demanda, sino la dictadura de una sobre la otra" (394).

El monopolio comercial con la metrópoli española había dejado de existir en la práctica a principios del siglo XIX. Existía un comercio ilegal, de contrabando, y la mayoría de los productos eran ingleses. Por 1810 se liberalizó el comercio y se bajaron los impuestos a las importaciones y a las exportaciones, lo que significó un triunfo para los ingleses. Galeano ve esta liberalización como algo negativo para la manufactura local:

> El comercio libre enriquecía a los puertos que vivían de la exportación y elevaba a los cielos el nivel de despilfarro de las oligarquías ansiosas de disfrutar de todo el lujo que el mundo ofrecía, pero arruinaba las incipientes manufacturas locales y frustraba la expansión del mercado interno (286).

Es decir, la oferta sobre la demanda. No sólo puntará el «contradictorio» proteccionismo de los países librecambistas, sino que, además, introducirá la diferencia gravitacional entre la oferta y la demanda. Ambos no son un juego equilibrado, sino que una puede primar sobre las otras. Para algunas doctrinas económicas es la demanda la que determina la oferta. Para otras, para *Las venas abiertas*, es la oferta la que se impone y establece qué y cómo se puede o se debe consumir, considerando que en un proceso de desarrollo los bienes de consumos básicos son muy inferiores a los bienes de consumo para el desarrollo mismo.

La idea de las regulaciones comerciales, de intervenciones legales y estatales en la economía nacional, no sólo fue puesta en práctica con éxito para la salida de la crisis mundial después de 1929 —el gobierno de Franklyn Delano Rosevelt en Estados Unidos

fue un ejemplo—, sino que se mantuvieron en muchos países europeos en su proceso de reconstrucción posbélica.

Esta idea de una regulación legal es una condición básica en la visión de *Las venas abiertas* para un orden económico de justicia social e internacional: "acaso no existe, sin embargo, un Convenio Internacional del café para equilibrar los precios en el mercado?" Más adelante agrega un nuevo dato para confirmar la misma tesis central del despojo, anotando que, según organismos incuestionables como la CEPAL,"por increíble que parezca, el café arroja más riqueza en las arcas estatales de los países europeos, que la riqueza que deja en manos de los países productores" (Galeano, 160).

Para los partidarios de *Las venas abiertas*, la "mano invisible" no tiene una connotación divina sino todo lo contrario: es invisible por su carácter de ilegitimidad ética. La *mano invisible* es la mano de los fuertes que imponen sus intereses sobre el resto de la sociedad que no puede competir libremente sino que, en un régimen darwiniano, están condenados a la desaparición de antemano, dadas sus condiciones iniciales de nacimiento o pertenencia a una la clase. Como en la Ley de la selva, los débiles sólo cumplen la función de alimentar con su carne a los más fuertes. Así, en 1957, en Colombia, "el baño de sangre coincidió con un período de euforia económica para la clase dominante: ¿es lícito confundir la prosperidad de una clase con el bienestar de un país?" (164).

8.3 PROTECCIONISMO Y LIBRE MERCADO

"Los países ricos, predicadores del comercio libre, aplican el más rígido proteccionismo contra los países pobres", nos dice Galeano (161). Como veremos más adelante, "la libre competencia de los mercados se convirtió en una verdad revelada para Inglaterra sólo a

partir del momento en que estuvo segura de que era la más fuerte, y después de haber desarrollado su propia industria textil al abrigo de la legislación proteccionista más severa de Europa" Antes, el proteccionismo era legislado y practicado en la isla con sorprendente crueldad patriótica: alguien que fuese sorprendido exportando lana cruda sin elaborar podía ser mutilado como castigo a su traición (294).

Mientras tanto, algunas leyes proteccionistas de la industria argentina a mediados del siglo XIX revitalizaron su propia industria. Pero este desarrollo no fue suficiente para resistir el bloqueo que Gran Bretaña impuso a estas medidas.

> En realidad, el proteccionismo venía languideciendo desde 1841, en lugar de acentuarse. Rosas expresaba como nadie los intereses de los estancieros saladeristas de la provincia de Buenos Aires, y no existía, ni nació, una burguesía industrial capaz de impulsar el desarrollo de un capitalismo nacional auténtico y pujante [...] (Galeano, 304).

Cuando Galeano se refiere al Paraguay antes de la Guerra de la Triple Alianza, como modelo de desarrollo "hacia adentro", lo vincula inmediatamente a el malestar de Gran Bretaña por la resistencia que encontraba para su comercio en las colonias "proteccionistas". La guerra que terminaría con este modelo paraguayo fue financiada por banqueros británicos en Buenos Aires. A partir de estar observaciones, Galeano compara las dos guerras que fueron simultáneas, en 1865: la Guerra de la Triple Alianza y la Guerra se Secesión:

> La guerra que sellaría el destino colonial de América Latina nacía al mismo tiempo que concluía la guerra que hizo posible la consolidación de Estados Unidos como potencia mundial. Convertido poco después en presidente de Estados Unidos, Grant afirmó: «Durante siglos Inglaterra ha confiado en la protección, la ha llevado hasta sus extremos y ha obtenido de ello resultados satisfactorios. No cabe duda que debe su fuerza presente a este sistema. Después de dos siglos, Inglaterra ha encontrado conveniente adoptar el comercio libre porque piensa que la protección no puede ofrecerle nada. Muy bien, entonces, caballeros, mi conocimiento de mi país me conduce a creer que dentro de doscientos años, cuando América haya obtenido de la

> protección todo lo que la protección puede ofrecer, adoptará también el libre comercio» (329).

Consecuente con este pensamiento, Massachussets subvencionó la producción de cáñamo para los cordeles y las sogas de los nacientes astilleros, mientras "otros gobiernos locales otorgaban estímulos a la manufactura de todo tipo. Al mismo tiempo que se dictaban leyes que obligaban a las familias a explotar telares, se prohibía la exportación de cueros sin manufacturar" (331). Sintetizando en una sola expresión estas ideas, la práctica generaba un liberalismo subdesarrollado y un proteccionismo industrial, bajo la ley subliminal de *haced lo que yo digo más no lo que yo hago*.

> La clase dominante de Brasil no estaba formada, a diferencia de la de Estados Unidos, por los granjeros, los fabricantes emprendedores y los comerciantes internos. Los principales intérpretes de los ideales de las clases dominantes en ambos países, Alexander Hamilton y el Vizconde de Cairú, expresan claramente la diferencia entre una y otra. Ambos habían sido discípulos en Inglaterra de Adam Smith. Sin embargo, mientras Hamilton se había transformado en un paladín de la industrialización y promovía el estímulo y la protección del Estado a la manufactura nacional, Cairú creía en la mano invisible que opera en la magia del liberalismo: dejad hacer, dejad pasar, dejad vender (332).

