

COLECCIÓN  
ENRIQUE BERNARDO NÚÑEZ

Mario Sambarino

Identidad, tradición, autenticidad.

Tres problemas  
de América Latina

Centro de Estudios Latinoamericanos  
Rómulo Gallegos

## Indice

Prólogo	9
Primera parte: El problema de la identidad de América Latina	13
I. Identidad e historicidad social	15
II. El fundamento cultural de las identidades nacionales y macro-regionales	29
III. Los cortes identificacionales múltiples y el fenómeno del reconocimiento	38
IV. La identidad por áreas, niveles y procesos de transculturación	49
V. América Latina como nombre propio y su identidad	65
VI. Los gentilicios abstractos, las nacionalidades y América "latina"	80
VII. Discusión de algunos planos en los que se ha planteado el problema de la identidad	98
VIII. Determinaciones finales sobre el tema de la identidad	107
Segunda parte: El problema de la tradición de América Latina	117
I. Sobre la idea de tradición	119
II. Tradición y evaluación de tiempos	127
III. Tradición y sistema de tradiciones	136

IV.	Tradiciones y desplazamientos en América Latina	149
V.	Examen de un tradicionalismo latinoamericano	158
VI.	Examen de otras tesis sobre la tradición latinoamericana	180
VII.	Determinaciones finales sobre el tema de la tradición	204
 Tercera parte: El problema de la autenticidad de América Latina		
I.	Problemas en torno a la idea de autenticidad y su relación con América Latina	223
II.	Autenticidad, naturaleza y verdad	239
III.	Autenticidad, curso histórico y raíces	247
IV.	Autenticidad y multiplicidad de fundamentos	269
V.	Autenticidad y “Nuevo Mundo”	284
VI.	Autenticidad y situación	297
VII.	Determinaciones finales sobre el tema de la autenticidad	312
 Conclusión		319

*El presente libro tiene su origen en un proyecto de investigación cuyo título original era: “Criterios evaluativos sobre la situación cultural latinoamericana”. El sentido del proyecto era determinar esos criterios, y proceder a un examen crítico acerca de su validez. Esos criterios se manifiestan en categorizaciones estimativas admitidas, expresas o implícitas, cuya presencia puede detectarse en discursos y programas políticos, en planes de desarrollo, en intercambios internacionales, en jerarquizaciones de prioridades, en modelos sociales que se proponen como objetivos. En relación con esos criterios se juzga sobre lo que se desea que exista, o sobre lo que es preferible o requerible que llegue a existir. En la presencia de esos criterios, cuyo examen puede permitir enjuiciar una situación histórico-cultural nacional o regional, se encuentra la diferencia entre lo que es y lo que vale, tanto en el sentido sustancial de “ser” y “valor” como en el sentido verbal de “ser” y “valer”; o sea, la diferencia entre el “orden ontológico” y el “orden axiológico”.*

*La vigencia de criterios de valor de validez supuesta es un hecho en todas las formaciones histórico-culturales gestadas por el ser humano. No es posible tener en vista ninguna situación humana concreta, ni en lo colectivo ni en lo individual, sin suponer criterios evaluativos. Acerca de ese hecho es posible preguntarse por los antecedentes históricos y sociales que lo explican, o por las razones que fundamentan la validez de las vigencias estimativas existentes. En ambas direcciones se plantean problemas filosóficos fundamentales, y arduamente discutidos. Sobre ellos se ha trabajado en el pensamiento lati-*

noamericano; pero lo más frecuente es presuponer criterios ligados a planteamientos prácticos. Un examen de muestreo de ese material, que llega frecuentemente a las páginas de la prensa, revela la recurrencia casi obsesiva de ciertas expresiones: "reivindicar nuestro pasado", "defender nuestra identidad", "fomentar nuestros valores propios", "buscar nuestra autenticidad", "ser fieles a nosotros mismos", "superar las influencias alienantes", "combatir las ideas foráneas", y multitud de fórmulas semejantes. En ese abigarrado conjunto es posible distinguir tres grupos bastante característicos: uno que parece suponer la constancia y el valor de un modo colectivo de ser; otro en el que se establecen lazos especiales con un pasado cultural, y otro que tiende a definir críticamente actitudes culturales respecto del quehacer latinoamericano contemporáneo. Esto conducía a la formulación de tres interrogantes, dirigidas hacia el problema de una identidad latinoamericana, o al menos hacia la identidad de las nacionalidades latinoamericanas; hacia el problema de una tradición de relevancia para decisiones actuales; y hacia una opción entre posibilidades fundadas en la autenticidad de las expresiones culturales latinoamericanas cumplidas o proyectadas. Todo esto hacía obligatorio desplazar el tema y volver más radicales las preguntas de las que se había partido, con el consiguiente cambio de título de la investigación.

La elaboración correspondiente a este desplazamiento podía encontrar puntos de apoyo en la ensayística, pero se encontraba sin suficiente respaldo en obras consagradas de Filosofía de la Cultura, de Sociología y de Antropología. Se hacía necesario proceder a una compleja construcción teórica, con su explicitación de principios; la cual podía parecer alejada de lo concreto, pero que sin embargo tendría el mérito, si es que lo tenía en alguno en sus logros, de ser pensada desde las dificultades que lo doctrinalmente corriente encontraba ante la compleja realidad latinoamericana. El punto de partida fue la

clásica distinción griega entre "physis" y "nomos", entre lo que es según la naturaleza y lo que es según los usos, las costumbres y las leyes de un ordenamiento humano. Por eso no se ha vacilado en usar, en el sentido que surge de su origen, el término "nomológico", que en un tiempo fue acaparado por juristas, y que hoy día es usado deformadamente por epistemólogos, que lo emplean para referirse a leyes naturales; en este trabajo se ha recurrido a él para designar el carácter de ordenamiento regulado y regulador que es propio de una comunidad humana. Pero tras esto el tema se prolongaba en cuanto a sus problemas de principio. Ya los griegos se preguntaban por la relación existente entre "physis" y "nomos", y hacían problemas acerca del valor de un orden nomológico; o sea que éste, históricamente mudable, y diferente en diversas comunidades, y más diferente aún en distintas formaciones culturales, es estimativamente juzgable, y también lo es su cambio eventual. Esto afecta de manera importante a los problemas planteados: no sólo es preciso determinar qué condiciones y caracteres es menester considerar para que esté configurada una identidad colectiva global, sino que además hay que preguntarse por el valor de esa identidad, y el de su mantenimiento o de su transformación; de la misma manera, además de preguntar qué caracteres ha de tener un comportamiento social para que sea designado con la palabra tradición, hay que preguntar por el valor de lo que en calidad de tradición se hace presente; finalmente, en relación con los contenidos concretos de una situación cultural, es preciso preguntar acerca de qué fundamentos permiten distinguir entre lo auténtico y lo inauténtico, supuesto que la distinción sea posible, lo que requiere un previo examen de la idea de autenticidad.

Fue largo y trabajoso el análisis de estos problemas de principios; pero sin hacerlo no era posible concretar bases para la respuesta a los problemas que se tenían en vista, necesitados

*de múltiples clarificaciones. Todo ello no hubiera sido posible sin el apoyo constante y paciente de las autoridades del Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" y sin la generosa colaboración de colegas y funcionarios. A todos ellos va mi agradecimiento. En cuanto al contenido, queda entregado al estudio y a la confrontación crítica, sin lo cual no es posible el acceso al plano del conocimiento válido.*

MARIO SAMBARINO

## Primera parte

### El problema de la identidad de América Latina

## I. *Identidad e historicidad social*

La pregunta por la identidad de América Latina ha sido de las más frecuentes que se han formulado en el pensamiento latinoamericano, desde el siglo pasado hasta el presente; pero además ha sido intensa, en el sentido de manifestarse en las respuestas, o al menos en el tratamiento del tema, una particular fuerza emocional, tal como si se estuviese frente a una preocupación obsesiva.<sup>1</sup> Por otra parte, el problema se ha multiplicado a través de la pregunta por las distintas identidades nacionales, y por la formación de sustantivos abstractos correspondientes (argentinidad, orientalidad, peruanidad, mexicanidad, venezolanidad) de donde luego surge la dificultad adicional de cómo relacionar la propuesta que se hace en lo local y la que se hace en lo global. Así, en lo que respecta al área de habla española, que importa como ejemplo, la acción independentista tradujo en los hechos una voluntad negativa perfectamente clara, en el sentido de hacer explícito *lo que no se quería ser*; o sea, no estar ya más en situación de dependencia respecto de España peninsular. El triunfo, junto con la revolución, de un republicanismo algunas veces liberal, mientras en España se imponía la restauración monárquica y solía dominar una orientación conservadora, acentuó la separación producida. Por otra parte, a lo largo del siglo XIX España se mantuvo en una difícil situación de desacomodo con su

---

<sup>1</sup>Para un panorama general, véase Martin Stabb, *América Latina en busca de su identidad*. Trad. esp.; Caracas, Monte Avila, 1969.

entorno europeo, y en sus escritores se hará más fuerte que en otros tiempos la preocupación por su propia peculiaridad o modo característico de ser; a fines de siglo, en la llamada “generación del 98”, el tema se volverá dramáticamente imperioso, para autocrítica o para reafirmación, juzgando de su ayer y de su mañana. Su historia posterior ha mostrado que no se trataba sólo de especulaciones a espaldas de lo real, sino de problemas graves y reales. A su vez, América Latina se vio ante la necesidad de responder positivamente, de poner en claro *lo que se quería ser*, lo que había que hacer para ser lo que se quería, y qué posibilidades reales existían para ello, a partir de lo que se era y de lo que se había sido.

La tensión entre el *querer ser* y el *poder ser* no se da en toda comunidad humana; y, cuando se presenta, no tiene en todo caso el mismo grado de distancia entre ambos términos, o la misma premura o gravedad. En América Latina esa contraposición es perfectamente detectable no sólo en los países de habla oficial española, y es el supuesto de determinadas líneas políticas en materia de economía, de inmigración, de educación. Esa tensión se hace presente según dos modalidades: una, como impulso hacia realizaciones acordes con las posibilidades que le son propias, en el sentido de que advienen de ella misma; otra, como factor de resistencia frente a posibilidades impuestas, que provienen de fuentes extrañas, aunque su presencia forme parte del contenido de su situación histórica. Por otra parte, la “identidad” que suele entenderse como una realidad a la que se vincula esa situación histórica, es usada por lo menos en dos sentidos: como factor *explicativo* de lo que acontece, y como criterio *regulativo* de lo que se ha de hacer, y por lo tanto de lo que no se ha de hacer y de lo que no es admisible que sea. Así, cuando se pregunta por nuestra identidad y la literatura o las artes musicales o las plásticas o el folklore, o por nuestra identidad y la fauna o la flora o la filosofía, si es que se dice algo, es posible entender

que se pregunta, en primer lugar, por si nuestra identidad se manifiesta, y cómo, en esas actividades o en ese contorno, incluyendo en él a nuestro pasado histórico, y si podemos descubrirla en ese ámbito, sea por nuestros fracasos o por nuestros logros; y, en segundo lugar, por si es preciso impedir que esa identidad sea deformada por presiones ajenas a su propio desarrollo.

Pero antes es preciso saber qué sentido tiene hablar de esa supuesta “identidad”. “Idéntico”, no es lo mismo que “uno”, o que “único”, o que “igual”, o que “uniforme”. “Juan y Pedro son idénticos”, no quiere decir que sean una misma persona, sino que poseen caracteres semejantes en cantidad que es poco frecuente encontrar cuando se comparan personas. “Juan” en distintas etapas de su vida, ha cambiado en tal grado de carácter o de costumbres que decimos expresamente “que lo han cambiado”, o que “está cambiado”. Arboles que pertenecen a una misma especie son idénticos en tanto son ejemplares de ella, y sin embargo son diversos por individualizaciones de distinto orden. En todos los casos de identidades de ese tipo, junto con lo que se identifica está presente lo que diversifica. Que América Latina sea única, en tanto no existe otra América Latina sino solamente ésta, no quiere decir que sea una, en el sentido de que existe unidad en ella. La desunión no excluye la identidad. La diversidad, tampoco. Pero el problema aparece en cuanto se pregunta por qué clase de identidad es aquella de la que se habla, pues puede hablarse de identidad política, geográfica, cultural, situacional, institucional, estructural. Por otra parte, una es la identidad por semejanza de caracteres, otra la identidad de un fundamento, otra la identidad de un propósito. A veces una identidad es la de un modo de ser, como los espejos son idénticos en tanto espejos: otras veces la identidad es de valor, como distintos objetos pueden valer lo mismo o como cerámicas distintas pueden ser equivalentes en tanto representativas de una cultura aunque no po-

sean el mismo valor económico o estético. En el caso de una comunidad humana su identidad, en tanto se manifiesta o se reconoce en hechos, no conduce necesariamente a admitir un grado de valer que exija su defensa sin más.

Si se pregunta por la clase de identidad de que se trata cuando se habla de “nuestra identidad colectiva”, es necesario excluir rápidamente algunos casos que se ofrecen al pensar. No puede tratarse de la identidad de una cosa consigo misma, a la manera de la inmóvil permanencia de lo que pertenece al mundo inanimado, a lo menos mientras lo que es tenido en vista es juzgado de constante y continua coincidencia consigo mismo a los efectos prácticos de la acción humana. No es la identidad de una amatista, de un trozo de carbón, de un pedazo de mineral, a pesar de que tengan una historia geológica reveladora de etapas; tampoco es la identidad de objetos de los que decimos que son lo que son hasta que sobrevienen cambios, sea por el curso de la naturaleza o por nueva obra humana, que obligan a cambiar de designación y orientar de otro modo las acciones. Podemos fundir el hierro, darle forma, y con la forma impuesta será tal objeto: pero la identidad que nos ocupa no es semejante a esta identidad inerte o pasiva. Más móvil parece la identidad de un río que sufre crecientes y sequías, que a veces cambia su curso, y cuyas aguas se renuevan; para la actividad humana sigue siendo el mismo río mientras sus cambios no hagan necesario tener en cuenta otro sistema posible de acción, y no conviertan en pasado irrecuperable al sistema por el que era aconsejable orientarse. En definitiva, es el mismo caso de identidad natural ya visto, aunque sea más variada su presencia. Tampoco puede tratarse de la identidad que lo animado mantiene consigo: una planta o un animal nacen, cambian, mueren, son cada uno una entidad distinta de los de su misma especie, pueden ser señalados por marcas identificadoras cuando su individualidad no es fácilmente reconocible; pero cada uno en tanto individuo, y

cada uno en tanto miembros pertenecientes a una especie, siguen en sus cambios una ley de estructuración y desarrollo, sin perjuicio de que pueden ser afectados por contingencias, tales como cambios climáticos, enfermedades, acciones depredadoras de los animales o del hombre. Este mismo en tanto ente biológico se inscribe en este tipo de identidad; pero el problema de su identidad se desplaza cuando lo consideramos a la luz de su mundo histórico-cultural, que es su mundo propio.

En el caso de la clase de ser viviente que llamamos “hombre”, en el sentido de especie, la identidad no queda reducida al tipo que caracteriza a la identidad biológica, sino que, sin perjuicio de ésta, posee una identidad cultural. Es decir que, además y por sobre sus rasgos biológicos, se hacen presentes otros, respecto de los cuales la identidad biológica, sin dejar de existir y de ser básica, resulta condicionada e insuficiente a los efectos de considerar al individuo como agente o paciente de acciones en un medio social que es inseparable de su curso histórico. Una especie animal tiene su “historia natural”, pues experimenta cambios por procesos de adaptación al medio, a su vez sujeto a cambios. Un ser humano, sin perjuicio de encontrarse en principio en condiciones similares, se constituye como individualidad según continuas relaciones de interacción en las que pesan mucho las acciones y reacciones modificadoras según iniciativas que, aunque en algunos casos pueden juzgarse individuales, están siempre socialmente condicionadas y dependen de un “nivel histórico” que regula posibilidades de acción y posibilidades de creación de nuevas posibilidades. Es en cierto nivel histórico que es posible trabajar metales, y es en cierto nivel histórico que se puede pensar cómo construir cohetes espaciales. Pero el entorno social, a la vez histórico y cultural, ejerce influencias en otros aspectos no menos fundamentales: el recién nacido está condicionado por su herencia genética; ésta, a su vez, depende de la historia de su grupo étnico; además, ese individuo depende en algunos

de sus caracteres de la dieta de su madre, inseparable de la que a ésta le es posible según la estructura social, los conocimientos, las técnicas y las creencias del grupo social al que pertenece, todo lo cual extiende su presencia a su crianza y a su madurez: así los efectos de una dieta pobre o rica en proteínas, lo que puede estar condicionado por creencias, como ocurre con las prohibiciones de consumir ciertos alimentos, o por razones económicas, o por simples usos y costumbres.

Puede agregarse a lo dicho el sistema de educación, la situación social, la incidencia de circunstancias contingentes que afectan al grupo social, o afectan al individuo de manera de alterar su lugar en el grupo: situación de hambruna, caso de orfandad. Toda individualidad se constituye a través de condicionamientos sociales y de su toma de posición respecto de los mismos. Toda individualidad es reconocida como tal según pautas de identificación de carácter sociocultural: su “quién es” es señalado paso a paso por reglas interpretativas sobre su origen, por reglas de parentesco, por reglas sobre su lugar en el quehacer colectivo, y por sus acciones y omisiones, todo según pautas establecidas de estimación, y de recuerdo o de registro de lo acontecido: *X*, hijo de tales padres, que hizo tales o cuales cosas, que contrajo tal matrimonio en tal fecha, que fue capturado por tales enemigos, que falleció en tales circunstancias. Toda individualidad humana es histórica y social en su identidad, y en la construcción de su identidad. No hay identidad sino por relación con otros, aun en el caso del fallecido al nacer, del enfermo mental, o del naufrago solitario; pero cada uno de estos otros es a su vez una identidad por el entrecruzamiento de relaciones con múltiples otros. Toda identidad humana es histórico-social, o sea cultural. Si encontramos restos fósiles de caracteres biológicos humanos, podemos decir en términos muy genéricos que pertenecían a un individuo de tales características somáticas; en algunos casos, se puede suponer su dieta, el nivel histórico del grupo

humano que integraba, y aun su categoría social, por el tipo de tumba en que se encuentra y los utensilios que rodean el cuerpo. Pero esos datos dan referencias aplicables en principio a varios, y permiten asegurar que además de lo que se sabe tuvo una identidad personal, histórico-social, que hoy es desconocida. Todo esto aparece como vía importante a recorrer para aclarar las nociones relativas a nacionalidades, regionalismos, formaciones culturales, que se han de encontrar al tratar con entidades o con sistemas de relaciones de tipo histórico. La identidad de América Latina, si es que existe, ha de ser de carácter histórico-cultural; la identidad de tal nación de América Latina, si es que tiene sentido, ha de ser de tipo histórico-cultural. En ninguno de los dos casos esa identidad ha de ser del todo similar a la identidad histórica de un individuo humano; pero desde que éste representa un caso de identidad histórico-cultural, facilita una vía de acceso hacia otros tipos o clases de realidades de ese orden, de suerte que los problemas que se observen en lo que respecta a las “individualizaciones” de personas podrán conducir comparativamente para elucidar el caso de las realidades históricas colectivas y su identidad, aunque estas realidades sólo existan en y por individualizaciones y éstas sólo sean tales en y por formaciones o estructuraciones colectivas o plurales. A este modo humano de ser que consiste en gestarse históricamente en lo individual y en lo colectivo según tejidos cambiantes de relaciones humanas, se puede llamar “historicidad”. Esta es temporalidad axiosignada, tiempo cuyo transcurso acontece y es creador según relevancias, devenir que lleva la impronta de signos de valor, tanto en lo social como en las coordenadas que corresponden a cada individualidad.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Cf. Mario Sambarino, “Historical fact and Historicity”; *Acten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*; Wien 2-9 September 1968, Herder, IV, pp. 564 ss. “Individualidad e historicidad”, *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, V; Montevideo, Facultad de Humanidades

Se puede distinguir entre “historicidad” e “historialidad”; ésta se refiere a aquellos hechos señalables según pautas colectivas de relevancia, que permiten determinaciones cuyo conocimiento es de interés general, o pueden invocarse respecto de algún interés general, sin perjuicio de usos parcializados y quasi-personalizados, o puramente personalizados. Que X ocupó tal cargo, o fue autor de tal hecho, u obtuvo tales logros buenos o malos, configuran un “historial”. Este historial, que contribuye a su identificación histórica, cambia selectivamente según el objetivo que se persiga. Así, si se aspira a un cargo, se adjuntan los antecedentes que importan para el cargo en cuestión; no procede la presentación de otros que no importan; el interesado nada dice de otros que podrían perjudicarlo, como que estuvo involucrado en tal juicio penal por malversación de fondos o por soborno. La selección obedece al sistema de relaciones interpretativo-estimativo-normativas de un conjunto social, según los intereses del mismo: que “X mató a tal persona”, puede valer negativamente en los medios sociales establecidos, pero puede crear admiración en medios sociales delictivos. Socialmente, pues, hay una “historialidad” selectivamente establecida y válida según el caso; esa historialidad constituye una forma objetiva de identificar a una persona según regulaciones que discriminan y califican a lo acontecido.

Distinta es la “historiabilidad”. Todo historial se apoya en lo que es historiable; pero lo historiable es más amplio que lo que integra un historial, por dos razones: una, porque no todo lo que es historiable interesa para un historial; otra, porque aunque interese puede no llegar a formar parte de un historial. En principio, lo sucedido en diversas reuniones de amigos puede ser historiado, por ser historiable; pero si ninguno lo

---

y Ciencias, 1968, pp. 5 ss. Una conocida teoría de la historicidad ha sido propuesta por M. Heidegger, con el defecto habitual en su pensamiento de ontologizar relaciones axiológicas.

anota y aporta pruebas, nada queda para un historial. Lo historiable no pierde su condición por no ser historiado; y, supuesto que lo sea, su contenido puede desaparecer en condiciones tales que su reconstrucción sea imposible. Puede incluirse en este caso el ejemplo del diario íntimo que se destruye.

Por otra parte, no todo lo que sucede es historiable, sea porque por su carácter o sus circunstancias no son posibles formas de documentación, sea porque carece de relevancia para ser documentado y eventualmente historiado. No son historiables todos los segundos de todos los minutos de todas las horas de todos los días de una persona, por relevante que esa persona sea. De la mayor parte, de la muy mayor parte del pasado de cada uno no sólo no quedan rastros, sino que no interesa que queden, y además es imposible que queden por la dificultad fáctica de documentación. La vida es selectiva, la memoria es selectiva, y lo es en lo personal y en lo relativo a otros. Esta selectividad es tan notoria que en nuestra orientación hacia el futuro distinguimos lo que es documentable o historiable o no. Alguien se preocupa tal vez de que lo que puede ser historiado no pueda serlo, y con ese fin destruye documentos; periodistas acechan la llegada del tal ilustre personaje, pero no la de todas y cada una de las personas de su séquito, y saben lo que importa registrar y lo que carece de valor. Aquello que es mero pasado no es igual a aquello que es de interés histórico, ni a lo que es historiable, ni a lo que es historiado.

La historicidad y la historialidad se constituyen según sistemas de relaciones humanas, ellos mismos históricos e historiables; son atributos de la existencia social humana. Esta existencia se autoconstruye, y gesta su propio ordenamiento de relaciones que opera como mediador entre el hombre y su entorno físico; ese entorno es interpretado según conocimientos

que clasifican, describen y explican, es valorado según criterios estimativos, es objeto de acciones organizadas según normas solidarias con lo que se interpreta y se estima. Haciendo uso de una vieja terminología que tendrá pronto su utilidad, en ese entorno los seres humanos tratan con entes, o con conjuntos de relaciones entre fenómenos discernibles e identificables: ese río que es a vadear, aquel árbol allá lejos, el peñasco más elevado, este fiel animal. También integran ese entorno objetos que son obra humana: instrumentos de labranza, cuchillos de pesca, señales para el tránsito, máquinas de escribir, cacharros, casas, embarcaciones. Todos esos entes tienen su lugar según un vasto sistema de redes interpretativo-estimativo-normativas; la relación con ellos integra la historicidad social. En ésta aparecen también conjuntos regulados de relaciones humanas, más o menos fugaces o persistentes; cuando esta persistencia relativa permite encauzar acciones o determina acciones de manera que el conjunto posee unidad operacional o funcional reiterable, se puede hablar de entidades: un club deportivo, una oficina gubernamental, una empresa comercial, una Iglesia, un Estado. Pueden crearse entidades por acuerdos entre particulares, así la fundación de una sociedad industrial; o por decisiones estatales, así un nuevo Ministerio; o por acuerdos entre Estados, así la OEA, la UNESCO. Las entidades pueden no tener nada que ver con el orden jurídico: una “Asociación de veteranos aburridos” puede no tener personería jurídica. Es más: una entidad puede ser antijurídica: “la banda de Agapito”, “el ejército revolucionario”.

En el curso de la existencia social se construyen infinitas veces unidades colectivas diferentes de las entidades: “los manifestantes que ocuparon la plaza”. También se definen clases que no son entidades: “los que han cumplido dieciocho años”, “los usuarios de este medio de transporte”. También se constituyen unidades de referencia que no configuran

colectivos: “el descubrimiento del 12 de Octubre de 1492”, “la batalla de Ayacucho”. Las unidades de referencia pueden recaer sobre fenómenos naturales: “la tormenta que se aproxima”; también pueden recaer sobre fenómenos sociales: “los intereses creados en torno a este asunto”, “los más importantes capitales de plaza”, “los intelectuales”. Cuando una unidad de referencia, sea o no una unidad colectiva, adquiere un uso constante y regular, puede hablarse de entificación, o sea que la realidad delimitada del caso es tratada como si fuera un ente o una entidad. América Latina no es un ente ni una entidad; puede ser interpretada como una entificación, como también pueden serlo “las Misiones protestantes”, “la cerámica chibcha”, “los pueblos del otro lado del mar”, “el Tercer Mundo”. Si el trato con los entes supone la mediación de un sistema cultural, si las entidades son creadas en el curso de un sistema cultural, con mayor razón las entificaciones suponen un sistema cultural; pero puede haber entificaciones que resulten aproximadamente concordantes proveniendo de distintos sistemas culturales. Esto es inevitable cuando entran en relación dos o más sistemas culturales, y lo mismo se prolonga en la manera de ver a entes, entidades y entificaciones aunque se hagan presentes estimaciones interpretativas contrapuestas, y lo que para uno es bosque sagrado sea para otro bosque del demonio, y el sabio emperador de unos sea el tirano infiel de otros, o el expoliador extranjero para unos sea el civilizador para otro. Si “América Latina” es un expresión que admite ser definida convencionalmente a los efectos de un uso internacional por parte de organismos internacionales, lo por ella designado puede ser interpretado de maneras distintas según distintos universos culturales.

En la historicidad social relacionada con entes, entidades y entificaciones, corresponde reiterar aspectos ya observados al tratar de la historicidad individual. Sea el caso de un ente natural, como una perla, o un árbol, o un animal. La perla es

obtenida y entra en circulación en el mundo humano según sistemas de pesca y de comercialización que constituyen conjuntos de relaciones humanas históricamente gestadas, conectadas con la valoración que se hace del objeto según lo que cuesta su obtención y lo que importa en su uso; es idéntica a sí misma, pero desde su ingreso en un universo cultural sigue un curso ajeno al de una legalidad natural: se extrae en América y se usa en España, es perla de tal clase y fue de tal emperatriz, figura en una joyería o en un Museo, se le custodia o se le destruye, todo según relaciones humanas cambiantes, que en nada se parecen a una identidad natural. Tal árbol sirvió para una demarcación de límites, bajo su sombra descansó tal personaje, su destrucción originó un conflicto. "Fido" fue el perro fiel de tal filósofo analítico, salvó en tal ocasión la vida de su amo, y se consumió de pena cuando éste murió intoxicado por leer a Russell. Los caracteres de la historicidad se hacen presentes a través del conjunto de relaciones por el cual el ente en cuestión queda incorporado a un mundo social humano, así se trate del mundo que un solitario lleva consigo. Lo mismo, y con mayor razón, tiene lugar en el caso de una entidad: la OEA nace de un acuerdo entre Estados, tiene su sistema estatutario, tiene su historia administrativa y política, puede cambiar tal o cual cláusula suya o interpretarla de nuevo modo, puede desaparecer; su historia no queda conclusa hasta su fin, aunque sus decisiones queden ahí como lo ya decidido y con lo cual hay que contar, aunque después se dicten por la misma organización resoluciones inspiradas en criterios diferentes. Con mayor razón son históricas las entificaciones vagas y frágiles, como lo que se llama "Tercer Mundo".

Todo universo cultural tiene un sistema de identificaciones; todo sistema de esa índole presenta una estructura formal de determinaciones relativas a relaciones, tiempos y lugares: "yo", "nosotros", "ellos", "eso", "ese", "vuestro", "ahora", "aquí", "después", "allá", "hoy", "sucesivamente", "cuántos", "mu-

chos", sin que interese agotar una lista que se encuentra en cualquier gramática, pero que no depende de nuestro idioma ni de nuestro universo cultural: es difícil pensar en una sociedad humana en la cual no pueda decirse "ahora, allá lejos, hay muchos enemigos vuestros". Decimos que se trata de referencias formales por cuanto la interpretación es siempre contextualística, depende de quién lo dice, a quién lo dice, dónde lo dice, cuándo lo dice. Esto es tan escasamente gramatical que el "ahora" de una orden o el "allí" de un lugar pueden señalarse con un gesto.<sup>3</sup>

Esas relaciones tienen que ver con un contexto que se determina en razón de dimensiones axiológicamente definidas; lo "habiente en torno" es lo que importa según sistemas de relevancias, así sean propios o ajenos pero a tener en cuenta, porque a cada individuo, a cada representante de una entidad, a cada quién que se tenga por partícipe o solidario de una entificación, le importa qué es lo que importa según el sistema de relevancias de otros. Lo que hay en el entorno hace mención de lo que tiene que ver con lo deseado o lo querido; es decir, el contenido del entorno, así sean cosas, productos, personas, instituciones, grupos, importa para tomar decisiones frente a uno mismo y a los otros, según sean recursos disponibles o factores negativos a tener en cuenta: "este oro que interesa a aquellos otros", "este personal insuficientemente preparado", tienen relevancia para individuos privados y para quienes deben tomar decisiones geopolíticas. Toda concreción de dimensiones espaciales o temporales se determina según relevancias, o sea según axiosignificaciones, y por lo tanto según un sistema evaluativo; toda identificación que importa responde a un sistema estimativo, inseparable de interpretaciones que a su vez son a evaluar, y de normas consiguientes que también son evaluable. Los

<sup>3</sup>El carácter formal de una serie de determinaciones fue bien visto por Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, (A), I.

contenidos concretos de una historicidad se determinan según coordenadas de sistemas culturales, que pueden gestar un sistema respecto de sus relaciones mutuas.

El encuadre formal de las relaciones de identificación es condición necesaria pero no suficiente para identificaciones concretas, que suponen un sistema de relevancias. Es por determinadas evaluaciones contextuales que se establece la relación y la diferencia entre tal “nosotros” y tal “vosotros”, así sea en una asamblea de vecinos, en las Naciones Unidas, o en el diálogo Norte-Sur. Toda determinación de un nosotros se hace dentro de un posible nosotros más amplio; “aquí” puede referirse a un lugar junto a una piedra, a una habitación, a un país, a la tierra, al sistema solar; “ahora” puede referirse a tal instante o a “estos tiempos de ahora”.

En todo individuo se da un entrecruzamiento de relaciones con otros y con un entorno, según determinaciones espaciotemporales. Esto mismo ocurre con toda concreta manifestación de la historicidad social, con entidades y entificaciones referencialmente identificables. Todo individuo está situado; también lo está toda objetividad y toda objetivación que integre una historicidad social. “Estar situado” significa encontrarse en un tiempo y en un lugar, con otros y con un entorno, según axiosignificaciones dadas y evaluaciones a efectuarse: “X” tiene que atender a su defensa personal aquí y ahora y con tales medidas, “el país Z” tiene que atender a una intervención extranjera, “los refugiados que están en la frontera” tienen que esperar si se les concede asilo, “el Tercer Mundo” espera las decisiones de la OPEP. Las unidades de referencia individuales o colectivas, tengan o no éstas sus formas de identificación, están situadas, lo quieran o no, lo sepan o no, y están expuestas a padecer por lo que no saben. Toda identidad colectiva o social históricamente gestada es cultural. Interesa, por lo tanto, ocuparse de las nociones de cultura y de formación cultural.

## II. *El fundamento cultural de las identidades nacionales y macro-regionales*

Es necesario partir de la conocida y aceptada distinción entre un concepto selectivo y subjetivo de cultura, referido a un tipo y grado especial de formación de la personalidad, y un concepto genérico y objetivo referido a los distintos tipos y aspectos que presenta la actividad organizada por la que realiza su vida una sociedad humana. El primero ha estado centrado tradicionalmente en el conocimiento —más que en el quehacer— de lo que sucede o ha sucedido en el campo de las artes y las letras, la filosofía y las ciencias; puede servir para caracterizar una forma cultural, por su elitismo o por su amplitud de base o por el orden jerárquico de sus elementos, pues no es igual la escala señalada que la que siga el orden de ciencias, filosofía, letras, artes. Jerarquizaciones de este orden pueden ser útiles para caracterizar una forma cultural, su importancia en un área cultural, el nivel histórico que manifiesta, su adecuación a necesidades colectivas de defensa, de supervivencia o de propia realización; así, se sostiene a veces que la primera escala es la dominante en los países de América Latina, y que no es la conveniente para las exigencias del actual momento histórico. Esto último desplaza el tema hacia el concepto objetivo de cultura cuyo clásico punto de partida está en la definición dada por Edward B. Tylor en 1871:

(cultura es) . . . el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre, y todas las demás capacidades y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>“Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and other capabilities and habits adquiered by man as a member of society.” *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs* (1871). Gloucester, Mass; Smith, I, p. 1, 1958.

