

# “Mestizaje” y “Frontera” como categorías culturales iberoamericanas

JOSE LUIS GOMEZ-MARTINEZ  
*The University of Georgia*

En 1989, el ensayista cubano Carlos Alberto Montaner publica un libro significativamente titulado *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. Esta dura evaluación del desarrollo iberoamericano, con la que se quiere caracterizar todo un proceso, repite, en cierto modo, aquellas otras palabras con las que Enrique Rodó resume en 1896 el siglo XIX: “El despertar del siglo fue en la historia de las ideas una aurora, y su ocaso en el tiempo es, también, un ocaso en la realidad” (150). Aunque las motivaciones sean distintas, ambos pensadores coinciden en dos aspectos esenciales: a) en fundamentar sus juicios en una comparación con las estructuras de la modernidad europea, y b) en base a dicha comparación concluir en el fracaso de los países iberoamericanos.

En la década de los sesenta, coincidiendo y al mismo tiempo como parte de la entrada en crisis del pensamiento de la modernidad en el mundo occidental, se comienza a formular en los países iberoamericanos un nuevo discurso, que se ha venido definiendo como un pensamiento de la liberación. Se trata de una desconstrucción de las estructuras de la modernidad, de una denuncia de los esquemas de opresión y, por lo tanto, de una toma de conciencia del estado de periferia con que se había condenado a los países iberoamericanos<sup>1</sup>. El mismo intento de recuperación del patrimonio cultural que caracteriza el esfuerzo intelectual durante los dos primeros tercios del siglo XX, surge ahora como una faceta más con la que el discurso de la modernidad marginaba y ocultaba la realidad iberoamericana: la supuesta “recuperación” se convertía, en efecto, en una historia de la recepción de los esquemas intelectuales europeos, con lo que se reforzaba la existencia de una realidad periférica<sup>2</sup>. El proceso destructivo que se inicia en la década de los sesenta desenmascara las estructuras hegemónicas que se imponían a través del discurso de la modernidad europea, aunque ello, por supuesto, no implica que tales estructuras desaparezcan del panorama iberoamericano; significa únicamente que ahora se descubren por lo

que son: esquemas de opresión. En este estudio me propongo, pues, reflexionar en torno a dichos esquemas de opresión según se expresan a través de dos categorías iberoamericanas, las de “mestizaje” y “frontera”<sup>3</sup>, y el intento de superación que implica el pensamiento de la liberación.

### **Iberoamérica como frontera**

El concepto de “frontera” surge naturalmente asociado a los de “descubrimiento y conquista” de América, como simple proyección del de “frontera”, línea de conflicto entre cristianos y musulmanes, establecido ya en Europa. En este sentido primero, su uso coincide con el de la América anglosajona. Frontera era, en el concepto europeo, línea de separación, preludio a la creación de un nuevo centro, proceso de expansión. En la América Hispana, este sentido original experimentó desde el comienzo una transformación radical: se petrificó. La frontera dejó de ser el punto de separación entre lo conquistado y lo por conquistar, entre lo conocido y lo por “descubrir”, para convertirse en un lugar, en un espacio, en un modo de vivir. Del concepto dinámico de “frontera” europeo que se definía en sí mismo, o sea, que llevaba en sí su propio centro, se pasa en Iberoamérica a un concepto estático que se singulariza por carecer de centro; la frontera iberoamericana se definía durante la Colonia a través del centro español. La independencia política no trajo consigo la recuperación del centro, sino el traslado paulatino de éste a Francia, a Inglaterra, a Estados Unidos. La polarización “civilización/barbarie”, que caracteriza el discurso intelectual y el desarrollo sociopolítico durante el siglo XIX, es precisamente una de las implicaciones de la iberoamericanización del concepto de “frontera”.

El centro de la estructura que posibilita, por ejemplo, el discurso de Sarmiento, no es un centro iberoamericano. El conflicto social se define en su obra en términos de lo europeo (el centro) y lo iberoamericano (la frontera), en términos de dos fuerzas opositorias, “la una civilizada, constitucional, europea; la otra bárbara, arbitraria, americana” (110). Se trataba, para Sarmiento, de “dos sociedades distintas, rivales e incompatibles” (55). Es decir, aunque la polarización que demarcaba el concepto de frontera, según su origen europeo, no había variado, el espacio que ésta implicaba se había transformado de un modo radical. La frontera siempre había sido un lugar de forcejeo y, por lo tanto, transitorio. Pero antes no se refería a un espacio, sino a una línea de contacto. En el discurso de Sarmiento “la frontera” es un espacio; y la barbarie no es lo “otro”, lo que limita la frontera, sino que ahora se convierte en la “expresión de una manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos” (14).