La participación decisiva del Estado norteamericano para la salida de la crisis económica prebélica no fue una novedad. Para Galeano, el Estado Norteño participó activamente en la formación de empresas y en el desarrollo de la economía desde sus orígenes. Citando fuentes norteamericanas, nos dice que los fondos públicos habían ampliado las dimensiones del mercado interno. "El estado tendía caminos y vías férreas, construía puentes y canales. A mediados de siglo el estado de Pennsylvania participaba en la gestión de más de ciento cincuenta empresas de economía mixta además de administrar los cien millones de dólares invertidos en las empresas públicas" Por si fuera poco explícito, anota directamente que "el norte, había empezado a aplicar,

además, un celoso proteccionismo aduanero. Los terratenientes del sur eran, al contrario, librecambistas".

El librecambismo de los estados del sur también forma parte de la estructura económica que se basa en un discurso contradictorio con la práctica, pero coherente con el sistema de explotación y desarrollo. "La aristocracia sureña estaba vinculada en primer término al mercado mundial, al estilo latinoamericano. [...] Cuando el norte sumó la abolición de la esclavitud al proteccionismo industrial, la contradicción hizo eclosión en la guerra" (333). "En 1890 el congreso votó la llamada tarifa McKinley, ultraproteccionista, y la ley Dingley elevó nuevamente los derechos de aduana en 1897. Poco después los países desarrollados de Europa se vieron a su vez obligados a tender barreras aduaneras ante la irrupción de las manufacturas norteamericanas" (335)

No obstante, mientras una Inglaterra debilitada o sin la hegemonía de años anteriores reinstauraba medidas proteccionistas, la nueva y vital industria norteamericana repetía las recetas ideológicas de su madre patria. "Como Inglaterra, Estados Unidos también exportará, a partir de la segunda guerra mundial, la doctrina del libre cambio, del comercio libre y la libre competencia, pero *para el consumo ajeno*". Aún en la actualidad, la política económica de Estados Unidos continúa siendo "rigurosamente proteccionista y que, por cierto, presta buen oído a las voces de la propia historia" (336).

El proteccionismo contemporáneo no impone mutilaciones como en la vieja Inglaterra, pero se sustenta en leyes y estrategias irresistibles. Como ejemplo, Galeano menciona a la industria del hierro. Las importaciones de este producto es libre, "pero si se ha convertido en lingotes paga 16 centavos más por tonelada, y la tarifa sube en proporción directa al grado de elaboración; otro tanto ocurre con el cobre y con una

infinidad de productos: alcanza con secar las bananas, cortar el tabaco, endulzar el cacao, aserrar la madera o extraerle el carozo a los dátiles para que los aranceles se descarguen implacablemente sobre los productos" (398).

El mismo recurso es el de Europa: "el mercado común descarga impuestos de importación, para defender los altos precios internos de sus productos agrícolas, y a la vez subsidia esos productos agrícolas para poderlos exportar a precios competitivos: con lo que obtiene de los impuestos financia los subsidios. Así los países pobres pagan a sus compradores ricos para que les hagan la competencia" (399). Mientras que "los países ricos han utilizado y utilizan barreras aduaneras para proteger sus altos salarios internos" (396), la clase dirigente en América latina defiende el libre mercado y la libre competencia.

Una metáfora de alta figuración sirve a Galeano para sintetizar su percepción ética del actual orden económico y, sobre todo, ideológico: "las gallinas otorgan al zorro la igualdad de oportunidades". Esta afirmación concluía las declaraciones del dictador argenino Juan Carlos Onganía, según el cual "las inversiones extranjeras argentinas serán consideradas en pie de igualdad con las inversiones de origen interno, de acuerdo con la política tradicional de nuestro país, que nunca ha discriminado contra el capital extranjero" (360).

8.4 DESARROLLO HACIA ADENTRO

Desde una perspectiva de fines de siglo XX o principios de siglo XXI, esta idea de una economía cerrada puede juzgarse como retrógrada e impracticable. Pero ese juicio no es tan obvio si nos situamos en 1810. También los nacientes Estados Unidos —nos dice

Eduardo Galeano— crecieron primero desarrollándose hacia dentro antes que hacia fuera.

Las incipientes industrias del interior de Argentina comenzaron a decaer con la libre importación de productos ingleses.

> El cónsul inglés del Plata Woodbine Parish, describía en 1837 a un recio gaucho de las pampas "Tómese todas las piezas de su ropa, examínese todo lo que rodea y exceptuando lo que sea de cuero ¿qué cosa habrá que no sea inglesa? Si su mujer tiene una pollera hay diez posibilidades contra una que sea manufacturada en Manchester. La caldera u olla en que cocina, la taza de losa ordinaria en la que come, su cuchillo, sus espuelas, el freno, el poncho que lo cubre, todos son efectos llevados de Inglaterra". Argentina recibía de Inglaterra hasta las piedras de las veredas (Galeano, 291).

La misma situación era referida en Brasil por el embajador de Estados Unidos: casi la totalidad de las manufacturas provenían de Inglaterra.

Diferente, fue el caso de Paraguay. Según Galeano, el gobierno del dictador Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840) había aniquilado la oligarquía y se había apoyado en los campesinos, logrando el mayor desarrollo de América del Sur (310). "El agente norteamericano Hopkins informaba en 1845 a su gobierno que en Paraguay 'no hay niño que no sepa leer y escribir...' Era también el único país que no vivía con la mirada clavada en el otro lado del mar" (311). Según este punto de vista, en ese momento histórico de América Latina, el aislacionismo de Paraguay lo beneficiaba. "Cuando los invasores [la Triple Alianza] aparecieron en el horizonte en 1865, Paraguay contaba con una línea de telégrafos, un ferrocarril y una buena cantidad de fábricas de materiales de construcción, tejidos, lienzos, ponchos, papel y tinta, loza y pólvora" (312).

Este proceso de desarrollo *hacia adentro* de Paraguay finalizó abruptamente con la guerra de la Triple Alianza, producto inevitable de una "guerra de intereses" que extiende su lógica capitalista sobre el resto del mundo (317).