Esta definición ha sido objeto de críticas varias, pero sigue siendo un importante punto de partida. En relación con ella es preciso hacer algunas consideraciones. La cultura es un conjunto interconectado de formas del comportamiento humano, de regulaciones existentes ahí, en un medio social; esas regulaciones encauzan actividades que pueden ser fugaces, como una danza ritual, o se traducen en objetivaciones persistentes que importan para el comportamiento humano, como un cesto, un libro, una herramienta, un escudo; esas formas reguladoras tienden a constituir un sistema totalizador o global, un todo social, en principio coherente pero que admite la posibilidad de insuficiencias y contradicciones, tal como ocurre en un sistema de leyes. Ese sistema admite comportamientos optativos, pues se caza o se compra, se va al teatro o al cine; y deja un margen más o menos amplio para variaciones contingentes, que no cambian su estructura. El sistema se genera y se modifica en un medio histórico; sus contenidos, por variados que sean, son en principio aprendibles y transmisibles; constituyen una herencia cultural no derivable de formas de herencia biológica, y son susceptibles de innovaciones y cambios.

En cada aspecto de los que se han distinguido en una cultura, la regulación no es puntual; es decir, no es una regulación aislada. La regulación de una ceremonia conmemorativa, de una ceremonia religiosa, de una elección de autoridades políticas, comprende una serie de regulaciones parciales relacionadas, cada una de las cuales tiene sentido por su integración en un conjunto. Cada oficio se ejerce según regulaciones técnicas y autorizaciones para su cumplimiento; las relaciones de intercambio están sometidas a regulaciones; también lo están la familia, la educación, las formas de propiedad y de producción, las festividades y los espaciamientos, la bebida y los adornos, la música y los cantos. Cada aspecto es una red de regulaciones; cada red está en conexión con otras de otro

tipo, de suerte que existen redes de interconexiones. Cada red posee su identidad, es la red de regulaciones religiosas, o políticas, o económicas; determina identidades, en la forma de tales autoridades, tales formas de transacción, el templo, el mercado, el Cabildo; y establece criterios de identificación: quiénes pueden votar o quiénes pueden contraer matrimonio.

Las regulaciones identificativas del sistema, por el simple hecho de permitir operar sobre lo que aparece en la experiencia, se proyectan sobre sistemas extraños con los cuales se entra en relación. Cuando se dice: "ésta es una armadura feudal", "deben estudiarse las leyendas mayas", "ahí está una muestra de cestería tupí-guaraní", se están ejerciendo posibilidades identificadoras que espacial y temporalmente extienden los límites de la formación cultural presente desde la cual se formulan; se va hacia lo ya no presente, o hacia lo coexistente pero ajeno, a través de relaciones que ahora importan, o que importan en tanto históricas. Esta extensión de las posibilidades de identificación es de especial significación en el encuentro entre culturas diferentes: "ofrecemos a Su Majestad el fiel relato de los crímenes de estos demonios con forma humana", "poseen grandes y coloridas ferias, con abundantes artículos para comerciar con ellos", "su Sumo Sacerdote y su Emperador son crédulos y necios", "sus templos son maravillosos". El encuentro de dos culturas es el de dos sistemas interpretativo-estimativo-normativos de tipo totalizador o global, con sus acciones encauzadas y sus objetivaciones producidas; en lo que ahora importa, es el encuentro de dos sistemas de identificaciones, de dos modos de encontrar y crear identidades. Pero cada sistema se reconoce distinto del otro, y reconoce al otro como sistema diferente, o sea que cada sistema se identifica a sí mismo como sistema totalizador, y de igual manera identifica al otro. Identificaciones por acuerdos e identidades de referencia de tipo coyuntural se apoyan en

ese reconocimiento básico, y por eso es posible cavilar intentando prever lo que harán “los otros”.

La búsqueda de identidades solicita algunos pasos previos más. En una cultura, además de las redes constitutivas de un sistema interpretativo-estimativo-normativo global, existen subsistemas que se organizan en torno a diferentes núcleos de realidades sociales; esto hace comprender la razón por la cual una manifestación cultural es identificable como suficientemente similar en diversos grupos. Una misma religión puede no mostrar identidad operacional, su mismidad de grupo actuante, pues pueden producirse cortes debido a la interferencia de otras redes, por ejemplo de tipo jurídico o político; así, para seguir con el mismo ejemplo, una misma religión en dos comunidades distintas puede tener autoridades diferentes e independientes.

En la existencia concreta de una formación cultural hay realidades humanas y extrahumanas que no son redes nomológicas,<sup>5</sup> aunque la relación con ellas se haga según éstas. Hay actividades humanas que pertenecen a otro orden de ser que el de las redes nomológicas aunque se encauzan por ellas; se cocinan alimentos, no se cocinan recetas; en un campeonato juegan personas, no juegan los reglamentos; se practica una danza, pero no bailan las reglas de la danza; se apresa a un delincuente, no se apresa al código penal. Además, las actividades humanas suponen condiciones que no son actividades humanas. Se navega en pleno huracán, y el huracán no es una actividad humana; se padece una ola de frío, se vuelve muro insalvable la montaña escarpada, se hace imposible vadear al torrente, no se sabe qué hacer para impedir la propagación de una epidemia, se hacen procesiones para que llueva, se cuenta con las diferencias reales de fuerza, de sexo, de edad.

<sup>5</sup>A propósito de este término, véase lo que se dice en el prólogo de esta obra.

Accidentes geográficos, circunstancias climáticas, determinaciones biológicas, no son acciones humanas. En el caso de límites prohibidos, de lugares “tabú”, de animales vedados, se está en presencia de identificaciones que resultan de redes nomológicas; pero aquello a lo que éstas se refieren no es una red nomológica: el lugar prohibido se inunda, y no se inunda la red que lo define; el animal sagrado perece, y no perece la red cultural del caso. Hay un entorno físico y biológico con el cual tiene que habérselas la actividad humana que a veces puede modificarlo; pero ese entorno no es una red nomológica.

Además las actividades humanas se concretan en objetivaciones que no pertenecen al modo de ser de las redes nomológicas, aunque son resultado de sus aplicaciones. Productos de actividades encauzadas son cestos, cerámicas, canoas, buques, ferrocarriles, monopolios, haciendas. Tales objetivaciones abarcan también a objetos que poseen significación para un comportamiento colectivo aunque su uso sea personalizado: un cetro, un emblema, un símbolo, una bandera, un bastón de mando. El objeto es perecedero; su función es persistente, mientras subsista la forma cultural que le da sentido, o lo es para el estudioso de esa forma cultural: una mitra puede ser realización exquisita de un orfebre insustituible, pero en tanto mitra responde a un sistema cultural conducente a objetivaciones simbólicas, y en este aspecto es sustituible, incluso cuando, por el material utilizado y por el talento del artesano, no haya comparación posible entre tal objeto y el que puede sustituirlo.

Por la interconexión y diferenciación de redes nomológicas distintas se comprende que objetivaciones aparentemente semejantes, y que caen bajo un común denominador lógico, posean alcances diferentes, y orienten conductas diferentes: la bandera de un régimen, la de un movimiento ideológico, la que sirve para señales marítimas, la que indica quiénes lle-

garon primero a un lugar difícilmente accesible. Por otra parte, la misma objetivación puede servir para objetivaciones de orientación diferenciada en los comportamientos a que puede dar lugar: la misma bandera en cuanto identidad definida, o la misma bandera en tanto sea la misma en su identidad material, puede servir para una conmemoración, para una demarcación de límites, para cubrir un cuerpo. La bandera es "la misma" como forma definida; hay muchas realizaciones de su definición y todas son banderas de tal clase; o puede ser "la misma", pero usada con repercusiones diferentes, por lo cual a veces interesa *tal*, y no otra del mismo tipo. Hay muchas pistolas de tal marca, de tal calibre, pero no es una igual sino *tal* la que en un peritaje balístico interesa para mostrar que fue usada para ultimar una víctima; la dificultad que pueda presentar una identificación de mismidad material no es igual a la de la mismidad tipológica, y da origen a formas diferentes de prueba.

Esto se proyecta sobre el caso del sistema global: el sistema puede ser "el mismo" que otro en tanto tipo de cultura, y ser "él mismo" cuando se diferencia de todo otro sistema —sea o no del mismo tipo— por su unidad operacional concreta. Argentina y Uruguay pertenecen a un mismo tipo cultural, pero cada uno de esos países constituye un "sí mismo" colectivo diferente, que opera como totalidad en relación con los subsistemas de regulaciones. Cuando se hable de tipo cultural se usará el término "forma"; cuando se hable de tal concreción de un tipo se hablará de "formación cultural".

Sólo por la existencia de redes reguladoras de las relaciones humanas —parentesco, educación, producción, distribución, división del trabajo, jerarquías, festividades, ritualidades— puestas a su vez en relación con objetividades físicas —campos, ríos, montañas, zonas rocosas, condiciones climáticas—; con objetivaciones realizadas —armas, utensilios, construccio-

nes, mercados, templos, caminos; con objetivaciones creídas en torno a poderes extrahumanos— interpretaciones cosmogónicas, deificaciones, comunicación con realidades de otro orden que el de la experiencia común—, y con objetivaciones que señalan la diferenciación con otros grupos humanos —lugar, símbolo, costumbres, instituciones—; sólo por esa existencia se puede hablar de comunidades humanas organizadas y persistentes. Sólo por redes nomológicas que permiten frente a lo dado una orientación *interpretativa* —qué especies animales o vegetales se han de distinguir y cómo y para qué; qué diferencias por edad, por sexo, por actividades o por jerarquías importan, qué depende de los dioses y qué de los humanos; una orientación *estimativa*, en tanto se distinguen lo laudable y lo censurable, lo deseable y lo rechazable, lo aconsejable y lo imprudente, lo que corresponde que sea y lo que ha de evitarse que sea; y una orientación *normativa*, en tanto indican cómo se ha de proceder para lograr lo necesario, lo grato, lo deseable, qué hacer y cómo hacer para usar lo logrado; y sólo si esa red de conexiones mantiene una continuidad temporal suficiente a pesar de cambios circunstanciales —adquisición de nuevas técnicas, cambios de la estructura del poder sacerdotal o del poder político, intercambio comercial con otros pueblos, nuevos instrumentos que amplían o transforman las posibilidades de acción, como lo fue el caballo para el indio— sólo entonces se puede hablar de una comunidad humana organizada y dotada de unidad global de referencia respecto de sí misma y de las otras comunidades humanas, más allá de las coexistencias accidentales, como las que sobrevienen en un grupo de naufragos. Si se toma cualquier descripción antropológica, cualquier relato de viajeros que informen del modo de vida de un pueblo, se encontrarán todos esos aspectos, y cada momento de los mismos, —cómo se pesca, cómo y qué se cultiva, qué y cómo se construye, qué armas se fabrican y cómo y con

qué materiales— representa un sinnúmero de relaciones interpretativo-estimativo-normativas. Las sociedades actuales son en todos estos aspectos idénticas a las más antiguas, aunque se diferencian cuantitativamente de ellas, y aunque acentúan de una manera llamativa el lugar de aquellas redes tendientes a operar sobre lo existente; que tal es el sentido del desarrollo de la tecnología y de la planificación racional en gran escala.

Supóngase una moneda; tiene su identidad, es un objeto de tales características. Es un producto de regulaciones culturales, pero tiene, en tanto objeto inerte, la identidad material de lo físicamente igual a sí mismo. Esta identidad se mantiene aunque sufra modificaciones por circunstancias físicas o humanas que la han deteriorado: ha estado expuesta a la acción de ácidos, ha sido perforada para usarla como adorno. Esos cambios son detectables sin perjudicar su identidad, aunque señalen cambios de valor o cambios de uso: la moneda que sirve para relaciones comunes de compra-venta, la que vale en relación con una colección numismática. Supóngase ahora la presencia de dos monedas; cada una se define según su sistema de origen, que determina su lugar histórico y su lugar en el mercado. Es posible identificarlas como de acuñación fenicia, romana, española; esa misma identificación de pertenencia a un sistema permite determinar si según éste tenían el mismo valor económico, o si poseían valores distintos. Estos valores no tienen el mismo monto para un coleccionista actual, porque la de menos valor entonces puede interesar más hoy por su mayor rareza, según el sistema apreciativo de un interesado. Siendo idénticas en estilo y valor en su tiempo, pueden valer diferentemente según su estado de conservación o su especial contexto histórico: encontrar una moneda fenicia en excavaciones arqueológicas en América, le da a ese ejemplar un valor científico que no tiene precio económico, salvo relaciones puramente convencionales de interés.

Decir que dos monedas son idénticas significa que respon-

den a la misma definición legal dentro de su sistema de origen, o dentro del sistema de interés en razón del cual son ahora comparadas. También puede querer decir que su identidad en tanto objetivación no es discernible de la igual identidad de la otra, de modo que no sólo son intercambiables, sino que son sustituibles la de una por la otra sin que pueda apreciarse la diferencia. Sin embargo, puede interferir otro sistema histórico, que introduce un valor de afección: el viejo doblón español conservado de generación en generación en la familia puede ser robado o perdido, y puede adquirirse uno similar en las casas especializadas; sin embargo, el adquirido, aunque idéntico, no es “el mismo”.

Supóngase ahora una momia, que lo sea como producto cultural y no como resultado de procesos naturales de momificación. Tiene su identidad material que la hace ésta y no aquélla; de esa identidad podemos extraer datos sobre edad, sexo, raza, enfermedades, régimen alimenticio, tipo de cultura y tiempo al que perteneció la persona cuyo cuerpo ha sido momificado; y todos estos datos pueden ser científicamente importantes. Sin embargo, a menos de saber otros datos por otras referencias, nada sabremos de la persona cuyo era el cuerpo. Puede ocurrir que esa persona nos sea conocida en tanto identidad histórica, pero sin que sepamos que es su cuerpo el que ahora conocemos momificado; se trata de dos identidades, cuya relación no podemos establecer. Por otra parte, no hay relación de continuidad entre una persona y sus restos, en cuanto al orden de realidad al que pertenecen. El sistema cultural vigente puede valorar esa identidad por continuidad y ocurre así cuando se veneran restos de seres queridos; pero esa continuidad puede interesar en tanto relación a identificar según otros sistemas parciales, por ejemplo a los efectos de la investigación de un crimen.

En los casos vistos se trata de identificaciones que dependen de sistemas culturales o de sectores de los mismos,

tendientes a reconocer una identidad que interesa a los efectos del mismo sistema o de sus subsistemas. La identidad de una entidad, de una entificación, de una unidad coyuntural de referencia, tiene lugar en un sistema cultural, se trate o no de realidades que poseen capacidad de autogestión a través de sus miembros; pero para el caso de identificaciones de tipo global o totalizador se presentan posibilidades variadas que requieren un nuevo paso.

### *III. Los cortes identificacionales múltiples y el fenómeno del reconocimiento*

La identidad de una cultura no es lo mismo que la identidad de sociedades; ésta no es lo mismo que la identidad de una nacionalidad; y ésta no es igual a la identidad de un Estado. Un Estado puede comprender a más de una nacionalidad, en tanto esta noción, aunque en el mundo actual sea principalmente jurídica, es más bien político-cultural. La nacionalidad polaca no desapareció cada vez que desapareció el Estado polaco, y Suiza comprende cantones diferentes; en el primer caso había una nacionalidad, aun en tiempos en que no había Estado; en el segundo, por el Estado se define una nacionalidad entre unidades diferenciadas, con una amplia base histórica y cultural común. Un Estado puede comprender dentro de su nacionalidad a sociedades diferentes, lo que muchas veces ha ocurrido en los grandes Imperios, y puede ocurrir en Estados de menor magnitud. Un Estado y una sociedad pueden comprender a más de una forma cultural; Bolivia sirve de ejemplo. Una forma cultural puede comprender a varios Estados y es así cuando se habla de "la cultura europea"; una sociedad puede comprender a más de un Estado, a lo menos usando la idea de sociedad en sentido tipológico (sociedad capitalista,

sociedad socialista), sin perjuicio de los nexos internacionales dentro de una misma tipología (las compañías transnacionales, por ejemplo). Se da el caso de culturas hasta cierto punto autónomas o perfectamente diferenciables dentro de una sociedad y dentro de un Estado; tal es el caso de Surinam. Las nociones de "cultura", "sociedad", "nación", "Estado", son criterios diferentes para efectuar cortes clasificatorios en las relaciones humanas, y por lo mismo representan criterios diferentes para establecer identidades. Multitud de relaciones posibles, de composibilidad o de compatibilidad, son imaginables entre estos términos. Cuando se habla del "mundo árabe" quedan comprendidas culturas diferentes, sociedades diferentes, nacionalidades diferentes, Estados diferentes. En lo "nuestro": ¿de qué se habla cuando se habla de "América Latina"?; ¿no será multívoca esa expresión?; ¿a qué tipo de identidad o de unidad referencial nos remitimos, si es que hay alguna?; ¿no se entrecruzan sistemas posibles de referencias, que en su entrecruzamiento delimitan un núcleo que permite una unidad de referencia global, y no sólo según criterios de referencias posibles parciales, jurídicos, étnicos, históricos? ¿Cómo hay que entender ese "nuestro"? Pues si no hay en sentido estricto unidad histórica, ni política, ni social, ni geográfica, ni cultural, ¿podría haber igual un común denominador?

Una sociedad puede o no ser una unidad política; es muy diferente hablar de la sociedad latinoamericana y de la sociedad angloamericana. Sea o no una unidad política, una sociedad puede incluir a sociedades diferentes: a los comanches, a los makiritares, o comprender regiones con distinto nivel histórico, latifundios rurales y costa moderna o grados diversos de desarrollo, técnicas agrarias primitivas y a pocos kilómetros tractores; o instituciones o costumbres locales no fusionadas: culto a María Lionza e Iglesias cristianas, amuletos y supersticiones junto con un sistema educacional racionalista.

Por todo esto tiene sentido no separar a veces los términos de sociedad y cultura y hablar de sistema sociocultural; el medio urbano y el rural son social y culturalmente diferentes, pero ambos son partes de un sistema sociocultural de relaciones unificantes, aunque sus diferencias se traduzcan en hechos muy concretos del sistema total: es sabido que las estadísticas sobre orientación política de los votantes, en un régimen de elecciones, muestran diferencias considerables y generalizadas entre las zonas campesinas y las citadinas, por lo menos donde el campo no está altamente tecnificado y no goza de un elevado nivel educacional.

Se puede preguntar por las relaciones entre sociedad y nación. Toda nación, aunque haya surgido por cortes determinados por relaciones de poder, es expresión de una cultura o de un complejo de culturas interconectadas. La idea misma de “nación”, es un producto cultural, como lo es la relación entre “nación” y “Estado”. Así como una nación puede comprender culturas y subculturas diferentes, también puede comprender diversos agrupamientos humanos que merezcan ser considerados sociedades diferentes. Sin peculiaridades locales socioculturales no parece posible pensar en una nación, por cuanto el corte que ésta establece en sistemas de relaciones nomológicas ha de servir para establecer diferencias con otras naciones y por lo tanto con otras nacionalidades.

Hay cortes producidos por la realidad jurídica de un Estado nacional; hay aymaras bolivianos y peruanos, guajiros venezolanos y colombianos. La idea de nación introduce cortes que pueden ser de tal índole que obliguen a reformular un sistema, ya que éste queda limitado a un ámbito, y sus límites pueden reobrar sobre el contenido, pero el corte no impide que una nación forme parte de un área cultural real más vasta. Hay contenidos de sistemas culturales que aunque admitan variables considerables en sus orígenes históricos, su herencia

cultural, sus costumbres, su sistema social, sus instituciones, sus técnicas y modos de producción, su tipo de organización jurídico-política, sus reacciones estimativas primarias, sus sentimientos, sus ideas y sus creencias, pueden sin embargo manifestar un conjunto suficientemente extenso de coincidencias básicas para admitir una clasificación similar, en una sistemática de formaciones culturales. Radcliffe Brown pensaba que un antropólogo, aunque se hubiesen perdido datos fundamentales para un historiador y para la continuidad de una conciencia nacional existente, podía con algunos mínimos rasgos considerar a la Inglaterra medieval y a la Inglaterra de comienzos del siglo veinte como fases históricas de una sociedad. Aquí se tienen en cuenta una serie de coincidencias continuadas: monoteísmo, monarquía, sistema de parentesco, jerarquización social, pero esto es inseparable de datos especiales, de color local, de historias concretas que se enlazan en el tiempo, pues de otro modo se podría llegar a la idea de que Inglaterra y España son una misma nación.

Una nacionalidad en sentido jurídico puede perderse por decreto, por ley, por desaparición del Estado; una nacionalidad, en sentido sociocultural, no se pierde por esas circunstancias, puesto que se lleva consigo, internalizadamente. No es lo mismo la lealtad a la nación que la lealtad al Estado; si en 1789 se sabía distinguir, en un punto nodal de la historia, entre los significados de exclamar “Viva el Rey” y “Viva la Nación”, lo mismo corresponde decir hoy respecto del juego de líneas que determinan la lealtad al Estado o la lealtad a la Nación. Si, entonces, hay un doble concepto, cultural el uno y jurídico el otro, de “nacionalidad”, o un doble camino para determinar su significado, se complica el problema de una supuesta identidad latinoamericana. ¿Se trata de una identidad cultural?; ¿se trata de una identidad entre Estados, áreas culturales, niveles históricos, potencialidades, regímenes sociables? La palabra “país” tiene el doble sentido de nacio-

nalidad y de estaticidad; "nuestros países", ¿tiene por referente a "nuestras nacionalidades" o a "nuestros Estados"? Esa expresión, que puede compararse con el uso de "nuestra América", se refiere, por el pronombre, a alguna forma de un "nosotros"; pero ¿cómo determinarlo? Si nos referimos al nosotros caemos en un círculo: "nuestros países" se determinan en relación a un "nosotros", pero el "nosotros" se determina en relación con "nuestros países". Y esto dejando de lado las referencias más o menos coyunturales que puede adoptar el "nosotros": "nuestros países", según el contexto, puede significar "las naciones que son superdesarrolladas", "las naciones que integran la OPEP", "las naciones que integran la OEA", "los países del Tercer Mundo".

Todo sistema global crea y supone un sí-mismo colectivo. El corte identificacional puede por esa razón hacer manifiesta una separación en lo idéntico: dos países pueden adoptar el mismo Código Civil, tal como ocurrió en forma aproximada con la difusión del Código de Napoleón, pero se tratará de dos Códigos distintos, que seguirán una suerte distinta, porque pertenecen a sociedades distintas. Estas originan sistemas diferentes, por más que se trata de sociedades semejantes en cuanto a su tipo.

Un sistema nomológico global se identifica a sí mismo por su propio sistema de interconexiones, que lo delimitan espaciotemporalmente. A los efectos de su identidad no hay necesidad de que los subsistemas que lo integran sean originarios, autóctonos, o locales; y a los efectos de su especificidad, basta con que se distinga de otros sistemas semejantes por un corte, como el representado por la existencia de autoridades políticas diferentes. El sistema se prolonga más allá de sí en tanto supone relaciones con otros sistemas nomológicos con los cuales está, ha estado, o se espera estar en relaciones concretas, sometidas a regulaciones interpretativo-estimativo-normati-

vas; se sabe por tribus alejadas que en la costa llegaron hombres blancos, se espera que tarde o temprano se tendrá que resolver qué hacer respecto de ellos, según se interprete si son dioses o forajidos, según se estime si vienen para bien o para mal, y se decida qué normas de cortesía o de violencia es preciso adoptar ante el caso. Y los que llegan elaboran a su vez sus normas a partir de lo que en ellos es ya sistema vigente.

Por el sistema cultural se establecen formas de acción, se determina cómo defender las propias ciudades o los propios enclaves habitacionales o las propias fuentes de subsistencia; qué hacer con los prisioneros que puedan tomarse, con las construcciones que los extraños hayan realizado y con las naves que los han traído; es decir, se toman decisiones sobre las objetivaciones materiales de los otros, como sus cruces y sus templos, tal como estos otros piensan qué se ha de hacer con las objetivaciones materiales de los indígenas, sus productos desconocidos, sus ídolos y sus pirámides. El encuentro de dos culturas es así el encuentro de dos sistemas interpretativo-estimativo-normativos, o sea de dos sistemas nomológicos con el entorno existente y el aporte de sus objetivaciones respectivas, en un ámbito espacio-temporal determinado. El resultado se mide por las modificaciones en cada sistema, o por el sistema que se crea para regular sus relaciones mutuas.

La identidad de cada sistema global en el sentido de una unidad operacional se manifiesta en relación con un núcleo relativamente persistente, que da lugar a acciones que se identifican por su fundamento y de él extraen su autoridad, sin perjuicio de eventuales rebeldías que de cualquier modo remiten al núcleo del caso. Este núcleo es también objeto posible de acciones o reacciones fundamentadas en un núcleo operacional extraño, que tiene objetivos determinados proyectados hacia una situación futura: el dominio político, económico

co, religioso. Puede ser centro aglutinante de operaciones posibles activas o pasivas un grupo deportivo, un grupo delincuente, un grupo guerrillero, un grupo ideológico, un Estado, una región dividida entre Estados pero que posee un margen importante de elementos geo-culturales unitarios y característico (la Guajira), o de unidades histórico-políticas con marcadas diferencias internas (Surinam). Lo que ahora importa es el problema de la conciencia totalizadora a los efectos de la acción global, tal como las subdivisiones guayanescas, por razas, lenguas y costumbres, no impiden que sean todas guayanescas; y cantones idiomáticamente diferentes, cual es el caso de los cantones suizos, integren secularmente y sin mayores problemas una sola nacionalidad, con plena autoconciencia. A los efectos de esa totalización operacional importa señalar que se saben y reconocen partícipes quienes están vitalmente incorporados a sus redes nomológicas fundamentales, y a la conciencia de esa participación contribuye todo el sistema, por la educación, las festividades y los actos comunitarios, los símbolos y los emblemas, por lo que se dice o por lo que se hace por la totalidad o en su nombre. De ésta sólo es parte el ordenamiento jurídico, que puede quebrantarse sin afectar la identificación básica, por cuanto ésta no es meramente jurídica: los golpes de Estado que han padecido los pueblos de Latinoamérica no han afectado sustancialmente su identidad, aunque su frecuencia, su prolongación o su gravedad, pueden servir para caracterizar tendencias, constantes, accidentes, o crisis históricas de una identidad. El sistema identificador determina a "los nuestros" y a "los otros" en un sentido global, o sea identifiable como totalidad operacional de subsistemas interconectados, y es parcialmente modificable según el curso de lo histórico.

El sistema nomológico es pues un sistema de reconociones; y esto tanto en el sentido de permitir el auto-reconocimiento de un grupo como totalidad operacional, como el hetero-reco-

nocimiento que permite actuar en relación con él y aun en contra suya. Esto se aplica ya en el caso de la simple noción de "grupo", en sus más sencillos niveles; pero es fundamental para definir toda identidad colectiva que sea el núcleo de un universo cultural concreto, es decir de una formación cultural, y se prolonga por lo tanto en colectividades de máxima amplitud que participan de sistemas suficientemente persistentes y consistentes como para permitir una identidad que vaya más allá de una coyuntura, o de alianzas e institucionalizaciones ocasionales entre diversas identidades.

Es posible que subsistemas, como consecuencia de contactos culturales o de la evolución cultural, se transformen sin afectar la identidad colectiva totalizadora y operacional que permite al conjunto reconocerse, ser reconocido, y ser sujeto ú objeto de acciones globales. Los cambios pueden ser profundos: la introducción del caballo por los españoles comportó una transformación importantísima en distintas colectividades de indígenas cazadores en las llanuras, por los cambios en sus técnicas de caza, sus posibilidades de sustento, sus posibilidades guerreras, sus técnicas de transporte; y todo esto desde las planicies norteamericanas hasta los indígenas sureños. De nómada caminante el indígena se convierte en jinete. A su vez, los pueblos europeos que alcanzan la revolución industrial experimentan cambios en su sistema de relaciones humanas, seguidos de crisis en sus instituciones políticas, en las que se hace sentir el reclamo de sectores antes excluidos. En ninguno de los casos hay cambio de identidad porque lo subsistente en el sistema es suficientemente considerable y mantiene suficiente continuidad histórica como para absorber los nuevos subsistemas que en él se integran. Por su parte los españoles conquistadores experimentaron cambios importantes: incorporaron a su dieta plátanos, papas, casabe, maíz, cacao, infinitud de nuevos frutos; aprendieron a tratar con gentes con otra forma de vida y con otra concepción del mundo, a las

que quisieron imponer las suyas, sin ser inmunes a supersticiones y creencias locales; organizaron en otra forma su vida familiar, que en algunos casos entraña con la indígena; y mil cambios más. Sin embargo no perdieron su identidad por un tiempo, hasta que se gestaron identidades nuevas. O sea que la identidad de los países que surgen de la conquista no debe buscarse en mestizajes biológicos, o en los culturales que en muchos lados son muy limitados por el exterminio de la población indígena, la escasez del aporte negro o los aluviones inmigratorios, sino en la continuidad nuclear o sustantiva de sistemas nomológicos. Las mezclas y los préstamos culturales cambian aspectos, pero no transmiten identidades; y sólo podremos hablar de entificaciones e identidades nuevas cuando el cambio es tal que engendra un sistema nuevo en el cual adquieren otro sentido elementos anteriores, que ahora se integran en redes interpretativo-estimativo-normativas diferentes y adquieren posibilidades creadoras diferentes. De otro modo, sólo hay incorporación de elementos ajenos, sin cambio de identidad. A nadie se le ocurre pensar que Europa es mestiza cultural por haber adaptado a su dieta productos oriundos de América, ni por haberse capitalizado por la explotación de América; ni que los ingleses sean mestizos porque toman té oriental a las cinco de la tarde.

En los procesos de entificaciones y de identificaciones históricas colectivas de valor totalizador o genérico, tiene un lugar el fenómeno del reconocimiento, propio o ajeno. Se usan emblemas o alguna clase de símbolos, a tal efecto; pero para la mirada del perteneciente a un grupo puede bastar un gesto, una fórmula de cortesía, una palabra, la forma de vestir, la forma de actuar. No todo el que pertenece a un grupo se identifica con él, en el sentido de que se reconoce en él, con alegría o con dolor; pero se sabe coincidente con el grupo como carácter o como unidad operacional, estatutaria o no. Quien habla de "mis desdichados prejuicios de clase media"

se refiere a una forma de auto-reconocimiento, tanto como el que se sabe participante en unidades de acción, acordes con una nacionalidad definida o con una estructura estatal o social. No han de ocuparnos las identidades recognoscitivas subordinadas, sino las atinentes a las unidades totalizadoras globales que constituyen una Nación, una Sociedad, un Estado, un sistema regional, al margen de los problemas que se plantean a propósito de las relaciones entre estos términos.

Esas unidades que a la vez son unificaciones se desdoblan en dos modos: uno es la referencia que se hace a los términos que las mencionan o a sus modalidades de expresarse y actuar; otra, la que se traduce en la internalización personificada que compromete en un sentido global. Una cosa es actuar institucionalizadamente, aunque no se esté de acuerdo en la coyuntura, como quien acepta participar en una guerra con la que discrepa pero en la que está comprometido su país; otra, la de quien dice que obra así porque así es el modo de ser de su nacionalidad o regionalidad, aunque no oculte, tal vez, su valoración negativa de lo que "lleva dentro de sí". Quien dice: "Soy demasiado brasileño para no gustar de la samba", opera según lo que habría que llamar "internalización gentilicia". Mas también hay formas o modalidades de identificación, en las que el miembro participe del grupo puede no reconocerse, pero a la cual tanto él como el grupo nacional o regional se ven necesitados de padecer, y que es la identificación determinada por los otros. América Latina es vista por otros pueblos, otras culturas, otras regiones, según consideraciones genéricas y estereotipadas en las cuales no todos, o tal vez ninguno de los que pueden llamarse latinoamericanos está dispuesto a reconocerse, aunque a veces se acepte que hay contenidos históricos pasados o actuales de verdad parcial en lo que se dice. Esto es común a cualquier situación político-cultural de una región, coincide o no con delimitaciones estatales: esa mirada ajena recae también sobre Estados Unidos

de América, sobre Europa o sobre India; y es un fenómeno básico en la tan difundida contraposición, basada tanto sobre caracteres reales como equivocados, entre la América latina y la América sajona: e incluso entre América como Nuevo Mundo y Europa como Viejo Mundo.

En esto se repite pero amplificadamente y axiosignadamente el fenómeno del reconocimiento, tan clásicamente señalado por Hegel, pero al cual éste no le dio toda su amplitud, y no vio la dimensión estimativa que es su supuesto condicionante.<sup>6</sup> El fenómeno se multiplica por cuanto en el mundo actual se produce un entrecruzamiento cognoscitivo identificador y estimacional, entre Estados, pueblos y culturas. Cada uno identifica a los otros según lo que cada uno piensa del otro y piensa de sí, y según lo que cree que el otro piensa de sí y de la manera en la que lo enjuicia al entrar con él en relación.

