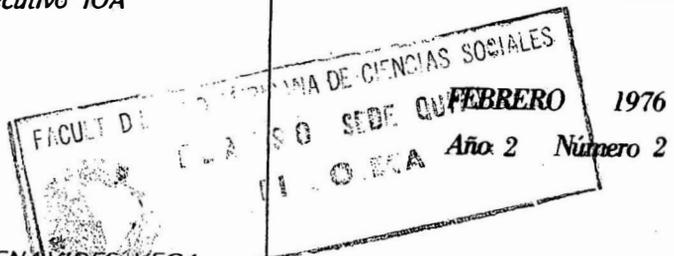


SARANCE

REVISTA DEL INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

PLUTARCO CISNEROS A.,
Director Ejecutivo IOA

CARLOS BENAVIDES VEGA
Director del Departamento de
Difusión Cultural



Los artículos que publica esta revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la Entidad. Se solicita canje con publicaciones similares. Dirección: Casilla Postal 1478. Teléfono 321. Otavalo-Ecuador.

LIBRI MUNDI
QUITO - ECUADOR
JUAN LEON MERA 851
TELEF. 234 - 791
HOTEL COLON
SHOPPING CENTER

CONTENIDO

Página

- 3 EDITORIAL
- Estudios y Ensayos -
- Benjamín Carrión*
- 5 AMERICA DADA AL DIABLO
- Juan Cueva J.*
- 16 RELACIONES INTERETNICAS
- Hugo Burgos G.*
- 22 LA INVESTIGACION SOCIO-ANTROPOLOGICA ACTUAL EN EL ECUADOR
- Fernando Tinajero V.*
- 30 LA COLONIZACIÓN COMO PROBLEMA - ANTROPOLOGICO
- Jorge Núñez*
- 42 LA ESTRUCTURACION OLIGARQUICA
- John Stephen Athens*
- 56 INFORME PRELIMINAR SOBRE INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS REALIZADAS EN LA SIERRA NORTE DEL ECUADOR
- Nicanor Jácome*
- 79 LA TRIBUTACION INDIGENA EN EL ECUADOR
- Documentos -
- Plutarco Cisneros A.*
- 108 INFORME GENERAL
- Biografías -
- José A. Montero*
- 126 MODESTO JARAMILLO EGAS
- Vida Institucional -
- Alvaro San Félix*
- 130 HOMENAJE AL ÔTAVALEÑO ANONIMO

Fernando Tinajero

La Colonización como Problema Antropológico

(Notas para una "teoría del desencuentro")

"No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo; los otros lo tomaban prestado".

Jean-Paul Sartre

En el curso de esta exposición voy a abordar el siempre conflictivo tema de la colonización, que es uno de los más frecuentes en la bibliografía latinoamericana. Y no es para menos: tanto la indagación del pasado de América como la de su presente, deben partir en forma ineludible de este fenómeno histórico, cuyas complejidades e implicaciones reaparecen constantemente en todos los órdenes de la vida de nuestros pueblos.

Comenzaré por observar que el solo planteamiento de este tema suele poner en movimiento dos tipos de esquemas conceptuales: el primero, de carácter político, apunta a un proceso de dominación que no ha concluido todavía; el segundo, de apariencia histórico-cultural (pero en el fondo también político) lleva a pensar a unos en el proceso de incorporación de los pueblos no europeos en la civilización, y a otros, en el proceso de imposición de la cultura europea a los pueblos que cayeron dentro de la órbita de su influencia.

Por el objetivo específico de esta exposición, voy a concentrarla en el segundo de dichos esquemas, considerando, por lo demás, que su amplitud permite encarar unos junto a otros y trabados en su intrincada red de articulaciones, los aspectos culturales y los políticos, que en realidad nunca marchan separados. O, si se quiere (y para decirlo todo de una vez) voy a enfocar el problema de la colonización como un proceso de construcción y destrucción correlativas de ciertas formas específicas de vida, cuyo estudio compete a las ciencias antropológicas.

Planteada así la cuestión, es necesario deslindar las dos vertientes que han sido mencio-

nadas al anunciar el sentido de enfoque conceptual que adoptamos. Vertientes que se expresan suscitadamente en los términos "incorporación" e "imposición", y que, como se advierte con claridad, abren horizontes radicalmente opuestos. En la perspectiva del primero, que corresponde al pensamiento tradicional, aquel que se conserva y se transmite mediante el sistema educativo, la cultura viva de América es, en el mejor de los casos, el resultado de la fusión de las culturas vernáculas en el tronco universal de "la" cultura, por manera que, según este modo de pensar, todo lo que tenemos los latinoamericanos (lengua, religión, costumbres, instituciones sociales y políticas, etc.) se lo debemos a España, la "madre patria" que elevó la dignidad de todas las formas y manifestaciones culturales anteriores a su advenimiento. En la perspectiva del segundo, toda nuestra cultura es postiza, producto de una imposición violenta: propiamente no es nuestra porque la nuestra, la original, fue destruída por España, de manera que si aspiramos a una cultura tenemos que construirla.