La lectura de Eduardo Galeano sobre la Guerra de la Triple Alianza está hecha conforme al modelo histórico que antes identificamos como "darwiniano". Una visión diferente, por parte de los liberales de la época, puede leerse en el ensayo de David Rock, sobre este mismo conflicto. La misma se aproxima a una lectura más próxima a la que podría encontrarse en Montaner o en la retórica de algunos gobiernos occidentales a principios del siglo XXI. Para Rock, los liberales argentinos (de Buenos Aires) veían a Paraguay "as the epitome of 'Barbarism', a potentially of the Federalists, and therefore a major threat to the Liberals and the province of Buenos Aires, the embodiments of 'civilization'". Especialmente, la propaganda de entonces procuraba representar al autocrático Paraguay como la antítesis de la Argentina liberal. El objetivo de esta guerra, según el diario *El Nacional*, era incrementar la libertad del pueblo, la civilización el progreso y el comercio y la industria. Y, finalmente, "to settle once and for all the eternal dispute between civilization and barbarism". Según Rock, para los liberales de la época su lucha por imponer sus ideales en Paraguay tenía su paralelo en la lucha de los países europeos interviniendo en otras partes del mundo. Según el diario argentino *El Nacional*, citado por Rock, ellos podían imponer a Paraguay las mismas condiciones que los europeos habían impuesto a China, la cual no era más que "Paraguay a gran escala, obligada a abrir sus puertas". Por lo tanto, según esta propaganda liberal, existía un derecho natural de poner a salvo el continente del imperio de la barbarie (Rock, 45).

8.5 EL DESARROLLO QUE PRODUCE INJUSTICIA SOCIAL

Para los estructuralistas, el sistema dominante no sólo es injusto sino que además produce injusticia; su progreso puede significar un aumento global de la riqueza, pero no mayor justicia. Al progreso del centro le sigue un mayor atraso de la periferia; al

enriquecimiento de las clases altas le sigue un empobrecimiento de las clases bajas: en este orden, la clase productiva será siempre la clase pobre, aquella que no se beneficie de su propia producción.

En América latina "la región progresa sin liberarse de la estructura de su atraso" (407). Las estadísticas demuestran que "el sistema está organizados al revés, cuando crece la economía también crece, con ella, la injusticia social" (464).

> La industrialización dependiente agudiza la concentración de la renta, desde un punto de vista regional y desde un punto de vista social. *La riqueza que genera no se irradia sobre el país entero ni sobre la sociedad entera, sino que consolida los desniveles existentes e incluso los profundiza* (417).

En Brasil, por ejemplo, la productividad industrial aumentó el ciento treinta por ciento al mismo tiempo que los salarios crecieron sólo un seis por ciento (217). Y como lo hemos explicado anteriormente, nada se produce de forma aislada, fuera de la lógica de un macrosistema mundial de explotación y producción: "el bajo nivel de salarios de América Latina sólo se traduce en precios bajos en los mercados internacionales" (418).

Un sistema injusto, que produce injusticia y disconformidad en las clases productivas, generará, al mismo tiempo, no sólo una ideología dominante que controle los significados y las valoraciones éticas de la sociedad, sino que también deberá crear la instituciones necesarias que controlen y repriman las tensiones, las contradicciones y la disconformidad generada por el mismo sistema: "el abismo que en América latina se abre entre el bienestar de pocos y la desgracia de muchos es infinitamente mayor que en Europa o Estados Unidos". Es así como surgen y se sostienen instituciones que caracterizan a la región, como los ejércitos y las dictaduras militares: "son, por lo tanto, mucho más feroces los métodos para salvaguardar esa gran distancia" (446).

8.6 LA JUSTICIA DE LOS BENEFICIOS

Para el autor de *Las raíces torcidas*, "los beneficios en las transacciones comerciales son legítimos, puesto que los comerciantes corren cierto riesgo. Toda transacción conlleva incertidumbre.: se puede perder, *ergo* es moralmente justificable premiar con ganancias a quienes están dispuesto a afrontar ese peligro" (107). Este razonamiento se refiere a un contexto medieval actualmente inexistente: cuando Alberto Magno y Tomás de Aquino redescubren el pensamiento "mercantilista" de Aristóteles, en el siglo XIII. Podríamos pensar que éste es sólo la advertencia de una línea de pensamiento económico, religioso y moral. Pero pierde validez cuando se la descontextualiza y se la pone como ejemplo de una verdad ahistórica, aplicable de igual forma a nuestros tiempos, a los tiempos en que el autor de *Las raíces torcidas* —como todos nosotros— está más interesado. Nuestro tiempo, el presente, es siempre el tiempo del combate y cualquier otro tiempo sólo sirve para ayudarnos en la empresa de vencer en la lucha dialéctica.

Cuando Montaner razona sobre la justicia de la ganancia en una transacción comercial que también pudo generar pérdidas aparece como una justificación moral. Y de hecho así deberíamos pensar si atendemos a la frase descarnada, al pensamiento aquí simplificado. Toda esta narración, apoyada con ejemplos históricos y con cierto grado de abstracción, sugieren un escenario rara vez alcanzado en el contexto generado por esta misma práctica: los riesgos y las ganancias no son los mismos para un ciudadano débil que para un gerente encaramado en el poder —digamos en el poder de su propia empresa, no involucremos otras posibilidades como lo son el poder político que suele asociarse al poder económico—. Claro que se pueden encontrar muchas excepciones,

notables excepciones. Pero suelen ser eso: excepciones que mitigan una realidad inconveniente que confirma la regla.

Entonces, si siguiésemos el mismo patrón de razonamiento expuesto más arriba, según el cual las recompensas deberían estar en función de los riesgos, deberíamos concluir que las mayores ganancias deberían ser obtenidas por los empresarios más débiles, por aquellos que poseen un crédito y un capital escaso. Pero todos sabemos que no es así como funciona el sistema "justo" que se pretende defender. Esto no es una condena a dicho sistema ni una defensa de su opuesto. Si lo hiciera estaría operando una generalización y un salto analítico sin fundamento. Esta observación debe remitirse únicamente a la idea expuesta más arriba como crítica epistemológica. No obstante, también sabemos que los "saltos analíticos" son necesarios y harto habituales. Cuanto más breve esa narración, más gozará de estos saltos y simplificaciones. Una narración más exhaustiva, de largo aliento, estará expuesta a caer en un número mayor de contradicciones, pero procurará estrechas estos saltos, eliminar en lo posible el mayor número de "omisiones" estratégicas. Es con ellos que se logra construir una narración ideológica continua, coherente.