El discurso de Sarmiento, que fijaba con éxito la atención en las dos fuerzas irreconciliables que definían la noción europea de frontera, no llega, sin

embargo, a percibir las implicaciones que acarrea el haberse convertido la frontera en un espacio con el que ahora se pretendía definir a países políticamente independientes. El traslado del centro de reflexión del conflicto civilización/barbarie a las causas que lo originan, enraizadas ellas mismas en la iberoamericanización del concepto europeo de frontera, ha sido un proceso lento. En realidad, es sólo a partir de la generación de 1939 cuando se empieza a recuperar el espacio iberoamericano como ámbito de producción de cultura. Un siglo después de que Sarmiento publicara su obra seminal *Civilización y barbarie*, otro pensador argentino, Ezequiel Martínez Estrada, va a problematizar los conceptos de “civilización” y “barbarie” al contextualizarlos ahora en el discurso axiológico iberoamericano en su ensayo *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* (1948). Martínez Estrada toma conciencia, en el transcurso de este proceso, de que en Iberoamérica el concepto de frontera se transformaba en un espacio, cuyo escenario él lo ve como “una cárcel o, si se prefiere, un infierno, como también lo juzgan los que ahí padecen condenados sin saber por qué” (II, 490). Y añade: “¿Cómo se pueden comprender esas vidas sin abarcar un sector vastísimo de territorio y de población, y aun de países y de pueblos?” (II, 493). Martínez Estrada interioriza, en efecto, su reflexión al concentrarse en el análisis del discurso axiológico del estar iberoamericano, pero en su rechazo de un centro externo impuesto, la “civilización” de Sarmiento, no llega, sin embargo, a superar su noción de “frontera” (44), más bien la iberoamericaniza, en el sentido de apropiarse del concepto sin modificar su significado; no define, pues, la zona en función a su estructura, sino que lo hace como zona de oposición a un centro externo que, por lo mismo, la rige. Liliana Weinberg, al reconocer en el concepto de “frontera” una categoría iberoamericana, señala con acierto:

“Ubicado al lado (*para*) de lo que comúnmente se acepta como verdadero (*doxa*), [Martínez Estrada] se dedicará a indagar la verdad de los hechos desde un nuevo ‘mirador’. Y, al ofrecer la verdad, demostrará que es él quien ocupa el verdadero centro, validando así su posición marginal como la única auténtica [...] Ponerse al margen era la única forma de seguir ocupando el centro; sólo desde el margen es posible advertir las imposturas del centro para desenmascararlas y, al mismo tiempo, descubrir la verdad encubierta por la mentira del discurso oficial”. (34)

Martínez Estrada supone, en este sentido, un paso intermedio en la recuperación del espacio iberoamericano, que enlaza el pensamiento del siglo XIX (Sarmiento) con el pensamiento de la liberación (Zea), según surge éste a partir de la década de los sesenta. En Sarmiento, Iberoamérica no existe como identidad propia; él veía todavía los países iberoamericanos como lugar de confrontación entre la civilización y la barbarie, como tierra de nadie. Quizás

mejor que en su propia obra, la trascendencia del pensamiento de Sarmiento se manifiesta con más precisión en el mundo iberoamericano que se proyecta en novelas como la del ecuatoriano Juan León Mera, *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879). En esta obra, los habitantes de Ecuador se separan en dos grandes grupos: los extranjeros y los salvajes; los primeros son los “blancos”, identificados como cristianos; los otros son los indios o mestizos. Incluso se señala que la protagonista, Cumandá, era blanca en un ambiente indígena, diciendo que tenía “corazón de origen cristiano en pecho salvaje” (54). En esta obra de Juan León Mera, Ecuador no existe como identidad social; sigue siendo un lugar fronterizo, semejante a los de la España medieval, y el conflicto se define, en los términos de Sarmiento, como una lucha entre la civilización (lo europeo) y la barbarie (lo autóctono).

Martínez Estrada recupera el espacio, da corporeidad propia a Iberoamérica; pero no lo hace recuperando el centro como paso primero ineludible para la reconstrucción de una realidad que surgiera ahora del espacio iberoamericano. El hace de la frontera centro. Entiéndase bien: no traslada el centro a la zona que antes se consideraba frontera (zona marginal), sino que hace de la frontera, de la marginalidad misma, un centro. Su obra, como antes la de Sarmiento, ejemplifica en este sentido un proceso, pues resume y recoge a la vez el discurso de la “recuperación” iberoamericana que caracteriza los dos primeros tercios del siglo XX. La “recuperación” de la literatura, del pensamiento, del desarrollo histórico iberoamericano hasta la década de los sesenta, estuvo marcada, como señalamos anteriormente con el ejemplo de Larroyo<sup>4</sup>, por una interpretación de lo iberoamericano a través de valores, escuelas filosóficas, modas e intereses europeos. Con ello se recuperaba, en efecto, el espacio iberoamericano, pero se le negaba autonomía al hacerlo dependiente; no se le liberaba, sino que se legitimaba su realidad como siendo esencialmente marginada; o como nos dice Weinberg: “La frontera se caracteriza entonces primariamente por lo que no es, se caracteriza por exclusión [...]. Sus habitantes, su ambiente, su cultura, son también fronterizos” (114). Este modo de ver la realidad iberoamericana todavía se proyecta hoy día en obras populares, que ofrecen interpretaciones simplistas de su desarrollo, pero que, incluso desde posiciones encontradas, coinciden en juzgar el espacio iberoamericano como espacio de frontera. Me refiero a obras como *Las venas abiertas de América Latina* (1971), de Eduardo Galeano, o *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976), de Carlos Rangel. El primero, desde una óptica tercermundista, que postula la cómoda posición de que “el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno” (440), y el segundo, convencido, desde la óptica de los centros de poder, de que “lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que *hasta hoy ha sido un fracaso*” (21).