Este último orden de ideas, aunque cala muy hondo en cierto aspecto del problema, no deja de ser proclive a peligrosas exageraciones. Entre nosotros ha encontrado su más clara expresión en el movimiento iconoclasta que se desarrolló durante la década pasada, con más fervor político que rigor teórico. Movimiento explicable y de toda suerte altamente significativo en nuestro panorama cultural (es de todos modos cultural) y que deberá ser analizado en su oportunidad, pero que, llevado por sus propias contradicciones, no pudo menos que desembocar en conclusiones que,

en lo concerniente a nuestro tema, resultan paradójicamente coincidentes con las tesis del pensamiento tradicional.

En efecto, decir que no tenemos una cultura auténticamente nuestra equivale, en última instancia, a decir que toda la cultura que pasa por tal se la debemos a España. No importa que en un caso el progenitor sea único e identificado, digno además de gratitud y de respeto, y que en otro se hable de múltiples progenitores, llegados en oleajes sucesivos y marcados siempre con el inri que estigmatiza a los dominadores: de cualquier modo, lo que se afirma es que nuestros pueblos no tienen una cultura propia sino importada o impuesta.

Semejante criterio (aparte de ser muy significativo por lo mucho que puede aleccionarnos acerca de la aproximación de los extremos) nos lleva a plantear una primera cuestión teórica de importancia radical: ¿es posible que un pueblo, por mucho que esté formado por concurrencias étnicas disímiles, carezca en realidad de una cultura?

Recordaré, para responder a esta pregunta, que en uno de sus más célebres textos, la primera Tesis sobre Feuerbach, Marx escribe que el defecto de todo el materialismo anterior *consiste* en haber considerado siempre el objeto como objeto, sin reconocer el aspecto activo del sujeto. Esta formulación castellana del pensamiento marxiano corre el riesgo de no ser bien entendida y da lugar a muchos equívocos. En el original alemán se leen dos palabras: Gegenstand y Objekt. Para aquello que en español sólo puede ser designado con una palabra (objeto), la lengua germánica dispone de estos dos términos, el primero de los

cuales significa, poco más o menos, el objeto que es producto de una objetivación, mientras el segundo significa el objeto material en sí, independiente de la conciencia. De modo que, tomando en cuenta esta distinción conceptual, diríamos que el defecto de todo materialismo anterior al de Marx consiste en haber considerado el *Gegenstand* como *Objekt*; o, permitiéndonos una licencia en cuanto al valor que acordamos a los términos, en haber considerado el objeto como cosa, entendiendo por objeto el *Gegenstand* de los alemanes, y como cosa el *Objekt*. Todo lo cual, significa que no es correcto confundir (como lo hacía el materialismo anterior) el objeto con la simple cosa, puesto que ello implica pasar por alto al aspecto activo del sujeto, aspecto que, en forma concluyente, es capaz de transformar la cosa en objeto, mediante el acto de la objetivación (*Gegenständliche*).

Voy a poner un ejemplo a fin de no dejar dudas acerca de la categoría de "acto objetivante" u objetivación, cuya importancia es capital para lo que voy a decir luego.

Una piedra en el lecho de un río (un río al que yo no he llegado y al que probablemente no ha llegado nadie) es simplemente *Objekt*, cosa, ente material externo a mi conciencia e independiente de ella. Pero si llego a ese río y encuentro esa piedra; si la descubro hermosa (es decir, si le atribuyo determinados caracteres estéticos que son consecuencia de una compleja práctica social e histórica) y decido llevarla conmigo para usarla como pisa-papeles en mi escritorio, esa piedra, aun sin haber sufrido ningún cambio en su estructura física, se ha transformado: ya no es *Objekt*, cosa, sino *Gegenstand*, objeto: es el producto

de un acto intencional de mi conciencia (el aspecto activo del sujeto), que no solo le ha atribuido propiedades estéticas, sino que además le ha asignado un sitio en mi mundo, un sitio y una función para mí. Este acto por el cual he transformado la cosa en objeto es el acto objetivante u objetivación (*Gegenständliche*), del cual no solo surge el objeto en cuanto tal, sino incluso el sujeto.