Hay entificaciones e identificaciones por los objetivos concretos de la acción de los otros. Conforme a lo antes expresado, restringimos esta fórmula a “los otros Estados”, “las otras naciones”, “las otras culturas”; lo que no es diferente, aun en un dominio cultural, o en una región cultural, de “aquellos pueblos que nos proporcionan materias primas”; o “los que nos imitan”; o “que quieren llegar a ser como nosotros”; aunque este haber llegado a ser se deba a lo que se extrajo de América y de otras regiones.

También aquí hay entrecruzamiento de sistemas reguladores. Empresas particulares pueden orientarse según precisos objetivos por lo que se puede hacer en América Latina según sus materias primas, el sistema político imperante, el grado de desarrollo parcial, el nivel de capacidad de la mano de obra calificada y el costo de la mano de obra simple; según pues el tipo de trabajo que la empresa económica en cuestión

---

<sup>6</sup>Op. cit., (B), IV, A. También Hegel ontologiza relaciones axiológicas.

necesite. Hay países extraños a la región que pueden fijarse objetivos de relaciones políticas en un cauce determinado y que identifican a la región cultural, o a sus sectores, según sus posibilidades de acción interna, de integración en alianzas, de penetración de sus sistemas de ideas y creencias; esas posibilidades de acción externa evalúan las posibilidades de respuestas internas, y éstas responden a aquéllas. En el mundo actual no es pensable que Estados, naciones, áreas culturales, regiones culturales, pueden ser y valer lo que son, y ser y valer como lo ensueñan o requieren, sin considerar lo ajeno que se hace o puede hacerse presente.

¿Los entrecruzamientos señalados coinciden con la determinación de áreas culturales, con un nivel histórico generalizado, con un ámbito aproximadamente determinable de definidos procesos de transculturación, con una situación general en el área, cuando el tema de la identidad se plantea en relación con América Latina? Es una pregunta que corresponde examinar.

#### IV. *La identidad por áreas, niveles y procesos de transculturación*

Se entiende antropológicamente por “área cultural” un área geográfica en la que se encuentran rasgos y complejos culturales comunes en un grado que permite establecer una identidad clasificatoria. El tratamiento de esa identidad comprende tanto a lo que tal vez tenga conexiones estructurales y también a lo contingente y a lo local. Esto último importa para la identidad de una agrupación humana concreta y su capacidad operativa global activa y pasiva: en el área cultural amazónica hay tribus diferentes, suficientemente semejantes en algunos aspectos para que se pueda hablar de un tipo cultural común; pero el tipo no opera ni se opera contra él, pues lo real

es la existencia de tales y cuales comunidades de tipo similar pero diferentes en su identidad, decisiva para la delimitación de sus campos territoriales de acción.

La identidad clasificatoria puede comprender a más de una identidad cultural operante, aunque no se trate de formaciones de tipo similar, si es un área geográfica de constantes y regulares formas de interconexión cultural, de suerte que pueden determinarse coordenadas de coexistencia o de complementariedad. Pero también puede existir identidad clasificatoria sin que pueda hablarse de área cultural, no sólo por la repetición del mismo tipo en lugares distintos, sino cuando existió en un tiempo unidad en un área pero esa unidad se ha perdido o se ha diversificado.

Puede formularse la pregunta por si la noción de área cultural designa alguna forma de realidad o es de valor meramente clasificatorio. La alternativa parece una falsa oposición: es clasificatoria para organizar un material de museo, para transmisión de conocimientos, para comparar estratos culturales que presentan semejanzas a pesar de su lejanía, como los caracteres del neolítico en América y en Europa; se refiere a una realidad si se está en presencia de una identificable forma de vida que produce efectos históricos reales, que pueden traducirse en el exterminio de culturas vecinas o en la incapacidad de resistirlas. En este segundo sentido existe una unidad operacional real concretada en uno o en varios agrupamientos humanos, por el cual un sistema cultural puede expandirse, restringirse, desarrollarse, modificarse, extinguirse. La distinción importa para la pregunta sobre América Latina, pues en un caso se trataría de una unidad clasificatoria, y en el otro de una unidad operacional, activa o pasiva.

Es posible poner en relación la idea de área cultural con la de difusión cultural. Esta última se gestó con la tesis de la existencia de centros de creación cultural, cuya difusión especial

explicaría la presencia de rasgos y complejos culturales en otros lugares y en tiempos posteriores, permitiendo medir una edad cultural según la amplitud y lejanía de su adopción. Esta hipótesis estuvo ligada al diffusionismo cultural, en la versión del mismo dada por los teóricos de la escuela histórico-cultural, que tendía a explicar la totalidad o al menos la mayor parte de los aspectos valiosos de distintas formaciones culturales a partir de uno o de unos pocos focos de cultura creadora, de los cuales otros pueblos serían adaptadores e imitadores. No es el lugar de discutir esas tesis, en buena medida ya juzgadas en la Antropología actual; pero puede señalarse el fenómeno innegable de la difusión cultural, consecuencia inevitable del contacto cultural, lo que ocurre desde que han existido comunidades humanas. La discusión importa por si América Latina es considerada un área geográfica sometida a una difusión cultural aproximadamente semejante.

Toda área cultural es de carácter histórico: es una delimitación del acontecer de agrupamientos humanos según determinaciones espaciales y temporales axisignadas. América Latina no tiene un foco común de creación cultural. No tiene rasgos culturales idénticos en sus países, así se consideren naciones jurídicas o naciones culturales. Ni étnica ni históricamente ofrece uniformidad. Que se puedan señalar procesos paralelos en algunos casos —la etapa colonial, la independencia, la anarquía y el caudillismo, la inestabilidad política, la influencia francesa, el romanticismo, el modernismo, el positivismo, la reacción antipositivista, la dependencia económica, el crecimiento regulado por la demanda extranjera, la dependencia tecnológica, el gusto por las letras, el poco gusto por las ciencias, la poca vocación colectiva por las técnicas y la escasa posibilitación de las mismas, la desadaptación al mundo contemporáneo y sus exigencias competitivas a nivel internacional— representa un conjunto bastante impresionante de analogías que sin embargo no se traducen en rasgos y complejos

culturales comunes en grado tal que sea posible hablar de área cultural. Ya se verá la importancia de esas analogías; pero no son las necesarias para hablar de un área cultural, a lo menos en sentido estricto, sin olvidar constantes situaciones de excepción. Junto a esas semejanzas considerablemente difundidas hay diferencias insalvables para poder hablar de área cultural: hay extrema diversidad étnica que habla de antecedentes culturales muy diversos (países de mayoría blanca, Uruguay 90%, Argentina 89%; con mayoría indígena, Guatemala 67%; con mayoría mestiza, Nicaragua 76%, Venezuela 68%, Chile 66%, México 61%; con mayoría negroide, Haití 100%, Rep. Dominicana 81%; con población parejamente repartida, Brasil 39% de blancos, 20% de mestizos, 3% de indios, 37% de negroides);<sup>7</sup> hay diferencias en el tipo de producción, en la estructura social, en el desarrollo de las clases medias, en el nivel educacional, en la capacitación tecnológica, en el ingreso *per capita*, en recursos naturales, en tradición cultural. Las diferencias son tales como para que no exista unidad estilística alguna. Por lo demás, el área geográfica de lo que hoy se llama América Latina ofrecía áreas culturales profundamente diferenciadas antes de la conquista. De todo esto se extrae esta otra conclusión: por sus diferencias, América Latina no puede ser un área igualmente sensible a formas de difusión cultural, la que se encuentra con medios extremadamente diversos.

Elman R. Service distingue tres áreas fundamentales: a) América indígena, en las tierras altas de Bolivia, Perú, México, Guatemala, donde hay poblaciones con claros rasgos culturales indígenas; b) América mestiza, que comprende a Paraguay, Brasil interior, Argentina occidental, Chile central, parte de América Central, Colombia y Venezuela; c) América europea, que comprende a Uruguay, la mayor parte de Argentina, y

<sup>7</sup>Véase el cuadro adjunto.

País	Blancos	Mestizos	Indios	Negroides
Argentina	89	9	2	—
Bolivia	12	31	57	—
Brasil	39	20	3	37
Chile	25	66	9	—
Colombia	20	59	12	9
Costa Rica	48	47	2	3
Cuba	30	20	—	49
Ecuador	7	32	58	3
El Salvador	8	52	40	—
Guatemala	3	30	67	—
Haití	—	—	—	100
Honduras	10	50	40	—
México	9	61	29	1
Nicaragua	10	76	14	—
Panamá	8	50	10	31
Paraguay	5	30	65	—
Perú	13	37	49	—
República Dominicana	5	14	—	81
Uruguay	90	8	—	2
Venezuela	12	68	10	10

FUENTE: *Racial Composition of Latin American Nations* (University of Texas at Austin, Population Research Center, Mimeograph, 1968).<sup>8</sup>

<sup>8</sup>Apud. Guillermo Morón, *Historia contemporánea de América Latina*, Equinoccio, 1975, p. 181.

Chile meridional, donde la ocupación de los blancos se acompaña del exterminio de los indígenas.<sup>9</sup> Una clasificación bastante semejante surge de Darcy Ribeiro, y su distinción entre pueblos testimonio (Méjico), pueblos nuevos (mestizos), y pueblos trasplantados (Uruguay y Argentina, aunque comenzaron como pueblos nuevos); el mismo Ribeiro agrega la categoría de pueblos emergentes, que se aplicaría a África y Asia.<sup>10</sup> Esto se refiere más bien a tipos culturales; pero en cuanto a áreas culturales, algunos distinguen no menos de siete:

Las distancias, los obstáculos físicos, las características geográficas, las composiciones étnicas y la historia han creado, pues, paulatinamente, áreas culturales. Con muy larga perspectiva, pueden separarse zonas, que de norte a sur serían: 1, Méjico y Centro América; 2, El Caribe o las Antillas, y 3, Sudamérica. Reuniendo las dos primeras, tendremos once países latinoamericanos en Norte y Centroamérica, y diez al sur de Panamá, en Sudamérica. Si acercamos y afinamos un poco más la perspectiva, de manera de atender más a las afinidades o unidades culturales que a las condiciones geográficas, la división resulta la siguiente: 1, Méjico; 2, Centroamérica; 3, Las Antillas; 4, Colombia y Venezuela; 5, los países andinos o de ascendencia cultural incaica: Ecuador, Perú y Bolivia; 6, Brasil y 7, el cono sur: Argentina, Uruguay, Chile y Paraguay. Y si prestamos atención a los elementos étnicos dominantes, llamando extensivamente mestizos a los pueblos en que se ha mezclado la sangre indígena o negra con la ibérica, y criollos a los descendientes de europeos, los mestizos serían Méjico, Centroamérica, las Antillas, los países andinos más Venezuela, en parte Colombia, y Paraguay. Brasil,

<sup>9</sup>"Indian-European Relations in Colonial Latin America"; *American Anthropologist*, 1955, pp. 411-425. George Murdock distingue veinticuatro áreas culturales indígenas en los indígenas sudamericanos: "South American Culture Areas". *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, pp. 415-436.

<sup>10</sup>Véase: *Las Américas y la Civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972. Del mismo autor, *El proceso civilizatorio de América Latina*, 1974; *El dilema de América Latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1974; *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo XXI, 1975.

mestizo y mulato luso-indígena-africano, queda aparte. Y los criollos serían Argentina, Uruguay, Chile y, parcialmente, Colombia.<sup>11</sup>

Es fácil pensar en subdivisiones de importancia considerable. Con esto se vuelve imposible la hipótesis de un "ethos" común en la macro-área, sin perjuicio de algunas semejanzas, que quedan reducidas cuando se toman en cuenta las diferencias en la estructura social, y en particular el diferente grado de desarrollo de las clases medias.<sup>12</sup>

¿Tiene América Latina la identidad de una región caracterizada por un nivel histórico semejante? La clasificación y ordenación de los niveles históricos es tema que compete a los historiadores y antropólogos; en este trabajo sólo pueden ser pertinentes algunas consideraciones en relación con el tema de la identidad colectiva macro-regional. Desde que se habla de "niveles", se suponen medidas comparativas; desde que se habla de "históricos", se supone que se trata de delimitaciones temporales según evaluaciones. "Nivel histórico" no es igual a "época histórica", lo que a su vez es distinto de referirse a tiempos que "hacen época" por representar hitos en el curso del acontecer humano. "Hace época" el desembarco del 12 de Octubre de 1492, que señala un corte en el tiempo de un universo cultural; no hacen época desembarcos accidentales de otros que llegaron antes al Nuevo Continente. "Hace época" la Revolución Francesa, que representa un corte con el Antiguo Régimen; es menor el alcance de la Revolución Norteamericana, que es una secesión no conflictiva con una situación política, a pesar del cambio de las instituciones. "Hacían época" la brújula, la pólvora, la imprenta. "Época histórica" es una delimitación espacio-temporal que comprende

<sup>11</sup>José Luis Martínez, *Unidad y diversidad de la literatura latinoamericana*, México, J. Mortiz, 1972, pp. 23 ss.

<sup>12</sup>Cf. John Gillin, "Ethos components in Modern Latin American Culture"; *American Anthropologist*, 1955, pp. 488 ss.

de un tiempo más o menos largo, determinable sólo en cada caso, en el que se manifiestan contenidos culturales persistentes dotados de unidad estilística y que señalan etapas en la realización de una forma cultural.<sup>13</sup>

Se habla del nivel del mar, del nivel alto o bajo de una represa, del nivel educacional, del nivel sanitario. Se supone que existen criterios de medición; y éstos en el orden de lo histórico-cultural sólo son posibles si está admitido un sistema de evaluaciones, o sea un sistema de valores. Cuando se trata de la comparación entre diferentes formaciones culturales se puede proceder según los criterios internos de cada una, o los valores de otra forma cultural ajena pero que por las buenas o por las malas vale como modelo apreciativo. Así, la medida del desarrollo está dada por las escalas de valores de las sociedades desarrolladas, aunque esa medida pueda ser cuestionada por otras formaciones culturales regidas por otros sistemas de valores. En el grado en que la cultura europea y alguna de sus derivaciones ejercen un papel preponderante en las relaciones culturales de poder en el mundo actual, el nivel histórico resulta ligado a la capacitación tecnológica, y a la estructura social que la acompaña. Hoy por hoy, una formación cultural está en desnivel histórico cuando sus posibilidades de acción respecto de su entorno no estén en el grado de competir con eficacia técnica en relación con otros sistemas culturales con los cuales se encuentra en relación.

Una identidad cultural tiene siempre algún grado de unidad estilística en sus manifestaciones; en cambio, una identidad estatal puede incluir expresiones culturales extremadamente diferentes, reunidas por las relaciones entre formas y sistemas productivos y la común subordinación a un mismo Estado,

<sup>13</sup>Véase Germán Carrera Damas, "Sobre el problema de la contemporaneidad en historia de las ideas", *Metodología y estudio de la historia*, Caracas, Monte Ávila, pp. 199-208.

concebido como organización jurídica de una nacionalidad. Por lo mismo, un Estado puede comprender juntamente a niveles históricos muy desiguales: zonas altamente tecnificadas, y zonas primitivas o rudimentarias. Una macro-área antropogeográfica como lo que se designa con el nombre de América Latina puede comprender, y de hecho comprende, a muy distantes niveles históricos. En la medida en que éstos están en relación según un sistema de conexiones, esa diversidad no afecta a la identidad global. Pero el área geográfica y políticamente delimitada no queda caracterizada por un determinado nivel, salvo que se entienda por éste el estar por debajo de un coeficiente general de capacidad de creación tecnológica, o de consumir más que crear en relación con lo que se puede producir según lo que técnicamente es posible para los agrupamientos coetáneos. La posible consideración de toda el área latinoamericana puesta en un estado que esté situado por debajo de una línea de nivel, no es criterio suficiente para establecer una identidad global, como no lo es para establecer una identidad cultural con un supuesto "Tercer Mundo" que comprendería a India y Argentina, Kuwait y Brasil, Uruguay y Uganda.

La pregunta por los niveles culturales latinoamericanos viene al caso por cuanto circula con evidente importancia la tesis de que la situación cultural general manifiesta una mezcla de niveles históricos, y que en su conjunto las naciones que la integran son contemporáneas cronológicamente con el mundo desarrollado del presente, pero no lo son históricamente; justo por los problemas de nivel, que pueden plantearse en términos de adecuación a la problemática de una cultura actual. Que en un lugar nacional o macro-regional se den profundas diferencias de niveles históricos; que junto a técnicas modernísimas se usen otras antiquísimas, es cosa que acontece con frecuencia en muchos lados; que lo mismo suceda en América Latina no tiene en principio nada de particular; pero

según la tesis no se trata sólo de coexistencia de niveles, sino de sus formas de relación. En esa relación habría complementariedad —lo que ocurre normalmente cuando un nivel superior usufructúa lo producido según niveles inferiores aunque estos últimos sean también los perjudicados—, pero también habría interferencias. Las relaciones humanas que se establecen en niveles del mundo indígena no son aptas para el funcionamiento de sociedades democráticas liberales como según sus principios declarados son la mayoría de los países de América Latina; y tampoco lo son para una sociedad supuestamente capitalista, llegada sin haber madurado la forma social precedente. Las relaciones semi-feudales agrarias propias del gran latifundio explotado a modo de señorío personal, tampoco son adecuadas. También sería interfirierte la formación de una clase media ligada al sector de servicios, cuando no existe un grado de abundancia o de acrecimiento económico que los justifique, la cual funciona como improductiva manera de redistribución de ingresos y de mantenimiento de una clientela social y política. La asociación en calidad moral de dependiente habilitado, que se establece entre los sectores económica o políticamente más poderosos y algunas empresas ligadas al desarrollo industrial extranjero, del que se vuelven gerentes, también produciría deformaciones según esta tesis del desnivel histórico, pues da lugar a una estructura estamental extralegal de la sociedad, con la consecuencia de que los sectores privilegiados por sus relaciones y sus posesiones gobiernen oligárquicamente la vida social bajo una apariencia democrática; en ésta estarían enajenados los intereses más generales de mayor importancia de cada nación, pues estaría enajenada a lo extranjero su capa social más influyente, de costumbres imitativas y sin capacidad de creación económica independiente y competitiva. Esto daría lugar, por razones estructurales, a un difícil o tal vez imposible acceso a la modernidad, sin que se hayan resuelto en cada paso, por maduración interna, los

problemas —llámeseles contradicciones o antagonismos— de la etapa anterior.<sup>14</sup>

La tesis expuesta —que en el mejor de los casos señala una característica generalizada, pero no fundamenta ni expresa una relación de identidad— tiene evidente parentesco con la tesis del aluvionismo cultural, tal vez iniciada por José Vasconcelos.<sup>15</sup> Según esta orientación interpretativa, sería característico de América Latina haber padecido una sucesión de influencias culturales debida a los cambios de la cultura europea, sin que se haya producido una evolución interna latinoamericana que diera fundamento a lo que en cada instancia se presenta no ya como novedad sino como verdad cultural. De esto resultaría un cambio histórico determinado exógenamente, secuencial e imitativo, y en definitiva falso o inauténtico. Pero, de nuevo, una característica generalizada en una macro-región no es razón suficiente para fundamentar identidades, ni para presumir una identidad básica de la que esa caracterís-

<sup>14</sup>“...muchos autores han señalado que en la sociedad latinoamericana conviven grupos sociales correspondientes a todos los grados de la evolución humana”, “...difícilmente puede señalarse con precisión en qué etapa de la civilización occidental se encuentra la sociedad latinoamericana”. — “En Latinoamérica lo que se ha acumulado son las puras contradicciones irresolubles, contradicciones anacrónicas por presentarse en un tiempo que no es el suyo”. — “El espíritu capitalista, caracterizado por su voluntad de creación económica, de multiplicación indefinida de la riqueza, no apareció por ningún lado en las acciones de nuestros seudoburgueses”. — “No se trata de un sector revolucionario el de estos seudoburgueses, como lo fueron efectivamente las burguesías de Europa y de los Estados Unidos. Por ser ellos mismos objetos de reparto, por no haber superado las supervivencias españolas antimodernas, carecen de la típica voluntad de creación económica de la burguesía”. — “...en América Latina la penetración de la burguesía y sus capitales no produce la desintegración de la sociedad feudal sino que se apoya en ella”. Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, S. XXI, 1972, pp. 14, 16 s., 48, 54, 59.

<sup>15</sup>A propósito del aluvionismo cultural, véase: Carlos Real de Azúa, “Los males de América Latina y su clave. Etapas de una reflexión”; *Historia visible e historia esotérica. Presupuestos y claves del debate latinoamericano*. Montevideo, Arca, 1975.

tica fuera expresión. Esto, como lo anterior, daría lugar al absurdo de pensar en la identidad de pueblos extremadamente diversos situados muy alejadamente en cualquier parte del mundo, sobre la base de encontrarse en una condición histórica más o menos similar en alguna de sus características.

La superposición de niveles históricos es de toda la macroárea cultural que se denomina América Latina; su insuficiente adaptación a la modernidad, también. Pero, por la ya vista diferenciación entre sus zonas culturales, no tiene un igual desnivel. El tema del desnivel, incluidos sus orígenes y su proceso histórico, puede ser un aspecto característico, importante a los efectos de la especificidad, pero en menor grado respecto de la identidad, dada la ostensible diferencia entre las desnivelaciones. Un carácter común de la macroárea, aunque sea una nota de especificidad, no es suficiente para determinar una identidad; la noción clasificatoria de "países desnivelados" no hace presente ninguna forma de identidad con efectos operacionales.

¿Tendrá América Latina la identidad de un área geográfica en la que ocurren similares procesos de transculturización? Es necesario precisar el uso de este término. Se emplea como sinónimo de aculturación (*acculturation*), con el inconveniente de apartarse de una terminología internacional, la que sin embargo presenta en español la disonancia de sugerir pérdida o disminución de contenidos culturales, por el significado negativo que suele tener la partícula "a". Científicamente lo único que corresponde es aclarar el sentido en el cual se usan los términos. Transculturación o aculturación es el término adecuado para designar los fenómenos que tienen lugar cuando dos sistemas culturales entran en contacto con una eficacia que produce cambios en uno de esos sistemas o en ambos; comprende a la difusión cultural, al préstamo cultural, a la

rectificación cultural, o a la pérdida cultural, llamada "deculturación" o "desculturación".<sup>16</sup>

En Europa el término que se considera —aculturación— tiene una connotación positiva; en América Latina tiene una connotación negativa.<sup>17</sup> El europeo piensa que un pueblo transculturado, o un individuo que esté en ese caso, comienza

<sup>16</sup>Véase Ralph Beals, "Acculturation"; A. L. Kroeber (ed), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, 1953, pp. 621-641. También: Nathan Wachtel, "L'acculturation"; J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire*, París, Gallimard, pp. 124-146. Para el curso de esos procesos en América Latina, cf. Elman R. Service, *art. cit.*, y N. Wachtel, *art. cit.* Leopoldo Zea distingue dos grandes tipos de procesos, fundados en las distintas condiciones en que se desenvuelve la Conquista, según se trate de mesetas o de llanuras: "Las formas de colonización en América van a derivarse, en una buena parte, de las formas de contacto entre los conquistadores y los pueblos conquistados. En este aspecto cabe hacer una distinción entre las formas de dominación realizadas por el europeo que conquistó el Norte de América y una parte del Sur y el que conquistó la parte que forma el altiplano americano. Tanto el europeo que conquistó Norte América como el que conquistó las llanuras de la América del Sur, tropezaron con pueblos indígenas nómadas y, por lo mismo, con una cultura rudimentaria. En cambio el que conquistó la altiplanicie americana, formada en la actualidad por naciones como México, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia, se encontró con grupos indígenas sedentarios con un alto grado de cultura. Los pueblos con los cuales se encontró el europeo en las alturas americanas eran dueños de una cultura muy avanzada. Su organización social alcanzaba un grado tan elevado que causó no poca sorpresa a sus conquistadores. La diversa situación de los pueblos indígenas con los cuales se tropezó el europeo originó también una diversa forma de dominio sobre estos pueblos. El conquistador de las llanuras, de los territorios que ahora forman los Estados Unidos de Norteamérica y parte de la Argentina y el Uruguay, tuvieron que ir desalojando a sus nómadas pobladores indígenas palmo a palmo, hasta su casi completo exterminio. Mientras los conquistadores del altiplano no hicieron otra cosa que adaptar su dominio a las formas culturales y sociales con las cuales se encontraron. Estas formas sociales no fueron destruidas como lo fueron otras expresiones de la cultura indígena, todo lo contrario, se adaptaron a ellas poniéndolas al servicio de sus intereses. ... En la llanura no sucedió lo mismo, aquí el europeo se vio obligado a valerse de sus propias fuerzas, de sus propias manos, para explotar su medio. En el altiplano el trabajo físico, material, se convirtió en trabajo propio de siervos; lo realizó el indígena. En la llanura no, en ella su conquistador se vio obligado, al faltarle brazos ajenos, a servirse de los propios". *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, pp. 72 s.

<sup>17</sup>cf. Nathan Wachtel, *art. cit.*

a civilizarse, a ser según el modelo europeo; en América Latina se piensa que un proceso de transculturación impone deformaciones o limitaciones a un impulso endógeno originario. La comparación es interesante a los efectos de mostrar dos ópticas desde las cuales se considera un problema; con el agregado de que las dos están equivocadas. El mero hecho de la transculturación existe desde que existen comunidades humanas diferenciadas, y no posee de por sí un determinado signo de valor, no tiene una axiosignificación necesaria; en todo tiempo han existido procesos de ese tipo que han sido favorables para uno o para los dos grupos en contacto, y en las mismas condiciones procesos desfavorables, siendo tal favor o desfavor a considerar desde diversos puntos de vista históricos. En la que hoy se llama América Latina hubo procesos como los caracterizados antes de la Conquista entre distintas culturas indígenas; los hubo con la Conquista y con la Independencia; y en la actualidad, al tiempo en que se importan aviones y computadoras y se exportan hierbas y brujerías, se importan "Gurús" de la India y se exportan bananas y ganado. El juicio de valor es con toda evidencia diferente de la mera comprobación de hechos.

La transformación cultural es distinta de la transculturación; así, si el cambio obedece a factores endógenos. Por procesos endógenos que se clasifican con los rótulos de decadencia o de retroceso cultural, pueden producirse procesos de desculturación. Por otra parte, no todo contacto cultural tiene efectos del mismo tipo; por lo menos es necesario distinguir dos: los cambios por contacto cultural que se incorporan asimilándolos, y los que repercuten internamente en el sistema adoptante en tal forma que modifican el curso de su identidad. La introducción en Europa del tabaco americano o del opio asiático no transforma la identidad del medio; tampoco lo hacen las noticias que llegaban del Nuevo Mundo sobre los salvajes, y que influirán en la gestación de utopías y en el

mito del buen salvaje; tampoco afectan la identidad de Europa la difusión de *Las mil y una noches* o de los relatos de Marco Polo. Todo lo mencionado producía cambios en la imaginación y en los sentimientos, en las instituciones y en las creencias, pero no afectaban a la cultura europea en tanto tal, sino que ampliaban sus posibilidades de operación en escala y en calidad, de suerte que esa cultura asimilaba y absorbía, pero no veía alterada su continuidad cultural endógenamente orientada. Europa cambiaba para ser más y mejor lo que ya era. No sucedía así en las tierras descubiertas en este lado del Atlántico, que ven coartado su curso propio; tampoco sucedía así con los blancos que llegaban al Nuevo Mundo, que perdían contacto con las fuentes de su propia cultura, que tenían que adaptarse a circunstancias muy distintas de las de su origen, que se veían precisados a usar, o consideraban aceptable adoptar productos y técnicas de su nuevo entorno, y elaborar directivas para su trato con las gentes del lugar. El contacto entre el mundo europeo y el mundo americano no produce desculturación y nueva enculturación en Europa, pero sí los produce en el Nuevo Mundo, en blancos y en indios y en negros. El derecho de acatar pero no cumplir concedido a los colonos, por si por las circunstancias lo mandado no era aplicable, no se concibe en Castilla. "Los confines del reino", en distancias tales como las separadas por el Atlántico y en un medio tan radicalmente nuevo, son algo más que una feliz expresión; apuntan hacia un concepto antropológico todavía no elaborado pero en el cual sería importante poner atención.

América Latina no es un área cultural; no es un área de igual nivel histórico; no es un área de iguales procesos de transculturación. Sin embargo, es un área geopolítica sometida a influencias culturales, políticas y económicas, y tecnológicamente subordinada. ¿Podrá caracterizarse por una semejanza de situación cultural? Todo ser humano está espacial y temporalmente situado; también lo está toda comunidad humana,

toda formación cultural, toda entidad y toda entificación propiamente histórica. Esto es algo más que el mero señalamiento de un tiempo y de un lugar; ya ha quedado establecido que el tiempo histórico no es mero tiempo, que es un tiempo según axiosignaciones, que el pasado y el presente y el futuro no son meramente tales sino según relevancias, y que lo mismo ocurre con el espacio, que importa por su configuración, por lo que hay en él y por lo que sucede en él. El tiempo y el espacio axiosignados son las coordenadas que delimitan un entorno vital. Por lo tanto, también la "situación" se determina axiológicamente. Es porque vale la vida que se está en una situación de peligro; es porque importa el mantenimiento de un todo social que se está en la situación de tener que organizar su defensa colectiva; es porque importa la subsistencia que se está en la necesidad de atender a tales técnicas productivas. En una situación colectiva importa el origen del que se proviene, el área cultural en que se está, el nivel histórico que se posee, el proceso de transculturación que tiene lugar, los recursos naturales y humanos de que se dispone; todo ello tiene que ver con las fuerzas con las que se cuenta para un proyecto colectivo, sin las que queda comprometida la viabilidad del mismo.

Los países de América Latina no tienen un origen común; cuando se dice lo contrario, según es frecuente, se cae en una expresión retórica, sin apoyo en los hechos, pues no es igual el origen de pueblos con grandes masas indígenas que los que poseen una población blanca caucasoide o los que son pueblos de origen africano negroide o los que son mayoritariamente mestizos; ni cultural ni racialmente, ni por lo tanto étnicamente, puede hablarse de origen común, aunque se detecten rasgos comunes, como la localización en el continente llamado América y la presencia de conquistadores. Tampoco forman un área cultural común, aunque se encuentren algunos caracteres bastante comunes. Tampoco han seguido un curso histórico

común, según otra expresión retórica frecuente; no hay comparación posible entre el curso histórico de Chile y de Guatemala, de Cuba y de Colombia, de Brasil y de México, de Venezuela y de Santo Domingo; sin perjuicio de que en muchos lados se puedan señalar semejanzas en la evolución cultural. Tampoco poseen un nivel histórico común, pues sus sistemas productivos y su capacitación para la modernidad es profundamente diferente, aunque se señalen rasgos comunes, como la dependencia económica y tecnológica. Tampoco ofrecen el panorama de un similar proceso de transculturación, pues no se está en relación con los mismos centros ni se depende en el mismo grado, sin perjuicio de la generalizada mayor disposición para el consumo cultural que para la creación cultural. Tampoco tienen los mismos recursos, las mismas disponibilidades, los mismos proyectos de futuro político. Luego, no están en situación cultural común. Sin embargo, hay siempre analogías, que en su conjunto importan tal vez más de lo aparente. Es posible que el camino de lo real a lo nominal, que parece frustrado, pueda complementarse con el camino de lo nominal a lo real.

#### V. *América Latina como nombre propio, y su identidad*

Se pregunta por la identidad de América Latina; o sea, en qué consiste el modo propio de ser de lo que por esa expresión es designado, qué razón existe para que constituya un solo objeto de referencia, ya que las palabras del caso parecen mentar una objetividad o una objetivación que excluye que cualquier otra objetividad u otra objetivación sea designada con el mismo nombre. Esto último hace manifiesto que el tema de la identidad no es separable del tema de la unicidad o especie-

ficidad de América Latina. Pero unicidad no es lo mismo que unidad; puede ser único un conglomerado de componentes muy diversos, identificado a la vez como único y múltiple, uno en tanto único pero que no es uno en tanto hay diversos integrantes de su constitución. Es preciso precaverse de algunos peligros verbales; uno es un organismo que tiene distintas partes y pasa por distintas etapas de su vida, sin perjuicio de lo cual mantiene su identidad, constituye una unidad operacional y se diferencia de otros organismos, que pueden serle extraordinariamente semejantes; uno es un motor, compuesto de distintas piezas sustituibles, pero que se integran funcionalmente en resultados colectivos; una es una colección, que puede o no ser única, que se integra con distintas piezas, pero no posee unidad operacional ni funcional, aunque determine acciones referidas a su unidad, pues en relación con ésta proceden el vendedor y el comprador. Identidad, unicidad, unidad, pertenecen a planos diversos, aunque en la pregunta por la identidad de América Latina vaya envuelta la pregunta por su unicidad, ya que es un solo objeto de referencia, y no hay otra América Latina distinta de ésta pero semejante a ésta.