En el concepto europeo de frontera se hacía siempre referencia, como señalamos, a una línea, al lugar de encuentro y conflicto con el “otro”, que por el

solo hecho de serlo representaba al “bárbaro”, y la frontera era la línea que separaba la “civilización” de la “barbarie.” En cualquier caso, por deber o por castigo, se vivía siempre en la frontera de modo provisional, sin confundir el lugar de pertenencia (el centro, la civilización) con el lugar transitorio de residencia. En Iberoamérica, al hacer de la frontera un espacio y por lo tanto un lugar de residencia, sin modificar su contexto conflictivo entre lo que se rechaza (convertido ahora en lo autóctono) y lo que se desearía ser (la fundamentación de un centro que está siempre fuera), se crea un nuevo modo de ser que Mayz Vallenilla define como un “reiterado *no-ser-siempre-todavía*” (72). Es “el pecado original de América” de Murena, pues para él, “el hecho capital ha sido la expulsión desde una tierra espiritualizada [Europa] a otra sin espíritu; de él dimanaban todos los males” (159); se trata de un permanente sentirse desterrado en la frontera: “América es presencia en mí en la medida en que soy americano, pero acaso aun más en la medida en que no lo soy” (Murena 9). Por ello el constante preguntarse “¿Por qué estoy yo en América? [...] ¿Por qué no nos tocó el destino de Europa o Asia a nosotros y no a los que están ahora en Europa y Asia? [...] ¿Por qué hubieron de verse arrojados del espíritu [del centro] al no espíritu [la frontera], en lugar de poder proseguir, como otros, en el seno del espíritu?” (Murena 159).

### Lo iberoamericano como mestizaje

La pregunta ¿qué somos? surge ya en Iberoamérica con la primera generación que sigue a la conquista y es quizás la nota más distintiva que se destaca y que caracteriza a la vez las expresiones culturales de sus habitantes, quienes se sienten vivir en el “nuevo continente”; es decir, en un continente visto desde “otro”, desde un centro que no es el suyo. Pero es en el momento de la independencia política cuando la pregunta adquiere una consciente repercusión existencial, pues exige ahora una respuesta, aun cuando, sin definición propia, ésta se formule por vía negativa, por lo que no se es; o sea, por lo que se rechaza y por lo que se anhela. Así se expresa Simón Bolívar y, con él, toda una generación: “No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, [somos] nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y [tenemos] que mantenernos en él contra la invasión de los invasores” (69). En este escrito de 1815 (“Carta de Jamaica”), convierte Bolívar, de modo simbólico, la frontera en espacio. Al cortar las ligaduras con la metrópoli, con el centro, se destruye también la pretensión de un vivir transitorio, provisional. Pero Bolívar no traslada el centro a América; corta sólo los lazos: “nuestros derechos [son] los de Europa,” nos dice. En realidad, ésta es la única afirmación que se formula por vía positiva: el

reconocer como centro del nuevo espacio el centro europeo. Las demás afirmaciones se expresan por vía negativa: “no somos indios ni europeos” y nos encontramos “entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles.” Con ello, el concepto de frontera se mantiene íntegro; el espacio es lo que se amplía y es la causa de la lucha; se reclama ahora la posesión de la “frontera”; pero el objetivo de vivir en la frontera sigue siendo conflictivo: se rechaza lo “indio” (la barbarie), para mantener “nuestros derechos los de Europa.”

Bolívar señala de modo contundente que “no somos indios ni europeos” (69), como correspondía a la perspectiva que de Iberoamérica se tenía en Europa. Para el europeo, Bolívar era en efecto un criollo; es decir, un nacido en la frontera, y por lo tanto un producto de la frontera, aunque eso sí, del lado europeo de la frontera, lo que le hacía más humano que el bárbaro (el indio) que habitaba al otro lado de la frontera, pero que de ningún modo le igualaba al europeo, al habitante del centro. Al exigir la generación de Bolívar el dominio político sobre la frontera, y al convertir a ésta en espacio, se comienza también a borrar la línea que mantenía al “otro” separado. Con ello, el habitante de este nuevo espacio empieza a definirse como un ser y un no-ser, al mismo tiempo lo uno y lo otro: como el resultado de un mestizaje. Sin duda, el que así sucediera en la superficie de la dimensión racial vino a fortalecer el mestizaje cultural, pero no se consigue con ello definirse ni superar la mentalidad de frontera. Más bien sucede lo contrario; el mestizaje cultural se sigue viendo a través del mestizaje racial y ambos se juzgan desde el concepto de frontera; es decir, desde la perspectiva de un centro ajeno, donde tanto la frontera como el mestizaje conllevan el contexto de contaminación<sup>5</sup>.