Lo que acabo de decir tiene dos implicaciones fundamentales. La primera, que no hay un dualismo en la realidad, sino una única realidad en dos momentos opuestos pero complementarios: tanto el sujeto como el objeto no existen independientemente el uno del otro, sino que se constituyen juntos y simultáneamente en el acto de la objetivación. Ya no más sujeto y objeto, sino una realidad compleja y estructurada como "sujeto-objeto". La segunda, que el hombre es un ser creador de mundo. Porque el ámbito de la piedra abandonada en el lecho de un río lejano no es más que naturaleza, realidad física externa e independiente de mi conciencia. El ámbito de la piedra en mi escritorio, en cambio, es propiamente mundo, naturaleza humanizada, como diría Marx, producto humano, construcción material y espiritual del hombre. De modo que el mundo no es lo mismo que la simple naturaleza, sino el resultado de un quehacer, de una práctica intencional que se realiza en el contexto de la sociedad y de la historia, mediante la cual el hombre ha creado el mundo re-creando la naturaleza, esto es, transformándola para que sirva a sus necesidades. Más todavía: al crear el mundo el hombre se ha creado a sí mismo, puesto que él es un ser que bien puede definirse también como hijo de

sus propias obras: cada descubrimiento, cada forma concreta de transformación de la naturaleza en mundo abre nuevos horizontes y posibilidades a la vida humana. Y no es que el ser humano posea ab initio una suma de posibilidades virtuales que van realizándose paulatinamente, sino que va creándolas conforme crea el mundo, y de manera tal, que en cada momento él puede definirse como el ser que es en función de las posibilidades concretas que ha abierto para sí mismo con su propio quehacer.

Así arribamos a la conclusión de que ya no es posible definir al hombre como un puro ser racional (como pensaron los griegos y los filósofos de la modernidad) ni como un puro ente vital guiado por fuerzas oscuras que escapan a toda posible intelección (como pensaron los filósofos del irracionalismo decimonónico). Entendiendo que razón y fuerza vital no son sino dos modos de ser de una misma e irreductible realidad, definimos al hombre como un ser práctico-espiritual.

Obsérvese una vez más (porque esto es fundamental) que no ha dicho "práctico y espiritual", sino "práctico-espiritual". La diferencia fonética y gráfica es muy pequeña, minúscula si se quiere, pero la diferencia conceptual es muy grande. La primera forma de expresión, en la que los dos términos se unen por una conjunción copulativa, nos lleva a pensar en dos instancias entitativas diferentes que se encuentran unidas para configurar ese ser que llamamos hombre. La segunda expresión, en cambio, lejos de todo dualismo, nos lleva a pensar en una entidad única en la que "praxis" y "espíritu" no son sino anverso y reverso de una misma moneda. (Aclaro, entre paréntesis, que

empleo la palabra griega "praxis" en lugar de su equivalente castellano "práctica" para evitar las connotaciones peyorativas que tiene esta última: al hablar, por consiguiente, del hombre como de un ser práctico, no quiero incurrir en ninguna forma de utilitarismo, puesto que parto de la concepción de la praxis tal como la entendían los griegos, esto es, como actividad humana en general; actividad consciente e intencional orientada a transformar la naturaleza en mundo; actividad, en fin, cuyo núcleo es el acto objetivante del que acabo de hablar).

Que el hombre sea un ser práctico-espiritual y, por lo mismo, creador de mundo, significa también, necesariamente, que es un creador de cultura. En esta última formulación, "cultura" significa, pues, una totalidad integrada por un riquísimo complejo de obras y productos humanos, pero también por las formas de vida que adopta el ser humano en razón del tipo de mundo que ha creado. Por lo demás, como ha dicho Arnold Toynbee, estos tipos de mundo, estas formas de vida, son el resultado del particular carácter que reviste en cada caso el encuentro del hombre con la naturaleza: esta última representa siempre un reto al ser humano; y el hombre responde creando cultura, creando tipos de mundo, formas de vida, técnicas y conocimientos, cosmogonías y metafísica, costumbres y obras de arte, lenguaje y sistemas políticos; es decir, transformando la naturaleza en mundo, humanizando el horizonte de su contorno. Esto es lo que, en lenguaje poético, decía Hölderlin a finales del siglo XVIII: "en poema habita el hombre". Bella expresión en la que "poema" se nos presenta como una palabra revestida de su prístino y original significado, aquel que arranca

del término griego *poiesis*, que vale tanto como creación. Es verdad, pues, que en poema habita el hombre, porque habita entre sus propias creaciones y esto es lo que le distingue radicalmente del animal, cuya vida se encuentra inmersa en la naturaleza y es incapaz de traspasar el límite material de su ambiente. El hombre es el ser que, precisamente por ser práctico, ha logrado traspasar ese límite y ha transformado la naturaleza en mundo, en "poema", en horizonte cultural.