¿Será América Latina igual a la clase lógica “los países latinoamericanos”? Pero “los países latinoamericanos” son tales por formar parte de América Latina, a menos que se diga que América Latina es tal por estar integrada por países latinoamericanos, lo que hace caer en un círculo, y además excluye posibilidades políticas y culturales de la región, tal cual se hará manifiesto al examinar el sentido nominal de la designación que se refiere a América Latina. Además, una clase lógica no se altera por hechos que afecten a sus miembros; América Latina sí, pues puede padecer invasiones o epidemias o presiones desestabilizadoras que en nada importan a los efectos del contenido de una clase lógica. América Latina ha sufrido restricciones en sus fronteras, y es así entre otros el caso del retroceso de la frontera mexicana, pero una clase

lógica no sufre similares restricciones. Los miembros de una clase lógica pueden perecer, y la clase lógica subsiste en tanto tal, y así ocurre con la clase lógica que clasifica a especies biológicas extinguidas; pero América Latina puede desaparecer realmente, por cambios geológicos, por cambios culturales, por cambios políticos.

América Latina no es por ahora un Estado, ni una Federación ni una Confederación de Estados; no es un país, ni una nacionalidad, jurídicamente; y es por lo menos discutible o dudoso que pueda pensarse en una nacionalidad moral común, de la que sólo tendría conciencia una ínfima minoría de su población; no posee unidad territorial; comprende varias áreas culturales muy diversas, que a su vez admiten diferenciaciones internas considerables; a veces hay más de una nacionalidad cultural dentro de una misma nacionalidad jurídica, y a veces una misma nacionalidad cultural se presenta en territorios que corresponden a nacionalidades jurídicas diferentes; así los guajiros en Colombia y Venezuela, los grupos aymaras y quechua en Bolivia y Perú.

“América Latina” es el nombre admitido para una vasta macro-área antropogeográfica. Es un sustantivo compuesto, equivalente lógico de un sustantivo analizable en su constitución, “Latinoamérica”. Su origen está en un sustantivo simple adjetivado, “América latina”. El caso es similar al de otros términos: “Hispanoamérica” se gesta a partir de “América hispánica”; “Lusoamérica” a partir de “América lusitana”; “Iberoamérica” a partir de “América ibérica”; “Indoamérica” a partir de “América india (o indígena)”. Del uso adjetivo a la sustantivación va una gran distancia. El uso adjetivo califica; el uso sustantivo presupone un nombre calificado; el uso sustantivo integra la calificación en el nombre complejo. Una adjetivación puede ser verdadera o falsa, acertada o desacertada, completa o incompleta; la sustantivación hace abandonar esas posibili-

dades, sirve o no para orientar comportamientos de manera reconocida o útil. Si una adjetivación es errónea o parcial, eso en nada importa cuando es sustantivada, y los nombres “Santa María del Buen Aire”, y “Buenos Aires”, siguen tan campanates aunque los aires sólo fueran buenos en un día y por casualidad, o hayan sido malos, o sean malos, o se vuelvan pésimos. De donde resulta que discutir si América Latina es más o menos latina, y mucho o poco o poquito o nada; si sería mejor llamarla “Eurindia” o “América Indolatina” o “Tierra del Chocolate”, es irrelevante; el sentido de un nombre geohistórico no presupone una descripción adecuada de aquello a lo cual se aplica. Del nombre propio importa su eficacia convencional, no su valor indicial o descriptivo. De esto es necesario concluir que podrían ser identificados como latinoamericanos por razones geo-histórico-políticas, países que no tienen raíces históricas propiamente latinas, o no las tienen en un grado suficiente para ser llamados latinos; y que los países habitualmente considerados latinoamericanos no tienen porqué poseer todos y cada uno de los caracteres que se atribuyen a una supuesta “latinidad”.

El uso de la expresión “América Latina” no es uniforme: la UNESCO recurre a la expresión “América Latina y el Caribe”, como si no hubiese países latinoamericanos que además de serlo no fuesen ribereños del Mar Caribe, como si no hubiese países caribeños que sean latinoamericanos, como si no fuese posible integrar a los países del Caribe en el área latinoamericana; de todo esto se hablará, pero primero es preciso establecer los principios interpretativos adecuados. “América Latina” es una expresión que se forja en el siglo pasado, y que hoy día parece contar con un apoyo suficientemente extenso para imponer su uso.<sup>18</sup> Es una designación antropogeográfica ges-

<sup>18</sup>Cf. Arturo Ardao, “Primera idea de una América Latina”, *Fragmentos*, Nº 3, CELARG, Caracas, 1978, pp. 1-23. Está en prensa *Génesis de la idea y del nombre de América Latina*, del mismo autor, (CELARG).

tada históricamente, y que se refiere a una realidad histórico-geográfica. Nada mejor que comenzar con algunas reflexiones que no pueden ser independientes de lo que en la lógica se conoce como teoría de los nombres, y en particular de los nombres propios. La teoría es conflictiva, y no existe una suficiente unidad terminológica; por otra parte no ha desarrollado lo más propiamente característico de los nombres históricos. En lo que sigue se procurará claridad expositiva, sin ninguna atadura terminológica a escuelas determinadas.

La teoría de los nombres propios, en lo que importa para una discusión contemporánea, comienza con la *Lógica* de John Stuart Mill (1843).<sup>19</sup> Para Mill es preciso distinguir entre la denotación y la connotación de un nombre; la denotación señala, la connotación informa de las notas características. Todos los nombres generales concretos son connotativos: “hombre” se aplica a Juan y a María y a todos aquellos de los cuales es el nombre de su clase, por cuanto poseen los atributos de la especie. En cambio los nombres propios propiamente dichos denotan pero no connotan, de manera que en rigor no tienen significación. Se pone el nombre de “Horacio” o de “York”, y ello no informa de nada, a menos de contar con la información previa que posea el interlocutor. “Dormouth” es el nombre puesto a una población situada en la desembocadura del Dorth; por un fenómeno geológico o por trabajos de canalización podría desviarse el curso del río de suerte que la ciudad ya no quedaría situada en la boca de éste, pero seguiría llamándose igualmente mientras no haya un cambio convencional.

La doctrina de Mill fue ásperamente criticada por la teoría lógica siguiente, que sin embargo no dejó de apoyarse en él.<sup>20</sup>

<sup>19</sup>*A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843). J. M. Robson (ed.); University of Toronto Press, 1978, I, II.

<sup>20</sup>Para una visión general de la evolución del problema, véase G. Ryle, “The Theory of Meaning”; *British Philosophy in the Mid Century*, London, Unwin, 1957, pp. 239-264.

Un punto fundamental de discordia fue la teoría del significado. Un camino en el proceso de críticas se orientó en el sentido de interpretar la significación de los nombres propios sobre una base denotacionista. Bertrand Russell interpretó los nombres propios como descripciones encubiertas, considerando que sin una base descriptiva la aplicación del nombre se vuelve imposible. Con Wittgenstein se abandona ese campo, para convertir a las reglas del uso en los criterios efectivos de significación. No corresponde en este trabajo entrar en los detalles de esos debates; en lo que sigue se procede por cuenta propia, manteniéndose en el lenguaje del discurso común.

Se ha vuelto clásico discutir el caso en que dos expresiones, en el sentido de nombres de varias palabras, se refieren a un mismo objeto de manera diferente, o pueden ser dos referencias que se identifican como pertenecientes a un mismo objeto, así “la estrella matutina” y “la estrella vespertina”, que se refieren al planeta Venus, en distintos momentos de su trayectoria. También es clásico estudiar otro ejemplo parecido pero no igual: es posible referirse a Napoleón Bonaparte diciendo “el vencedor de Jena”, o “el vencido de Waterloo”, que no significan lo mismo. En las discusiones sobre este ejemplo se olvida, por lo que sabemos, un elemento diferencial fundamental: esas dos designaciones no obedecen a una secuencia de legalidad natural. Este elemento comporta otro: hay un momento histórico en el que Napoleón no es todavía ninguna de las dos cosas; otro momento en el que es el vencedor de Jena, pero todavía no es el vencido de Waterloo; otro momento en el cual es ambas cosas. O sea: por tratarse de una identificación de tipo histórico, los contenidos que se identifican son históricamente variables, a veces acumulativos, a veces sustitutivos, a veces intercambiables, a veces rectificables; y esto último, que es evidente en el caso en el que nuevos documentos aportan nuevos elementos de juicio, ocurre también cuando cambian los criterios de interpretación o de valoración respecto del pasado históri-

co. Lo mismo acontece con los nombres geohistóricos: Montevideo significó en un tiempo una ciudad amurallada, centro de interés militar; hoy es la capital de un país independiente, y un puerto comercial de importancia; dos determinaciones que se refieren a una misma entificación, pero no de la misma manera ni en el mismo sentido.

Considérese el caso de los nombres puestos por los Conquistadores. A veces, repitieron nombres propios de su lugar de origen o de su devoción, pero nadie tiene por qué saber, por lo menos después de un tiempo, que existe un nombre similar en España o en Portugal o donde sea; o le agregaron un calificativo, como “Nueva Toledo”, que puede hacer pensar que en otro lugar existe una Toledo más antigua, de lo cual no se tiene por qué tener más noticia. La elección del nombre es considerablemente arbitraria, y las razones de la elección dejan de tener importancia al poco tiempo, o al instante, a todos los efectos prácticos. Que “Venezuela” sea un diminutivo de “Venecia” no es cosa necesaria de saber para el comportamiento respecto de tal país, y el que sepa el origen de la palabra designativa no esperará encontrar palafitos a lo largo y ancho de su territorio. Se discute sobre el origen de la palabra “Montevideo”; pudo ser una transcripción del grito del vigía portugués, “Monte vidi eu”, o significar una anotación cartográfica, “Monte, grado VI, Dirección Este Oeste”, o tener cualquier otra génesis; el problema no interesa para saber qué es lo que esa palabra designa actualmente, y orientar en consecuencia las acciones. La información que da el nombre depende de la información que se suministra, y de los intereses contextuales: saber que Montevideo fue por sus santos patrones la Ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo le interesa al historiador o al interesado en Historia; no le interesa al naviero o al comerciante. Todavía se discute cuál fue el motivo de la designación de “América” dada al nuevo continente descubierto al concluir el siglo xv, sin que eso tenga que

importar para el uso habitual de esa palabra. Otras designaciones recurrieron a la toponimia indígena; pero el olvido del sentido originario del nombre, supuesto que se pueda identificar un sentido real o más o menos metafórico, en nada impide su uso posterior y su consolidación por el paso de los tiempos. El sentido originario de “Bolivia” no tiene nada que ver con los contenidos culturales concretos de la Bolivia actual.

Si “América Latina” es un nombre propio geo-histórico, su sentido está ligado al estatuto lógico de los nombres de esa clase. Un nombre de éstos pudo haber sido totalmente arbitrario; pudo gestarse por ironía, y así puede llamarse “Río de los peces comilones” a un río en el cual no hay peces; pudo gestarse por hipérbole, y así puede llamarse “Tierra de los ratones elefantes” a un lugar en el cual se encuentran murciélagos de tamaño algo mayor que el ordinario; puede recoger la toponimia indígena (“Uruguay”) o ser rememorativo de algún lugar de los conquistadores (“Nueva Granada”), o invocar patronos (“San Gabriel”), o mezclar varias de esas cosas (“Santiago de León de Caracas”, que se apoya en “el valle de los caracas”); pudo tener un sentido de descripción parcial (“Santa María del Buen Aire”), o tener un valor indicial (“Banda Oriental”, “Provincia Cisplatina”); puede responder a un héroe epónimo (“Sucre”, “Guaicaipuro”). El sentido original puede haberse perdido; la descripción parcial, ser insuficiente o discutible, o volverse inadecuada por el curso de los tiempos; el valor indicial, volverse nulo, por desecamiento de un río o por cambio de su curso; y el nombre seguirá y podrá seguir aplicándose, pues su uso es independiente de sus razones. Supóngase que América Latina hubiese sido denominada “Jaguarlandia”, o “Tierra de los jaguares”; el hábitat de la especie “jaguar” abarca —o abarcaba— más territorios de lo que se identifica como América Latina, de manera que la designación no sería descriptivamente adecuada; además, hay territorios en los que no hubo jaguares;

además, hay territorios en los cuales los jaguares se han extinguido; además, puede sobrevenir la completa desaparición de la especie; y, sin embargo, sería perfectamente posible que la región mantuviese su nombre. En definitiva, el uso es convencional.

“América Latina” es una designación histórica, geo-político-cultural. Se refiere a una entificación, identificable según coordenadas interpretativo-estimativo-normativas diferentes desde el punto de vista de agrupamientos humanos diferentes, así sean de países que la integran o de países ajenos. Es el nombre particular de una macro-área geográfica y del peculiar entrelazamiento de los contenidos culturales ahí existentes. De esto puede extraerse una conclusión que también es válida para cada país constituido en una unidad individualizable: no es aplicable ni al conjunto ni a cada país la noción de “esencia”. Los individuos no tienen esencia, como no sea la de su especie; no cabe hablar de la “petricidad” de Pedro.<sup>21</sup> Pedro tiene hábitos y costumbres, posibilidades físicas definidas, automatismos y constantes de conducta, todo lo cual permite algunas previsiones que solamente son probables; pero Pedro puede cambiar de costumbre, puede cambiar de carácter, puede convertirse a otro sistema de creencias que aquel que parecía tan íntimamente ligado a su personalidad. En su historia Pedro no es la secuencia lógica de una ley individual de manifestaciones esenciales. Ni lo que se juzga coherente o incoherente en su conducta obedece a una ley de esencias; el que sostenga lo contrario tiene la carga de la prueba. Pedro es un ser humano que parte de características y está sometido a condiciones, pero que ha de forjarse históricamente y padece históricamente; es un ente histórico con su historicidad a cuestas, está librado a sí mismo y a contingencias. Sea ahora el caso de una objetivación material histórica; así tal barco, dígase el “Ti-

<sup>21</sup>John Stuart Mill, *Op. cit.*, I, VI, 3.

tanic". No tiene esencia; a lo más podría llamarse así el conjunto de caracteres que permitan usar el término "barco", al igual que tantos otros; pero en tanto éste barco y no meramente barco, sigue una historia entregada a contingencias. Sea ahora el caso de una entidad cultural histórica: la Compañía Naviera del Este, el Tercer Batallón de Infantería, el Municipio de Aguas dulces, el Ministerio de Educación, tal Estado. Sólo cabe hablar de esencia en el sentido ficto de coherencia con funciones o finalidades y en tal encauzamiento jurídico, pero en ningún caso se tratará de esencias individuales: la Compañía sigue las reglas de lo que se define jurídicamente como tal, y lo mismo el Batallón, y el Municipio y el Ministerio y el Estado, pero en ninguno de esos casos se puede hablar de que su historia sigue un curso regulado por esencias propias, que determinasen más que lo que emerge de la simple condición de ser una entidad de tal tipo y no de tal otro. Que el Titanic se hunda, que la Compañía Naviera del Este tenga negocios florecientes, que el Tercer Batallón se pase al enemigo, que en el Municipio de Aguas dulces se produzca un desfalco, que el Ministerio de Educación se reestructure, que el Estado se fusione con otro, son contingencias históricas que nada tienen que ver con la idea de esencia. Lo mismo se aplica a una nacionalidad definida jurídicamente; pero también a una nacionalidad definida culturalmente, que es un producto histórico y está entregada a lo histórico, que es una identidad móvil que se hace y se transforma y se deshace en su curso contingente. Lo mismo ocurre con una entificación, como es América Latina. En ninguno de estos casos pueden buscarse atributos definitivos de una esencia. La pretensión de buscar la esencia de América Latina es un sin sentido, desdichadamente frecuente en la ensayística latinoamericana; y lo mismo debe repetirse en relación con las preguntas por míticas esencias nacionales. De toda búsqueda de esta clase, de toda pregunta por el modo esencial de ser de América Latina o de cual-

quiero de las nacionalidades que se consideran latinoamericanas, puede decirse que empieza por querer encontrar lo inexistente, que de tales esencias corresponde repetir lo que Gorgias decía respecto de lo ente en sentido metaempírico: no existe, si existe no puede ser conocido, si es conocido no puede ser comunicado. En los entes, las entidades y las entificaciones históricas no puede hablarse de esencias en relación a concepciones individuales.<sup>22</sup>

La palabra "esencia" tiene fundamentalmente dos significados que representan dos interpretaciones diferentes. En primer lugar está la acepción clásica, platónico-aristotélica, según la cual la esencia es una realidad metaempírica que es fundamento explicativo de lo que aparece en la experiencia. En segundo lugar está la acepción empirista, según la cual esencia significa un conjunto de regularidades empíricas, susceptibles de descripción, que delimitan el ámbito dentro del cual se aplica un término. En el primer caso la esencia, por ejemplo del hombre, es cognoscible por la razón, intuitiva

---

<sup>22</sup>Que los individuos no tengan esencia no quiere decir que no tengan su peculiaridad; la tienen y por eso son individuos, lo que importa para el "pueblo individuo". Por eso es un tanto equívoco hablar de "especificidad"; si esto se refiere a la especie, no individualiza al individuo en tanto individuo; si se refiere a lo que es propio de él, esto es ajeno a la esencia definible. Detrás de esto puede pensarse en la clásica discusión en torno a la individuación por la materia o a la individuación por la forma, de tanto peso en el pensamiento medieval; aun así se refería a la individuación personal, y no a la histórica colectiva. Para Aristóteles se puede hablar de sustancia primera y de sustancia segunda; la primera es el individuo, la segunda es la esencia que lo manifiesta en su condición genérica, y en ese sentido es esencia de Juan y de Pedro el ser de forma humana, sin que pueda definirse una esencia propia de Juan y otra de Pedro. Todo esto, *mutatis mutandis*, vale para cada nacionalidad y cada macro-área que se hagan presentes individualmente. Incluso si se piensa en algunas manifestaciones del pensamiento medieval sobre la individuación por la forma y en particular en Duns Scoto y la teoría de la *haecceitas*, debe tenerse en cuenta que son de interés teológico, y están ligadas al problema de la inmortalidad del alma individual; pero carecería de sentido querer aplicarlas a una formación histórica colectiva.

o discursiva, y explica las manifestaciones concretas del hombre que aparece: porque es propio de la esencia del hombre el ser racional, este hombre razona. En el segundo caso la misma esencia es el conjunto descriptivamente obtenido de los caracteres por los cuales se aplica la palabra "hombre", y se hace previsión de acciones; aquí, por cuanto se observa como constante aproximada que los hombres razonan, se dice que el hombre es racional, sin perjuicio de casos límites dados en la experiencia y que plantean perplejidades. Este plano descripciónista no excluye explicaciones, pero la explicación queda convertida en una descripción más profunda: la ley de la gravedad explica las mareas, el péndulo y la caída de los proyectiles, pero ella misma es descriptiva; en consecuencia, las proposiciones llamadas esenciales son explicaciones de lo entendido en una denominación, o sea que son juicios puramente analíticos, cuya validez se fundamenta en la validez, en definitiva pragmática, de los enunciados descriptivos que constituyen su supuesto. El pensamiento metafísico clásico que fue expresión de la primera línea se refería al orden del cosmos, a las jerarquías de la naturaleza y al hombre como parte del mundo creado, pero no esencializó a las contingencias de los procesos históricos; una ley metaempírica esencial que regule las manifestaciones y los aquietamientos de un pueblo o de una cultura, tal como intentó hacerlo M. García Morante con la idea de hispanidad,<sup>23</sup> hubiese sido técnicamente inconcebible. Todavía más claro es eso en un sentido empírista; la esencia de realidades de tipo histórico no podrá ser sino un conjunto de regularidades, de constancias más o menos características, que vienen al caso respecto de una identidad nominal. En ninguna de las dos direcciones tiene sentido cavilar sobre la esencia de América Latina, ni de sus nacionalidades. Por otra parte, las regularidades y constancias

que puedan describirse no dan lugar a ninguna forma de deber ser, ni para su mantenimiento ni para su revocación; dan lugar a apreciaciones, que son otra cosa que la mera comprobación de lo que es.

A veces se dice: "el Estado por su esencia es..." Se trata de una esencia gestada, históricamente inventada, sin que haya razón de esencia para que el Estado exista. La palabra "esencia" es aquí una convención nominal más o menos coherente, de suerte que se llamará "esencial" a lo que deriva analíticamente de la definición que se dé, sin que exista forma alguna sustancial o subsistente; sólo se pasa de la definición a lo que está implicado en ella. Si se dice que es de la esencia de la medicina prevenir enfermedades y procurar curarlas, se hace explícito el sentido conforme al cual se organizan algunas actividades y conocimientos, se hace ver cuáles son los fines perseguidos a los efectos de determinar lo coherente con ellos; pero no hay una esencia de la medicina como realidad subsistente ajena a su sentido pragmático, como no la hay respecto de la abogacía, de la carpintería, de la zapatería, de la trata de blancas o del tráfico de drogas. Si este sentido claramente convencional que no admite sustancializaciones plausibles se aplica a las nacionalidades se tienen dos momentos posibles: uno, que se cumplen los requisitos adecuados para usar el término "nación", lo que importa lo mismo para cualquier nacionalidad; otro, que se cumplen los requisitos adecuados para aplicar el nombre de tal nacionalidad, lo que tiene que ver con lo relativo o perteneciente a tal Nación, sea o no un Estado-Nación. El primer caso es de aplicación genérica, y no sirve para lo propio de una nación; en el segundo se está ante una descripción de hechos, ante comportamientos más o menos generalizados y manifestaciones más o menos características de una comunidad, lo que no constituye una esencia ni deriva de una esencia individual.

Esto se hace evidente cuando se comparan las descripciones

<sup>23</sup>Idea de la Hispanidad (1938). Madrid, Espasa-Calpe, 1961.

de dos etapas históricas señaladas por un cambio cultural profundo; si se dice que se cambió la esencia, esto muestra que la esencia no era esencial, o sea que no había esencia; si se dice que la esencia subsiste como lo permanente a través de los cambios, aunque se detecten permanencias no es viable convertir a éstas ni en la razón ni en el soporte de los cambios. Lo que permanece no posee un modo de ser distinto del de los demás fenómenos culturales, no persiste por causa de alguna subsistencia entitativa.

En el curso de un proceso de cambios se oyen a veces invectivas: “¡descartados!”, lo que puede traducirse por “¡no sigan ese camino!”, “¡obedezcan!”. Las invectivas muestran preferencias, pero no muestran esencias; que sean o no procedentes es cosa a resolver por otras razones que por causa de esencias. Las preferencias manifiestan un desplazamiento en el uso de la palabra “esencia”; se va de lo que es a lo que debe ser. La esencia se vuelve meta, causa final de una comunidad humana individuada, proyecto propiamente suyo y por lo tanto diverso de lo que se pueda considerar fin de toda comunidad o de una pluralidad de comunidades de un cierto tipo. En el pensamiento aristotélico la esencia fue a la vez causa formal, causa eficiente y causa final; pero esto era de aplicación al hombre en general y a tales formaciones humanas en general; en ningún caso a tal comunidad en tanto ésta y no otra del mismo tipo. Sólo pudo desarrollarse una idea de finalidades propias de una comunidad en relación con la creencia en la Razón universal y en el providencialismo, lo que hace abandonar el terreno de la especulación sobre esencias. De otro modo, de todo individuo y de toda comunidad humana individuada cabe repetir que no poseen esencia; la individuación es inefable e indefinible. Con mucha mayor razón se sacan consecuencias similares si en lugar del esencialismo clásico se acepta una nominalismo. En cualquiera de los dos casos

no hay un deber ser individual o de tal comunidad al margen de lo genérico.

Ni América Latina ni cada una de las naciones que la integran poseen esencia, ni se explican por esencias, ni se orientan o han de orientarse por esencias. Para excluir todo equívoco posible cabe considerar el uso metafórico y el uso analógico de la idea de esencia, con el sentido de “lo más sustancial”, “el núcleo del asunto”, “el meollo de la cuestión”, “lo más íntimo de nosotros”, “lo más nuestro de nosotros mismos”. Aceptaciones de ese tenor se pueden aplicar a lo más característico de un medio, o a lo que de él es más querido por parte de aquellos que lo internalizan, o a lo que se considera sobremanera importante. Todas esas expresiones están inspiradas en las doctrinas del sustancialismo clásico, pero son usos impropios, y no pueden interpretarse en el sentido propio que apunta hacia sustancias reales; no es admisible pasar del uso impropio a lo significado por el uso propio. Esas expresiones, justo por su significado impropio, son de uso admisible sin necesidad de sostener el sustancialismo clásico; pero entonces está todavía más claro que no pueden interpretarse en el sentido de apuntar hacia esencias reales. En su uso común las fórmulas expuestas discriminan entre los fenómenos histórico-culturales, y en cada caso se podrá preguntar por los criterios según los cuales se hace la selección, y aun por el fundamento de esos mismos criterios, a fin de saber si ocultan prejuicios o intenciones deformantes.

El punto parece concluido; sin embargo tal vez se relacionen con supuestas esencias algunos términos singulares abstractos referentes a formaciones culturales, tipos de cultura, nacionalidades y conjuntos de naciones. Es lo que ahora corresponde examinar.

## VI. Los gentilicios abstractos, las nacionalidades y América "latina"

Los términos singulares abstractos ofrecen casos considerablemente diversos. Algunos de ellos son designaciones de atributos que se aplican a objetos en circunstancias mensurables: "combustibilidad", "visibilidad", "radioactividad". Otros califican comportamientos, actitudes o reacciones, pero dentro de márgenes variables de imprecisión: "perplejidad", "frivolidad", "religiosidad". Otros son o no mensurables según en qué contexto se apliquen: "la peligrosidad de esta sustancia" y "la peligrosidad del reo", "la actividad de estas bacterias" y "la actividad que hay en este lugar de trabajo". En todos estos casos se designa un atributo presente en una cosa, o relación, o situación. Lo que posee un atributo es apto para producir efectos determinados, y así ocurre que en el plano del discurso común se pasa fácilmente del plano descriptivo al plano explicativo: "el incendio se produjo por la alta combustibilidad de este material", "este delito no habría ocurrido si se hubiese tenido en cuenta la alta peligrosidad de este delincuente".<sup>24</sup>

El idioma español permite formar singulares abstractos en relación con sustantivos: de "humano", "humanidad", de "felino", "felinidad"; y la derivación verbal es correcta, se trate o no de términos registrados académicamente. A esto hay que agregar el posible desplazamiento hacia usos metafóricos: se puede hablar de "la felinidad de Marlene Dietrich", ejemplo nostálgico para supervivientes. En esos usos se procede por analogías que pueden ser considerablemente vagas, con el peligro de tomar por real la propiedad atribuida metafóri-

camente. En estas posibilidades adquiere una importancia especial la confusión entre los planos descriptivo y explicativo. Si se llama "felinidad" al atributo o conjunto de atributos que caracterizan a la clase de los felinos, parece algo abusivo la denominación a la manera de una entidad explicativa: Mici-fuz arañía porque en tanto gato puede arañar, y no arañía por su felinidad, que incluye la capacidad de arañar mientras no le saquen las uñas al individuo del caso, como se hace con las garras y los dientes de los leones admitidos como actores; pero eso no explica tal arañozo concreto, pues sólo es la condición de su posibilidad. Supuesta una acción "condigna", no parece plausible decir que "Marlene araña por su felinidad". A lo más, el hecho de que arañe ratifica la pertinencia de la metáfora, pero ésta no tiene valor explicativo, aunque permita previsiones para quien se preocupe por las consecuencias.

"Gentilicio" es un término que se aplica al hecho de pertenecer a grupos humanos, gentes, naciones, familias, linajes; hace manifiesto el origen, la patria, el Estado, la región, la raza, el demos o el etnos de las personas. Los gentilicios son a veces términos generales concretos, se aplican a varias personas o cosas determinadas; pero en la retórica política se han difundido gentilicios singulares abstractos, que designan a un atributo, sin perjuicio de que éste se haga presente en varios individuos: "chilenidad", "peruanidad", "negritud". "Español" es un término general concreto: "hispanidad" es un término singular abstracto; ambos son gentilicios. Los singulares abstractos que se refieren a lo característico de ciertas formaciones culturales se usan desde antiguo: "romanidad", "cristiandad". Por la importancia que han adquirido en el discurso político y en la ensayística latinoamericana se hace necesario detenerse en el examen de algunos de ellos.

"Humanidad", se refiere al conjunto de los seres, cualquiera sea su número, que poseen las características propias de la

<sup>24</sup>En el curso de este trabajo se trata de mantener la terminología tradicional para facilitar la comunicación en el plano del discurso común; quedan de lado complicaciones terminológicas que pueden plantearse por la vía de la filosofía analítica y de la semántica formal.

especie "Homo Sapiens", a la que por lo común se atribuye forma orgánica y racionalidad, sin que quede claro el margen de anomalía física o mental que no excluyen de la especie. Decimos que queda indeterminado su número porque la extensión del término queda definida por su carácter de conjunto, el cual puede aumentar o disminuir en cuanto a la cantidad de sus miembros, o no haber comenzado a existir, o dejar de existir, sin que para otra forma imaginable de seres racionales la designación deje de tener sentido. Cuando se dice: "toda la humanidad está amenazada por la contaminación ambiental", o cuando los conquistadores se preguntaban si los indios, y en particular los caníbales, formaban parte de la humanidad, se está en este plano de significación; por lo menos hasta la bula de Paulo III, que dictaminó que eran seres humanos, como el Concilio de Nicea había dictaminado que la mujer tenía alma. Ante tales o cuales restos arqueológicos nos preguntamos por si se manifiesta ya la existencia de "humanidad", o sea de seres humanos, en el sentido de seres que poseen un atributo o un conjunto dado de características definitorias. "Aquí hubo humanidad", y "aquí hubo seres humanos", resultan entonces expresiones equivalentes. También significa o designa formas de comportamiento que se consideran propiamente humanas, y valiosamente humanas; el término se desplaza hacia una significación integrada estimativamente, y además positivamente: "ha mostrado humanidad", quiere decir que se ha comportado con benevolencia o bondad, por más que en la especie sean frecuentes el salvajismo y la brutalidad; pero se trata de conductas que no son consecuencias necesarias de la organización de la especie en tanto clase biológica, pero cuya realidad se tiene por una característica valiosa. Se ofrecen así acepciones según las cuales el uso puede designar un modo de ser, "naturaleza humana"; o el conjunto de los seres que poseen ese modo de ser, en el sentido de estructura psicofísica que condiciona posibilidades de conducta; o formas

de comportamiento selectivamente determinadas dentro de esas posibilidades.

"Cristiandad", se refiere al conjunto de los seres humanos que practican alguna de las formas de la religión cristiana, o los sistemas de valores derivados o inspirados en el cristianismo. En esta acepción es un conjunto o clase de gentes que se distinguen de otras por ciertas creencias y ciertas prácticas, aunque vivan en países donde otras creencias son dominantes. También puede referirse al sistema de creencias, de ritos y de símbolos que, sea por analogías o por comunidad de origen, comparten los que se llaman o son llamados cristianos; pasamos de una noción de clase de gentes a una noción de clase de objetivaciones culturales. También puede referirse al conjunto de los pueblos en los que predomina el cristianismo como expresión religiosa fundamental, sea para caracterizar su realidad presente o para caracterizar un origen con el cual no se haya producido una ruptura radical; así no podrían considerarse parte de la cristiandad a la Hispania musulmana, la Rusia actual o la Cuba soviétizada. También puede referirse al conjunto de las Iglesias Cristianas, por dispersas y diversas que sean las diferencias entre las acepciones genéricas y las de conjuntos estructurados de características, que no son fáciles de distinguir. Entre expresiones de esta índole: "el mal que nos hicieron los cristianos" y "el mal que nos hizo la cristiandad", "el mal que nos hicieron los moros" y "el mal que nos hizo la moridad" no hay demasiada distancia. Esto muestra la facilidad de crear entidades fictas, aunque sea real la creencia en ellas y esa creencia produzca efectos reales. Estas creencias y esos efectos desplazan la acepción hacia criterios selectivos de valor.

El cristianismo se autointerpreta en el sentido de un valor ecuménico; la "cristiandad" es *de jure* ecuménica, aunque no lo sea *de facto*. Por lo tanto, no coincide con una formación

cultural determinada ni se puede identificar con ella, aunque sea en ella donde haya conseguido sus mayores éxitos; y no se puede excluir que sea en otras formaciones culturales donde obtenga mejores frutos, o se realice más plenamente su mensaje fundamental. Por lo tanto, así como es claro que “europeidad” no es igual a “cristiandad”, y que “cristiandad” no es igual a “europeidad”, no es posible ligar el cristianismo con el destino de una formación cultural; menos, sostener que una forma particular de cristianismo se ligue con expresiones concretas y parciales, transitorias por principio en tanto históricas, de esa misma formación cultural, aunque en una instancia histórica formen parte de su estructuración funcional. Que la cultura europea haya tenido su Edad Media, que de ese tiempo fuese parte integrante y característica la presencia del cristianismo, que los países de esa cultura europea se hayan considerado depositarios de la cristiandad, no es premisa de la que se sigue que siempre ha sido así, pues hubo una Europa precristiana; o que siempre será así, pues puede haber una cultura europea postcristiana. Por lo tanto, no tiene ningún sentido integrar con el cristianismo, y menos con la catolicidad, términos de otro orden, como el de “latinidad”, aunque en coyunturas políticas concretas esa afirmación pueda tener sentido circunstancial. Esto no excluye que la forma de religión que por largo tiempo ha dominado en un ámbito cultural, con todas sus consecuencias en actitudes vitales, sentimientos y reacciones afectivas reiteradas, forme parte de su herencia cultural, o de la que represente su parcial continuidad histórica. No fue fácil ni inmediata la transformación de la Europa pagana en Europa cristiana. Las fiestas de San Juan tienen muy poco de cristianas en muchos lugares. La ética pagana, centrada en los asuntos temporales en las ideas de valentía, honor, venganza, es poco compatible con la ética cristiana, y sin embargo mantuvo influencias milenarias. La aceptación del cristianismo por la América conquistada conserva en mu-

chísimos lugares ataduras notorias con cultos de origen indígena. Por lo tanto, “latinidad” no tiene conexión necesaria con “cristiandad”, ni tampoco con “catolicidad”, aunque en lo presente y en lo futuro lo designado por estos términos integre su herencia cultural, o su legado cultural.