Todavía a finales del siglo XIX, en *Conflicto y armonías de las razas en América*, de 1883, Sarmiento se sigue preguntando: “¿Somos indios o somos españoles? ¿Hemos dejado de serlo por llamarnos americanos?” (37:167). En realidad, al transformar la frontera en espacio, el conflicto ya presente en Bolívar se había agudizado. Lo que comenzó definiéndose como diferencia se ve ahora como rechazo; y en este sentido, el discurso de Sarmiento, aun cuando no sea el más representativo de su generación, sí coincide más con la realidad social finisecular cuando señala: “Es acaso esta la vez primera que vamos a preguntarnos quiénes éramos cuando nos llamaron americanos, y quiénes somos cuando argentinos nos llamamos. ¿Somos europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Somos indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta. ¿Mixtos? Nadie quiere serlo, y hay millones que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados” (37:27)<sup>6</sup>. Y de este modo Sarmiento explica, por ejemplo, el estado de postergación en que se encontraba Bolivia, pues, nos dice, “en Bolivia hay quince indios por un blanco o mestizo español y ningún europeo de los países del Norte” (38:247)

El concepto de frontera, convertido en el paradigma que fundamenta el

análisis de lo iberoamericano, da lugar a principios del siglo XX a una paulatina aceptación del mestizaje como solución. En un principio se formula el nuevo discurso en posiciones radicales: A) aceptan unos el mestizaje como un mal menor, pues, como afirma Felipe Guzmán desde Bolivia en 1910, “las razas inferiores que se mantienen puras [las que estaban al otro lado de la frontera original que marcó Europa], no alcanzarán jamás el nivel de las que se cruzan para fundirse en las razas superiores” (79-80). Por ello, señala todavía en 1932 Alfredo Sanjinés: “Para la puna, un remedio ideal sería, indudablemente, el promover la inmigración extranjera; elementos vascos, alemanes y con preferencia los exponentes de las razas nórdicas de Europa que pueden aclimatarse en el altiplano, a fin de que mejore nuestra raza indígena” (120)<sup>7</sup>. B) Otros, como Vasconcelos, ven en el mestizaje “el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana” (34), que luego proyectan en un mesianismo utópico: “En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares [...]; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal” (36). Esta obra de Vasconcelos, de 1925, tuvo repercusión inmediata en el ámbito iberoamericano; primero, como señala Uslar Pietri, como aceptación de una realidad: “eran mestizos pero no se atrevían a reconocerlo” (25); luego, según desarrollamos más adelante, como posición agónica ante el reconocerse mestizo — todavía con la carga de inferioridad que conlleva el ser un producto de frontera— y desear que su realidad hubiera sido diferente; finalmente, a partir de la década de los sesenta, a través del pensamiento de la liberación, se inicia un lento proceso de recuperación del centro, de verse desde la propia realidad, con lo que se supera el concepto de “frontera”, y mestizaje deja de implicar adulteración para convertirse en sinónimo de cultura, de riqueza cultural.

El mesianismo de Vasconcelos revitaliza, pues, una vena fecunda del pensamiento de José Martí que, en relación al tema que aquí nos ocupa, destacaba ya las dos facetas fundamentales que perpetuaban la mentalidad de frontera: a) el sentirse un ser fronterizo y negarse al mismo tiempo a reconocerse como tal; b) el negarse a ver la realidad iberoamericana en su contexto e insistir en juzgarla desde centros externos a ella. Martí valora con desdén la primera actitud, “¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió!” (38); y es específico ante la segunda: “Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías” (40); por ello insiste en recuperar el centro iberoamericano: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana” (40).

Esta es precisamente la problemática que se plantea Martínez Estrada, cuyas reflexiones, como destaca Liliana Weinberg, caracterizan el pensamiento de una

época; representan el proceso inicial de la recuperación del discurso axiológico del estar iberoamericano; aun cuando en esta primera etapa se haga todavía a través del discurso axiológico del ser europeo. Martínez Estrada parte, en efecto, del “gaucho”, que él identifica con el mestizo y cuya palabra y concepto hace derivar del término quechua *huacho* — “guacho”—, que significa huérfano (I:241); es decir, hijo de nadie. De ahí el sentido agónico de su descubrirse: “He aquí la terrible palabra, la palabra proscrita: *mestizaje*, clave de gran parte de la historia iberoamericana. La tragedia de los pueblos sudamericanos en su cuerpo y en su alma, que pertenecen a dos mundos separados” (I:246).

El iberoamericano disfraza, oculta, esta especie de esquizofrenia de su estado, proyectando el desprecio con que observa su realidad en odio contra sus primogénitos. Por ello, señala Martínez Estrada que “el odio contra el español se envasa en el odio contra el indio. El desprecio contra el español, en el desprecio contra el gringo” (I:250). Se reconoce en su ser hijo de india (de la barbarie) y de blanco (de la civilización, de Europa), pero se siente hijo rechazado, pues, como señala Weinberg con referencia al gaucho, “puesto ante la ley del blanco y la ley del indio, resulta ser un outlaw, que no puede integrarse a ninguno de esos mundos aunque es víctima de la ley implacable de ambos” (114). Tanto para Martínez Estrada como para Weinberg, “lo gauchesco es lo que persiste aun cuando el gaucho histórico haya desaparecido. Lo gauchesco es lo que los argentinos son y no admiten porque no quieren serlo” (99). Lo gauchesco, en este sentido, refleja esa etapa intermedia de recuperación en la que todavía se ve lo mestizo como contaminación; el argentino es el iberoamericano que ahora, como en el caso de Weinberg, hace más apremiante la pregunta y la necesidad de superar que su respuesta se formule por vía negativa: “¿Qué somos? Somos lo gauchesco. Somos frontera, marginalidad, somos barbarie mal encubierta de civilización. Y, sobre todo, no somos todavía una comunidad” (100).