Una última observación de tipo teórico: las ideas precedentes me permiten pasar por alto la tan repetida distinción entre cultura y civilización. Es ya lugar común decir que la cultura se refiere al conjunto de productos espirituales del ser humano, en tanto que la civilización corresponde a sus logros y productos materiales. Es usual también, aunque en grado menor, distinguir el valor de estos términos por su raíz etimológica, reservando la palabra cultura para designar el desarrollo de las sociedades campesinas (cultura, en latín, significa primordialmente cultivo) y civilización para el desarrollo de las sociedades urbanas (civitas, en la misma lengua, es ciudad). Ambos tipos de distinción, sin embargo, son poco consistentes. De un lado, la etimología no puede decir la última palabra sobre el significado conceptual de los términos (frente a ella, considero que es más importante la semántica); de otro lado, la distinción entre productos espirituales y productos materiales lleva consigo una marcada huella idealista que la hace sospechosa: para aceptarla hay que aceptar de entrada que hay dos realidades diferentes, el espíritu y la materia, o sea, que el hombre es un ser práctico y espiritual. Obviamente, no

puedo detenerme ahora más de lo que ya me he detenido para justificar filosóficamente el postulado de la unidad de lo real, pero diré, para cerrar esta ya larga incursión en los predios de la filosofía, que no hay propiamente diferencia entre "obras materiales" y "obras espirituales" del hombre. Y no la hay por dos razones (aparte de las ya dichas): en primer lugar, las llamadas "obras espirituales" son también producto de una práctica social, que no es divisible; en segundo lugar, las llamadas "obras materiales" están también penetradas de espíritu, de intencionalidad. En el primer sentido diré, por ejemplo, que una obra de arte o una doctrina filosófica no son simples productos espirituales de sus creadores, sino producto de condiciones históricas fácilmente diferenciables: Descartes no podría ser entendido al margen del proceso manufacturero del siglo XVII (recuérdese que habló del hombre como de una "máquina de tierra hecha por Dios"), ni Beethoven al margen de las revoluciones burguesas del XIX. En el segundo sentido, bastará recordar que Marx, en alguna parte, escribió que un obrero, aunque produzca un objeto imperfecto, siempre será superior a una abeja, que hace panales perfectos, por la simple razón de que el obrero tenía ya el producto en su cabeza antes de llevar a cabo su ejecución material.

Establecidas estas premisas teóricas, volvamos a la pregunta que las ha provocado: ¿es posible que un pueblo carezca de cultura? Obviamente, no. Cualquiera que por desmedido amor a la "madre patria" o por iconoclastia y rebeldía niegue la existencia de una cultura nuestra, está negando la existencia misma de nuestro pueblo, puesto que su negación lleva

implícita la declaración de que sus miembros no son seres humanos. Esta aberración, que coincide exactamente con la actitud asumida en las tierras de América por los conquistadores y colonizadores de la primera etapa, llega a ser del todo absurda en quienes caen en ella motivados por una justa oposición al colonizador de ayer y de hoy: aberración y absurdo que se produce cuando el fervor de la liberación hace perder de vista ciertas sutilezas dialécticas, como éstas que conducen a suscribir la tesis del contrario por combatirlas sin discernimiento.

Hemos llegado así al núcleo del problema. Todo lo anterior no fue otra cosa que el comentario sobre los esquemas conceptuales que normalmente sirven para encarar el fenómeno de la colonización. Y este comentario nos ha conducido a una conclusión que no deja de ser sorprendente, tanto si hablamos de "incorporación" como de "imposición", si no lo hacemos con las debidas precauciones; acabaremos por dar la razón al colonizador, que ya en el siglo XVI, por boca de teólogos y misioneros, negó que los indígenas de América fueran seres humanos. Puesto que no se les consideraba tales era posible someterlos a un trabajo propio de bestias o tratar de "humanizarlos" por medio del bautismo; puesto que no se les considera tales, se cree que se les puede imponer algo ajeno a su conciencia.

¿No hay, entonces, ni incorporación ni imposición? No he dicho eso. Lo que digo es que el problema es mucho más complejo y que no puede ser resuelto con esquemas tan simples. Hay, pues, la necesidad de llevar a cabo un análisis más cuidadoso y ceñido.