La idea de que la recompensa —no se establece cantidad, por una razón práctica— está en función de los riegos del inversor, omite, necesariamente, otros tipos de recompensar, como puede serlo, por ejemplo, la trascendencia o no de un trabajo: un científico que inventa una vacuna contra una enfermedad y salva la vida de millones de personas no necesariamente será mejor recompensado que un futbolista que divierte los domingos a un número semejante se personas. Ni que hablar que no será recompensado tan bien como los traficantes de armas que invierten en sus especulaciones comerciales "arriesgando" una ínfima parte de su capital operativo.

Todo esto quiere decir que aunque el modelo ideológico que se pretende defender sea superior —económica y moralmente— a cualquier otro, los argumentos que en principio parecen sólidos no son más que ficción estratégicamente colocadas en una narración ensayística, como una pieza de color es colocada para formar un mosaico coherente, continuo, uniforme.

Los argumentos manejados podrían llegar a demostrar la superioridad de un orden especulativo o empresarial en la evolución a un determinado crecimiento económico. Pero de ninguna forma son suficientes para demostrar la superioridad moral que se menciona.

Por otra parte, debemos notar que en cualquier crítica histórica se suele apoyar un cambio moral en oposición a fundamentaciones equívocas del pasado. Por ejemplo, se escriben interminables páginas contra las fundaciones del machismo y de las tradiciones religiosas —y hay razones de sobra para hacerlo— pero, en cambio, se defiende orgullosamente una teoría eticoeconómica recurriendo a Aristóteles, el mismo Aristóteles al cual recurrió al Iglesia Católica para censurar a Galileo y quemar a otros herejes.

8.7 LA LUCHA POLÍTICA

Por los años en que se escribió Las venas abiertas de América Latina, la lucha política había alcanzado su máxima tensión. Como suele ocurrir, los adversarios se dividieron mayoritariamente en dos alternativas políticas: el capitalismo o el socialismo. Una crítica a la naturaleza práctica e ideológica de uno llevaba, generalmente, la proposición alternativa de su adversario. No atacar uno era defender al otro; se estaba de un lado o se estaba del otro. Debido a esto, podemos comprender que la tendencia fuese a la

radicalización de una de las dos posiciones. Cualquier otra alternativa era vista como improbable o como parte de los intereses del enemigo: se estaba de un lado o se estaba del otro.

Luego de analizar la revolución económica que realizó Lázaro Cárdenas en México (1934-1940), llevando a la práctica la reforma agraria anteriormente propuesta por Zapata, Galeano expone su posición político-ideológica de forma explícita: "el nacionalismo mexicano no derivó al socialismo y, en consecuencia, como ha ocurrido en otros países que tampoco dieron el salto decisivo, no realizó cabalmente sus objetivos de independencia económica y justicia social" (201).

Es decir, desde una lectura particular de la historia —una lectura estructuralista— se llega a una posición político-ideológica definida, no sin un *salto* deductivo, ya que no existe un nexo sólido entre ambos que no sea un verdadero acto de fe. Este salto tampoco deja de tener significados psicológicos e ideológicos: si el orden actual consiste en una estructura vertical opresora, la liberación llegará luego de un quiebre o desarticulación de dicha estructura. Y si el nuevo orden es lo contrario a lo vertical, es decir, lo horizontal, mejor ha de ser.

8.8 LOS SIGNIFICADOS ÉTICOS DE LA HISTORIA

8.8.1 Doctrinas comerciales

En *Las venas abiertas* subyace la siguiente concepción de la ética internacional a través de la historia: la ideología dominante se alinea con un discurso ético cada vez que conviene a sus intereses políticos y económicos; el derecho internacional es instaurado para proteger a los débiles, pero éste sólo se cumple en la medida en que no condiciona los intereses de los poderosos. Es decir, como lo hemos dicho antes, en su base subyace

una lógica darwiniana que ordena los hechos históricos mientras el derecho y la justicia pretenden abolir sus "leyes naturales".

El librecomercio era un principio básico para Gran Bretaña y se lo defendía incluso con guerras como lo fue la guerra contra China motivada por el opio.

> Pero la libre competencia de los mercados se convirtió en una verdad revelada para Inglaterra sólo a partir del momento en que estuvo segura de que era la más fuerte, y después de haber desarrollado su propia industria textil al abrigo de la legislación proteccionista más severa de Europa. En los difíciles comienzos, cuando la industria británica corría con desventaja, el ciudadano inglés al que se sorprendía exportando lana cruda, sin elaborar, era condenado a perder la mano derecha, y si reincidía, lo ahorcaban; estaba prohibido enterrar un cadáver sin que antes el párroco del lugar certificara que el sudario provenía de una fábrica nacional (Galeano, 294).

Por su parte, del otro lado del Atlántico, la historia se repetía en el futuro imperio según las mismas leyes del discurso ético adecuado a las conveniencias propias:

> En 1890 el congreso votó la llamada tarifa McKinley, ultraproteccionista, y la ley Dingley elevó nuevamente los derechos de aduana en 1897. Poco después los países desarrollados de Europa se vieron a su vez obligados a tender barreras aduaneras ante la irrupción de las manufacturas norteamericanas (335).

Por entonces, nos dice Galeano, los industriales del norte habían empezado a aplicar el proteccionismo aduanero. Por su parte, y debido a formas de producción diferentes, los terratenientes del sur eran librecambistas. "La aristocracia sureña estaba vinculada en primer término al mercado mundial, al estilo latinoamericano" (333).

8.8.2 Esclavismo y abolicionismo

Consecuente con su modelo de lectura —culturalista—, Montaner rastrea los orígenes del esclavismo en la península ibérica como un psicoanalista hurga en la memoria infantil de un hombre maduro que sufre el complejo fracaso. Encuentra allí una larga

historia de esclavitud y de tolerancia a la misma, aunque en la alta Edad Media no era muy diferente en otras regiones geográficas. España estaba, claro, en una frontera cultural, más expuesta a la convivencia y a los conflictos étnicos y religiosos. "La Iglesia católica [del siglo V] no se opuso a la esclavitud, sino que se limitó a pedir un trato más humano para sus víctimas" (55). Con la invasión musulmana, el tráfico de esclavos, producto del comercio y la guerra, se mantuvo hasta la baja Edad Media y se intensificó con los nuevos navegantes portugueses del Renacimiento (59). Incluso el defensor de los indios en América, Las Casas, toleró la esclavitud de los negros ya "en la Biblia, el *Levítico* autoriza la esclavitud". Por otra parte, "para un sevillano como Las Casas era muy común ver o poseer negros esclavos" (60).