Es decir, se recuperan, sin superar todavía los conceptos de “civilización” y “barbarie.” En su origen, barbarie era lo “otro”, lo situado al otro lado de la frontera: lo indio (lo autóctono americano) en oposición a lo español en el comienzo de la Colonia. Con la independencia política, Sarmiento quiso en un principio trasladar también a América la “civilización” y ubicarla en la ciudad, en cuanto éstas se creían reproducción de la Europa en América (así la tesis central de su libro *Civilización y barbarie*). Pero como el concepto de civilización seguía siendo el europeo, lo artificioso de su traslado no pudo mantenerse; se impone de nuevo el sentido tradicional que defiende Alberdi contra Sarmiento: “En el Plata, como en el resto de América, no hay más que una división del hombre americano: el indígena, es decir, el salvaje y el europeo de raza y de extracción, que representa la civilización” (54). Esta dicotomía en el concepto del habitante iberoamericano, posible todavía a mediados del siglo XIX, era anacrónica a mediados del siglo XX y opuesta a lo que Martínez

Estrada identifica como lo gauchesco. Si el habitante de la frontera es por definición el mestizo, los conceptos de “barbarie” y “civilización” no pueden ser categorías excluyentes, sino componentes de un mismo proceso social; son las dos caras de una misma moneda.

Martínez Estrada deja, en efecto, de ocuparse de los extremos (“barbarie” como lo indio que se remonta a lo precolombino y “civilización” como el centro europeo de la cultura occidental), para fijar su atención en su “producto” iberoamericano, en lo gauchesco, en lo mestizo, que él define como “un estilo, un contenido, un uso del lenguaje, una cualidad étnica, un cariz geográfico y temporal, un mundo” (II:465). Es, nos dice más adelante, “lo que queda cuando todo cambia,” lo que “queda firme a través de las vicisitudes de los cambios políticos, de las técnicas industriales, del aprovechamiento de los productos naturales y de cultivo, de la enseñanza y de la obra de gobierno” (II:465). Se trata, en Martínez Estrada, de un modo de ser iberoamericano (“Para nosotros acaso el gaucho [lo gauchesco] tenga un valor genético semejante al del normando, el sajón, el franco, el ibero, el latino, por lo que tuvo de lo español racial, antropológico, y del indio” I:261), pero que se define, como ya señalamos, por vía negativa, como deficiencia, como contaminación o, como ya expresa José Hernández en el *Martín Fierro*, como castigo:

“Porque el ser gaucho ... ¡barajo!  
 El ser gaucho es un delito  
 .....  
 De todo el que nació gaucho  
 Esta es la suerte maldita” (I:XXIII)

Esta toma de conciencia e interpretación de lo iberoamericano adquiere una dimensión desgarradora en *El pecado original de América* (1965) de Murena, precisamente por verse como un vacío, como un ser que se siente existir entre lo que no quiere ser y lo que no llegará a ser; o sea, arrojado del seno de la civilización al vacío y sujetado en el ancla de la barbarie de lo autóctono americano que le impide reintegrarse a la civilización: “Digámoslo de entrada: los americanos somos los parias del mundo, como la hez de la tierra, somos los más miserables entre los miserables, somos unos desposeídos porque lo hemos dejado *todo* cuando nos vinimos de Europa o de Asia, y lo dejamos *todo* porque dejamos la *historia*” (105). Para Murena, como para Martínez Estrada, el iberoamericano no tiene historia, no tiene padre, es “el hijo de nadie” (106).

Murena supera en su interpretación el contenido racista del concepto de mestizaje, pero se siente apresado en su significado de contaminación: “El mestizaje americano — que en algunos países asume la forma racial— es de orden mental, espiritual [...] es indiferente el color de la piel, la raza. Por esa razón, por ser el mestizaje americano de orden mental, los problemas

americanos suelen darse en la Argentina mucho antes que en otros países de América” (13). En Murena se unen, pues, dos posiciones que se reafirman mutuamente: a) por una parte, el hecho de que Europa sigue juzgando al iberoamericano a través de su propio discurso axiológico, por lo que impone igualmente una “historia” iberoamericana que se hace presente sólo en cuanto fundamenta a la europea; b) por otro lado, el hecho también de que la recuperación del pasado iberoamericano, que caracteriza gran parte del esfuerzo intelectual durante el segundo tercio del siglo XX, se efectuara asimismo desde la perspectiva europea, con lo que la “recuperación” se presentaba como la recepción tardía y débil de los movimientos europeos en el ámbito iberoamericano. Ambas direcciones refuerzan en Murena una realidad fronteriza, constitucional, que ha impedido e impedirá en el futuro su progreso. Y ante la pregunta ¿por qué? señala: “La única respuesta que ese interrogante arranca es un sentimiento, el sentimiento, en suma, de que nacer o vivir en América significa estar gravado por un segundo pecado original” (156). Se trata de una posición mesiánica, aun cuando sea de signo opuesto a la de Vasconcelos, pero que lleva a aceptar una visión derrotista: “Nos vemos forzados a presumir que esa compulsión del misterio que nos expulsó del reino del espíritu [Europa] ya constituido, que resultó para nosotros degradante, es una insinuación en el sentido de que hay en la raíz de América un pecado original, que América ha sido objeto de una elección” (167).