Desde nuestro punto de vista (es decir, desde el punto de vista del colonizado) la colonización significa una fractura histórica, la interrupción violenta de un proceso de creación cultural y la iniciación de otro proceso que nada tenía que ver con el anterior. Desde el punto de vista del europeo (es decir, desde el punto de vista del colonizador) la colonización es la respuesta que ciertos pueblos hubieron de dar a determinadas exigencias nacidas de la entraña de su propio sistema. Dicho de otro modo, siempre que se habla de "imposición" se adopta el primero de estos puntos de vista, y el segundo cuando se habla de "incorporación".

Pero es fácil advertir que ambas perspectivas son parciales, ya que sólo permiten mirar el fenómeno en una sola dirección, lo cual, en última instancia, significa inmovilizar lo que de suyo es dinámico y cambiante. No quiero decir con esto que sea aconsejable adoptar una tercera perspectiva de carácter ecléctico, sino que es preciso considerar simultáneamente los dos enfoques, y considerarlos como una contradicción dialéctica.

Puesto que el proceso histórico de la colonización tiene como protagonista al europeo y como antagonista al aborigen, comenzaré por el primero, por el que parece representar el aspecto activo del proceso.

El criterio que convencionalmente se supone propio del colonizado nos ha hecho ver en el colonizador el déspota extranjero cuya maldad (copiosamente documentada con el registro de toda suerte de crímenes, abusos, exacciones y violencias) es razón suficiente para negar cuanto de él provenga. Pero si de verdad

se aspira a entender en profundidad el fenómeno de la colonización, lo menos adecuado es juzgarlo en función de principios morales, puesto que no existe una moral universal aplicable por igual a dominadores y dominados. El rigor que estamos necesitando no es el rigor maniqueo que divide a los hombres en "buenos" y "malos", sino el que permite entender los hechos y fenómenos en sus cuencos más profundos. Y voy a intentarlo.

Páginas atrás, al hablar de las nociones del hombre y la cultura, mencioné de pasada la idea del hombre como ser racional, que fue elaborada primeramente por los griegos (los primeros que, para decirlo en lenguaje aristotélico, concibieron la Razón como forma sustancial del ser llamado hombre) y luego por los filósofos de la modernidad: desde Descartes, cuya "res cogitans" es en su sistema la categoría definitoria del ser humano, hasta Hegel, que disuelve la realidad en lo racional, pasando por Kant y sus formas puras del entendimiento, la totalidad del pensamiento moderno de Occidente pone el acento en el poder supremo de la Razón, bien sea concibiéndola como principio de todo lo real, bien sea como el momento esencial de lo humano. Pues bien: este racionalismo occidental, que tanta y tan decisiva fuerza cobra en la época moderna, no es otra cosa que una ideología filosófica (y al decir "ideología" estoy diciendo "falsa conciencia") cuya función es expresar en el plano del pensamiento la imagen del hombre dominador: por la Razón, el hombre se siente en capacidad de dominar a la naturaleza, de arrancarle sus secretos y ponerla a su servicio; por la Razón, el hombre se siente también capaz de dominar a otros hombres que,

reducidos a la condición de cosas, sean también útiles a sus designios: esclavos, siervos de la gleba, obreros industriales, etc., no son propiamente hombres sino cosas que el Hombre puede utilizar para asentar su propia grandeza.

No es casual que este racionalismo haya encontrado su mayor desarrollo justamente en la época en que Europa fue escenario de la aparición y crecimiento de la manufactura primero y de la industria después, y por consiguiente de la sociedad burguesa que es su consecuencia. No es casual tampoco que ese racionalismo haya encontrado anchos cauces en la misma época de los descubrimientos geográficos y de ciencia natural, cuyas raíces se encuentran entrelazadas con las de los fenómenos económico-políticos de que acabo de hablar. Puesto que el pensamiento no hace sino reflejar las vicisitudes de lo real, éste que es propio de la modernidad se nos presenta como el trasunto mental de fenómenos concretos e identificables, por manera que no se puede tener un punto de vista acertado acerca del racionalismo mientras se lo considere en abstracto: es necesario enfocarlo como la ideología propia de la sociedad burguesa en expansión, cuyo proyecto histórico es un proyecto de dominación, que se traduce al plano teórico como búsqueda de la unidad del ser y el pensar: Hegel, en la cumbre del idealismo alemán, es la expresión más alta y clara de la filosofía burguesa que persigue la unidad de lo real bajo el signo del Espíritu.