“Catolicidad”, lo que viene al caso por lo antes dicho, es a la vez una parte y una variante de la cristiandad; es una de las Iglesias cristianas, sin que importe ahora su rango, que puede ser el más fundamental. Significa el conjunto de los creyentes en esa Iglesia; o las características de la dogmática y de las formas del culto que la distinguen de las demás iglesias cristianas; o el conjunto de los pueblos en los que esa religión ejerce influencia preponderante, a lo menos en el ámbito de ciertas costumbres sociales. En ninguno de los casos tiene que ver con la pertenencia a un pueblo, una nación o un Estado, salvo que éstos se definan en función de una organización estrictamente teocrática, y durante el tiempo que dure ese régimen, que no se debe confundir con el tiempo histórico de una nacionalidad y sus transformaciones.

“Hispanidad” es selectivo dentro de la españolidad. Ese término hace resaltar lo que se considera más relevante entre lo que posee carácter español: pero, además, es expansivo, en el sentido de que permite con mayor claridad referirse a la presencia de esos mismos caracteres, o semejantes o derivados, en otros lugares que en España; parece intentar retener lo esencial de un carácter colectivo, con prescindencia de lo típico local, que puede ser españolísimo pero inesencial. Ese carácter selectivo que le da al término un valor paradigmático resulta notorio en la proliferación de términos de igual tipo aplicable que alcanzó amplia difusión a partir del impulso que le dio Ricardo Rojas a la “argentinidad”, dando origen a múltiples imitaciones.

Queda por hablar de la “latinidad”, durante mucho tiempo

llamada "romanidad". En un primer sentido este término designa un atributo o un conjunto de atributos que se encuentran de manera característica en los pueblos llamados latinos. En este sentido la latinidad no cambia porque existan más o menos latinos; tampoco es un agregado de Estados o de nacionalidades o de países latinos, sujetos a las contingencias del curso histórico. La latinidad no pierde sus supuestos caracteres porque disminuya el número de sus manifestaciones concretas, ni crece porque éstas se acrecienten. La anglosajonización de territorios de América que antes pertenecieron a la órbita de países latinos, no quita ni agrega nada a los contenidos definitorios posibles de la latinidad.

En un segundo sentido, latinidad se dice para designar el conjunto de los pueblos, naciones o Estados sucesivos o coexistentes que pueden llamarse latinos con mayor o menor propiedad. En el primer sentido se estaba ante una idea; en el segundo sentido se está ante una realidad cultural geohistórica que comprende a Europa latina, América latina, África latina, Asia latina. Este sentido supone la clasificación y calificación de la realidad según la idea de lo latino.

Conforme a la tesis que desde páginas anteriores se ha ido elaborando, ninguna comprensión de la latinidad es posible en el plano de las realidades, ni en el plano de esencias metaempíricas, ni en el plano de ontologías regionales. En la medida en que tenga significado, la latinidad habrá de expresar un tipo de actitud vital y de realidades culturales, un conjunto característico de redes culturales, que se comprenden culturalmente. Por lo tanto, toda comprensión aproximada y de valor operacional depende de las líneas de un sistema interpretativo-estimativo-normativo, o sea de un universo cultural; siendo estos sistemas históricamente variables, la comprensión de la latinidad es históricamente variable; una definición eventual puede no ser posible puesto que la comprensión

puede ser de un orden intuitivo o versar sobre cualidades no definibles, como no se puede definir ni transmitir conceptualmente la comprensión cualitativa de la rojez, que es algo distinto de la mención de longitudes de onda; toda comprensión puede variar según sea la cultura desde la cual se aprecia, y la latinidad puede ser algo diferente vista desde culturas germánicas o anglosajonas o eslavas o hindúes o desde una cultura propiamente latina; en cualquier caso la identificación puede variar por cambios históricos y por procesos de transculturación, aunque puede existir un fondo aproximadamente común de coincidencias.

Cabe preguntarse por cuáles podrían ser los caracteres que podrían tenerse en cuenta. Una identidad idiomática —el latín y sus derivados— constituye un factor muy importante, pero no es el único ni puede ser decisivo. Se detectan influencias culturales latinas en áreas donde se hablan otras lenguas. Se detectan en las regiones latinas influencias lingüísticas y culturales de otras formaciones históricas. Los procesos de interconexión cultural, o de transculturación, que tienen lugar en áreas o regiones culturales diferentes y con diferente curso histórico, pueden ser bilaterales o unilaterales, pero de cualquier manera sobrepasan las relaciones idiomáticas.

Roma, una vez latinizada, latinizó a la península itálica, a Galia y a Hispania, y aun a lo que hoy es Rumania; pero la latinidad sufrió un proceso de helenización, y después de orientalización, sin perder su epicentro en sí misma. Sin embargo, aunque dejó huellas no latinizó a Grecia, ni al Asia Menor, ni al Norte de África. En el curso posterior de la historia surgieron las lenguas neolatinas. Los pueblos que hablan estas lenguas son los que normalmente reciben el nombre de latinos. Así, un rasgo de la latinidad sería el haber constituido formaciones histórico-culturales de habla latina o neolatina, como lengua nacional o materna. Pero idiomática-

mente hay una Suiza latina y una Suiza germánica, sin que Suiza pierda su identidad nacional. Pueblos trasplantados han perdido su idioma original, sin perder su identidad. Si Unamuno tuviese razón al creer que la lengua es el espíritu de un pueblo, tal afirmación sólo podría fundamentarse, y por lo demás insuficientemente, en el hecho de que por tener el sistema lingüístico una importancia básica para la comunicación entre los miembros de una comunidad, transmite más que lo que escrita o verbalmente se entiende. La parcial sustitución de una lengua por otros sistemas de comunicación, mide en cierto modo la amplitud y la importancia de la lengua como factor de identidad. Por otra parte, no basta con adquirir una lengua para introducirse en la caracterización cultural correspondiente. Es cierto que, en el sentido idiomático, la lengua da un elemento de identificación fácil, observable, accesible; pero considerarla factor único, o ineludible, representa un empobrecimiento conceptual. Si la latinidad existe, es algo más que un conjunto de parentescos lingüísticos; no parece que de su órbita puedan excluirse los vascos, a pesar de que el vascuence no es una lengua neolatina, y sería imposible separar a los vascos de la hispanidad, que es parte y variante de la latinidad.

Si pensamos en una identificación institucional, es imposible encontrar semejanzas que constituyan formas aproximadamente persistentes en el espacio y el tiempo. "Latina" es la República de la Roma antigua, y lo es la Imperial; en la historia de la latinidad se encuentran repúblicas, y monarquías, y principados y ducados y comunas, y cuantas formas se imaginan, incluyendo consulados e imperios. La naciones latinas de América toman en su mayor parte la forma republicana de gobierno, con excepciones parciales temporales, como México y Brasil; algunas lo hacen después de grandes dudas, en las que cuentan inclinaciones monárquicas. Mientras tanto hay monarquía en España, en Francia, en Portugal; Italia

logrará su unificación nacional bajo la forma monárquica, aproximadamente cuando en Francia cesa ésta. No hay ni puede haber uniformidad de instituciones políticas en una latinidad que anda por los dos mil quinientos años de historia. Tan imposible es esto, que lo dicho puede juzgarse desdeñable; sin embargo, son muchos los movimientos tradicionalistas que han invocado a una forma política teniéndola por consustancial con la nacionalidad. "Dios, Patria y Rey", ha sido un lema político, no sólo en España, donde puede aducir antecedentes históricos de importancia, sino también en Francia, que fue monárquica hasta la guerra de 1870, salvo efímeros años, y en Italia, donde la monarquía cesó después de la segunda guerra mundial.

Lo mismo cabe decir de las instituciones religiosas. El tránsito del paganismo al cristianismo se opera en la latinidad; pero el cristianismo rebasa los límites de ésta, no sólo en la forma de movimiento religioso hacia otras regiones, sino en la fundamental separación de la Iglesia Romana y la Iglesia Griega. El amplio dominio que el catolicismo tuvo en las naciones más típicas de la latinidad, no se hizo sin excepciones, sin movimientos heréticos y supervivencias paganas. Al producirse la división de las iglesias cristianas europeas, en las regiones latinas mantiene su dominio el catolicismo, a veces por las buenas y a veces por las malas. El movimiento ilustrado, en sus formas contrarias a las religiones positivas, y aun en sus formas negadoras de toda religión, se da fundamentalmente en Francia; los movimientos anticlericales y ateos influyen en algunas áreas de la latinidad con una fuerza que jamás tuvieron en los países de gran influencia protestante. En América Latina las controversias entre conservadores y liberales, que llenan su historia conflictiva, son inseparables de tomas de posición en torno a la religión y su lugar social, aunque no se trate de temas cuyas coordenadas sean similares, de manera que la relación entre los problemas políticos, económicos y

religiosos, obliga a introducir infinitas matizaciones en las direcciones divergentes básicas. Lo mismo puede decirse con relación al desarrollo de los movimientos revolucionarios de nuestro tiempo. Y todo ello acontece en regiones culturalmente "latinas" sin que tenga sentido buscar siquiera una línea demarcatoria que conduciría al absurdo de pretender distinguir entre los "buenos" latinos y los "malos" latinos; lo que, sin embargo, se ha dado, por lo menos en lo atinente a la concepción de las nacionalidades que integrarían la latinidad, aunque no sea la latinidad, sino otras cosas, lo que se entiende cuando se habla de "defender nuestra civilización occidental y cristiana". Valga como ejemplo España, donde tan insistentemente se ha identificado la hispanidad contando como ingrediente fundamental la catolicidad, de donde parecería resultar que el español que no es católico no es español, y sólo falta agregar que tampoco sería latino; aunque podría considerarse afrancesado, como se hizo en otro tiempo, lo que para la perspectiva de cierta hispanidad equivaldría de decir: "español degenerado, pero sin embargo latino".

En las instituciones socioeconómicas parece que no sería necesario insistir. Es imposible que a lo largo de más de dos milenios pueda hablarse de una misma estructura socioeconómica; máxime teniendo en cuenta la diferencia geográfica de niveles históricos que quedarían comprendidos en la llamada latinidad. Si llevamos esta situación a la América latina, cabe decir que en ella no ha existido en sentido propio el feudalismo, así como ni la mita y ni la encomienda han existido en los países europeos que pueden llamarse latinos. Por otra parte, cambios muy graves en la estructura socioeconómica, se incluyan o no sus expresiones políticas, parecen no comprometer la idea de la latinidad, si es que ésta tiene significado, lo que por el momento hay que pensar sólo como hipótesis. Cuba y Rumania, idiomáticamente neolatinas, ¿ pierden sus caracteres latinos por haber transformado muy radicalmente sus

estructuras socioeconómicas? Esto dicho sin perjuicio de las interferencias histórico-culturales, además de la influencia política o de la órbita geopolítica a la que en la actualidad se adscriben; pues, además, en Cuba encontramos una influencia africana que no existe en Rumania, y en esta nación encontramos influencias no sólo eslavas sino de casi incontables coyunturas históricas, culturales y étnicas.

En las instituciones jurídicas es detectable un elemento básico, de influencia persistente e importante, sin perjuicio de cambios y readaptaciones: el derecho romano. Ha sido casi una constante de la romanidad, idea que sólo muy tardíamente fue sustituida por la de latinidad; pero no ha sido inmune a las innumerables variaciones de las circunstancias históricas, y en buena medida se extiende más allá de la latinidad. Por su parte, en las instituciones sociales hay ciertas constantes menores: se da una organización familiar y una filiación patrilineal; pero se han producido cambios importantes en la organización de la vida familiar, y cambios semejantes han tenido lugar fuera de la latinidad.

Todo lo anterior pone de manifiesto que no es posible buscar la identificación de la latinidad en una forma de entidad, ni en una suma de entificaciones o de identificaciones de aspectos parciales, así sean instituciones, leyes, costumbres, mores, actitudes, comportamientos, o senderos populares de cultura. Cada ítem cultural tiene sus variantes históricas, tanto como las tienen el sistema y la jerarquía de los distintos rubros y sus diferenciaciones; el conjunto posee una estructuración y una dinámica variables, que no impiden una identidad operacional, que se reconoce a sí misma y es reconocida por otros. Se trata de un modo de ser por entrecruzamiento de identidades, que mantiene su identificación histórica a pesar de los cambios de éstas. Como si se dijese:

- (1) 'El sistema A,B,C,D,E,F,G...', ha sido sustituido por:
- (2) 'El sistema A,B,C,D,X,Z,G...', que a su vez ha sido sustituido por:
- (3) 'El sistema A,B,C,R,S,Z,G...', que a su vez ha sido sustituido por:
- (4) 'El sistema Y,B,G,R,S,Z,E...', que su vez ha sido sustituido por:
- (5) 'El sistema Y,F,C,R,X,Z,E...'

En cada paso se encuentran suficientes elementos comunes para que exista un núcleo de semejanzas que permite una identificación a pesar de los cambios. Así también, una mesa puede ser parte del mobiliario de una habitación, puede ser llevada a otra casa, pertenecer a otro propietario, y es la misma mesa; y a la misma mesa, con pintura de un color, se le da otro, y es la misma mesa; o se le agregan ruedecillas y es la misma mesa; pero ya no lo es si la convertimos en trípode, aunque éste provenga de aquella mesa. Cuando el cambio es tal, o tan fuertemente discontínuo, que a los efectos prácticos es preciso cambiar de nombre, o éste se mantiene pero a conciencia de que la cosa ha cambiado, o el nuevo nombre recoge lo incorporado por la historia: el valle de "los caracas" no es lo mismo que Caracas; la Quisqueya indígena no es igual a la República Dominicana, que algunos quieren hoy llamar nuevamente Quisqueya.

Los resultados obtenidos sobre la identidad a través de los cambios en una continuidad histórica referida al tiempo, puede extenderse a las semejanzas en lo coexistente y parecido en el espacio. Entre las naciones europeas de lenguas neolatinas existe un cierto grado de semejanzas, en su presente y en acontecimientos importantes del pasado que para este presente importa como pasado con el cual hay que contar. Hay un paren-

tesco visible entre España, Francia e Italia, que es patente aunque no se encuentren precisos rasgos comunes; lo parecido no es igual a lo igual. Ese parecido, algo así como una especie de aire de familia, es más amplio que el parentesco lingüístico, y puede ser ajeno a éste. Así se explica que los vascos españoles —y con mayor razón los vascos franceses—, integran la órbita de la latinidad. Es un hecho que entre las personas se detecta un aire de familia sin necesidad o al margen de que puedan señalarse rasgos que sean expresa y visiblemente iguales. Lo mismo pasa entre las naciones; en éstas, como en el caso de las personas, se dan parecidos que no se apoyan en definidos rasgos comunes.

Volvamos a la comparación con conjuntos de letras:

- (1) A. B. C. D.
- (2) A. B. C. F.
- (3) A. B. F. G.
- (4) A. F. G. H.
- (5) F. G. H. I.
- (6) ABC. DEF.
- (7) DEF. GHI.
- (8) GHI. JKL.

(1) y (2) se parecen en tres caracteres; (2) y (3) también, pero (1) y (3) tienen sólo dos caracteres comunes; (3) y (4) tienen tres caracteres comunes, pero (4) tiene sólo dos caracteres comunes con (2), y un solo carácter común con (1); (4) y (5) tienen tres caracteres comunes, pero (5) tiene sólo dos con (3), sólo uno con (2), y ninguno con (1); no obstante se ha pasado de (1) a (5) por eslabones intermedios que mantienen tres caracteres de transición. Así también (6) y (7) se parecen en un grupo de tres letras, (7) y (8) también, pero (6) y (8) no tienen letras comunes; no obstante hay

transición, se pasa de (6) a (7) y de (7) a (8) por parecidos, lo que pone en contacto a (8) con (6), a pesar de no tener ningún parecido directo. Como si se dijese: dos cosas parecidas a una tercera se parecen entre sí, aunque más no sea por la razón de que se parecen a la tercera.

Lo dicho ha venido al caso para identificar a la latinidad a pesar de los cambios históricos de sus contenidos culturales; pero la misma técnica es aplicable a la identidad histórica de nacionalidades y regionalidades. Esas identidades presentan un núcleo organizado y organizador dentro de un universo cultural; pero tanto éste como el mismo núcleo son de contenidos variables, que mantienen coincidencias con lo actual y el núcleo anterior. La identidad colectiva es siempre, en los entes históricos, un tejido multigeneracional de relaciones humanas según condiciones de un entorno físico y posibilidades de un medio técnico, siendo ambos aspectos transformables; tal identidad no requiere forma alguna de sustancialidad entitativa o de esencias constituyentes. Las fuentes de toda identidad de tipo histórico global son sistemas concatenados de redes culturales de las que nacen continuidades por relevancias que sólo por un lapso son invariantes.

“Latinoamericano” es un nombre general concreto; de este país, de este objeto, de este producto, de este individuo, se dice tal nombre. “Latinoamericanidad” es un singular abstracto, en tanto nombre de un atributo o de un conjunto determinado de atributos relacionados. Así como “humanidad” comporta forma orgánica y racionalidad, a lo menos en forma aproximada o supuesta por cuanto no existen criterios suficientes en cuanto al margen de anomalía o de deficiencia física o mental que haría cambiar la designación, la latinoamericanidad comporta, nominalmente, americanidad y latinidad. Sería procedente decir que alguien es latinoamericano aunque no se hubiese forjado la sustantivación “América Latina”, si reuniese

los caracteres nominales de americano y de latino, quedando por establecer respecto del primero si por origen o por adopción, y respecto del segundo por relación a los rasgos de su formación cultural. Pero “latinoamericanidad” no designa otra cosa que la situación o cualidad de lo perteneciente o relativo a América Latina; es un atributo consecuencial o derivado, que presupone la idea de América Latina, sin que este nombre sea resultado de la presencia efectiva del atributo del caso, que no significa otra cosa que la condición de latinoamericano traducida en un gentilicio singular abstracto. No es por la latinoamericanidad de su población o de sus productos que importa el nombre de América Latina; y si este nombre tiene valor indicial, si indica americanidad y latinidad, estos atributos no tienen igual valor: “americanidad” tiene que ver con un lugar geográfico según una visión histórica del mismo, y “latinidad” tiene que ver con un tipo cultural consistente pero mutable y temporal y espacialmente repartido. Podría existir latinoamericanidad fuera de América si este lugar quedase como lugar de referencia definitoria o fundamental, según la manera que ha ocurrido con “la Tierra Prometida”. No podría existir latinidad en ausencia de los caracteres de la latinidad según las coordenadas de sus contenidos espacio-temporales de semejanza y de continuidad. Pero si el nombre propio puede ser un indicio falso, si puede ser una descripción incompleta o equivocada, si su valor es convencional y relativo a una situación histórico-cultural, entonces la latinoamericanidad importa aunque en el caso interesen contenidos ajenos a su sentido nominal; así, por ejemplo, contenidos estrictamente indígenas. Y Surinam y las Antillas Holandesas y Granada y Trinidad-Tobago podrán participar de la latinoamericanidad, que no se define lingüísticamente.

Con lo expuesto se da un paso en un problema difícil, y tal vez en dos: en el de la “latinidad” en el espacio y en el tiempo, y en el de la “latinoamericanidad”. En cuanto a lo primero, hay

suficientes analogías, y suficientes eslabones intermedios cuando éstas no son directas, para detectar un “aire de familia” en lo que abarca bastante más de dos mil años de historia, comprende a decenas de naciones, y posee una extensión geográfica que afecta a varios continentes. En cuanto a lo segundo, permite superar diferencias históricas, étnicas, económicas, políticas, entre naciones que se diferencian notoriamente si se comparan rasgo por rasgo. Argentina difiere de Bolivia; pero el norte argentino, sin dejar de ser argentino, se parece a Bolivia, y ésta a Perú, y Perú a Colombia, donde hay enclaves humanos que hacen pensar en Santo Domingo y en Haití. Uruguay es muy diferente del Norte de Brasil, pero se parece al Estado de Río Grande del Sur, que se parece a los demás Estados situados algo más al Norte, que se parecen al centro del Brasil, que se parece al Norte costero del mismo país. Así se salvan diferencias que a primera vista parecen extremas, que van desde los caracteres de los países platenses a los caribeños, a primera vista dos regiones difíciles de comparar.

En cuanto al singular abstracto “latinoamericanidad”, puede entenderse en dos sentidos: uno derivado de la adjetivación correspondiente, que apunta hacia lo propio o característico de lo latino en América, así se trate del mero hecho de su lugar geográfico; otro derivado de la consiguiente sustantivación, que significa la calidad de lo perteneciente o relativo a los países de América Latina. En el primer caso importa que la adjetivación sea adecuada, así se refiera a países que sólo tienen de latinos lo que algunas minorías tienen de hispánico, o si se quiere de ibérico, o se refiere a los que sólo tienen de hispánico —o de ibérico— por lo que tienen de latinos, pues aun idiomáticamente son neolatinos, lo mismo que lo peninsular. En el segundo caso la adjetivación no importa, pues el gentilicio singular abstracto no es sino la derivación gramatical de un nombre propio que, aunque tuviese algún valor indicial en su origen a los efectos de designar lo no-sajón en América, tiene un

sentido convencional geo-político-cultural, y se refiere a una identidad gestada por entrecruzamiento de redes culturales o nomológicas, apoyada en analogías aproximadas que pueden ser de situación y no ser lingüísticas, que pueden fundamentarse a través de eslabones intermedios que sirven de instrumentos de transición, y que le dan un tono suficientemente característico a una entificación macro-regional.

Además cabe introducir la idea política de proyecto. Un proyecto de conciencia latinoamericana puede orientarse en cualquiera de los dos sentidos señalados: en uno, puede buscar el fomento de lo latino en América y de sus lazos comunes; en otro, puede buscar el desarrollo de lo valioso que sea perteneciente o relativo a América Latina, sean contenidos latinos o no, así sean indígenas o de otro origen, cualesquiera sean los idiomas —quechua, papiamento, inglés— supuesto que existen suficientes analogías de situación y de interés. Ninguno de los dos proyectos es incompatible con el cultivo de los lazos culturales iberoamericanos, o más restringidamente hispanoamericanos, sin necesidad de míticas esencias.

Queda por destacar una conclusión de interés: no hay lazos lógicos de tipo analítico entre los gentilicios, sean concretos o abstractos, y contenidos culturales correspondientes a instancias históricas que no obedecen a las formas de la necesidad lógica. No se puede atar a lo histórico. No se deben esencializar partidismos más o menos coyunturales. El punto es de suficiente gravedad para requerir otra etapa más en estas fundamentaciones, pues el problema no es verbal sino que guarda estrecha relación con problemas filosóficos de fondo.

## VII. Discusión de algunos planos en los que se ha planteado el problema de la identidad

Cuando se hace referencia en un solo término a la estructuración y a la dinámica de entes en los que se repite un modo de ser, o al género o a la clase de tales entes, se encuentran ejemplos así: "humanidad" y "naturaleza humana"; "humanidad" y "género humano"; "humanidad y "la clase de los humanos". Se dice: "la humanidad no existía en aquellos tiempos"; "todavía no existían seres humanos"; "en el año 10.000 de nuestra era dejará de existir la humanidad". Aquí surge la pregunta sobre cuál es el modo de ser de lo que delimita una definición que se expresa en un singular abstracto. Cuando se habla de "humanidad" en el sentido de conjunto de los seres humanos, y por lo tanto en el sentido de género o de clase, no hay tal problema, por cuanto se trata de nociones clasificadorias; cuando se hace referencia a la "humanidad" como identificación compleja y común, se está en pleno debate milenario sobre el sentido de las "naturalezas concretadas": por un lado, el esencialismo metaempírico, cuya expresión más típica y más radical ha sido el platonismo, expresado en la tesis de ideas y de formas no perceptibles sensorialmente, que son condiciones de conocimiento y condiciones de existencia de sus exemplificaciones; en el otro extremo un nominalismo que considera a esos términos meramente descriptivos de experiencias en las cuales por razones prácticas se refieren solamente los rasgos que se reiteran sin llegar a permitir individualizaciones diferenciadoras. En un caso se está en presencia de una explicación metaempírica; en el otro se está ante descripciones empíricas reducidas a leyes de coexistencia y de sucesión.

En el supuesto de que por razones metaempíricas, ajenas a un proceso de legalidad biológica pero fundamentante de ella, se quisiera explicar las características de una naturaleza huma-

na —lo que a esta altura de los tiempos es difícil de admitir, e irrelevante en la investigación empírica— parece todavía más difícil que se quiera explicar por alguna presunta "neolíticidad" las características de las culturas neolíticas; o se piense en una no menos mística y mítica esencia, la "aztequidad", por la cual los aztecas fueron tales como fueron, o se recurra a una "patagonidad" para dar razón de los patagones. Ningún historiador de arte tomaría en serio a quien dijese que el expresionismo es tal por razón de que en él se hace presente la "expresionidad", y ningún antropólogo estaría dispuesto a aceptar a quien quisiere explicar el sentido de la cerámica chibcha por la "chibchidad". El precepto de Guillermo de Occam, que enseña que no hay que multiplicar los entes sin necesidad, viene al caso, y es una regla útil para evitar desvaríos y entusiasmos por palabras que tal vez no tengan otro sentido que el de despertar curiosidad o entusiasmo.

Tanto en la tesis esencialista como en la nominalista, se tienen o no se tienen las características de la especie "hombre", "gorila", "león" o "sardina", aunque nadie haya hablado de la sardinidad de la sardina, y muchos hayan hablado de la argentinidad de los argentinos y de la mexicanidad de los mexicanos; en un caso estamos en un orden meramente natural, y en el otro en un orden histórico-cultural, e importa en mucho la diferencia. Decir que se pertenece a una especie quiere decir que se poseen todas y cada una de las propiedades por las cuales se define la especie en cuestión; se poseen o no, sin que pueda hablarse de grados. Sin embargo, se distinguen y se clasifican las variantes individuales de cada nota, que no dejan de existir, aunque se presenten en diversos grados de excelencia. En la crianza de caballos de raza se tiene en cuenta la calidad de las propiedades presentes para elegir a un semental, según lo que se espera de sus descendientes y de las actividades a las que se les destina: pero uno no es más equino que otro. Se dice: "es un espléndido ejemplar de jaguar", sin que

eso suponga que un jaguar es más o menos jaguar que otro; o sea que se introducen consideraciones selectivas, es decir estimativas. Cuando Aristóteles relaciona al hombre con la racionalidad sabe que hay grados, tal como los hay en la fortaleza corporal o en la velocidad en la carrera; y en su idea de esclavo natural, no del legal, introduce el importante matiz de racionalidad dependiente, de racionalidad apta para comprender la racionalidad del amo. Sabido es qué importancia adquirió este tema en las discusiones jurídicas acerca del trato que debía darse a los indígenas.

Si se pasa del caso de la pertenencia a un género natural a la pertenencia a entidades o entificaciones por naciones o regiones que hagan posible la formación de gentilicios singulares abstractos, en lugar de propiedades naturales se tienen caracteres histórico-culturales adquiridos que son variantes concretas de la condición humana. Las propiedades que se predicen importan para determinar grados de asimilación o de internalización de los rasgos de un estereotipo que se considera expresivo de los caracteres atribuidos a una etnia, según lo que se manifiesta a través de su modo de vida. Se trata de comportamientos que resultan de un sistema totalizador interpretativo-estimativo-normativo vigente pero transformable, y pasible de ser condenado por otras vigencias que discutan su validez. El "modo de ser" de cada uno y de todos en general de los incluidos en el estereotipo es el de modos de comportarse —o sea, de pensar, sentir, desear, actuar, reaccionar— según los cauces de un sistema entrelazado de conexiones culturales o nomológicas; sistema establecido y más o menos general, cuya aceptación práctica se tiene por típica. La falta de cumplimiento de las previsiones y expectativas que ese orden origina a veces descalifica —"ese no es de los nuestros"— pero cabe la excepción laudable, que supera defectos generalizados, como el que es puntual en un entorno cultural donde es habitual la impuntualidad. Expresiones de este tenor:

"nuestro estilo de vida", "el modo nacional de ser", "la voluntad de ser nosotros mismos" son de interpretación contextuística; así, en el último ejemplo se manifiesta la aspiración a proyectarse hacia un futuro según posibilidades propias, sin deformación por presiones o influencias extranjeras, lo que comporta como supuesto el valor de lo propio y de las posibilidades propias, con exclusión de la hipótesis de que sea mejor cambiar o inspirarse en modelos mejores, según lo posible en una situación histórica colectiva. Esas expresiones no tienen ningún significado ontológico porque se refieren a mudables concresciones histórico-culturales, respecto de las cuales no hay ninguna imposibilidad lógica que impida preguntar por la validez de ese orden establecido y por la posible descalificación axiológica de ese orden mismo. Esas expresiones están ligadas en su uso común con los gentilicios singulares abstractos —"latinoamericanidad", "mexicanidad", "peruanidad"— que se traducen en el imperativo de reiterar tal modo histórico-cultural de ser. Sin embargo, ya que no se trata de atributos que se tengan a la manera de propiedades naturales o según categorías de lo que es, no sólo no tienen un fundamento óntico ni ontológico, sino que tampoco tienen los requisitos necesarios para servir de fundamento legítimo en un orden deontológico. En el discurso retórico esas expresiones, que no poseen otro valor que el de su fuerza ilocutoria —tal como si se dijese "¡arre!"— suelen usarse dándoles un sentido confusamente óntico y a veces ontológico, con la consecuencia de que surge el falso problema de la pregunta por "el ser de tal nacionalidad" o por "el ser latinoamericano", cuando se trata de realidades gestadas histórica y culturalmente, que no poseen ni pueden poseer una legalidad de tipo óntico ni pueden derivar de una diferenciación categorial ontológica, sino que a lo más son conjuntos de caracteres nacionales o regionales históricamente móviles; pero además esas mismas expresiones se usan con un sentido exhortativo y a veces imperativo,

como si lo que existe histórica y culturalmente valiese de por sí y no estuviese sujeto a cambios ni a enjuiciamientos, como si ahora se tuviese que llorar por la perdida borgoñidad del Gran Ducado de Borgoña, como si del orden de lo que es se saltase sin más al orden de lo que vale, como si el ser fuese sin más deber-ser, como si la existencia fáctica de un carácter nacional o regional fuese sin más un deber-ser modelo y no enjuiciable.

Cuando se desconoce la historicidad axiosignada y axiosig-nable de toda concreción totalizadora y global de un universo cultural, se cae en un inmovilismo respecto del sistema de valores vigente, y se tiene abierto el camino para el error de considerar a toda crítica como contraria al modo nacional o regional de ser, como antinatural por negadora de lo que es, que se supone que es tal como debiera ser. El modo de ser que se tiene en vista es sin embargo un modo de ser según que se le toma como fundamento de los valores que lo fundamentan. Así, es según valores que por su vigencia en una comunidad totalizadora y global se constituye en el curso histórico con sus caracteres peculiares una nacionalidad, pero luego se toma a ésta como entidad dotada de esencia por razón de la cual existe el sistema de valores que la origina.

Se admita o no que lo humano es una instancia ontológica especial, nada autoriza a efectuar discriminaciones ontológicas respecto de concretas formas históricas de humanidad. No hay un ser ontológico que posibilite, o explique, o delimité, un modo de ser de lo mexicano; no hay ontologías regionales en los entes históricos, sencillamente porque los entes históricos son según conexiones culturales en función de las cuales importa lo que culturalmente es, lo que ha sido, lo que será, y lo que importe la situación en que se está. Si algo caracteriza el modo de ser de los hombres en tanto se humanizan por sus relaciones de historicidad y de historialidad, es su vivir según

sistemas de evaluaciones, evaluados y evaluables, en un ámbito espacio-temporal evaluado y evaluable, y según conjuntos por los cuales, sea cuantitativa o cualitativamente, la evolución histórico-cultural de lo humano introduce una variante fundamental respecto de la evolución biológica, cualesquiera sean las etapas de transición que se introduzcan; no es igual el cambio cultural que la mutación biológica.

Es ontológico el modo de ser que hace posible la estructuración de una personalidad, individual o colectiva; no es ontológico el modo de ser de la personalidad estructurada. Lo primero es condición de posibilidad que puede concretarse en contenidos diferentes; lo segundo es concreción de una posibilidad entre múltiples posibilidades. Puede interpretarse en sentido ontológico la condición de posibilidad de que en la especie humana exista una historicidad social e individual junta con un universo cultural; no pueden interpretarse en un sentido ontológico los contenidos concretos de esa historicidad o de ese universo cultural. Ninguna formación histórico-cultural deriva de un fundamento ontológico, salvo en el sentido genérico que es aplicable a cualquier otra formación, porque ese fundamento no es sino la condición de posibilidad de la existencia de formaciones culturales. En consecuencia, el “ser latinoamericano” no existe, si se interpreta “ser” en el sentido de estructura ontológica; tampoco existen en el mismo sentido “seres” por nacionalidades; y no es pensable que exista una estructura ontológica general latinoamericana por adición de inexistentes ontologías parciales de nacionalidades. Puede hablarse de un “modo de ser” como variable estructuración histórica; y, por abreviación, se podrá decir “ser” en un sentido nomológico o culturológico, a modo de ficción promedial aproximada y de relativa continuidad multigeneracional, históricamente cambiante. No existe ontológicamente un “homo pampeanus”; existió una formación cultural en una región geográfica designada con el nombre “Pampa”, y esa forma-

ción fue una respuesta contingente, creada o inventada, para afrontar desde ciertas preferencias vitales a ciertas condiciones y antecedentes, dando lugar a una forma generalizada de vida. Quien habita hoy ese mismo lugar está en un entorno diferente y cuenta con posibilidades diferentes, sin perjuicio de las limitaciones que derivan de una continuidad histórica a través de modificaciones parciales, dentro de cuyo curso se pueden impulsar cambios expresos, además de los que sobrevienen por el paso de los tiempos y sus contingencias. Es así que es posible producir cambios tendientes a transformaciones. ¿Será efecto del quietismo criollo y del gusto por el duelo a cuchillo que en la región se instale un centro de energía nuclear? ¿Será cosa de no instalarlo por contrario a un "modo pampeano de ser"?