Bajo tal perspectiva, Murena interpreta el desarraigo de las minorías iberoamericanas como la ineludible atracción hacia la luz, hacia la civilización — siempre centrada en Europa— que experimenta todo aquel que toma conciencia de su realidad y que por lo mismo “hubiera preferido no nacer en estas tierras” (174). La descripción de la minoría que nos entrega Murena actualiza el funcionar de ese modo de ser (lo gauchesco en Martínez Estrada, el mestizaje en mi estudio), que nosotros asociamos con la categoría de frontera: “Miembro de las minorías urbanas, o desertor de los sectores rurales que se incorpora a las urbes, protegido por las murallas de las ciudades levantadas de espalda a los países y con el rostro vuelto hacia ultramar, su actitud más rudimentaria consiste en el desdén hacia la *barbarie* de las provincias, del interior. En este calificativo de *barbarie* lanzado contra lo que constituye casi la totalidad de su país, delata la convicción de que no considera a su tierra como suya, que su tierra es la *civilización*, de tan pobre vigencia entre los que comparten su nacionalidad” (175).

En este sentido, Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Vasconcelos, Martínez Estrada, Murena, son únicamente figuras representativas de un proceso: como la independencia política del espacio no trajo consigo la creación de un centro que lo contextualizara, y como los sucesivos intentos de crearlo partían, por lo general, desde presupuestos axiológicos europeos, tales propósitos parecen convertirse en Iberoamérica en proyectos individuales, olvidados o rechazados

por las siguientes generaciones de intelectuales, que, situados de nuevo en un centro externo, creen que el “nuevo mundo” ha de comenzar con ellos. El resultado es, sin embargo, que sólo se garantizan que nada comience y que su propia obra sea silenciada por las generaciones siguientes, al paso que se va fomentando un permanente estado de expectativa. En realidad, dicho estado de expectativa era lo esencial del antiguo concepto de frontera, cuando por frontera se entendía la línea de encuentro o de confrontación con el “otro”. Pero la permanencia de este “ser-expectativa” como contextualización del nuevo espacio creado ha dado lugar, según el discurso filosófico de Mayz Vallenilla, a un modo peculiar del ser iberoamericano: “¿Es que por vivir de *expectativa* ... *no somos todavía*? ¿O será, al contrario, que ya somos ... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado *no-ser-siempre-todavía*?” (72). Con esta expresión no indica Mayz Vallenilla que el iberoamericano no es o que constituya un mero episodio temporal inacabado, sino que “esencialmente, somos y seremos un *no-ser-siempre-todavía*” (91).

### Hacia un pensamiento de la liberación

Aunque parezca redundante reiterarlo, creo que conviene dar énfasis de nuevo a la validez que, medio siglo después, tienen todavía las palabras de Martínez Estrada; con ligera actualización, su afirmación sobre el gaucho — ese “hijo de nadie” que vive entre el “indio” y el “blanco” — resume igualmente el presente: “En la frontera [Iberoamérica], ese habitante fronterizo tenía que servir los intereses de su enemigo para salvarse [si identificamos la oligarquía política, económica y cultural con el ‘gaucho’, el pueblo es el ‘indio’, y los intereses internacionales económicos, culturales, políticos etc., representan el centro que gobierna la vida en la ‘frontera’ iberoamericana]” (I:114). El pesimismo del discurso de Martínez Estrada, por supuesto, proviene de que se encuentra él mismo atrapado en su vivir fronterizo, pero la lectura de sus palabras en la década de los noventa proyecta, ciertamente, una profunda reflexión que trasciende su circunstancialidad: “Sería ingenuo preguntarse por qué esos seres que padecen cautivos en un pedacito del mundo que es tan inmenso, sufren como si hubieran perdido toda facultad de determinación y hasta de movilidad. Plantear así el problema es desconocer una verdad universal. No pueden. Y porque no pueden, no quieren. No es lícito echar sobre los hombros de los infelices el peso abrumador de las leyes infalibles de la existencia, perdonar a la sociedad en busca de un inocente. No hay más que dos salidas: comprender y resignarse” (II:491).

A finales de la década de los sesenta se comienza a formular en Iberoamérica un nuevo discurso que recobra al hombre en su concreción histórica como referente de su reflexión. Se inicia, así, la recuperación del centro de su propia

estructura; entiéndase bien que recuperar el centro no significa que en el pasado no lo tuviera; antes sólo se reflexionaba como si no existiera, y lo que inicia el pensamiento de la liberación es una reflexión que se fundamenta en paradigmas propios: de ahí, el discurso teológico de Gustavo Gutiérrez o Leonado Boff, por ejemplo, que hacen partir la reflexión teológica de un centro, de una estructura iberoamericana. Zea rechaza igualmente el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso, y formula su pensamiento de la liberación a través de un discurso que “está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse comprender”, pues, añade Zea, “es la incompreensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres” (1988:23-24). Tal es el sentido de convivencia que se impone cada día con más apremio en el proceso de globalización actual y que en español expresa con nitidez el término “nosotros.” Se trata, en efecto, de la comunidad humana, de un “nosotros,” pero que para evitar nuevos colonialismos debe entenderse en el orden de sus componentes; es decir, como un *nos-otros*, como un diálogo a partir del “nos”, de una reflexión que arranca de las propias estructuras, pero que se sabe ser únicamente en diálogo con los “otros”.