Ahora bien: el Hombre del que nos habla el racionalismo es un hombre abstracto, cuya imagen ha sido configurada sobre la base de los caracteres típicos del hombre burgués. El es el Hombre, el dominador. Rouget de l'Isle,

el músico que dio a la Revolución Francesa su canto guerrero, es el mismo que más tarde compuso el Canto a los Industriales: la Revolución que proclamó los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la que se inició con un llamado a los "hijos de la patria", culminó en la exaltación de los "hijos de la industria". El Hombre de 1789 es, ni más ni menos, el hombre burgués. Un hombre que ha ido construyendo su ser específico desde el humanismo renacentista, y que cuenta en su itinerario ciertos hitos fundamentales: el desarrollo de la ciencia experimental de la naturaleza, el descubrimiento de la configuración geográfica de la tierra, la inauguración de la sociedad industrial: hitos que, de una u otra manera, directamente o a través de mediaciones, no hacen sino expresar un mismo y constante propósito: la dominación.

Y fue precisamente ese Hombre el que, dentro de sus propósitos de expansión y dominación, llegó un día a las tierras de América, de Asia y de África. Para hablar solamente de lo nuestro, no importa que ese Hombre haya sido porquerizo o presidiario: era, de todos modos, un portador de la esencia de la Humanidad; era un hombre renacentista a la española, pero renacentista al fin, y no por católico menos imbuido de las ideas del humanismo en boga. Y ese Hombre, que trae la representación del Rey y del Papa (es decir, la representación de todo el poder de su tiempo) encuentra en las nuevas tierras unos seres que se le parecen. Las semejanzas, sin embargo, no garantizan la humanidad de esos seres; para ser reconocidos como hombres, ellos deberán acreditar su correspondencia con el arquetipo del Hombre, es decir, con aquella imagen que ha

sido fraguada a imagen y semejanza del hombre burgués, del ente racional que es capaz de dominar la naturaleza con el auxilio de su ciencia y su técnica.

En La disputa del Nuevo Mundo, Antonello Gervi habla con maestría de la conducta del colonizador ante el colonizado, calificándola como "regateo de humanidad". Acertada expresión que se justifica plenamente cuando se piensa, por ejemplo, en la disputa teológica entre Sepúlveda y Las Casas. El primero, fundándose en un Aristóteles cristianizado, niega que los indígenas de América sean seres humanos; el segundo, recurriendo a argumentos de la misma estirpe, defiende la humanidad virtual de esos indígenas, que si no son hombres plenos, podrán llegar a serlo por medio del bautismo. Y no deja de ser ilustrativo el hecho de que el mismo Las Casas, para evitar que el indígena fuera reducido a la condición de bestia o instrumento de trabajo, sugiere que para tales menesteres se traslade a América negros del África: el defensor de los indios, el que aboga por el reconocimiento de su humanidad (que será actualizada por la gracia), no tiene reparos en negar esa misma humanidad a los africanos, cuya semejanza externa con el arquetipo del Hombre es más lejana y, por consiguiente, más cuestionable su humanidad.

Ahora bien: ¿qué ocurre con el indígena cuya humanidad es así puesta en tela de juicio? ¿cómo responde el hombre al Hombre que no por maldad, sino por necesidad interna, le exige pruebas de ser también un hombre? Ese indígena es un ser que ha vivido a su manera un encuentro con la naturaleza y ha sido capaz de transformarla en mundo, a medida de sus necesidades; es un ser que ha construido su

horizonte específico valiéndose de técnicas originales, de conocimientos sobre la naturaleza y sobre sí mismo, de ideas, de leyendas y de mitos que dan testimonio de su personal e irrenunciable experiencia; y sin embargo, en el momento de la confrontación, otra conciencia ajena a la suya, modelada según el arquetipo del racionalismo moderno, viene a decirle que no, que lo suyo no es propiamente un mundo, que su perspectiva temporal no es propiamente historia, que sus mitos y leyendas no son propiamente una religión, que sus conocimientos no son ciencia, que, en una palabra, su cultura no es una cultura, porque la única posible, la que lo es por antonomasia, es la Cultura del Hombre. Más aún, esto que el Hombre dice al hombre, no es solamente cosa de palabras: para ratificar el "regateo de humanidad", el hombre cuenta con la fuerza y la astucia, aprovecha sus debilidades y sus rivalidades, se sirve del engaño y de la crueldad, hasta que pone al indígena en trance de elegir ante el más paradójico de los dilemas: ser hombre, para ese indígena, es ser lo que es; pero para ser reconocido como Hombre, tiene que renunciar a ser lo que es, tiene que adoptar los caracteres del modelo impuesto, abandonar su propia y original respuesta al reto de su propia naturaleza para adoptar como si fuera suya la respuesta que el Hombre ha dado a otro reto de otro mundo.