Es preciso no confundir un modo estructurado de vivir característico de una comunidad, lo que tiene lugar según los tiempos y las posibilidades del grupo en cuestión —se tiene petróleo y no se sabe explotarlo o todavía no se sabe qué hacer con él— con una categoría dentro de lo que es, o con una legalidad inmóvil que define una forma dentro de una categoría. No es por diferencias categoriales ni por esencias misteriosas que se distinguen la cultura española y la francesa, la italiana y la alemana, la argentina y la vietnamita, la hindú y la mexicana, la colombiana y la guatimalteca o cualesquiera otras. Lo dicho vale para nacionalidades y para macro y micro regionalidades. Por lo mismo, un "ser" latinoamericano no existe, como no existe un *ser* europeo, o africano, o asiático. Lo que sí se podrá decir, si se encuentran analogías suficientes, es que existe una modalidad latinoamericana de vivir, relativamente común, históricamente mudable y *sin autoridad deontológica*, sin perjuicio del grado variable de internalización que logra en múltiples individuos; y lo mismo podrá decirse de las distintas nacionalidades.

Ha quedado excluido que pueda hablarse en sentido ontológico

de un ser latinoamericano o de cualquier país; ha quedado excluido que la identidad de entidades y entificaciones histórico-culturales pueda encontrarse en un orden metaempírico, como sería el caso de supuestas esencias históricas subyacentes extranaturales y extraculturales; ha quedado excluido que las comunidades humanas se rijan en cuanto a sus contenidos culturales por una legalidad natural de tipo biológico, de mera adaptación al medio o que sean mera consecuencia de condiciones geográficas o de supuestos influjos telúricos; finalmente hay que excluir la reificación que se produce por un uso simplemente metafórico de términos tales como "esencia", "ontológico", etc. Los usos metafóricos, sin perjuicio de la utilidad que a veces pueden prestar para buscar caminos para el pensar, comportan siempre el riesgo de tomar por realidad lo que es ficción, de manera que todo razonamiento subsiguiente carece de solidez por apoyarse en sentidos translaticios. Sobre esa frágil base no pueden hacerse interpretaciones firmes sobre áreas culturales o sobre nacionalidades.<sup>25</sup>

<sup>25</sup>Si se ha comprendido bien la tesis elaborada, se comprenderá también que afecta en sus principios y en sus conceptos fundamentales a una extensa serie de ensayistas latinoamericanos, y en tal grado que no es necesario hacer su confrontación caso por caso; así, para citar solamente algunos nombres de los más difundidos, Ricardo Rojas, Eduardo Mallea, Carlos Astrada, Emilio Uranga, Edmundo O'Gorman. Este último contrapone extrañamente la América ibérica como "entelequia" (tal vez en el sentido de forma conclusa) a la América sajona como "utopía", y quiere indagar por la pérdida del "equilibrio ontológico" del hombre colonial. ("La gran dicotomía americana: Angloamérica e Iberoamérica". *Vuelta*, N° 10, Sept. 1977, pp. 4 ss.). El planteamiento de problemas culturales en términos de traducción ontológica se encuentra en este autor desde su libro *La invención de América*, México, F.C.E., 1958. En el *Simposio* organizado por la Universidad Simón Bolívar, con el tema "América Latina: conciencia y nación" (Caracas, Equinoccio, 1977), se encuentran expresiones de este tenor: "...el destino original y eterno de nuestro ser latinoamericano" (p. 17); "El ser intemporal de América Latina..." (p. 52); "...revelación del ser hispanoamericano...", (p. 126); "...la imagen del hombre latinoamericano, imagen de nuestro ser..." (p. 142). Expresiones del mismo tipo se formularon en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en Caracas en 1977 (Actas en curso de publicación). Importante excepción a

En la medida en que algunas de las expresiones consideradas —“nuestro modo de ser”, etc.— puedan tener sentido, éste se refiere a realidades verificables, como sería el caso de referirse a formas características de redes culturales y a su sistema de jerarquizaciones estimativas, que permitan hablar de continuidad histórica por razón de la relativa mayor permanencia de algunos de sus elementos por una suficiente semejanza sostenida a través de los cambios. Esto explica que pueden cambiar las modas, pero no cambie la identidad global, ya que persisten otras identificaciones; que se interrumpa la continuidad jurídica, pero se mantenga la identidad de una nacionalidad, por la persistencia de otras coordenadas identificadoras; que pueda cambiar la religión, o su importancia, y se mantenga la identidad global. Así también en el cambio histórico de una lengua se mantiene su identidad, a pesar del influjo de lenguas extranjeras, y de que puedan distinguirse en su curso épocas y períodos. Digamos de paso que la lengua, aunque sea criterio muy importante de clasificación cultural, no es un criterio único, porque existen otras coordenadas de identificación. Lo dicho explica también que raíces históricas diferentes pueden confluir en una misma nacionalidad, si se gesta una identifiable forma de entrecruzamiento en relación con ellas, y se da la confluencia de otras redes posibles de reconocimiento.

Esto conduce hacia el tema de los “caracteres nacionales”, de “la psicología de los pueblos”, y de los estereotipos nacio-

---

Este estilo es Jorge Luis Borges: “... no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos; porque o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es mera afección, una máscara”. “El escritor argentino y la tradición”; *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 374. Georg Lukács puede hablar correctamente de una “ontología del ser social”, que se refiere categorialmente a éste en tanto tal, y a lo real y característico de *tipos* de formación; pero esto no puede aplicarse a individuaciones colectivas históricas como una nacionalidad, móvil en sus contenidos y en su estructura tipológica, a menos de entender por “ontológico” lo meramente real.

nales o regionales.<sup>26</sup> En todos estos casos se trata de generalizaciones fundadas en recurrencias dentro de un espacio-tiempo cultural, que comprende una herencia cultural. La relativa persistencia de instituciones políticas, de estructuraciones socioeconómicas, de costumbres, de creencias, de relaciones de endoculturación y de transculturación, de reacciones afectivo-emotivo-volitivas ligadas a un entorno, permite definirlas y valorarlas, y da lugar a tomas de posición respecto del sí mismo colectivo: “nuestro pasado es lamentable”, “son inmensas nuestras posibilidades”. Esas generalizaciones pueden estar acertadamente realizadas en relación con un determinado horizonte histórico, en el cual los rasgos tenidos en cuenta mantienen su vigencia; pero no lo están más allá de ese ámbito, fuera del cual queda comprometida su validez, que admite cambios sustanciales. Los comportamientos generalizados y las expectativas consiguientes, son promediales; admiten excepciones, pero además admiten cambios históricos importantes, suficientes para revelar un cambio en el “ethos”.

### VIII. *Determinaciones finales sobre el tema de la identidad*

El “modo de ser” de una formación cultural, y por lo tanto el modo de ser de las entidades y de las entificaciones y de las demás unidades de referencia que se dan en ella, es el de lo que existe según redes interpretativo-estimativo-normativas interconectadas, sin las cuales no tienen sentido las acciones y las objetivaciones. Toda identidad que resulta de un sistema social, jurídico, económico, tecnológico, de mores y de cos-

---

<sup>26</sup>A propósito de este aspecto, cf. Margaret Mead, “National Character”; A. L. Kroeber (ed.), *op. cit.*, pp. 642-677; y A. Arving Hollowell, “Culture, Personality, and Society”, *ibid.*, pp. 597-619.

tumbres, es de fundamento cultural; por lo tanto es de esa misma índole la identidad del grupo humano que se sindica en calidad de referente. El sistema cultural es mediador entre los seres humanos que integran la comunidad y su entorno físico material, la acción humana es mediadora entre el sistema y el medio, el medio es mediador entre la acción y el sistema.<sup>27</sup> Esto significa que lo natural como tal, así sea en un plano empírico o metaempírico, no ejerce otra función que la de establecer condiciones, con respecto a las cuales toma decisiones puestas el sistema es primaria y fundamentalmente un sistema axiológico móvil, un sistema de revelar y relevar relevancias sometido a cambios en el curso histórico. Todo sistema cultural es multigeneracional y general, en relación con un espacio y un tiempo axiosignados: "ahora que hay tormenta allá en la montaña", "cuando llegue el tiempo de la cosecha en el valle", "es hora de reforzar las defensas que hay en la frontera".

El medio natural es objeto de la acción humana según jerarquizaciones. Toda cultura modifica en alguna medida su entorno físico, y lo que define a una cultura se encuentra en su sistema de relevancias, y no en el entorno natural; el amor o el odio por el entorno, la voluntad de conservarlo o de transformarlo, de arraigar en él o de mudar de lugar, son fenómenos culturales que hacen patente la posibilidad de actitudes diferentes. Es por esto que se explican las migraciones de pueblos, en enlazamiento con un lugar preciso como la Tierra Prometida, los distintos niveles históricos que se suceden en una misma área geográfica, las transformaciones ecológicas por obra humana. El entorno impone condiciones, no comunica

identidades. En un valle donde hubo nómadas, puede haber ahora un desarrollo agropecuario netamente tecnificado. Esto es suficiente para dejar de lado todo telurismo irracionalista.

Pero un lugar puede mantenerse como unidad de referencia, y en ese caso con el alejamiento no se pierde la identidad históricamente relacionada con tal un lugar; aun así el lugar importa por la referencia, y no ésta por el lugar, de suerte que lo típico del lugar tiene relevancia si la tiene por el sistema cultural que importa. Ni algas ni champiñones, ni cuevas ni escorpiones, ni selvas ni volcanes, ni suelos ni fósiles, ni árboles ni rocas, ni orquídeas ni ruiñores, son ni pueden ser el fundamento de la identidad de una entidad o de una identificación colectivas de carácter histórico-cultural, totalizador y englobante. Una identidad de esta índole se refiere a un modo de ser que es un modo colectivamente estructurado de vivir, con todas las diferenciaciones que se quieran por edades, sexo, división del trabajo, diferenciaciones escalonadas por roles y status, pero que integran un conjunto de interconexiones que es expresivo de un sistema global. Desde que se trata de un modo de vivir, necesariamente tiene que contar con circunstancias del medio, pero no coincide con éste, y un mismo medio o un medio similar admite diferentes respuestas colectivas humanas, como difieren las de los esquimales y los lapones, y sin perjuicio de que el grupo mantenga su identidad en el caso de emigrar. La identidad de una forma colectiva de vida tiene que ver consigo misma, aunque tenga que tomar decisiones respecto de su espacio y de su tiempo, y atenerse a circunstancias inevitables, así sean éstas inclemencias climáticas o propiamente históricas, así se trate de habitar en un desierto o de padecer una invasión. Además, por tratarse de una identidad global que tiene que estar en contacto con identidades globales diferentes, admite la interpretación de sí misma coexistente con las interpretaciones y estimaciones y normatividades de los otros, que no constituyen una unidad.

<sup>27</sup>Johannes Wilbert, *Metafísica del tabaco entre los indios de Suramérica*, trad. esp., Universidad Católica Andrés Bello, s.f., muestra un interesante ejemplo de mediación cultural: farmacológicamente el tabaco no es un alucinógeno, pero tiene efectos alucinógenos cuando es usado en forma ritual entre los warao.

América Latina tiene grados y formas de conciencia de sí misma; pero tiene que contar con la visión que de ella tienen Estados Unidos, España, Francia, Italia, Alemania, Gran Bretaña, que difieren todas de la visión sueca y de la visión soviética y de la visión china. Tal vez ningún norteamericano se reconocería en la versión que de su país se suele dar en Latinoamérica, tal vez ningún latinoamericano se reconocería en lo que de su región se suele pensar en Estados Unidos; y un problema internacional difícil y poco considerado está en la necesidad que cada parte tiene de contar con la visión del otro. Aquí el fenómeno del reconocimiento, planteado por Hegel, se complica; no se trata ya de que el amo sepa del otro como esclavo, y el esclavo sepa del amo como otro, sino de que cada uno tiene una versión distinta del otro, y con esa versión del otro ha de contar, y ha de contar con que el otro cuente con la suya. Todo lo cual es un modo de decir que una identidad global de referencia puede ser considerada desde sistemas interpretativo-estimativo-normativos diferentes; es decir, de sistemas culturales o nomológicos diferentes. América Latina es una identidad de referencia geo-político-cultural, que se presenta con determinaciones diferentes sobre sí misma según su curso histórico y sus áreas culturales, y de maneras distintas según el prisma de las otras formaciones culturales que la piensan; pero en todo caso existe una delimitación aproximada suficiente.

Las identificaciones histórico-culturales, así se trate de entidades o de entificaciones, de unidades conyunturales o de entes supuestamente naturales presentados a través del prisma de una formación cultural, son consecuenciales, cualquiera sea de la etapa histórica, el tipo de sociedad o la forma cultural de la que se trate. Pertenecen al "nomos", no a la "physis". La existencia de una formación cultural no es otra cosa que la existencia de un ordenamiento por el cual una comunidad humana organiza su vida y jerarquiza o escalona su entorno

de objetos naturales y de objetivaciones propias, a más de encararse con los objetos y las objetivaciones de culturas ajenas con las cuales las circunstancias históricas la ponen en contacto.

La concreción de una realidad cultural autoconsciente de sí y de sus límites y de la relación con reales o posibles realidades culturales ajenas pertenece al orden de lo que es en tanto es existente; pero en su caso lo que es, es la vigencia de un universo cultural, fundamental y primariamente axiológico, con sus acciones y objetivaciones, por el cual siempre es posible preguntar por su validez, sin perjuicio de sus transformaciones históricas.

Lo interpretativo, lo normativo y lo estimativo se integran en un sistema de relevancias; un sistema cultural o nomológico es fundamental y primariamente un sistema de valores, o de criterios de valor, y de valencias y valías concretadas en objetos y en objetivaciones; o sea que es un sistema axiológico, pues el orden de lo que es en tanto adviene por y para una cultura humana, se presenta investido del orden de lo que vale, por causa de un ordenamiento cultural. Lo axiológico no deriva de lo ontológico, aunque tenga que contar con este orden. Aun cuando se discuta esta tesis por razón de una idea intensiva del ser, que entonces se jerarquizaría a sí mismo según sus grados, y a cada grado le correspondería un grado de valor por su modo de ser (la piedra, la planta, el bruto, el hombre, el ángel, Dios, según la escala clásica), aun así quedan entregadas a la historia la infinidad de las determinaciones axiológicas concretas que se dan en cada formación cultural, e igual siguen dependiendo de ésta las entidades y entificaciones culturales.

Ha quedado excluido que la identidad de nacionalidades o de áreas o regiones antropogeográficas se fundamente en legalidades de la mera naturaleza, o en concreciones de lo natural que pueden considerarse de tipo óntico u ontológico. Toda

realidad natural ingresa en una cultura según las redes de la misma: el valle que es para cultivar, el frío del que hay que protegerse, la luna que según sus fases otorga luz y de la que se cree que tiene que ver con la felicidad de los partos, la montaña a la que hay que vencer, la tierra árida de la que es preciso alejarse. Dos formaciones culturales pueden gestarse bajo condiciones naturales muy distintas y de fuerte apremio si se desea una vida segura y con frutos abundantes; por esa diferencia, como la del Ártico y el Sahara, se gestan adaptaciones diferentes; pero el fundamento de la identidad de cada una está en su respuesta, aunque la diversidad de condiciones imponga la necesidad de respuestas diferentes.

Todas las identidades colectivas histórico-culturales resultan de sistemas de redes interpretativo-estimativo-normativas, vivientes y de validez enjuiciable, y de cualquier modo variable; toda identificación que tenga lugar dentro de un sistema procede según coordenadas de redes nomológicas, que son primaria y fundamentalmente axiológicas. Una misma identidad puede ser identificada por varios sistemas, o por varios subsistemas. En el primer caso puede existir una referencia precisa, como en el caso de un organismo internacional al que se remiten varias formaciones culturales; o aproximada, como en el caso en que un norteamericano o un europeo o un chino hablan de América Latina —que no es una entidad ni una nación ni un área cultural— de manera diferente a como un latinoamericano habla de la misma unidad de referencia. En el segundo caso, una misma realidad puede ser encarada desde el punto de vista de varias subredes, religiosas o políticas o económicas o estéticas. En todos los casos se está ante realidades culturales, ajenas al orden de una estructura ontológica, y ajenas a las propiedades de una fija estructura óntica; son realidades que sólo admiten regularidades aproximadas fundadas en la experiencia para el que conoce, y fundadas en la adhesión o en la internalización para el que participa opera-

racionalmente. No corresponde hablar de esencias, ni siquiera en un sentido descriptivo, ni en la macro-región ni en sus nacionalidades, porque el orden al cual se refiere la descripción que se haga no es el de un sistema de atributos relacionados semejante al que se puede observar en una especie.

América Latina, que a diferencia de un Estado no es una entidad jurídica, se identifica según relaciones entre Estados, relaciones entre naciones en un sentido extrajurídico, relaciones entre culturas y áreas culturales, relaciones económicas, relaciones lingüísticas, relaciones históricas, relaciones fundadas en una situación geopolítica. Es una identidad por entrecruzamiento de identidades y de redes identificadoras, que da un tono general al área, sobre la base de analogías con pasos intermedios.

<sup>1</sup> Esto mismo hace necesario precisar que es diferente preguntarse por una identidad nacional (Panamá) que por la identidad de un área cultural (y hay muchas en Latinoamérica), que por una identidad de situación económica o política que en América Latina tiene el común denominador de la dependencia, pero que ofrece diferencias que van desde países de plantaciones a países petroleros y a países agropecuarios, todo para simplificar. América Latina, por sí o por otros, para sí o para otros, es un entrecruzamiento no institucionalizado de redes identificadoras culturales que además recurren a analogías de diverso tipo. Con el tema de la identidad puede juntarse el tema de la especificidad: América Latina está ligada a un lugar y a un tiempo, y es una unidad inconfundible y original por lo que entrecruza y su manera de entrecruzarlo, según límites móviles que por una identidad subordinada de tipo geográfico y político y cultural permite dejar de lado otras coordenadas parciales de identificación, como las lingüísticas, supuesto el caso de que otras lenguas no neolatinas interesen; lo que puede ser el caso de grupos humanos de lengua indígena, o también de lengua sajona.

Queda por franquear una última dificultad, que es fuente habitual de confusiones. Puesto en claro el carácter de una identidad englobante y totalizadora, así sea como realidad constituida en diversos grados posibles de consistencia o como proyecto político, queda por observar la diferencia entre la identidad en tanto unidad de referencia en el orden de lo que es y esa misma identidad en el orden de lo que vale. Una comunidad política o cultural puede transformarse en tal grado que a pesar de los pasos intermedios que aseguran alguna forma de continuidad se pueda decir que ha perdido su identidad, sin otro mantenimiento que una continuidad tal vez puramente nominal; otra comunidad del mismo tipo ha mantenido su identidad, pero al costo de una frustración en cuanto a sus posibilidades de adaptarse a las exigencias del mundo actual y a la persistencia de vicios y defectos ligados a una estructura social envejecida, con un anticuado sistema de producción y de educación. Estos casos propuestos como modelo hipotético, para el cual en la realidad latinoamericana se pueden encontrar ejemplos aproximados notorios —así se señale a los países rioplatenses o a las poblaciones quechuas— tienden a poner de manifiesto que la mera identidad, con la especificidad que le corresponda, no es sin más un valor; importa una identidad si es valiosa, si es viable, si tiene sentido atenerse a sus posibilidades propias, si lo que tiene de valioso se deteriora con la presencia o la competencia de aportes foráneos. Lo existente puede ser bueno o malo, y puede ser buena o mala una transformación superviviente; y bueno o malo puede ser un proyecto de conservación o también un proyecto de cambios. Lo valioso y lo disvalioso han de ser considerados en relación a lo real y a lo posible, pero no derivan de lo real ni de lo posible, sino que necesitan de la mediación de la viabilidad de un sistema axiológico que en tanto tal es transformable, y que dentro de márgenes variados puede admitir opciones en ámbitos determinados. Pasar de lo que es a lo que vale

sin más fundamentación que el hecho de ser, es reincidir —con otra amplitud y con mayor gravedad— en el problema claramente planteado por Hume sobre la ilegitimidad del pasaje del ser al deber-ser. El problema se hace más difícil de captar, y más engañoso porque, si se advierte con facilidad la diferencia lógica que existe entre las proposiciones que dicen “el hombre es racional” y “el hombre debe ser racional”, o “el hombre es un animal violento” y “el hombre debe ser un animal violento”, no es igualmente fácil percibir el doble plano que existe en lo referente al valor de las identidades culturales, se trate de entidades o de entificaciones. Toda identidad de ese tipo es de fundamento cultural, supone la vigencia de un sistema cultural; pero éste es fundamental y primariamente un sistema de valores, su modo de ser es el de ser según evaluaciones que permiten fundamentar valoraciones dependientes, pero que a su vez son evaluables. Todo sistema cultural se evalúa a sí mismo, y evalúa a los otros sistemas culturales con los cuales entra en relación. Dentro de todo sistema cultural son posibles las disidencias y los inconformismos. Las evaluaciones en tanto existentes son, y hacia esto se apunta cuando se habla de que están vigentes; pero eso no hace manifiesto que tengan validez. Una identidad cultural o política englobante y totalizadora vale si según la evaluación que se haga de ella es valioso que exista; pero no basta con que exista para que sea valiosa, aunque exista por fundamentos axiológicos. Por otra parte su valor está sujeto al cambio histórico; pudo haber sido valioso que existiera y ya no serlo, puede no serlo todavía y llegar a serlo; puede mantener una identidad nominal y cambiar de especificidad. La identidad de América Latina es indirecta, es una identidad por entrecruzamiento de identidades de distinto orden, y no sólo de naciononalidades; este mismo entrecruzamiento muestra su especificidad, que cambiará si cambian los contenidos culturales que se entrecruzan. Buscar identidades según factores naturales,

o en modelos de sociedades arcaicas, es incurrir en un error teórico de principios.

Ni de las identidades nacionales ni de la macro-regional puede afirmarse que constituyan criterios de valor que sean de alcance deontológico, por el mero hecho de su presencia fáctica. Si fuese de otro modo sería imposible su juzgar acerca de sí, su juzgar sobre identidades ajena, su padecer el juicio de sus inconformes o de otras comunidades ajena; sería imposible cualquier forma de juicio histórico, que existe hasta cuando se sostiene que no debe juzgarse sobre otras culturas o sobre otras épocas. Estas conclusiones hacen conveniente preguntarse por esa especial valoración de una identidad histórica colectiva que parece residir en lo que constituye lo que se llama "tradición".

## Segunda parte

### El problema de la tradición de América Latina

## I. *Sobre la idea de tradición*

Desde el comienzo de sus esfuerzos en torno a los problemas de la emancipación continental, el pensamiento latinoamericano se vio confrontado con el tema de la tradición: fue necesario decidir respecto de lo que se tenía por tradición colonial o de lo que correspondía pensar del pasado a ella atribuido, o de lo que se creía de la modernidad como fruto de otras tradiciones ofrecidas como paradigma del progreso. La “leyenda negra” y su contrapartida, la “leyenda dorada”, dieron lugar a un antirtradicionalismo y un tradicionalismo que se apasionaban por el tema de “lo hispánico”; y junto con ellos se invocaban tradiciones latinas, germánicas, sajonas, cuyos ecos cubren un largo período de nuestro pensamiento política y culturalmente operante. En torno al tema de la tradición se definen contrapuestamente conservadores y liberales; en relación a la misma problemática se definen expresiones tales como barbarie y progreso, nostalgia y renovación, arraigo y desarraigado. Ya sea expresa o tácitamente, el tema de la tradición está presente en el pensamiento que América Latina ha forjado acerca de sí misma, y las luchas en que se han debatido nuestros pensadores tienen que ver de algún modo con maneras de comprender lo que la tradición es y cuál sea nuestra tradición, o lo que la tradición vale y qué vale nuestra tradición.

El tema se ha presentado como “problema”; pero como un problema que no se ofrece primariamente en el orden de la teoría, sino en el de la práctica, que requiere fundamentar

actitudes concretas en lo político y en lo cultural, o extraer conclusiones sobre decisiones ya adoptadas en esos campos. Los esfuerzos de conceptualización han acompañado a diversas expresiones de tradicionalismos y antiradicionalismos; y como consecuencia inevitable de ese punto de partida, encontramos la presencia frecuente de una carga emocional que dificulta el rigor conceptual y fomenta el uso de expresiones retóricas. No corresponde, sin embargo, perderse en reproches, ya que la idea de tradición permanece también en un estado insuficiente de determinación cuando a ella recurren escritos propios de la ciencia empírica. Por otra parte, en la ensayística que se ha hecho cargo del tema abundan intuiciones importantes, atisbos y sugerencias de valía.

Determinar qué sea pertinente entender por tradición es requisito previo para saber cuáles sean nuestras tradiciones, si es que existen de un modo suficientemente generalizado; y es condición para preguntarse por el valor de éstas. Es un paso necesario para examinar lo que se ha pensado sobre nuestras tradiciones y su valor. Se impone, pues, una introducción que, en un campo poco elaborado sistemáticamente, representa un esfuerzo tentativo. El método a seguir será estrictamente descriptivo, pero ante una pluralidad de ejemplos posibles; el lector podrá confrontar lo que se describe con cualquier "tradición" que tenga en su mira.

La idea de "tradición" es de uso común tanto en el habla corriente y en la ensayística como en Antropología Cultural, Sociología, Filosofía de la Historia y Filosofía de la Cultura. En todos los casos, sin embargo, comporta un margen considerable de vaguedad. Se presenta como sustantivo ("la tradición", "nuestra tradición"); pero también como raíz para usos adjetivos ("las costumbres tradicionales", "los usos y prácticas tradicionales"). Ambas determinaciones se entremezclan, aunque tal vez sean diferenciables. "Tradición" significa,

por lo general, que tenemos en vista un comportamiento pautado cuya forma es de práctica acostumbrada y antigua, su ejercicio valioso y de interés general, expresivo o representativo de aspectos relevantes de una identidad colectiva históricamente gestada, y cuyo conocimiento como realidad cultural se transmite por el aprendizaje de un admitido "haber-de-ser"; "tradicional" se refiere más bien al modo de transmisión y al carácter antiguo, pero su uso no se limita a instituciones o rituales que se juzguen particularmente importantes desde un punto de vista social.

La idea que nos ocupa designa un fenómeno presente en toda configuración cultural, el cual consiste en formas de comportamiento señalables por notorias en su existencia aunque comprendan aspectos sometidos a secretos, y que poseen importancia colectiva reconocida, ya sea porque interesen a la sociedad como un todo o a sectores significativos que la integran. Esas formas consisten en conductas aprendidas, transmitidas y transmisibles, que contribuyen a caracterizar o tipificar un universo cultural, aunque estén sujetas a posibles cambios y rectificaciones. La tradición es un elemento necesario de toda cultura en tanto forma organizada de vida de un grupo multigeneracional humano sellado por un estilo vital propio, y es una de sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, ese fenómeno no tiene el mismo peso en distintas formaciones o en sus diversas coyunturas, y su grado de fuerza coactiva contribuye a diferenciar descriptivamente diversas sociedades, más o menos apagadas a su modo de vida, cuyos conjuntos establecidos de pautas características ofrecen variable resistencia ante posibilidades de cambio o de innovación; pues, en formaciones sociales distintas sus estructuras o sus intereses apuntan en diverso grado hacia la persistencia de un pasado, el mantenimiento de un presente o la proyección hacia un futuro. La manera de relacionarse con lo tradicional, o de determinar y valorar su núcleo, permite definir actitudes vita-

les básicas, expresar tipos de cosmovisión, revelar sistemas de ideas y de creencias, comprender orientaciones divergentes en materia de un quehacer histórico-social; por eso, este concepto y eventual criterio estimativo es fundamental para comprender la problemática de una situación cultural. Si se quiere un ejemplo ilustrativo, se puede mencionar como característica del proceso latinoamericano en el siglo XIX el predominio de una voluntad de ruptura con la tradición, seguida en el siglo XX por una generalizada resistencia al cambio, con o sin exaltación del pasado, y sin perjuicio de movimientos que buscan ese pasado para sustentar en él una voluntad de cambio; en todos los casos, originando respuestas fuertemente conflictivas.

La tradición es un fenómeno cultural, forma parte de una herencia cultural y es un comportamiento aprendido. Decimos que hay usos, prácticas y costumbres que son tradicionales, y que hay otros que no lo son; que hay instituciones tradicionales, y otras de otra índole; que hay creencias, reacciones emotivas, conductas referidas a situaciones, admisión de valores, que son tradicionales, aunque de todo eso puede haber sin haber tradición. Toda tradición consiste en formas organizadas de pautas de conducta; tiene algo de comportamiento ritualizado, pero no siempre tiene la fijeza y la fuerza del rito; aunque lo ritual tienda a cristalizar en tradiciones. Por otra parte hay tradiciones diferentes, y aun de tipos distintos: hay tradiciones cognoscitivas, que por transmisión oral o escrita informan sobre acontecimientos o enseñanzas memorables de un pasado colectivo; pragmáticas, que ejercen prácticas que provienen del pasado, tales como bailes, cantos, cuentos, esquemas organizativos de festividades, dieta; conmemorativas, en las cuales una comunidad acostumbra a realizar actividades que traducen su rememoración de acontecimientos representativos del pasado comunitario; institucionales, que continúan la presencia de instituciones que de antiguo vienen y que

tipifican aspectos persistentes y valiosos de la vida social; comunicativas, por cuyas formalidades se transmiten y se demuestran sentimientos de amabilidad y de solidaridad aprobados socialmente, y que son tradiciones de etiqueta, cortesía, decoro; religiosas, que mantienen formas de relación con realidades espirituales de otro orden que lo humano habitual; estéticas, que regulan manifestaciones conexas con formas de artesanía y con sistemas de simbolizaciones.

Todo rubro cultural es posible de tradiciones, y el listado tendría que variar en cada forma cultural, pero siempre se mantiene el hecho de que *tradición* tiene un significado colectivo, trasciende de una individualidad, e importa para más de uno. El “uno” puede tener usos, costumbres, prácticas e incluso ritos propios, por ejemplo de tipo neurótico; pero esas conductas no constituyen “tradiciones” si carecen de alcances comunitarios que promuevan su reiteración con signos positivos de valor. Puede sin embargo existir la tradición ejercida en un tiempo solamente por uno, pero cuya conducta tiene relevancia colectiva; así hay tradiciones en la conducta de los titulares de una monarquía, o en la de los jefes de una Iglesia; pero en esos casos la práctica tradicional no importa al solo titular, sino a la comunidad política o a la comunidad de creyentes. Inversamente, no es necesario que la tradición afecte directamente a toda la comunidad, aunque deba interesar a un grupo; interesa para una comunidad global en la medida en que para ésta tiene importancia el grupo en cuestión. Así, puede haber tradiciones religiosas, políticas, universitarias; localistas, regionales; ligadas a las expectativas de roles o de status; tradiciones de castas, de clases, de subculturas. Pero en todos los casos tales tradiciones tienen un lugar aproximadamente definido en su sentido, y jerárquicamente apreciado dentro del ámbito de la comunidad global.

La tradición se organiza en un marco de coexistencias humanas y tiene variable poder de apremio para quien queda

incluido en su ámbito. Como otros fenómenos culturales tiene una sanción social, premiativa o punitiva, que puede no estar institucionalizada y determinada. El respeto, la aprobación, la deshonra, la marginación, pueden ser las consecuencias, más o menos difusas, de su cumplimiento o incumplimiento. Tomemos el ejemplo del duelo. Tiene su sanción social propia, que puede ser distinta y aun opuesta a su sanción legal. Tiene, así sea en el duelo aristocrático o en el de los hombres de campo, un ritual establecido, al que es preciso ceñirse como a las reglas de un juego; hay un formalismo en el desafío, en la delimitación del lugar, en la clase de armas, en la distancia de los contendientes. No es duelo el libre encuentro de dos enemigos, en que cada uno lucha a su manera, procurando ventajas no sometidas a reglas sino a la sola habilidad. No es duelo el encuentro de dos en el que importa quién es el más rápido en el arma: será una lucha mortal, pero no es un duelo. En cambio, al haberse cumplido las reglas del duelo cambia la apreciación del hecho y la consideración por los duelistas.