En realidad, la actual clasificación de los pueblos en desarrollados y subdesarrollados, que implica un centro y una periferia, es únicamente la actualización, ahora con base económica, de las clasificaciones sociales en el siglo XIX, basadas en el color de la piel o en una forma específica del cráneo. Tanto antes como ahora, dichas clasificaciones van acompañadas de valoraciones socio-culturales que actualizan renovadas formas de colonización, las cuales se autojustifican, ahora como antes, en la supuesta superioridad de unos seres humanos sobre otros. De la barbarie existencial por no hablar español y no ser cristianos, se pasó a la barbarie cultural por no participar plenamente de la modernidad cartesiana; de ésta a la barbarie racial por no poseer el mismo color de piel y de ojos que el modelo centroeuropeo; hoy día, en fin, hablamos de una nueva barbarie, la barbarie económica que mantiene a estos pueblos en el subdesarrollo. Y si bien en la actualidad no se expresa esta “realidad” en términos tan crudos como el dudar de la humanidad del habitante iberoamericano en el siglo XVI o el afirmar su inferioridad genética como en los siglos XVIII y XIX, implica igualmente incapacidad. Este discurso de la modernidad europea es, precisamente, el que se propone problematizar, desconstruir, el pensamiento de la liberación, para descubrir, como hace Zea, que “la disyuntiva latinoamericana entre ‘civilización y barbarie’ fue propuesta por la misma Europa para manipular pueblos” (1988:276).

Las conclusiones de Leopoldo Zea de que “no existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros o salvajes, sino pueblos formados por hombres concretos,

entrelazados en sus esfuerzos por satisfacer sus peculiares necesidades" (1988:23), resumen también la aportación de la generación intelectual iberoamericana de 1968<sup>8</sup>. Pero estas conclusiones destacan igualmente la doble faceta de la problemática. En efecto, no basta con desconstruir, problematizar, el pensamiento que, instalado en un centro propio, considera periférico, en el sentido de contaminado, inferior, el pensamiento del "otro", sino que se hace necesario también superar la mentalidad de periferia, de frontera, de los habitantes del espacio que se desea liberar. En sus últimas consecuencias, el pensamiento de la liberación desenmascara el contenido de opresión de todo centro y busca destruirlo; mas con ello no implica la negatividad de borrarlo según el discurso posmoderno centroeuropeo, sino el superarlo, el transformar, en un centro dialógico que sea por su naturaleza dinámico, para evitar así, en el futuro, nuevas formas de opresión.

Pero al desenmascarar el pensamiento de la liberación los esquemas de opresión presentes en todo centro que juzga periférico al de los demás, posibilita no sólo la liberación de los llamados hoy países subdesarrollados, sino también la de ciertas zonas interiores, o grupos sociales específicos, antes considerados como marginales. La repercusión de este proceso es doble y constituye, quizás, la nota más característica de la situación iberoamericana en la década de los noventa. Es doble, en el sentido de que supone una independencia cultural del tradicional "centro" europeo, pero implica asimismo un descubrir los "centros" también de opresión que albergaba Iberoamérica dentro de sí misma. Es así como surge el discurso testimonial de pueblos marginados secularmente, pero que ahora se apoderan de la palabra y reclaman sus derechos de seres humanos con su propio discurso; tal es el símbolo de Rigoberta Menchú y la exteriorización de su pensamiento en obras como *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia* (1983). Así puede también considerarse el reciente levantamiento en Chiapas. Mas las nuevas "fronteras" que ahora se revelan no implican únicamente toma de conciencia de la existencia de grupos étnicos marginados; el proceso va más allá: se "descubren" otras formas de marginación, diversas a los espacios políticos o diferencias étnicas; "surgen" los grupos marginados por la pobreza, a quienes también se les había negado voz y se les relegaba en ocasiones a estados de subsistencia; se "hace visible", en fin, la mujer como grupo oprimido. Surge, como señalábamos anteriormente, un nuevo centro, que ahora no se define por sus diferencias con los demás, y que busca eliminar el tradicional concepto de frontera, para sentirse ser en el diálogo. Es un reconocer la presencia y los derechos del "otro" implícitos en la relación de un *nos-otros*.