Montaner reconoce que también Lutero toleró la esclavitud por razones económicas, "ya que pensaba que sin el auxilio de la mano de obra esclava la fábrica económica europea podía derrumbarse" (66). Pero, según el texto de Montaner, esta actitud interesada en el beneficio propio, en una ética en función del poder y la economía, no se debería aplicar a la Inglaterra que abolió la esclavitud en el siglo XIX y procuró imponerla, por diferentes medios, a España y a Portugal. Sin embargo, aún cuando el autor nos dice que "existe un dato incontrovertible: fue Inglaterra, en 1807, el primer gran poder que decidió renunciar a la trata de esclavos" (66), no queda claro si ese hecho histórico, incontrovertible, estaba motivado por una razón ética o una razón económica.

Sea como fuera, el efecto es el mismo y hoy podemos valorarlo de forma positiva, desde un punto de vista ético. Pero Montaner parte de esa valoración presente y deduce motivaciones pasadas como causas de las mismas, sin los más mínimos datos

documentales. Por el contrario, parece partir de la lectura de *Las venas abiertas* para refutarla en un simple esfuerzo de declaración:

> ¿Actuó Inglaterra por razones económicas, como sostienen los más cínicos —ya se había puesto en marcha la revolución industrial y no quería competir con mano de obra esclava—, o la principal motivación fue de índole moral? Parece que esto último fue lo que más influyó en la política inglesa (67).

La respuesta "a los más cínicos" que da Montaner —"parece que esto último fue lo que más influyó"— se basa en percepciones que se podrían clasificar como subjetivas: "durante décadas fue creciendo el clamor abolicionista hasta que lograron conquistar el corazón de algunos políticos importantes, como Lord Palmerston" (67).

La razón no es económica, ni estratégica ni de poder; es una *raison du coeur*. Además hay que hacer un esfuerzo no menor para no pensar en cierto tipo de cinismo en este tipo de bondad sin pérdidas económicas. Al fin y al cabo, "tampoco era la primera vez que existía un cambio de sensibilidad en Occidente" (Montaner, 67). Lo cual no deja de ser innegable, pero es difícil que los partidarios de la tesis opuesta lo tomen en serio.

Estos últimos, por el contrario, explican la lucha entre esclavistas y abolicionistas, no simplemente por razones humanitarias sino, sobre todo, por intereses políticos y comerciales. "Cuando el norte sumó la abolición de la esclavitud al proteccionismo industrial, la contradicción hizo eclosión en la guerra. El norte y el sur enfrentaban dos mundos en verdad opuestos, dos tiempos históricos diferentes [...] *El siglo XX ganó esta guerra al siglo XIX*" (Galeano, 333).

Esta última idea de la abolición se repite con respecto a los abolicionistas ingleses: fueron causas económicas y de intereses comerciales los que promovieron la abolición de la esclavitud, no un único principio ético. No es la moral ni la justicia la que impulsa la historia sino el interés y el poder.

El discurso ético y de justicia se construye por la cultura resistente —no por la dominante, en la que prevalecen los intereses— y luego es usada, cuando las conquistas han tenido lugar, por el discurso de la cultura dominante, como forma de explicar un proceso que estuvo motivado por otras razones.

Luego de detallar el intenso comercio esclavista a manos de Holanda e Inglaterra, Galeano encuentra una explicación para el cambio de actitud de estos últimos

> A principios del siglo XIX Gran Bretaña se convirtió en la principal impulsora de la campaña antiesclavista. La industria inglesa ya necesitaba mercados internacionales con mayor poder adquisitivo, lo que obligaba a la propagación del régimen de salarios (128).

No obstante, para Galeano esta actitud no es propia de una raza o una cultura. Es propia de un *sistema* de explotación. Esto puede deducirse al tomar otra observación referida a un sector social latinoamericano cualquiera.

> Ya agonizaba el siglo cuando los latifundistas cafeteros, convertidos en la nueva elite social de Brasil, afilaron los lápices y sacaron cuentas: más baratos resultaban los salarios de subsistencia que la compra y manutención de los escasos esclavos. Se abolió la esclavitud en 1888, y quedaron así formas combinadas de servidumbre feudal y trabajo asalariado que persisten en nuestros días (155).

Capítulo 9

CONCLUSIONES

_____

Hasta aquí hemos expuesto —parcialmente, como todo— dos visiones paradigmáticas y opuestas sobre América Latina. Estas *visiones*, que en principio pretenden compartir con una observación objetiva la preexistencia del objeto a observar, es, al mismo tiempo, la constructora del objeto observado. Por ello advertimos que *visión* es, simultáneamente, *interpretación*, un préstamo metafórico del lenguaje que pretende servir para describir un eclipse de sol y una intuición metafísica, como si ambas pertenecieran al mismo espacio ontológico. Y de ahí la *lucha por la interpretación* como si se tratase de una *lucha por la verdad*. Según lo entendimos y expusimos al comienzo, éstas operan mediante la definición dinámica —ideológica o inconsciente— de dos campos semánticos, uno positivo y otro negativo.

También procedimos de modo inverso, advirtiendo otras consideraciones que tradicionalmente son asumidas como diferentes cuando, por el contrario, podemos considerar la supuesta diferencia como una identificación mutua. Como fue el caso de texto y contexto, lo relativo y lo universal, etc. Después de estos ejercicios, creo que fácilmente podemos entender *América Latina* no como un objeto o un fenómeno independiente a definir —lo cual aparece asumido en los textos de Galeano y Montaner—, sino como un texto a interpretar.

Ahora, la disputa sobre un texto (T_1) consiste en una lucha de interpretaciones que pueden ser contemporáneas o pueden estar separadas considerablemente en el tiempo. En este último caso, las discrepancias son la norma y la última siempre toma la ventaja de situarse sobre los supuestos errores de la anterior.