El grado de ritualización depende de cuál sea el rubro clasificatorio al que una tradición pertenece: es distinto en los rituales de iniciación, las prácticas mortuorias, las reglas de ceremonia o de etiqueta, la organización de festividades y de memoraciones públicas. En cualquier caso, importa el tipo de cultura y la edad cultural del grupo de que se trate. En una sociedad simple, con limitados recursos técnicos, la transmisión informal de éstos toma el carácter de tradición, ligada a la reproducción típica de logros característicos: tal tipo de vivienda, tal forma de caza. En una sociedad en constante transformación tecnológica, la técnica deja de integrar el cuerpo de tradiciones, aunque pueda incluirse en él una determinada actitud hacia la técnica. Con todo, cabe una distinción, pues no siempre lo que se tradita generacionalmente es una tradición, aunque a veces hablamos de prácticas tradicionales, o de usos y costumbres tradicionales, o de cuentos tradicionales,

y aun por extensión impropia de vicios tradicionales. En la experiencia histórica directa de los pueblos, se distingue con facilidad entre el valor de las prácticas técnicas y el de las creencias religiosas, aunque unas y otras vengan de lejos, se expresen en comportamientos organizados y acostumbrados y tengan relevancia colectiva; los primeros se cambian fácilmente si se muestra la eficacia de procedimientos nuevos, a menos que éstos afecten de manera tangible e inmediata a la estructura sociocultural; si así acontece, y se comprometen creencias que la comunidad considera fundamentales para su mantenimiento como identidad, aparecen resistencias dotadas de gran fuerza que se oponen al cambio. En la conquista del Nuevo Mundo las transformaciones en técnicas y en usos domésticos de interés práctico se aceptaron sin las dificultades con que lucharon las nuevas normas morales y las nuevas creencias religiosas, que a veces sólo en apariencia lograron imponerse sin sufrir modificaciones.

Una tradición es impersonal, forma parte de una memoria colectiva, y necesita tiempo. Como forma de comportamiento que se transmite a personas y generaciones diversas, es indiferente a la individualidad de quien sigue sus pautas, sin perjuicio de que determinadas condiciones de una persona le den o le nieguen su lugar y su modo de estar: sexo, edad, rol adscrito, pertenencia a una clase o a una comunidad parcial. Es así aunque se trate de tradiciones que invoquen a una personalidad en su fundamento o en su origen, o se simbolicen en una personalidad; pues igual es impersonal la práctica, por su estructura y por la contingencia de quien la ejerce. Con esta impersonalidad se enlaza su carácter de memoria colectiva. Esta no es una misteriosa entidad aparte; la memoria es de los individuos, existe en los individuos, a lo menos usados el “de” y el “en” según formas comunes de conceptualización cuyo examen crítico no corresponde aquí. En este sentido la memoria es individual; pero no se refiere en este caso a lo individual,

sino a la forma transmitida y de significado colectivo. En esa memoria puede contar lo individual, así sea para recordar la relación del individuo con la forma, su cumplimiento o incumplimiento en una ocasión dada; pero lo que se señala de lo individual requiere entonces la mediación de la forma, es por ella que se califica; y la forma se refiere a un tiempo que trasciende la limitación individual, un tiempo pasado de transmisión y reiteración "fijativa". Esa referencia al pasado se da también cuando, expresamente, se intenta fundar una tradición nueva, pues el acto que la constituye pasa a ser pasado en cuanto se ejerce, mas no como cualquier pasado, sino como pasado del que se quiere que se transmita y valga colectivamente para un futuro reiterador, tal como la "última cena".

La necesidad de tiempo no obliga a que la tradición sea inmemorial. En el proceso histórico se asiste a la gestación de tradiciones que, en la medida en que se constituyen como tales, señalan hacia una antigüedad real o potencial. Hay tradiciones fechadas; mas, si se puede fundar una tradición, sólo el tiempo la consolida. Para esto se necesita de una reiteración, cuantitativamente indeterminada pero efectiva, de sus formas y de la relación de éstas con contenidos culturales, fundándose en su aptitud para evocarlos, y en lo que importa lo evocado. Una tradición necesita tiempo: pero un tiempo colectivo, axiológicamente diferenciado, que no es mero tiempo, sino que transcurre pautadamente según momentos de relevancia colectiva. Por ser algo más que mero tiempo, la tradición en su sentido propio no se identifica sin más con costumbres seculares, ni con lo que simplemente se tradita en un orden cultural. Las "fiestas tradicionales" no son tales porque provengan de un pasado más o menos remoto, que a veces no es muy lejano, ni lo son por el mero hecho de transmitirse al paso de las generaciones: son tales por algo más, por un significado estimacional que apunta hacia el reconocimiento de su rela-

ción con un sí-mismo colectivo en lo que tiene de logro común y valioso, aprobado y ratificable.

## II. Tradición y evaluación de tiempos

Vale la pena recordar el comienzo de la primera catilinaria de Cicerón: *O tempora, o mores!* Su fuerza retórica radica en el peso con que hace sentir que no son aprobables las costumbres de estos tiempos, que no pueden compararse en cuanto a su valor con las costumbres de otros tiempos, con las costumbres de los mayores. Se observa así que no todas las costumbres y sus tiempos correspondientes son equiparables en cuanto a su valor. Los tiempos se expresan en costumbres, pero las costumbres califican a los tiempos; luego, no basta una relación de adecuación, ni aun de autenticidad intratemporal en un sentido de epocalidad, sino o bien intertemporal en la forma de una relación comparativa de épocas que se conectan, o bien extratemporal, es decir por relación con términos que se suponen ajenos al tiempo pero que permiten juzgar tiempos. Si hay una calificación de las costumbres por los tiempos, hay también, y en mayor grado o de mayor importancia, una calificación de los tiempos por las costumbres. Hay pues algo más que mera secuencia temporal con su correspondiente identidad real o supuesta de contenidos que se suceden; hay enjuiciamientos de valor que hacen interferir unos tiempos y costumbres con otros, y relacionarlos según una identidad más honda, que permite establecer una continuidad juzgada estimativamente según sus momentos, los cuales se diferencian por sus contenidos y no solamente por el mero hecho de ser tiempos sucesivos. Por otra parte, el tiempo es selectivo respecto de las tradiciones. Siguen vigentes las que perduran, se pierden las que caen en el olvido.

Pero el hecho de perdurar o perderse no decide en cuanto al valor, pues puede ser deplorable lo que perdura, y deploarse lo que se ha perdido; podemos censurar sistemas de pautas que de antaño vienen, y añorar otros que han sido sepultados por el paso de los tiempos.

Esa referencia a un pasado que en su sentido es de relevancia colectiva e impersonal señala hacia hechos o actividades que jalonan una ejecutoria, y que en definitiva apuntan hacia un origen, conocido o creído. En ese origen se apoya el trayecto histórico que lo expresa y lo ratifica. Comprendemos ahora uno de los problemas que “las tradiciones” plantean en el mundo de América Latina: en todo pueblo de múltiples orígenes, de raíces culturales diferentes, ¿cuál o cuáles, y en qué grado de compatibilidad, ha o han de valer con el carácter propio de “origen”? Y la pregunta se agrava si advertimos que el *origen*, además de su función explicativa, se prolonga hacia el sentido de *fundamento* de acciones actuales, que pueden justificarse por tradiciones diferentes, parciales o globales; y que ese origen fundamentante puede perder sentido frente a los problemas de un cambio situacional profundo.

Por esa relación con lo relevante de un pasado la tradición se enlaza con “logros”, o sea con resultados valiosos y actitudes valiosas: una heroica resistencia, la fortaleza en la adversidad. No hay tradiciones negativas, de fracasos y frustraciones. Sólo en sentido translático, y por ironía, decimos de comportamientos o situaciones disvaliosas —el papeleo administrativo, o los golpes de fuerza— que “forman parte de nuestras tradiciones”. En rigor, integran nuestra historia, pero no nuestras tradiciones. Esto sin perjuicio de que podamos juzgar negativamente a una tradición, en el sentido de negar que en ella tengan signo positivo los valores que representa, o negar que represente adecuadamente a valores positivos: así sucede cuando se hace la crítica de las tradiciones que algunos grupos, o clases, o castas, tienen por positivos.

Ligada a las condiciones anteriores se nos muestra la distinción entre la tradición como hecho y como valor. En relación con lo primero, una tradición *es*, y se mantiene o edifica según procesos sociales que pertenecen al orden de lo que *es*. La comprobación de que posee valor en un momento determinado no permite situarla aparte de las modas y sus cambios. Pero la tradición posee otra fuerza estimativa: pretende valer más allá de su momento, tiende a transmitir la confianza en su valor a lo largo de los tiempos, prescinde como fuerza que enlaza tiempos. Si no se atiende a este aspecto de “*valor pretendido*” de la tradición, no tendrían ningún sentido ni los movimientos tradicionalistas ni los antirtradicionalistas; unos y otros expresan tomas estimativas de posición respecto de lo que se presenta con el carácter de “ya-valioso-según-lo-establecido”, y “constituido-para-seguir-valiendo”. Por cuanto las tradiciones son nuclearmente constitutivas de lo que una comunidad *es* y vale, no facilitan innovaciones en su propio plano. Por eso mismo sucede que, cuando se producen cambios muy profundos en una situación cultural —una revolución radical, un largo dominio extranjero— perezcan algunas tradiciones pero se reactiven otras, y se produzca una reestructuración de los lazos de continuidad, a falta de lo cual la identidad colectiva en cuestión simplemente desaparece.

La tradición es un hecho social, que se remite a un pasado como al fundamento de su valor actual. Tiene un significado colectivo, aunque sea ejercido por una parte del contexto social: monarca, presidente, hechicero, jerarca eclesiástico; clase social, casta, sector, profesión. Los hechos que se suponen ser expresivos de tradiciones no las representan siempre efectivamente, pues hay formas que ya no tienen sentido. Por otra parte, aunque se remita a un pasado, la tradición tiene que ver con el presente y con el futuro; pero no es tradición cualquier hecho social que se refiere al pasado, al presente y al futuro. Involucra un modo de transmisión generacional,

aunque no todo lo que así se trasmite es tradición: y también involucra un contenido, que adviene-de y se-proyecta-hacia, aunque no todo lo que así sucede es tradición, pues no lo son una herencia genética, un vicio social, una durable situación de violencia, una práctica censurable pero antigua. A nadie se le ocurriría justificar la prostitución porque ésta sea "tradicional", en el sentido de que se practica desde antiguos tiempos. Esto obliga a desplazar el tema hacia otro plano o nivel, y examinar más precisamente las relaciones entre la idea de tradición y los momentos de la temporalidad.<sup>1</sup> Desde que el pasado ya no es, y el futuro no es todavía, la tradición debe situarse en un presente, aunque este presente contenga un pasado que es real en tanto ahora sabido y operante; y tenga un futuro también real en tanto ya es posibilidad avistada. El presente de una comunidad no es un instante evanescente, sino un continuo dentro de un horizonte temporal multigeneracional. En este horizonte se produce la transmisión de la herencia social de los mayores, que representan un pasado suyo y de los mayores suyos, y la aceptación tamizada o el rechazo parcial por parte de los que intervienen en el quehacer actual, más la expectativa depositada en los próximamente actuantes. En el marco de esa continuidad básica de una identidad colectiva tiene lugar la mayor o menor consistencia y persistencia de los contenidos culturales transmitidos; y es en el núcleo de esos contenidos donde se presenta el problema de asumir o rectificar tal tradición como parte de una más amplia totalidad

en curso, sin negar, en principio, la identidad de la herencia global y el valor de los legados parciales. Resulta claro ya que el dador de una tradición, y de la tradición, no es el pasado, sino una parte del presente; e igualmente actual es el receptor, que la hace suya o la rechaza. "Portador", es el que ha asimilado lo traditado instituido, y que lo tradita, expresa o tácitamente, y que a veces por incomprendión o reinterpretación en parte lo modifica. Este esquema es también válido para la herencia social y el legado cultural.

La función dadora suele cumplirla la generación mayor, o una parte de ella, o un individuo particular, como el hechicero que inicia en secretos tribales. Sin embargo, a veces el transmisor es la generación joven, o una parte de ella, que puede recrear y aun inventar la tradición, como puede ocurrir con el desarrollo de movimientos nativistas o revitalísticos. En todo caso, la tradición es dato objetivo actual, de portadores actuales, que son dadores y receptores actuales de tradiciones a menudo diferentes, pues nadie conoce todo de todas las tradiciones de su medio; las cuales son aditivas, a veces complementarias, y a veces conflictivas, como ocurre en el choque entre tradiciones coloniales y tradiciones independentistas. Esta actualidad se determina dentro de un horizonte temporal comunitario, comprensivo de un pasado retenido y de un futuro que se espera transitar. La tradición no va más allá de lo que constituye el límite de captación posible del horizonte espacio-temporal de una identidad colectiva multigeneracional; y viene del presente, se transmite en un presente y es para lo que se ha de hacer desde ese presente, aunque se apoye en un pasado que el presente reitera y se dirija a un futuro para su insistente reiteración. Toda posible ruptura de una tradición puede sobrevenir sobre el más amplio e informe fondo de una herencia social, y la ruptura tiende a producir una nueva tradición, para un futuro en el cual se percibirán de otro modo los lazos de continuidad efectiva con el pasado.

<sup>1</sup>M. Heidegger (*El Ser y el Tiempo*, I, 2<sup>a</sup>, V) ha intentado poner en relación la temporalidad y la tradición, a través de las relaciones entre la temporalidad y la historicidad. El resultado puede considerarse fallido debido a un planteo estrechamente ontologista, que oculta una cantidad de supuestos axiológicos. No es éste el lugar adecuado para una discusión formal. Cf. Mario Sambarino, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, III, 2. A; ("La dialéctica temporal de los momentos"). Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1959. Cf. también Javier Sasso, "La teoría de la culpabilidad en Heidegger"; *Cuadernos Uruguayos de filosofía*, V, pp. 83 ss.

Por otra parte, no todo lo que el portador pretende dar es asimilado, y queda un margen de lo que puede invocar un pasado que puede descubrirse y reactivarse aunque no haya sido transmitido por los cauces habituales. Es posible que así acontezca desde que el pasado es función del presente. Por eso cabe distinguir entre la tradición que se transmite y la tradición que se elige. En cualquier caso, se tradita la visión actual y actuante de un pasado, al cual se invoca y se evoca, pero desde un presente que lo constituye como pasado propio. El pasado no es el fundamento del presente, aunque lo condicione, sino en la medida en que el presente se fundamenta en el pasado; por eso la tradición, que es parte de ese proceso temporal estimativo, a la vez que dato-ya-interpretado-y-valorado de un presente, es tema para una nueva toma de posición, para una reinterpretación y revaluación.

Esta relación retrospectiva de fundamentación que la tradición guarda con el pasado, obliga a insistir en la separación de ambos conceptos. Sólo una mínima parte del pasado escapa a su hundimiento en el olvido, la irrelevancia o el enigma. No todo lo que subsiste de un pasado importa para la problemática de un presente. No todo lo que subsiste e importa es una tradición. La tradición es continuidad reiterada y reiterable de una forma transmitida de conductas entrelazadas, instituida e identificable como unidad cultural, de actual relevancia supuestamente básica para la autointerpretación, autoidentificación y autovaloración de un “nosotros” que aspira a mantenerse en un futuro a través de sus portadores. Por lo tanto, no se contrapone al futuro, sino a aquellas formas posibles del futuro que la excluyen, por suprimir sus condiciones de viabilidad o volver accesorio o negativo su valor.

Así como no coincide con el pasado la tradición tampoco coincide con lo histórico. No todo lo pasado se integra en lo histórico; hablando de un hecho actual, decimos que es histórico; predecimos como histórico un futuro próximo, y lo

hacemos en uno y otro caso en un sentido distinto de cuando pensamos que todo lo que es y será, con el tiempo será pasado. “Lo histórico” es un concepto selectivo; comprende componentes positivos y negativos, victorias y derrotas, la formación de estructuras persistentes y el curso de procesos irrepetibles, comportamientos generalizados y acontecimientos únicos. En lo histórico se gesta una tradición, el ejercicio de una tradición es un hecho histórico, pero historia y tradición no son conceptos coincidentes. Las formas de una tradición constituyen posibilidades reiterables; que en tal fecha tales agentes ejercieron esas formas, es un hecho histórico que no se repetirá jamás por su temporalidad irreversible, ni siquiera cuando los mismos agentes en otro tiempo repitan las mismas formas. No podemos identificar “nuestro pasado” y “nuestras tradiciones”; tampoco “nuestra historia” y “nuestras tradiciones”. Luego, ni el pasado ni la historia de América Latina son las tradiciones de América Latina, aunque éstas sólo puedan comprenderse según su pasado histórico, que se estructura como tal por y para una mirada presente.

Edward Sapir aporta elementos de juicio a tener en cuenta en un viejo y extenso artículo que no ha perdido actualidad:

La palabra costumbre es usada para designar la totalidad de las pautas (patterns) culturales que son portadas por tradición y residen en el grupo, en contraste con las más casuales actividades personales de lo individual. ... Costumbre es a menudo usada intercambiablemente con convención, tradición y mores, pero las connotaciones no son completamente iguales. Convención enfatiza la falta de necesidad interna en la pauta de conducta y a menudo implica alguna medida de agrado, expresa o tácita, en que un cierto modo de conducta sea aceptado como propio. ... Es una costumbre escribir con pluma y tinta; es una convención usar cierta clase de papel en la correspondencia formal. Tradición enfatiza el fundamento histórico de la costumbre. La diferencia entre costumbre y tradición es más subjetiva que objetiva, porque hay pocas costumbres cuya completa explicación en términos de historia no remita a una remota antigüedad. Es mejor reser-

Por otra parte, no todo lo que el portador pretende dar es asimilado, y queda un margen de lo que puede invocar un pasado que puede descubrirse y reactivarse aunque no haya sido transmitido por los cauces habituales. Es posible que así acontezca desde que el pasado es función del presente. Por eso cabe distinguir entre la tradición que se transmite y la tradición que se elige. En cualquier caso, se tradita la visión actual y actuante de un pasado, al cual se invoca y se evoca, pero desde un presente que lo constituye como pasado propio. El pasado no es el fundamento del presente, aunque lo condicione, sino en la medida en que el presente se fundamenta en el pasado; por eso la tradición, que es parte de ese proceso temporal estimativo, a la vez que dato-ya-interpretado-y-valorado de un presente, es tema para una nueva toma de posición, para una reinterpretación y revaluación.

Esta relación retrospectiva de fundamentación que la tradición guarda con el pasado, obliga a insistir en la separación de ambos conceptos. Sólo una mínima parte del pasado escapa a su hundimiento en el olvido, la irrelevancia o el enigma. No todo lo que subsiste de un pasado importa para la problemática de un presente. No todo lo que subsiste e importa es una tradición. La tradición es continuidad reiterada y reitable de una forma transmitida de conductas entrelazadas, instituida e identificable como unidad cultural, de actual relevancia supuestamente básica para la autointerpretación, autoidentificación y autovaloración de un “nosotros” que aspira a mantenerse en un futuro a través de sus portadores. Por lo tanto, no se contrapone al futuro, sino a aquellas formas posibles del futuro que la excluyen, por suprimir sus condiciones de viabilidad o volver accesorio o negativo su valor.

Así como no coincide con el pasado la tradición tampoco coincide con lo histórico. No todo lo pasado se integra en lo histórico; hablando de un hecho actual, decimos que es histórico; predecimos como histórico un futuro próximo, y lo

hacemos en uno y otro caso en un sentido distinto de cuando pensamos que todo lo que es y será, con el tiempo será pasado. “Lo histórico” es un concepto selectivo; comprende componentes positivos y negativos, victorias y derrotas, la formación de estructuras persistentes y el curso de procesos irrepetibles, comportamientos generalizados y acontecimientos únicos. En lo histórico se gesta una tradición, el ejercicio de una tradición es un hecho histórico, pero historia y tradición no son conceptos coincidentes. Las formas de una tradición constituyen posibilidades reiterables; que en tal fecha tales agentes ejercieron esas formas, es un hecho histórico que no se repetirá jamás por su temporalidad irreversible, ni siquiera cuando los mismos agentes en otro tiempo repitan las mismas formas. No podemos identificar “nuestro pasado” y “nuestras tradiciones”; tampoco “nuestra historia” y “nuestras tradiciones”. Luego, ni el pasado ni la historia de América Latina son las tradiciones de América Latina, aunque éstas sólo puedan comprenderse según su pasado histórico, que se estructura como tal por y para una mirada presente.

Edward Sapir aporta elementos de juicio a tener en cuenta en un viejo y extenso artículo que no ha perdido actualidad:

La palabra costumbre es usada para designar la totalidad de las pautas (patterns) culturales que son portadas por tradición y residen en el grupo, en contraste con las más casuales actividades personales de lo individual. ... Costumbre es a menudo usada intercambiablemente con convención, tradición y mores, pero las connotaciones no son completamente iguales. Convención enfatiza la falta de necesidad interna en la pauta de conducta y a menudo implica alguna medida de agrado, expresa o tácita, en que un cierto modo de conducta sea aceptado como propio. ... Es una costumbre escribir con pluma y tinta; es una convención usar cierta clase de papel en la correspondencia formal. Tradición enfatiza el fundamento histórico de la costumbre. La diferencia entre costumbre y tradición es más subjetiva que objetiva, porque hay pocas costumbres cuya completa explicación en términos de historia no remita a una remota antigüedad. Es mejor reser-

var el término mores para aquellas costumbres que connotan regularmente fuertes sentimientos sobre la rectitud o la maldad de modos de conducta. ... Tales términos como costumbre, institución, convención, tradición y mores, son de cualquier modo difícilmente aptos para una definición científica precisa. ... No hay sociedad, por primitiva o remota que sea en el tiempo, en la cual las interacciones de sus miembros no estén controladas por un complejo tejido de costumbres. ... Las modas no deben ser consideradas como adiciones a la costumbre sino más bien como variaciones experimentales de los temas fundamentales de la costumbre. ... La costumbre es más fuerte y persistente en las sociedades primitivas que en las modernas. ... En el mundo moderno la costumbre tiende a ser más conservadora en los distritos rurales que en la ciudad, y las razones son similares a las dadas para la mayor persistencia de la costumbre entre los pueblos primitivos.<sup>2</sup>

El texto de E. Sapir hace ver que la tradición es parte de un tejido de costumbres, que es de carácter colectivo, que se apoya en un fundamento histórico, que su apremio es diferente del de los mores, que la costumbre —y por lo tanto la tradición— posee diferente valor en diversos tipos de sociedad y da lugar a actitudes variadas.

Es cierto que la tradición busca su raíz en lo histórico, aunque a veces invente a lo histórico, y aun a lo legendario, que la validan. Esto es un carácter efectivamente importante de la tradición, la que según ya se ha visto, se presenta “ya-valiendo-y-debiendo-valer”; y justamente por eso es, en una nueva secuencia histórica, tema para una toma de posición que genera tradicionalismos y antitradicionalismos. Esto también acontece con lo que se aprende y transmite en relación directa y vivida con lo antiguo, y no todo lo que así es tiene igual jerarquía. Parece que constituyen fenómenos distintos “lo-que-se-hace-así” porque “ya-así-se-hacía” y “lo-que-ha-de-valer” por-

que “ya-antes-así-valía”. Lo primero constituye una secuencia que pertenece al orden del ser, y es rectificable por simple conveniencia; lo segundo pertenece a una secuencia en el orden del valor, y no se rectifica sin más por utilidad u oportunidad coyuntural; si así ocurre, se argüirá que si las circunstancias obligan a cambiar la forma, esto se hace para mantener la persistente valía del fondo. De ahí dos planos posibles respecto de la tradición como tema a decidir: sostener que sólo se cambia la forma, o que también hay que rectificar el fondo, y esto último en distintos niveles.

Atribuir a la tradición un carácter de subjetividad más que de objetividad sugiere varias consideraciones. Sapir fundamenta su observación en el lazo de la tradición con un pasado remoto. Ya se ha sostenido que esa lejanía no tiene porqué ir más allá del horizonte temporal de una forma cultural; ese horizonte puede ser muy distinto en una cultura ágrafa que en otra poseedora de escritura, en una aldea más o menos remota que en un sofisticado centro universitario saturado de informaciones históricas. La afirmación cautelosa de Sapir debe limitarse a la presencia de una selectividad respecto del pasado, y a pensar que ésta sería subjetiva; pero lo colectivamente relevante, sin lo cual no puede hablarse de tradiciones, no puede referirse a lo “propio de un sujeto”, a menos que éste sea colectivamente relevante. Luego, por subjetividad Sapir debe querer decir, o debería querer decir, que la subjetividad es objetivamente perspectivística respecto de una comunidad global en un momento de su historia, o de un sector relevante de esa comunidad conforme a las normas de jerarquía que en ésta sean vigentes, o respecto de las avances de otro sector (así, un movimiento nativista o revitalístico, por ejemplo) que espere a ser relevante según la proyección histórica que pretenda. Pero entonces esa subjetividad remite a un sujeto colectivo; se impone objetivamente a sus partícipes, y en este sentido es una forma de objetividad. Por lo demás,

<sup>2</sup>Art. “Custom”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York, MacMillan, 1935, V. IV, pp. 660-662.

esos casos son rectificables según el curso efectivo del proceso histórico de la comunidad, en el cual lo histórico rectifica a lo histórico sin medida extrahistórica manifiesta, pues aun el fracaso ocasional de lo que se cumple según una tradición no destruye el sentido de ésta para un futuro eventual. Y si los hechos hacen evidente que una tradición ya no tiene sentido, o que tal vez ya no es viable, esto mismo muestra que su abandono obedece a otras razones que a su carácter de tradición. Por otra parte, en todo medio cultural una tradición posee una consistencia objetiva, en tanto vigente; y subjetividad no puede querer decir aquí arbitrariedad, ni variación según caprichos.

### III. *Tradición y sistema de tradiciones*

Existen algunos caracteres que permiten establecer diferencias entre la tradición y el folklore, la leyenda y el mito.

“Tradición” y “folklore” son conceptos distintos. Aunque no existe un acuerdo suficientemente generalizado entre los especialistas acerca de lo que debe entenderse por “folklore”, se puede señalar que el folklore consiste en formas de saber popular y de prácticas populares que se expresan en objetivaciones sociales reiterables y relativamente persistentes; la tradición no es necesariamente popular, ni en su modo de trasmisitarse ni en su práctica; hay tradiciones herméticas, a las que sólo tienen acceso ciertos restringidos integrantes de órdenes especiales, o individuos especialmente elegidos, sin perjuicio de que su transmisión y su práctica tengan significación social, y sea reconocida y aceptada la necesidad de su secreto. El folklore no necesita ser consagrado por su pasado; la tradición, aunque actual, remite a un pasado como fundamento de su autoridad. El folklore se integra con algunos elementos, como usos y costumbre y aun hábitos, que ya hemos

visto que difieren de la tradición, aunque puedan integrar un tradicionalismo. El folklore puede ser tradicional por su modo de transmitirse, pero puede provenir de aspectos disvaliosos del pasado, interiorizados y asumidos; la tradición, por su pretensión de ser-ya-valiosa no puede fundarse en lo reconocido por disvalioso. Finalmente, el folklore integra un medio sociocultural a un título distinto del de la tradición; así, a modo de distracción o diversión, pero sin implicar la afirmación de una forma vital que presume de valiosa. Sin embargo, el conocimiento de parte del folklore, y también su práctica efectiva, puede integrar un cuerpo de tradiciones.<sup>3</sup>

A su vez, “leyenda” significa originariamente “lo que se ha de leer”; pero, en su sentido habitual, designa un relato de hechos supuestos, ficticios, tengan o no un fondo real o simbólico de verdad. Una leyenda puede transmitirse tradicionalmente. Saber una leyenda puede formar parte de un cuerpo de tradiciones, o de la tradición de un cuerpo social; pero hay leyendas que son materia de conocimiento erudito, ni popular ni secreto. Aunque una tradición puede comprender leyendas, la tradición no es una leyenda, sino un hecho. Una tradición puede constituirse a propósito de hechos reales, documentados o documentables; comporta cierta forma o grado de apremio normativo, lo que no ocurre con una leyenda, cuyo contenido puede además ofrecer signos positivos o negativos respecto de los valores admitidos. Un tradicionalista debe apoyarse en tradiciones, pero no en leyendas y cuentos tradicionales, aunque apruebe su conocimiento como medio de adentrarse en el peso de una continuidad histórica con la que está enlazada la tradición. Distinciones semejantes pueden hacerse respecto de cuentos: Pulgarcito y Caperucita Roja no son tradiciones, aun-

<sup>3</sup>Cf. Paulo de Carvalho-Neto. *El folklore en las luchas sociales*. México, Siglo XXI, 1973. Aquí se encuentran abundantes ejemplos de cantos y juegos populares que denigran al negro, al indio, al mestizo, y que se practican en los mismos medios denigrados.

que sea tradicional saberlos y transmitirlos en el ámbito euroamericano; también, en otra etapa educacional del mismo ámbito, es tradicional saber algo de Homero y de Virgilio, que integran “la tradición clásica”, y lo que importa de ellos son sus obras, que no son cuentos, aunque en ellas se cuenten cuentos y leyendas. Nada cambia con que pasemos a tomar en cuenta cuentos y leyendas guajiras o guatemaltecas, peruanas o mexicanas. Un escritor como Ricardo Palma es un cronista, por lo general de segunda mano, pero poco tiene que ver con las tradiciones; hacer saber cosas del pasado no es hacer tradicionismo, y transmitir anécdotas no es transmitir tradiciones, aunque existan anécdotas tradicionales y el haber-de-saber tal o cual pueda integrar una tradición.<sup>4</sup>

Lo dicho sobre las leyendas puede aplicarse también a los mitos. El mito es fábula, en el sentido de ficción, aunque posea un contenido alegórico; la tradición es una práctica. Un mito puede ser tradicional; una tradición puede apoyarse en un mito, pero ella no es un mito. Por “tradición mítica” puede entenderse “saber tradicional acerca de mitos”; pero la tradición como tal no es mítica; si lo fuese no sería una práctica, y por lo tanto no sería tradición. Por otra parte, la tradición busca apoyo en un pasado: pero en una sociedad puede haber mitos presentes que nada tengan que ver con un pasado, real o ideal. El mito es creencia; la tradición también, pero con otro grado y otro sentido. La tradición se ejercita, sea o no verdadero lo que invoca o lo que evoca, y es tema aparte discutir su relación con la noción de “verdad”; el mito no se ejercita, aunque pueda dar lugar a comportamientos conmemorativos, en el caso de mitos que remiten a un pasado, los cuales pueden interpretar una tradición; pero no son tradición,

aunque sea tradición conmemorarlos. Cuando los mitos se refieren a una actualidad —pues hay mitos sobre lo actual— por eso mismo son ajenos a las exigencias temporales de una tradición. Sin embargo, y salvo este caso de mitología sobre actualidades, el conocimiento de algunos mitos y su transmisión pueden integrar un cuerpo de tradiciones.

Robert Redfield ha suministrado bases de interés para avanzar en el tema al señalar la existencia de procesos de integración y de comunicación entre tradiciones locales y separadas, entre sí y con más amplias tradiciones culturales regionales y nacionales; se presenta de este modo una “organización social de la tradición”, con casos particulares de transmisión, y entrelazamientos entre pequeñas y grandes tradiciones, dando lugar a:

... aquellos persistentes acomodamientos de roles y estatus que aparecen en grupos corporativos tales como castas o sectas, o en docentes, recitadores, líderes rituales de una clase u otra, que se relacionan con el cultivo y el inculcamiento de la gran tradición.<sup>5</sup>

Esta observación de Redfield es importante; hace ver de un modo que concuerda con lo que desde el comienzo del tema se ha venido vislumbrando, que *una* tradición determinada forma parte de un sistema de tradiciones; de aquí se puede colegir que *la* tradición es este sistema mismo. La tradición no es una tradición entre otras, de manera amorfa, dentro de un contexto social accidental; es el sistema de tradiciones que constituye la organización estructural, aunque históricamente móvil, de ese contexto. Por lo establecido respecto del problema de la identidad puede inferirse: a) que ese sistema forma parte de lo definitorio de una identidad cultural colectiva multigeneracional y de interés global para un universo cultu-

<sup>4</sup>Cf. Alberto Tauro. “Las ‘Tradiciones Peruanas’ y sus fuentes”. *Boletín Bibliográfico*. Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 39, n. 1-4, 1966, pp. 1-130.

<sup>5</sup>Apud. Milton Singer. Art. “Culture”. *International Encyclopaedia of Social Sciences*. New York, McMillan, 1968. V. III, pp. 536 s. (T. del A.)

ral determinado; *b*) que ese sistema admite cambios parciales que no afecten a un núcleo móvil relativamente persistente, según continuidades fragmentarias que guarden suficientes analogías: A-B-C-D-E, que se transforman en A-F-C-D-E. o en A-B-C-D-G, de manera que es posible una aproximada continuidad por identificación parcial. Todo esto además de la continuidad que se determina por el conocimiento histórico acerca de las distintas etapas sucesivas, en lo cual intervienen la memoria colectiva y la reconstrucción cognoscitiva.<sup>6</sup>

A partir de lo expuesto ya es posible señalar varios caracteres de lo que corresponde entender por "tradición". Esta es un sistema interconectado de tradiciones, cada una de las cuales es significativa por su lugar en el conjunto; y se encuentra sometida a las circunstancias en las que se desenvuelve un medio social, para el cual tiene relevancia colectiva. Por este su "estar-expuesto" a la coyuntura política, lo que por tradición se tiene queda ligado a las opciones posibles dentro de un sistema cultural. Cada opción comportará una interpretación diferente de la tradición, aunque siendo opción dentro de un sistema actual tendrá algunas determinaciones comunes con otras opciones internas a dicho sistema; lo que ratifica lo explicado sobre el fundamento actual de todo sistema de tradiciones.