## NOTAS

1. Me refiero aquí a las obras ya clásicas, entre otras muchas, de Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969); Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (1967); Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (1969); Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1971); Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1970).
2. De tal modo deben interpretarse obras como la de Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana* (1969), donde dedica capítulos a las corrientes de la escuela escocesa y del sensualismo; al eclecticismo, socialismo utópico, idealismo, positivismo, escuela de Ortega y Gasset; al existencialismo, fenomenología, materialismo histórico, etc.
3. La inspiración de este estudio se encuentra en las páginas del reciente libro de Liliana Weinberg, *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro* (México: UNAM, 1992); en mis reflexiones parto igualmente de sus categorías de "frontera" y de lo "gauchesco".
4. La obra del mexicano Francisco Larroyo se anotó como representativa, pero lo mismo hubiéramos podido citar, entre otras muchas, la *Historia de la literatura hispanoamericana*, de Enrique Anderson Imbert (México: Fondo de Cultura Económica, 1965); *La filosofía en la Argentina actual*, de Alberto Caturelli (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971); o la obra del boliviano Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia* (Buenos Aires: Losada, 1945).
5. La perspectiva europea partía del clima, la geografía y la fauna, y de ello se infería la imposibilidad de formar instituciones libres en los climas cálidos, y la incapacidad del americano para integrarse en la marcha de los pueblos civilizados. Sin duda, la posición más radical e influyente con anterioridad a la independencia política iberoamericana fue la de Corneille de Pauw, que en 1768, en *Recherches philosophiques sur les américains*, lanza la tesis de que la totalidad de la especie humana está debilitada y degenerada en el nuevo mundo. Véase la obra de Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, y, a propósito del siglo XIX, mi estudio, "Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX".
6. El uso peculiar en los censos y en las relaciones sociales de los términos que pretenden una identificación étnica atestigua lo todavía actual de este sentir. La palabra blanco, por ejemplo, designa, naturalmente, una connotación racial, pero en Iberoamérica el concepto es mucho más amplio y llega a significar un contenido cultural. Blanco es, entonces, toda persona educada en la tradición occidental.
7. Para un estudio más detenido de la evolución de este modo de pensar con referencia a Bolivia, véase mi estudio, *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad*.
8. En mi estudio, "El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica," desarrollo de modo esquemático mi división del siglo XX iberoamericano en tres etapas fundamentales. La primera se inicia alrededor de 1915, la segunda en 1939; "la tercera etapa, el planteamiento de una filosofía de la liberación, emerge como pensamiento maduro a finales de los años sesenta. Se trata de una visión iberoamericana del orden mundial, de una confrontación primero, desconstrucción después, del discurso axiológico del pensamiento occidental, al mismo tiempo que éste se erigía a escala global como portador de los valores universales. En este sentido, 1968 parece ser la fecha catalizadora de este pensamiento: desde Medellín, que marca el inicio de la teología de la liberación como discurso teórico, a los trágicos sucesos mexicanos de la noche de Tlatelolco. Iberoamérica había madurado un nuevo pensamiento que expresaba con claridad la obra de Leopoldo Zea y que muy bien puede resumirse en las palabras claves: 'La filosofía en Latinoamérica como problema del hombre', con que comienza su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Este es el pensamiento que anima el sincretismo estético-filosófico de *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, o la formulación utópica del 'hombre nuevo' que surge del triunfo de la Revolución cubana y del pensamiento del Che Guevara y que entra en crisis con su muerte en 1967 y con el intento posterior de Teoponte (Néstor Zamora) [...]. Es también el pensamiento que anima las reflexiones de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto en *Desarrollo y dependencia* (1970) o de Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* (1971) o, en fin, la revalorización del cristianismo de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* (1970)" (54-55).

## BIBLIOGRAFIA DE OBRAS CITADAS

- Alberdi, Juan Abautista: *La barbarie histórica de Sarmiento*. Buenos Aires: Pampa y Cielo, 1964.
- Bolívar, Simón: *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1990.
- Freire, Paulo: *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo Veintiuno, 1990.
- Galeano, Eduardo: *La venas abiertas de América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1980.
- Gómez-Martínez, José Luis: "Pensamiento hispanoamericano del siglo XIX", *Historia de la literatura Hispanoamericana. Tomo II. Del neoclasicismo al modernismo*. Madrid: Cátedra, 1987, pp. 399-415.
- : *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1988.
- : "El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica", *Cuadernos Americanos* 40 (1993): 43-61.
- Gutiérrez, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1981.
- Guzmán, Felipe S.: *El problema pedagógico en Bolivia*. La Paz: Imprenta Velarde, 1910.
- Larroyo, Francisco: *La filosofía iberoamericana*. México: Porrúa, 1978.
- Martí, José: *Política de Nuestra América*. México: Siglo Veintiuno, 1982.
- Martínez Estrada, Ezequiel: *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- Mera, Juan León: *Cumandá o un drama entre salvajes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.
- Mayz Vallenilla, Ernesto: *El problema de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969.
- Montaner, Carlos Alberto: *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. Barcelona: Plaza y Janés, 1989.
- Murena, H.A.: *El pecado original de América*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1965.
- Rangel, Carlos: *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas: Monte Avila Editores, 1976.
- Rodó, José Enrique: *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1967.
- Sanjinés, Alfredo: *La reforma agraria en Bolivia*. La Paz: Editorial Renacimiento, 1932.
- Sarmiento, Domingo Faustino: *Civilización y barbarie*. Tomo VII. Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno, 1896.
- : *Conflicto y armonías de las razas en América*, Vols. 37 y 38 de *Obras completas*. Buenos Aires: Imprenta Mariano Moreno, 1900.
- Uslar Pietri, Arturo: *La otra América*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- Vasconcelos, José: *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Weinberg de Magis, Liliana: *Ezequiel Martínez Estrada y la interpretación del Martín Fierro*. México: UNAM, 1992.
- Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1969.
- : *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Antropos, 1988.