Difícilmente se podrá encontrar una palabra más justa que "alienación" para designar el resultado de esta singular elección a la que se ve forzado el habitante de un país sometido a un proceso de colonización. En esa cumbre del pensamiento occidental que es la Fenomenología del Espíritu, Hegel había usado las

categorías de "exteriorización" y "extrañamiento" para expresar el resultado de la dominación del hombre sobre el hombre que él había estudiado bajo la forma de la dialéctica del amo y el esclavo. Más tarde, Marx habría de retomar estas categorías hegelianas, arrancándolas de su ámbito ideal para inscribirlas en el proceso concreto de la producción, en el cual el hombre, como "especie existente" (*Gattungswesen*), tiene su ser esencial en el trabajo, el mismo que le es arrebatado, es decir, alienado, por un mundo que es un *verkehrte Welt*, es decir, existente solo en la mente. No quiero, desde luego, desarrollar aquí todas las complejas y profundas implicaciones de esta categoría de alienación, pues no es éste el lugar para ello, pero vale la pena advertir que es un proceso productivo (el proceso productivo del capitalismo naciente) el que da origen a la expansión colonialista del hombre europeo autoerigido en Hombre sin más: proceso productivo en el cual todo el producto del trabajo del colonizado (de su praxis en toda su extensión) es arrebatado y disuelto en un mundo imaginario, el Mundo del Hombre fabricado conforme a la Razón y tomando como único mundo posible.

Así pues, ¿hay una "imposición" cultural en la colonización? ¿hay una "incorporación" del colonizado al mundo del colonizador? Pienso yo que esta forma de plantear el problema es la más apta para escamotear el fondo de la cuestión. Y lo es porque parece exigir una elección entre dos alternativas excluyentes (que, sin embargo, desembocan en una misma significación final, como traté de mostrarlo anteriormente) cuando lo correcto es tratarlas en forma dialéctica, como contra-

rios que lejos de rechazarse mutuamente reclaman una síntesis superior que las abrace. Tal síntesis, a mi juicio, bien puede ser expresada con la palabra "desencuentro", como paso a explicar de inmediato.

El defecto capital de las interpretaciones de la colonización que son conocidas (aquellas que hemos convenido en identificar con las palabras "incorporación" e "imposición") consiste en que consideran al colonizador como el único elemento activo del proceso por el simple hecho de haber sido el dominador, haciendo del colonizado algo así como un sujeto paciente. En el primer caso, se mira la relación entre el colonizador y el colonizado como relación entre el que da y el que recibe, y así habría que entender la colonización como un encuentro del colonizado con la Cultura, en la cual se incorpora a través de un esfuerzo de siglos; en el segundo, se mira esta relación como la del verdugo y la víctima, y habría que suponer que la negación de la humanidad del colonizado por parte del colonizador, siendo como es una negación de palabras (negación conceptual, para decirlo con mayor propiedad) obraría el milagro de destruir realmente la cultura del colonizado para sustituirla violentamente con otra. No obstante, la experiencia y la investigación histórica y antropológica nos dicen que no ha ocurrido ni lo uno ni lo otro. El colonizador no es solamente un dador y un verdugo, y tampoco el colonizado se reduce a ser receptor o víctima. Dije antes que en el fenómeno de la colonización hay que mirar al colonizador como protagonista y al colonizado como antagonista, y esta designación no es casual. Un antagonista no es un simple sujeto paciente, uno

que se limita a recibir la acción ejecutada por otro. Un antagonista es un sujeto tan activo como su contrario y se define como tal precisamente porque es activo. Si el colonizador es protagonista, lo es por el claro y elemental hecho de haber iniciado el proceso con su actuar; pero ese proceso, para lograr su completa configuración, cuenta con otra acción que se opone a la primera, y se opone activamente. Por mucho que nuestros pueblos recen a Jesucristo en español, la verdad es que no están incorporados a la cultura occidental: su español sigue siendo bárbarico (según la noción europea de barbarie) y su Cristo es muchas veces más próximo a los ídolos ancestrales que al Dios cristiano. Por mucho que la férula del conquistador haya sustituido por la violencia todo tipo de instituciones aborígenes por las suyas propias, la verdad es que las nuevas instituciones no son del todo semejantes al modelo impuesto. La pregunta que averigua por la existencia de una cultura latinoamericana (o, particularmente, de un arte o una filosofía latinoamericanas) tan insistente y repetida en la obra de nuestros pensadores desde el siglo XIX hasta ahora, prueba suficientemente que hay, cuando menos, serias y fundadas dudas acerca de la calidad y tipificación cultural de nuestros pueblos. No se puede admitir que nuestra cultura sea occidental; no se puede admitir que sea aborígen: lo uno y lo otro van contra nuestra experiencia concreta. ¿Hay, entonces, una cultura mestiza, producto de una fusión de aportes europeos y americanos? O, lo que es lo mismo, ¿hay una conciliación de los elementos contrarios, que produce una nueva e inédita unidad? Aunque esta última hipótesis implica ya un abandono por lo menos formal de los términos excluyentes, no creo

que así sea. Creo, en cambio, que hay una como pérdida del camino que afecta al dominador tanto como al dominado, pero de diversa manera: una pérdida que, en todo caso, es un nuevo punto de partida, dinámico él mismo y dinamizador, del cual surge el proceso que aun estamos viviendo.