Cuando se refuta la validez de una interpretación (I_1) sobre un texto antiguo (T_1), se emplean argumentos y se estructuran razonamientos que nos proveen de los códigos de "revelación", obteniendo, de esa forma, una nueva interpretación (I_2). Esta diferencia sobre un mismo texto —por extensión, un mismo contexto, una misma realidad— suele ser dramática, aun cuando no se revele, en principio, como producto de un punto de partida ideológico fijo, sino "objetivo". Sin embargo, es igualmente posible pensar que la diferencia entre I_1 e I_2 —representados por diferentes textos "interpretativos"— no considera que bien puede entenderse la existencia de *la misma diferencia* entre T_1 y T_2 —siendo que ambos son asumidos como el mismo texto físico, como documento histórico. Dicho de otra forma, la diferencia entre las dos interpretaciones en conflicto no es el resultado de leer un mismo texto sino que es el resultado de leer dos textos distintos. Estos textos son confundidos en un único texto por la tradición que disimula o anula la metamorfosis del *texto* por la aparente permanencia del soporte material del mismo —sea un escrito o un continente. Es decir, por confundir el papel y los dibujos de la tinta con lo que es un *texto*, una síntesis parcial de significados comprometida con otro texto mayor que llamamos contexto. El problema se acentúa cuando el texto no es la escritura sobre un papel sino un conjunto complejo e infinito de eventos y productos sociales en un determinado momento histórico, como puede ser eso que llamamos América Latina.

Esta problemática puede ilustrarse con el siguiente ejemplo. En la *Introducción del P. García* a la traducción de *El Cantar de los Cantares*, hecha por Fray Luis de León, el prologuista dice:

> [Fray Luis de León estaba] *movido cabalmente por el deseo de comprender mejor el texto* [bíblico] *auténtico y penetrar en su profundidad a través de la letra* [...] *¿Y cómo se le podría motejar de innovador peligroso, cuando precisamente lo que él reclama es la revisión de la traducción latina, no porque contuviera errores sustanciales, sino por ciertas inexactitudes verbales, y exige, a la vez, que la traducción sea tan fiel y se corresponda con el original, no sólo en lo referente a los pensamientos y a la materialidad de las palabras, sino también en el orden y compostura de las mismas, en los giros y metáforas, y hasta en su forma arcaica y su sintaxis peculiar?* (57)

Pongamos atención a estas palabras: "comprender mejor el texto auténtico", "innovador peligroso", "revisión de la tradición", "ciertas inexactitudes verbales" Atendamos, sobre todo, a la idea de que quien interpreta "exige, a la vez, que la traducción sea tan fiel y se corresponda con el original".

Un ejercicio fructífero y semejante realizó Erasmo de Rótterdam en 1516, con *Novum instrumentum*, al corregir la versión tradicional en latín del Nuevo Testamento basándose en comparaciones con un texto griego más antiguo. Pero hay un problema: el "texto original" no existe, sino una nueva versión del mismo, sostenido por la autoridad histórica de lo que podríamos llamar "el texto desaparecido". Sólo puede existir una nueva *versión* del *texto* que, como el único descendiente de un rey, hereda el trono y, muchas veces, el derecho a la arbitrariedad. La revisión es legítima y necesaria, pero también —y no sin contradicción— *esencialista*.

No obstante esta advertencia sobre la "inexistencia" del texto original, podemos entender que dicho texto en disputa, pese a las inevitables transformaciones, posee algo en común "consigo mismo", como una persona adulta posee algo en común con el niño

que fue. ¿Somos los mismos que fuimos hace diez años? No. Sin embargo, resulta difícil negar que esas "dos personas distintas" no comparten algo en común que, ambiguamente, llamamos "persona" o "identidad".

¿Cómo advertir la dimensión de esos cambios que ha sufrido el *texto*, no por obra propia sino de las generaciones que ya no son próximas ni contemporáneas al soporte material —la tinta y el papel, el celuloide, etc— que lo conserva como conjunto de signos? Las observaciones anteriores no son nihilistas ni escépticas, sino todo lo contrario. Creo que, paradójicamente, un instrumento de medida son aquellas interpretaciones que en cada momento de la historia fueron hechas sobre el texto en cuestión y que, a su vez, se han convertido en nuevos textos alterados o adaptados al devenir histórico. Es decir, aquellas interpretaciones (I_1s) —que la nueva interpretación (I_2) procura refutar como imprecisas o erróneas con respecto a un supuesto *texto* inexistente—, nos hablan de los cambios del texto. Probablemente nos digan más de la realidad "antrópica" —tal como la definiera Gómez-Martínez—, que de sus supuestos "errores interpretativos".

El texto hebreo, que fuera alguna vez traducido al latín, no es el mismo que era en tiempos de Fray de León cuando éste pretendió traducirlo con "mayor precisión". ¿Por qué negarle precisión a quienes hicieron el mismo ejercicio interpretativo siglos antes? ¿No es ésta una forma de ignorar el entendimiento y la sensibilidad particular del tiempo y del individuo que hizo entonces el mismo ejercicio de interpretación? ¿Interpretar, no significa *trasladar* una emoción o una idea de una sensibilidad supuesta a la nuestra propia? Cuando traducimos no sólo estamos poniendo en juego el "texto original" sino también nuestra propia sensibilidad. La diferencia está en que una (el texto ajeno) es más fácil de objetivar que la otra (el texto propio, supuestamente

equivalente al anterior); una es el origen y la otra es el destino. Y es, precisamente, el "origen" textual lo que se recuerda, olvidando al mismo tiempo el objetivo de la traducción: los códigos inteligibles y sensibles propios de cada momento (de quien traduce e interpreta).

Allí "precisión" —con pretensiones de *verdad*— refiere a un "ajuste" generacional. La correspondencia entre el texto en hebreo y su traducción al latín, probablemente era mucho más estrecha (precisa) en sus orígenes que lo fue más tarde con el devenir del tiempo. El grado de "imprecisión" nos revela (1) un cambio en la cosmología *interpretativa* del lector-traductor o, lo que es lo mismo, (2) un cambio en el *texto* mismo que se supone arbitrariamente fijo, inmutable. Negar uno de los puntos es negar el otro.

Si entendemos que las interpretaciones cambian y los textos que son objeto de estudios y disputas no, ello se debe a que las interpretaciones son atribuidas a los *sujetos* que interpretan mientras que el texto en disputa es engañosamente identificado con un *objeto*, un ente físico y estable, independiente de los primeros. De esta forma, no advertimos que un texto es una construcción interpretativa del mismo grado que la interpretación que genera un nuevo texto, un nuevo conjunto, físicamente *diferente* de signos que pretenden significar *lo mismo* que el texto en disputa. Es decir, se considera inmutable lo que cambia mientras se considera cambiante lo que permanece (la interpretación se ajusta siempre al texto metamorfoseado y no al revés).

Pero si la búsqueda del origen textual por parte del reformador no percibe que el texto aludido por las antiguas interpretaciones no existe, tampoco lo perciben aquellos que insisten en conservar la interpretación antigua como si no hubiese sufrido, a su vez, el mismo proceso de desaparición. Se da, entonces, la paradoja de que la pretensión

conservadora de una ortodoxia se convierte, necesariamente, en la defensa involuntaria de la metamorfosis, al anular la "corrección", al negar el cambio. Por lo cual toda ortodoxia se convierte en una permanente trasgresión. Félix García escribió que "una de las acusaciones de más peso contra Fr. Luis se hicieron ante el Tribunal de la inquisición fue el haber traducido el *Cantar de los Cantares* y volverse contra la autoridad de la *Vulgata*» (59). Es decir, el peso de la autoridad —establecida por la tradición latina— puso a los sujetos del siglo XVI en la obligación de aceptar una interpretación que les era más ajena entonces que podía serlo para su traductor de siglos anteriores. La traducción antigua no es más fiel al nuevo texto que al texto desaparecido, es decir, a los sujetos que vivieron entonces y ya no pueden comunicarse con los sujetos contemporáneos de Fray Luis de León.

Toda interpretación es un testimonio. Al comprenderlo así, (re)valoramos su relación con el texto interpretado; revelamos nuestra propia interpretación y la naturaleza dinámica del texto mismo. Ambos textos analizados en este ensayo, *Las venas abiertas de América Latina* y *Las raíces torcidas de América Latina* son dos testimonios. Dos testimonios de sus tiempos hechos desde unas ideologías determinadas con unos propósitos determinados. ¿Cuál de los dos es la interpretación correcta? ¿Cuál se aproxima más a la verdad?

A este tipo de preguntas creímos responder de esta forma: una interpretación, aún aquella que se pretenda objetiva, no sólo es la confirmación de una idea sino, también y quizás sobre todo, es la negación de la vasta complejidad que la amenaza con diluirla en la absoluta relatividad —o misticismo. Como ya anotamos más arriba, esta actitud epistemológica pertenece a la tradición occidental de (1) la verdad más allá de las

apariencias —griega— y (2) la verdad de El Libro —judeocristiano— que exigía una única interpretación más allá de cualquier subjetividad: la Ley.

En este ensayo creímos exponer la idea de que una *interpretación* es el resultado de una *lucha por el significado*; no por la verdad. No obstante ésta, la verdad, continúa siendo su último objetivo y justificación, pero es inalcanzable por ser el principal concepto metafísico de la historia humana, a veces personificado en Dios.

Una interpretación es la construcción de una verdad y, por lo tanto, no puede compartir el mismo espacio semántico de cualquier otra que la niegue. Como construcción, necesita un mínimo de coherencia, de inclusión y exclusión, de afirmación y negación. Debido a esto, cada interpretación comparte con el resto de las interpretaciones algunas reglas en común, como dos jugadores de ajedrez desarrollan distintas técnicas y estrategias sobre un mismo tablero, respetando ciertas reglas de juego. Un jugador no podría vencer en la lucha si no ejercitara rigurosamente esas reglas que hacen inteligible sus complejos y a veces extraños movimientos. Como hemos sugerido anteriormente, no abría acuerdo ni desacuerdo si no existiera un lenguaje común a ambos, ya que si ambos carecen de este lenguaje común ni siquiera habría conflicto (semántico) sino, simplemente, ignorancia e indiferencia. Y nada más alejado de la lucha y el conflicto semántico —la diferencia— que la indiferencia. La diferencia entre el juego de ajedrez y la más vasta complejidad humana de las sociedades a través de la historia radica en que las reglas de juego de esta última cambian progresivamente y casi siempre de forma imperceptible. Muchas veces estos cambios no son advertidos, pero son asumidos en cada momento como base (inmutable) de nuevas luchas por el significado.

Seguramente el desafío epistemológico que ha enfrentado la humanidad a través de los tiempos es descubrir aquellas reglas que trascienden los cambios. Tal vez estas reglas o principios no existen de una forma absoluta, pero nunca han dejado de ser una obsesión humana. Incluso cuando se las han negado, ya que también esta negación del escepticismo es una afirmación. Como hemos dicho, para que exista significado debe existir una tensión de dos campos semánticos: uno positivo y otro negativo. No hay afirmación sin negación ni viceversa; no hay signo ni interpretación sin afirmaciones excluyentes y sin negaciones integradoras. Esta es la dinámica, según este ensayo, de toda interpretación; es decir, del conocimiento, de las supuestas verdades.

_____

Diagramas

(Diagrama 1)

DIAGRAMA INTERPRETATIVO

Diagrama interpretativo					
contexto	**causas**	**consecuencias**	**conservación**	**revolución**	**cambios**
Lectura «ascendente» de la historia. (*Las venas abiertas de América Latina*)					
Condiciones iniciales (Naturales e históricas)	Organización social Sistema de producción y desarrollo	Cultura mentalidad	Perpetuación del orden social	Cambio de la infraestructura (toma de conciencia)	Cambio del orden social Cambio de la mentalidad
Lectura «descendente» de la historia. Culturalismo. (*Las raíces torcidas de América Latina*)					
Condiciones iniciales (Naturales e históricas)	Cultura mentalidad	Organización social Sistema de producción y desarrollo	Perpetuación del orden social	Cambio de la mentalidad (toma de conciencia)	Cambio de la infraestructura Cambio del orden social

(Diagrama 2)

Esquema de la lucha por el significado

ESQUEMA SEMIÓTICO DIALÉCTICO
DINÁMICA DE LOS SIGNIFICADOS Y SUS VALORACIONES

Adversario I	Adversario II
Símbolo I = liberación	
Definición 1 = C1(+).C1(-)	Definición 2 = C2(+).C2(-)
En este caso, podemos tener un resultado de significados discordante sobre un mismo símbolo. Se establece una lucha por el significado.	
D1 ≠D2	
Pese a lo cual la valoración del símbolo original es la misma por parte de ambos adversarios dialécticos.	
V1 = (+)	V2 = (+)
Podemos tener un caso diferente donde las definiciones sean coincidentes, pero las valoraciones se opongan.	
Símbolo II = desobediencia	
Definición 1 = C'1(+).C'1(-)	Definición 2 = C'2(+).C'2(-)
D1 = D2	
Valoración (-)	Valoración (+)
Esta discrepancia de debe a la transferencia que cada posición dialéctica hace sobre el mismo símbolo *desobediencia*. Se identifica o relaciona este símbolo con otros símbolos con distintas valoraciones. Por ejemplo:	
C'1(+) = *caos* + *anarquía* + …	C'2(+) = *libertad* + *responsabilidad* + …

BIBLIOGRAFÍA

_____

Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para organización política de la república argentina*. Buenos Aires: Ediciones Estrada, 1943.