Lo anterior se hace más claro si consideramos que toda expresión cultural tiene una forma y un contenido y que entre estos dos elementos hay, como no puede ser de otro modo, una relación dialéctica. No es simplemente que los contenidos de la cultura aborígen se hayan revestido de formas extrañas (p. ej., que la religión original, mantenida en el fondo, se revista de formas cristianas). Es que al ocurrir este fenómeno (que al menos en el principio es innegable) la nueva forma influye sobre el contenido y lo modifica, al mismo tiempo que éste hace lo propio con la forma. Así el normal proceso de desarrollo de cada una de las culturas en conflicto se ve alterado por un mismo hecho, y cambia de rumbo. Este cambio es, sin embargo, un desencuentro, una pérdida de la capacidad de responder en forma original a los requerimientos de la naturaleza, y lo es en la medida en que se trata de un cambio que no es asumido conscientemente. El dominador cree haber impuesto su cultura, el dominado cree haberse incorporado a la cultura occidental; pero tanto el uno como el otro, creyendo tener lo que no tienen, han puesto una barrera entre su conciencia y su mundo. Hay así un progresivo divorcio entre la conciencia y la realidad circundante, un predominio del creer sobre el pensar, un tomar las categorías de origen europeo como las únicas posibles, por mucho que no coincidan con la

experiencia concreta. De ahí el rumbo de esta cultura desraizada: rumbo de la ficción y de la magia, rumbo de la imaginación y de la hipérbole, rumbo que ha de favorecer a las artes más que a las ciencias, a la ideología más que a la teoría, a las palabras más que a los hechos, a las imágenes más que a las cosas. En última instancia, como ha dicho Sartre, el colonizador seguirá sintiéndose hombre por derecho pleno y se sentirá dueño del Verbo (de la Razón, del Logos), mientras el colonizado creará no ser hombre sino en la medida en que use en préstamo el Verbo del dominador: sin embargo, uno y otro están usando ya un verbo que no es el Verbo aunque pasa por tal, y ese verbo, por de pronto, es un verbo vacilante y engañoso, un verbo cargado de múltiples y dispares connotaciones que lo tornan ambiguo, un verbo que suena distinto en la boca del dominador y en la del dominado, un verbo que no remite a realidades sino a espectros de realidad y que sólo puede adquirir coherencia y solidez cuando las contradicciones de la dominación sean resueltas en favor de un nuevo hombre liberado de las seculares ataduras, re-encontrado consigo mismo, re-apropiado de su humanidad escamoteada, re-instalado en la naturaleza para hacer con ella y de ella su propio y específico mundo, su morada.

Así, pues, el tratamiento del problema de la cultura de nuestros pueblos colonizados exige precisiones de matiz que hasta ahora no han sido hechas o no lo han sido suficientemente. Precisiones que nos obligan a pensar, primero, en que no hay una cultura de la que se deba hablar, sino por lo menos dos formas culturales correspondientes a la división étnica de la

sociedad, formas que, por añadidura, se complican y determinan la aparición de variantes condicionadas por la división de la sociedad en clases; segundo, en que tanto la cultura dominante como la dominada han perdido su rumbo inicial, y aun cuando tratan de mantener sus formas originales, no han podido menos que variar sus contenidos para responder a la situación específica en que se inscriben; tercero, que los híbridos productos del mestizaje no son en realidad manifestaciones de una nueva y propia cultura, sino protocolos de un desencuentro radical del hombre obligado a

mediatizaciones sucesivas; cuarto, que la verdadera cultura en formación será una síntesis dialéctica de diversos aportes y sólo será posible en la medida en que se haga efectiva la liberación de nuestros pueblos.

He ahí cómo, junto a la tarea de investigar las realidades de nuestra cultura aun hipotética como unidad, aparece la tarea política de la liberación como tarea cultural por excelencia. Una tarea que, si se quiere, ha de estar guiada por lo que ya podríamos llamar "antropología de la liberación".