____ "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea" *Proyecto Ensayo Hispánico*. 1992. 10 de noviembre de 2004. http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi

____ *La barbarie histórica de Sarmiento*. Buenos Aires: Ediciones Pampa y Cielo, 1964.

Arocena, Felipe; Eduardo de León. *El complejo de Próspero*. Montevideo: Vintén Editor, 1993.

Atkins, Douglas. *Reading Deconstruction*. Lexington: University Press of Kentucky, 1983.

Barreiro, José P. *Domingo Faustino Sarmiento. Cartas y discursos políticos*. Tomo III. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1963.

Barthes, Roland. *Elements of Semiology*. London: Jonathan Cape, 1967, p 14

Bello, Andrés. "Las repúblicas hispanoamericanas: Autonomía cultural" *Proyecto Ensayo Hispánico*. 1992. 10 de noviembre de 2004. http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bello/

Berdiales, Germán. *Antología total de Sarmiento*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1962.

Bolívar, Simón. “Carta de Jamaica”. *Proyecto Ensayo Hispánico*. 1992. 7 de noviembre de 2004. http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bolivar/

Borges, Jorge Luis. *Atlas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1984.

____*Ficcionario. Una antología de sus textos*. Edición de Emir Rodríguez Monegal. México: Fondo de la Cultura Económica, 1981.

____*Obra poética 1923/1985*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1989.

Braidier, Christopher. *Barroque self-Invention and Historical Truth*. Burlington, Vermont: Ashgate Publishing Limited, 2004.

Cejador y Frauca, Julio (edición). *La vida de Lazarillo de Tormes*. Madrid: Espalsa Calpe, 1972.

Chalupa, Jirí. “El caudillismo rioplatense del siglo XIX”. Universita Palackého: *Philologica 74* (1990).

Chanady, Amarill. *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis: University of Minessota Press, 1994.

Colón, Cristóbal. “Diario del primer Viaje (1492-1493)” *Literatura Hispanoamericana. Una Antología*. David Wiliam Foster. New York and London: Garland Publishing (1994): 44-45

De Munter, Koen. “Five Centuries of Compelling Interculturality: The Indian in Latin-American Consciousness”. Rik Pinxten, Ghislain Verstraete & Chia Longman, *Culture and Politics*. New York: Berham Books (2004): 89-114.

Escudero, José Antonio. “La Inquisición española”. *Cuadernos de historia 16*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (1985).

Fisk, Milton. “Free Action and Historical Materialism”. Indiana: *Nous*, 20.2. Blackwell Publishing (1986).

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Piados, 1984.

Fuentes, Carlos. *Valiente mundo nuevo*. Barcelona: Edición Narrativa Mondadori, 1990.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Ediciones del Chanchito, 1999.

Gómez-Martínez, José Luis. *Más allá de la pos-modrnidad*. Madrid: Mileto Ediciones, 1999.

Goytisolo, Juan. *Makbara*. Barcelona: Editorial Seix Barral:1980.

Iacobelli, Michael. "The Semantic Discipline". Athens, Va: *The Modern Languages Journal*. 33.1 (1949): 16-22.

León, Luis de. *Obras Completas de fray Luis de León*. Prólogos y notas del pare Félix García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos,1967.

Lèvi-Strauss, Claude. *The Elementary Structure of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969.

López-Estrada, Francisco. *El abencerraje*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.

Majfud, Jorge. *Crítica de la pasión pura*. Buenos Aires: Editorial Argenta Sarlep, 2000.

Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston, Beacon Press, 1948.

Martí, José. "Nuestra América" (1891). *Proyecto Ensayo Hispánico*. 1992. 5 de noviembre de 2004. http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/marti/index.htm

Memorias del subdesarrollo. Dir. Tomas Gutiérrez Alea, Cuba, 1968.

Mendoza, Plinio Apuleyo; Carlos Alberto Montaner, Álvaro Vargas Llosa. *Manual del perfecto Idiota latinoamericano*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001

Mill, David van. "Hobbes's Theories of Freedom". Boulder: *The Journal of Politics*, 57.2 (1995)

Montaner, Carlos Alberto. *Las raíces torcidas de América Latina*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 2001.

Monteagudo, Bernardo de. "Reflexiones políticas" (1812) *Proyecto Ensayo Hispánico*. 1992. 15 de noviembre de 2004. http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/monteagudo

Mora, José María Luis. *Obras sueltas*. Segunda edición. México: Editorial Porrúa, 1963.

Nöth, Winfried, *Handbook of semiotics*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1995.

Pérez, Alberto Julián. "El país de Facundo". Texas Tech University. Marzo 2004. http://www.sarmiento.org.ar/conf_JPerez.htm

Porot, Antoine, *Diccionario de Psiquiatría Clínica y Terapéutica*. Barcelona: Labor, 1977

Rangel, Carlos. *Del Buen Revolucionario al Buen Salvaje. Mitos y Realidades de América Latina*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1976.

Ratzinger, de Ioseph. *Instrucciones sobre la libertad cristiana y liberación*. Santiago de Chile: Ediciones Paulistas, 1986.

____ "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" *Proyecto Ensayo Hispánico*. Marzo, 2004. http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/ratzinger.htm

Rock, David. “Argentina under Mitre: Porteno Liberalism in the 1860s”. Santa Barbara, California: *The Americas*, 56.1 (1999).

Runciman, Steven . *A History of the Crusades. The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

Sábato, Ernesto. *Abaddón, el exterminador*. Barcelona: Seix Barral, 1984.

____ *Hombres y engranajes*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.

____*Sobre héroes y tumbas*. Barcelona: Seix Barral, 1986.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Civilización y barbarie*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1979.

____*Conflicto y armonías de las razas de América*. En Carlos Ripio, ed. *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*. New York: Eliseo Torres & Sons, 1974.

Sartre, Alfonso. *Escuadra hacia la muerte*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1967.

Sarup, Madan. *An introductory Guide to Post Structuralism and Postmodernism*. Athens: University of Georgia Press, 1989.

Storey, John. *Cultural Theory and Polular Culture*. Athens: University of Georgia Press, 1998.

Tarnas, Richard. *The Passion of Western Mind*. London: Pimlico, 1996.

Unamuno, Miguel de. *Ensayos*. Madrid: M. Aguilar, 1951.

Vargas Llosa, Mario. *Contra Viento y Marea*. Seix Barral, Barcelona, 1983.

Zavarzaeh, Mas'ud. *Seeing Films Polliticaly*. Nueva York: State University of New York. Press. 1991.