Si la tradición es un sistema de tradiciones, se salva en buena medida la diferencia que podía suponerse entre un uso sustantivo y un uso adjetivo del término. La fuerza coactiva del "haber-de-ser-así" por "haber-sido-desde-antiguo-así", presente en toda sociedad por más que se distinga entre el tipo de sociedad tradicional y el tipo de sociedad industrial, admite grados que cambian si se pasa de un tipo de sociedad a otra,

<sup>6</sup>Esto se confirma fácilmente si se examina la organización de la tradición. Cf. Jan Valsina, *La tradición oral*. Barcelona, Labor, 1968.

siempre que se mantenga un núcleo suficiente definitorio de la identidad de un universo cultural colectivo y global.

Además, si cada tradición es parte de un conjunto de tradiciones en relación con el cual tiene sentido propio; si el conjunto de tradiciones, al que se llama "tradición", es parte del conjunto estructurado de una forma de vida colectiva, todo cambio de importancia en la estructura se ha de acompañar con un cambio correspondiente en el sistema de tradiciones. Por otra parte, si una tradición tiene sentido por un conjunto de tradiciones, y éste supone un sistema social, toda tradición es significativa dentro de un universo cultural del cual forma parte ese sistema. Este universo es un presente multigeneracional. Ese presente, si contiene opciones posibles, admite diferencias: *a*) en lo que por tradición se tiene, pues *A* considera que la tradición es *A'*, y *B* que *B'*; *b*) en tomas estimativas de posición en lo que por tradición se tiene, pues *A* considera que la tradición latinoamericana es lamentable, o que no existe, y *B* considera que es admirable, y que existe; *c*) en tomas estimativas de posición respecto de aquellos que tienen por tradición a tales o cuales tradiciones, pues *A* considera que es de lamentar que *B* sea fiel a tales tradiciones, y viceversa; *d*) en tomas estimativas de posición respecto de lo que ha de valer la tradición, y en este sentido cabe señalar que en la historia de América Latina existe el hecho fundamental de la ruptura que la emancipación representó respecto del pasado colonial.

Por la relación que la tradición establece con el pasado, todo cuerpo de tradiciones se integra con elementos evocativos o conmemorativos. Examínese el ejemplo del acto conmemorativo de una fecha histórica, sin necesidad de pormenorizar demasiado: se izá una bandera, definida por disposiciones de un orden legal, lo que supone una organización previa y establecida de instituciones jurídicas y de jerarquías y simbolizaciones culturales; la bandera ha sido confeccionada según esas

normas, y según otras de tipo artesanal, o según normas de confecciones en serie; se iza según un calendario colectivo y un horario colectivo; tal vez hay una banda de música, o algún corneta, lo que supone aprendizaje musical según normas culturales colectivas; hay formaciones de tipo marcial, uniformadas y sometidas a órdenes; hay desplazamientos y emplazamientos planificados, según regulaciones de importancia colectiva; hay vigilantes que custodian; hay oradores que hablan y gesticulan, hay un público que aplaude, hay convenciones para la finalización del acto; hay pues todo un universo cultural en funciones, todo un sistema de relaciones humanas, de manera que el hecho no es ni puede ser un hecho aislado.

Supongamos que sea tradicional conmemorar tal batalla, así sea Ayacucho o Carabobo o Las Piedras; no es ni puede ser tradición hacer Ayacuchos todos los años, o cada cinco o cada diez. En el ámbito cristiano, en el cual se integra una parte importante de América Latina, es tradicional conmemorar la Semana Santa; pero no es tradición ni es tradicional crucificar gentes o practicar deicidios. Ninguna conmemoración, que tiene elementos definitorios simbólicos, es igual en todos los lugares en los que se conmemora, y no es exactamente igual en un mismo lugar en años sucesivos. Todo acontecer histórico es irrepetible; lo que se puede repetir son formas organizadas y de organización, y simbolizaciones comprendidas de manera aproximadamente semejante.

Toda simbolización, toda repetición de normas, toda conmemoración, son significativas en relación con otras referencias histórico-culturales, que enlazan relevancias reconocidas de un pasado con el futuro proyectado de un presente colectivo en curso. Así se refuerza la tesis de que, si una tradición es parte de un sistema de tradiciones, la tradición es parte de un sistema histórico-cultural estructural; donde no hay una estructuración establecida, lo que supone un tiempo axiosignado, no hay tradiciones.

Toda tradición se integra con tradiciones, y cada tradición se integra con elementos. Puede llamarse elemento a la unidad de un conjunto significativo de rasgos culturales, de suerte que es un complejo que se integra con rasgos que adquieran sentido por su lugar en el complejo. Elemento de la tradición es la cruz, y no dos maderos; la corona de espinas, y no una espina, aunque en la tradición se hable de la espina en la carne; la quema del Judas, y no la de un muñeco de paja y de trapo de escaparate; una comida típica y tipificante, y no uno de sus ingredientes; un baile, y no una reverencia aislada.

La tradición es multigeneracional. Esto significa, fundamentalmente, dos cosas: una, que la tradición abarca un período de tiempo en el cual coexisten varias generaciones; otra, que la tradición no es patrimonio de una generación. Un movimiento tradicionalista puede ser liderado por jóvenes. Esto permite dejar de lado afirmaciones de Wilhelm Reich, que dice:

... la ideología cambia a un ritmo más lento que la base económica. Las estructuras de carácter que corresponden a una situación histórica determinada, son formadas en los primeros años de la vida y tienen un carácter mucho más conservador que las fuerzas técnicas de la producción. De allí surge que con el tiempo las estructuras psíquicas quedan detrás del desarrollo de las relaciones sociales, de las cuales surgieron, y entran en conflicto con posteriores formas de vida. Es éste un rasgo fundamental de la llamada "tradición", es decir, de la contradicción entre la antigua y la nueva situación social.<sup>7</sup>

Que la "ideología" —entendiendo por tal al sistema de ideas y de creencias que justifica o racionaliza una situación social o la protesta en contra de ella— cambia más lentamente que la base económica, es una afirmación harto discutible. Puede suponerse, prima facie, que en América Latina se

<sup>7</sup>Die Massenpsychologie des Fashismus. Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1971, p. 45.

han dado y se dan ideologías persistentes a pesar de cambios económicos de importancia, y también cambios ideológicos sin una transformación económica importante antecedente o correlativa. Que las estructuras de carácter sean más conservadoras que las fuerzas productivas es no menos discutible: hay estructuras de carácter que impulsan cambios técnicos, y hay cambios técnicos que son admitidos por las estructuras de carácter. Que existen estructuras psíquicas que quedan detrás del desarrollo de las relaciones sociales, es posible, a veces si se admite el supuesto de que las primeras se gestan en años tempranos; pero no se ve cómo se compagina esto con los movimientos revitalísticos de tipo juvenil. Para usar un ejemplo notorio y europeo: el romanticismo alemán del siglo pasado, fuertemente evocativo, y el nacional-socialismo alemán en el presente siglo, han tenido el carácter típico de los "movimientos de juventud". El conflicto entre formas innovadoras en la vida puede darse en cualquier edad. Por lo demás, la tradición no es una contradicción entre situaciones sociales sucesivas; puede serlo el tradicionalismo, no menos que el antirtradicionalismo.

A partir de lo dicho se puede preguntar por si la tradición posee un significado clasista. No hay duda de que hay tradiciones elitescas, que a veces son tradiciones en la medida en que corresponda usar esta poco satisfactoria expresión; pero también hay tradiciones populares, que con la misma reserva también son clasistas; y unas y otras pretenden valer con un sentido de universalidad, tanto que se puede decir que con frecuencia operan con mutuo respeto. Esto explica que sean posibles un tradicionalismo elitista y un tradicionalismo popularista. Sin embargo, desde que la tradición está relacionada con una estructura social, un tradicionalismo parece apoyar un conservadorismo social; la conclusión no es necesaria para cualquier caso, pues hay tradiciones que pueden escapar a la movilidad de las clases. Además, en la coyuntura histórica, el

problema puede estar —como lo estuvo en parte en la emancipación, aunque con aspectos o intenciones que se frustraron— en las decisiones a tomar entre la reiteración de lo tradicional y la ruptura con tales contenidos; con el agregado de que esas opciones difieren en lo que del pasado tienen por valioso. Por lo tanto, no es correcto decir que la tradición es asunto o monopolio de las llamadas clases dominantes; todo sin perjuicio de la distinción entre las grandes y las pequeñas tradiciones.

Es necesario señalar tres características complejas pero fundamentales de todo lo que en cualquier medio sociocultural es considerado "tradición", por grande que sea su diversidad de contenidos históricamente determinados. En primer lugar, la tradición es evocativa e invocativa. En toda tradición hay remisión a un pasado, lo que es tanto como decir que hay evocación del mismo, pues lo llama y trae a presencia; pero al mismo tiempo hay invocación del pasado, pues lo reclama como auxilio, para propia defensa, ya que el presente se hace presente al pasado en tanto valía que fundamenta la valía actual que el presente necesita justificar. En el presente, lo que queda constituido en calidad de tradición pretende valer por su lazo de continuidad con un pasado que se supone valioso.

En segundo lugar, la tradición es ratificativa y reiterativa. No sólo hay remisión a un pasado, sino que se afirma que eso tal que proviene del pasado es valioso, que ya era valioso en el pasado, y que es valioso su mantenimiento; es reafirmativa o confirmativa, y en igual medida es gratificativa y reconfortante, apoya y da fuerzas para lo mismo. Es una ratificación de continuidades, fundada en la especial signación axiológica de esa continuidad; este sello distingue a la tradición de lo que se limita a repetir o prolongar un pasado colectivo. Ratifica al pasado y lo propone como meta a reiterar, en sus logros, disposiciones, aptitudes, ánimos, creencias, confianza en

valores; con lo cual se quiere mantener un estado de alerta en la tensión del proyecto colectivo de un universo cultural. Por ser así se busca la reiteración real o simbólica actual, según esquemas formales. El pasado no es repetible en su concreción histórica individualizada; lo que de él puede repetirse son formas, sentidos, actitudes valiosas. Así también en un recorrido que se repite no se recorre el mismo camino: el tiempo ya no es el mismo, el estado del camino tampoco, y no se dan los mismos pasos con las mismas botas en el mismo estado. Cada repetición es diferente, pero se mantiene una unidad de significación. Si en la repetición se diera el caso de ser los mismos los partícipes, ocurre que ya no serían los mismos. Conciencia es memoria, enseñaba Bergson; e instantes sucesivos de una conciencia no son iguales aunque más no sea porque al momento sucesivo se le agrega el recuerdo del anterior; por otra parte, el organismo ya no está en aquel mismo tiempo. Sin embargo, puede haber identidad de sentido en la organización de conductas, a lo largo de un tiempo histórico localizado y social, axiosignado e irreversible.

Finalmente, la tradición es identificativa y recognoscitiva. La tradición permite saber quién es quién, de parte de qué sistema de valores, en las opciones de una concreción normológica, se está; o sea, a qué posibilidades de un universo cultural se pertenece. Esta identificación es a la vez auto-recognoscitiva y hetero-recognoscitiva: cada partícipe se reconoce a sí mismo y reconoce a los otros partícipes en tanto ligados por un mismo colectivo; y cada grupo con tradiciones características de su universalidad concretada sabe de sí e identifica a los otros que son distintos, a la vez que éstos identifican a esa unidad y saben de su identidad diferenciada. Este es un rasgo importante en la continuidad de una historia cultural; y es por eso que la tradición puede tener el valor de un criterio defensivo contra la pérdida de una identidad cultural que se supone valiosa, por más que pueda no serlo en el grado y sen-

tido que imagina. Sin esto no serían posibles los tradicionalismos, ni sus contrapartidas antiradicionalistas.

Para terminar, ha de quedar clara la distinción entre quienes hacen la teoría de la tradición (sean filósofos, antropólogos, sociólogos), los tradicionistas que relatan tradiciones, y los tradicionalistas y antirradicalistas, que defienden o atacan a conjuntos de tradiciones. Los primeros definen conceptos, o investigan sobre tradiciones, dicen si constituyen o no criterios reales o posibles de valor, y en qué circunstancias. Los segundos relatan tradiciones, las ejerzan o las hayan ejercido o hayan visto ejercerlas o no, con independencia de su juicio estético, ético o político acerca de ellas en la actualidad o sobre su sentido en el pasado, o de su valor para el presente o para el futuro que se tiene en vista. En cambio los tradicionalistas exhortan a la práctica de las tradiciones, tratan de mantenerlas o de restablecer su prestigio; y lo hacen por el discurso o por la acción, como de igual modo tratan de excluir las, o dejan que perezcan, los antirradicalistas. De esas diferencias surgen las que ofrecen los estudios que se pueden hacer sobre autores de cada una de esas clases: se puede estudiar la idea de tradición que se usa en tal escuela antropológica, sin son correctos los informes sobre tradiciones que proporciona tal tradicionista, cuál fue, y con qué fundamento, la actitud de tal político o de tal escritor sobre éstas o aquéllas tradiciones. Un Sarmiento no hace teoría alguna sobre la idea de tradición; proporciona datos de interés para tradicionistas; y, respecto del valor de lo que considera tradiciones, juzga negativamente las de su patria, y positivamente las anglosajonas; es tradicionalista o antirradicalista según de qué tradiciones se trate, y según criterios de apreciación sobre la forma cultural que se tenga en cuenta: "civilización" o "barbarie". Por otra parte, resulta claro que el discurso en favor o en contra de ciertas tradiciones, no es teoría de la tradición, ni es hacer tradicionismo, aunque exprese pensamientos

y emociones sobre la tradición, y aunque se esfuerce por identificar lo que ha de considerarse como contenido de una tradición dada.<sup>8</sup>

Se comprende ahora que sea preciso distinguir entre varios casos de divergencias posibles. Así, dos teóricos pueden diferir en su manera técnica de considerar lo que hay que entender por tradición, a los efectos de distinguirla de otros fenómenos sociales próximos, como los usos y las costumbres; o sobre si la tradición tiene los mismos fundamentos y los mismos efectos en diversas formaciones sociales, o si tiene siempre la misma importancia para la cohesión de un grupo social, o si tiene en cualquier caso un mismo signo respecto de procesos de cambio social. A su vez, dos personas pueden partir de un uso aproximadamente semejante que el término "tradición" tiene en el discurso común, pero estar en desacuerdo sobre si son éstos o aquéllos los contenidos que en su grupo social han de identificarse como tradición vigente. Además, dos personas pueden estar de acuerdo en lo que es preciso identificar como tradición vigente, pero el uno juzgarla válida y el otro no, y a pesar de su acuerdo sobre lo que se entiende por una tradición dada pueden pensar diversamente sobre si son buenas o malas tales prácticas. Más aún: dos personas pueden no estar de acuerdo ni en la identificación ni en la valoración de la tradición, con el resultado paradojal de estar de acuerdo en la estima de un caso concreto; "A" piensa que la verdadera tradición de América Latina se integra con la existencia de regímenes políticos autoritarios, y que es una tradición deplo-

<sup>8</sup>Cf. Augusto Germán Orihuela. "Tradicionalismo y tradicionalismo" *Cuidad de monte a monte*. Caracas, 1967, pp. 11-13. El autor deslinda con claridad la diferencia entre el tradicionismo y las actitudes políticas renovadoras o conservadoras. Debe señalarse que algunos restringen indebidamente el sentido de "tradicionalismo" a la corriente filosófica que tomó ese nombre por defender el pasado contra la Revolución Francesa (De Maistre, De Bonald. Donoso Cortés); o a movimientos políticos como el carlismo.

rable; "B" piensa que la verdadera tradición de América Latina es el gobierno democrático, y que es una tradición aprovable; de donde resulta que ambos prestan su apoyo al régimen democrático "X".

#### IV. *Tradiciones y desplazamientos en América Latina*

La idea de tradición se vuelve criterio estimativo cuando se usa en el supuesto de un valor que ha de atribuirse a la tradición, el que puede ser distinto según el tipo de sociedad de que se trate y según cuál sea su contexto situacional histórico: no es lo mismo referirse a una sociedad agraria que a una industrial, a una que por su estructura tiende a perpetuar su forma y a otra que por su dinámica se ve impulsada al cambio, a una que permanece relativamente aislada y a otra que está sometida a la presión de un entorno tecnológico cada vez más distanciado y dominante. Se ha hecho la apología de una tradición indigenista, o colonial, o hispánica, o mestiza, con la inevitable gestación de los antirtradicionalismos correspondientes. Basta, sin embargo, formular algunas pocas preguntas concretas para mostrar la necesidad de operar cautamente. Supongamos que se hace "el elogio de la tradición"; ¿incluimos en él todos los componentes de ésta? ¿A qué rasgos y complejos y unidades culturales nos referimos? ¿Qué conexión, histórica o estructural, guardan con otros? ¿Podemos cambiar éstos y mantener aquéllos, o viceversa? Supongamos ahora que se hace elogio de la "tradición hispánica", en relación con las regiones de habla española; ¿se entenderá por ésta lo que fue trasplantado de España, lo que quedó en España como propiamente español, lo que, aunque teniendo alguna relación de origen con España se adaptó modificada-

mente a las distintas circunstancias ambientales y sociales del Nuevo Mundo? Pues no es lo mismo lo hispánico-colonial que, permítase la redundancia explicativa, lo hispánico-español. Pero, ¿qué se entiende entonces en verdad por esto último? ¿Instituciones, costumbres, actitudes ante la vida y la muerte, festividades rituales, formas de trabajo, estructura social, valoraciones de la actividad bélica y de la productiva? ¿Es acaso España uniforme? ¿Qué hacer entonces con sus regionalismos? La Semana Santa en Sevilla es española, pero sólo se practica en Sevilla con los ritos que la caracterizan, y que han sufrido transformaciones. Además, tenemos la España medieval y la España de los Austrias, unificación castellana mediante; la España de los ortodoxos y la de los heterodoxos españoles; la España de los cristianos viejos y la de los moros y judíos conversos, y la España que se marchó con los que fueron expulsados; la España oficial y la España popular; la España que se pretende europea y la que se complace en un africanismo berberisco; la España que quedó en España y la España que vino a América. ¿Cuál es, entonces, *la tradición española*? ¿No hay aquí múltiples tradiciones que sólo se parecen en que se quieren excluyentes y habitan o habitaron en el mismo suelo, aunque ven y sienten y quieren conflictivamente a su entorno? ¿O será tradición la persistente querella de la España y la anti-España, que se enlaza con hechos diferentes?

En América Latina existe una herencia social, forjada por el quehacer anónimo y colectivo de hombres de orígenes muy distintos, que hubieron de adaptarse a circunstancias geográficas variadísimas, a múltiples aportes migratorios voluntarios o forzados, a la presión de edades culturales separadas e incompatibles, a la condición de periferia de centros culturales arcaicos o modernos, a las exigencias de una organización económica internacional que no tenía en cuenta sus intereses regionales propios, y que por lo común desmentía el contenido

real de los valores civilizadores que invocaba para justificarse. Las culturas aborígenes ofrecían infinitos matices diferenciales, cuyo abanico comprende desde grandes imperios a tribus de cazadores y recolectores; unos y otros sufrieron la coacción de la conquista. La España de entonces ofrecía un cuadro no menos múltiple en las costumbres de sus reinos y en los niveles culturales de sus regiones; los que vinieron sufrieron la deformación exigida por las circunstancias nuevas. A ello se sumó un aporte africano, también coactivamente deformado, y de raíces desemejantes; y, ya producida la solidificación estamental de la Colonia, se agregó la crisis destructora y creadora de la emancipación política, el aporte migratorio multiforme, que transmite formas diversas de estructuración humana y que, como el conjunto, padece la lejanía de sus fundamentos, y la penuria de circunstancias históricas y sociales a las que es difícil adaptarse sin modificaciones importantes del pasado que se trae a cuestas. El todo, abigarrado y complejísimo, es ejemplo notorio de confluencia de diferentes formas culturales; y se encontró y se encuentra, además, sometido a los embates de las metrópolis de turno, política o militar o culturalmente poderosas, aunque a veces representen rémoras de tiempos idos.

Ya se ha señalado que es pertinente considerar el tema de la llamada "tradición hispánica"; ésta no es ni con mucho común a toda América Latina, ya que fuera de ella queda gran parte y, hablando de naciones, ni más ni menos que el Brasil, y no sólo el Brasil; y bien puede sostenerse que la América Latina de habla española, así sea en regiones mestizas como en regiones de aluvión inmigratorio caucasoide, no es hispánica, tal como no corresponde decir que el Brasil es portugués, ni que Haití es francés, ni que los Estados Unidos son sajones; sin perjuicio de que, como quedó establecido en el primer capítulo, América Latina puede integrarse en tanto idea geopolítica y antropogeográfica, con naciones de habla no-latina.

Sin embargo, la idea de “tradición española” ha jugado un papel importante en nuestra Historia de las Ideas; en ella suelen incluirse países extremadamente diversos como México, Colombia, Perú, Argentina, y puede aplicarse esa noción respecto de las Antillas Holandesas. Metodológicamente es importante su examen, a fin de precisar la idea de tradición y determinar en qué sentido pueda invocarse una relación con España por parte de numerosas naciones surgidas al quebrantarse el dominio español; y puede preverse que lo que resulte permitirá extraer conclusiones respecto de ámbitos culturales de otro carácter lingüístico.

Tal como ya se ha dicho, las culturas indígenas, cualquiera fuere su tiempo cultural, tenían sus legados, su más amplia herencia social, y como parte fundamental de ésta sus tradiciones propias, organizadas y definidas. Otro tanto ocurría con los que se transterraban desde la metrópoli conquistadora, y ocurrirá también con la posterior afluencia africana. En ninguno de esos casos existía una real uniformidad. Desde el primer momento se produce esa forma de contacto cultural que se conoce con el nombre de transculturación, que se traduce en una influencia cultural recíproca, a pesar de la situación de dominio del conquistador, en los establecimientos que servirán de núcleo de irradiación en el proceso de la conquista. Todos los grupos que participan en la nueva situación son dadores y receptores en el intercambio cultural y gestores en la emergencia de logros culturales nuevos, aunque no tengan la misma fuerza ni la misma eficacia; y todos, por las buenas o las malas, pierden parte de su herencia social, que ya no es íntegramente viable. El grupo conquistador, para referirnos solamente al que logra una posición de privilegio y posee el mando, no transmite *la cultura española*, la cual no es un todo definido y coherente, posee regionalismos incompatibles, y no encuentra en el nuevo suelo sus mismos elementos nutricios; no puede transmitir todo lo que quisiera, aun suprimidos los

contenidos no transmisibles, porque no todo se recibe, y parte de lo que se recibe sufre considerables modificaciones; además, puesta en un medio distinto, recurre para su dominio a las propias técnicas lugareñas, y pasan a integrar la organización de su vida productos y creencias y costumbres de que nada sabía en su España; finalmente, en el casado o amancebado con indias, o que las tiene a su servicio o al servicio de su señora española, experimenta en aspectos tan fundamentales de la vida hogareña como el cuidado de los niños, la cocina, las supersticiones médicas, el trato con las gentes, la presencia indígena o la negra. Y en las regiones casi blancas, no se tienen a la mano los mismos recursos que en España, o de tal región de España; es preciso adoptar el medio y adaptarse al medio, con nuevas necesidades y trabajos y peligros.

La vida española en América, en los pocos casos en que es vida española, no es igual a la vida española en España. Sus problemas vitales son otros que los que tiene el que queda en España. El Nuevo Mundo exige una nueva forma de vida, que hereda de España tanto como modifica. Si muy pronto, como se ha dicho, el criollo se sabe distinto, también lo sabe España, y no es un azar que no confié en él para cargos de importancia, aunque haya sido insensata la manera como durante siglos afrontó el problema. ¿Qué sentido tiene entonces hablar de una tradición hispánica en América?

M. Granell, examinando la condición del “colono”, observa que éste pierde el mundo en que habita, y que ahora debe crear un mundo nuevo, donde ha de vivir enmendando su primaria inhospitalidad, y que esa situación conlleva la quiebra de la cultura en que moraba. Desde su origen, el colono ya es distinto; “... la *des-influencia* española en el criollo de casta hispana nada tuvo de accidental ni de pasiva (...)<sup>9</sup> Toda

<sup>9</sup>“Charla con el último criollo”. *Del pensar venezolano*. Caracas, Cataño, 1967, p. 70.

colonización implica una ruptura histórica, y en el caso americano ello supone la pérdida de “las múltiples resonancias vitales del medioevo”, de fundamental presencia en Europa:

Y esto implica de por sí que *lo moderno no es idéntico en América y en Europa*.<sup>10</sup>

En ciertos límites, América no sólo ha ido haciendo su futuro: ha tenido que *ir incorporándose en artificial modo un pasado que, no obstante, era en el fondo el suyo*.<sup>11</sup>

El hombre americano se ha visto condenado a una situación extraña: “vive a destiempo”;<sup>12</sup> y a propósito de tendencias pro-hispanistas muy notorias que encontraba en Venezuela, nos cuenta: “*Necesitamos tradición*, repetían incansables, a lo largo del debate”.<sup>13</sup> Ante ese aparente retorno a España después de la profunda ruptura de la emancipación Granell observa:

*el criollo venezolano no pone de veras sus miras en España —tan lejana y sola—, sino en lo colonial hispánico.* Puede afirmarse, pues, que la tradición postulada no se orienta a algo ajeno, de hecho *reclama lo suyo*. (...) Pese a la acción de mando metropolitano, lo colonial de América no “es” España, sino la Colonia misma.<sup>14</sup>

Granell busca apoyo en Ortega y Gasset, que dice:

El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español, y es desde los primeros años un modo nuevo del español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos. La liberación no es sino la manifestación más externa y última de esa inicial disociación y separación; tanto que precisamente en la hora posterior a la liberación, comienza ya el proceso de cambiar de dirección.<sup>15</sup>

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 73.

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 77.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 79.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 88.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 89 s.

<sup>15</sup>“Discurso en la Institución Cultural Española de Buenos Aires” (1939). *Meditación del pueblo joven*. Madrid, Espasa-Calpe, 1964. p. 85.

Las consideraciones de Granell y de Ortega son agudas, y tienden a mostrar que el mundo del conquistador y colonizador español ya no es español en el mismo sentido en que lo es el mundo que queda en España. Desde los comienzos, por la lógica de la situación creada, se forja, dentro del elemento proveniente de España, una morada espiritual nueva y propia, que no es traslado o transplante sin más, que no es ya pura y simplemente español, aunque se comprenda a partir de una herencia social española. Pero la situación real es todavía de más grave ruptura: en ese nuevo mundo el español no está a solas con una nueva naturaleza, no sólo tiene que re-crear adaptando e inventando en función de un nuevo entorno, sino que sus circunstancias vitales son tan distintas que hacen imposible la comparación, grata a Ortega y a Granell, con las viejas colonias griegas y su florecimiento cultural. Junto al colono están ahora el indio y el negro, y un frecuente mestizaje. El indio, que ha visto brutalmente afectado su mundo cultural, cualquiera sea la región que se estudie y el grado alcanzado de forma cultural propia, pero sin que por eso deje de quedar viva parte de su pasado; el negro, también desculturizado, colono a la fuerza pero sin contacto con su tierra de origen, y puesto en compañía de otros de su mismo continente, pero de otras culturas, de otras etnias y de otras lenguas, y que ahora ha de adaptarse a estos otros, y al blanco y al indio. ¿Puede acaso decirse que es español ese nuevo mundo constituido por españoles transculturados, indios, negros y mestizos? ¿Podrá hablarse de una “tradición española” sólo por el origen de una parte de esa multiforme población, y por el lugar de donde llegan algunas leyes y órdenes y regulaciones centralistas, aunque sea desde donde se ejercen los mecanismos legales del poder?

Georges M. Foster, que ha elaborado como modelo explicativo el concepto de “cultura de conquista”, hace varias observaciones que nos parecen importantes, y que exponemos

brevemente. Los pueblos indígenas americanos eran muy diferentes; pero también lo eran los pueblos ibéricos:

...hasta cerca del fin del siglo xv, estaban agrupados en diversas unidades políticamente autónomas, que reflejaban significativas diferencias culturales y sociales.<sup>16</sup>

La conquista desencadena un proceso de aculturación; pero el contacto no se produce entre la totalidad de la cultura hispánica y la totalidad de la cultura indígena. Hay una selección de aspectos de la cultura donadora; hay a su vez una selección por parte de la cultura receptora; a su vez, en algunos aspectos, y sin perjuicio de las relaciones de dominación, se cambian los papeles, el grupo donador se vuelve receptor e inversamente, y la propia situación de contacto hace surgir elementos e ideas que no existían anteriormente:

... una cultura de conquista no es la misma cosa que la cultura de un grupo donador; ni tampoco debe confundírsela con la cultura de un grupo colonial.<sup>17</sup>

Esto último porque, aunque a veces produce una cultura colonial, también afecta a pueblos nativos que no se integran realmente en ésta. Por otra parte, la cultura donadora transmite aspectos reducidos de su medio de origen, y simplifica sus contenidos; existiendo importantes diferencias dentro del mundo ibérico, no se transmite ni se adiciona todo, sino lo compatible y adaptable, y a veces imponen modalidades los primeramente llegados, a los cuales deben plegarse los colonos posteriores, de manera que el español tuvo que adaptarse también a otros españoles:

...la cultura española en América no constituye una selección igual y equilibrada de todas las partes del país; algunas zonas de España están mucho más plenamente representadas que otras.<sup>18</sup>

<sup>16</sup>*Cultura y Conquista: la herencia española en América* (1960). Tr. esp., Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 17.

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 30.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 394.

Por otra parte, hay uniformidades inexistentes en la Península, y que derivan de disposiciones administrativas de la Corona; y, apenas comienza a cristalizar la nueva situación, "las nuevas culturas coloniales hispanoamericanas se hicieron más resistentes a la influencia española continua".<sup>19</sup>

Pero volvamos a una pregunta básica: si se quiere determinar una tradición, hispánica o colonial, por o contra la cual se podrá estar, ¿a qué aspectos, rasgos, complejos, sistemas de pautas, temas habrá que referirse para determinarla? ¿Se tratará de buscarla en alguna forma de sistema institucional, jurídico, social, económico, o en algún plano básico de actitudes, sentimientos, ideas, valores? No parece que siempre corresponda hablar de tradición en su sentido "fuerte", y por lo tanto venerable o al menos propuesto al respeto común, si tenemos en vista tipos de construcción de viviendas, estructuras de edificios, planos de ciudades; o de cultivos, técnicas de caza o de pesca, profesiones y artes, trajes, formas de comunicación y de intercambio, cuentos y leyendas y supersticiones, festividades y conmemoraciones, formas de parentesco y de organización familiar, sistemas de producción y de distribución, consumos de bienes y servicios, prácticas funerarias. Cualesquiera de esos rubros y otros pueden, y a veces deben, cambiar, sin perjuicio de que en todos ellos existan conjuntos de caracteres que correctamente se llaman tradicionales, por antiguos y acostumbrados y de significado colectivo reconocido. Es cierto —o parece serlo— que a partir de una conjunción básica de esos caracteres, se puede definir o intuir un "modo de vida tradicional" cuya estructura se designa como *la tradición*, con su consiguiente pretensión de valer en el tiempo en que acaece y más allá de él; y con la necesidad de justificar sus títulos, si cambian básicas circunstancias endógenas o exógenas, o si su lógica interna la convierte en un impedimento para

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 399.

esos cambios. Pero, ¿es regionalmente caracterizable ese modo, y cómo ha de estimarse su continuidad?

#### V. Examen de un tradicionalismo latinoamericano

Parece llegada la hora de examinar las ideas de algún tradicionalista. Será necesario practicar una técnica de muestreo, pues no es el caso de hacer un estudio sobre el tradicionalismo; y puede ser prudente, dentro de esa técnica, hacer el estudio de un tradicionalista que sea poco convencional.

Dentro de la ensayística reconocida como relevante, se destaca la figura de Mario Briceño Iragorry, por su calidad de tradicionalista insistente, fuertemente hispanófilo, pero según una versión de lo hispánico que no es habitual. Queda claro que no se trata de hacer un estudio histórico, sino de examinar la pertinencia de una tesis, por lo que no interesa en nada, a los efectos propuestos, practicar un método histórico de exégesis, o indagar condiciones históricas y condicionamientos sociales de la tesis; el objetivo es discutir la validez conceptual de una propuesta interpretativa acerca de qué se ha entender por tradición latinoamericana en el ámbito de habla hispana.

Mario Briceño Iragorry en una *Lectura* dada en el Ateneo de Valencia, después de señalar el triple origen de América Latina, sin que ninguno de los tres grupos tuviera "homogeneidad de valores étnicos y de hábitos sociales", observa que el español poseía una "uniformidad de símbolos", "que venía a dar la mejor aportación para la mezcla"; que "era el pueblo con Historia que venía a unirse con tribus y grupos sin anales", por lo que "fue la cabeza"; agrega, como elemento importante para el futuro, que "el negro fue muro de resistencia y de rebeldía contra las autoridades españolas", que "el negro, ya presente en el plasma del español, constituye una fuerza viva

que no aportó el indio, de malicioso y resignado genio"; que "El sentido igualitario del español promovió la síntesis de sangre que trajo por resultado nuestro mestizaje, raíz y afínco de la democracia social en Hispanoamérica".<sup>20</sup>

Del texto se desprende la afirmación de la desigualdad de valores y hábitos sociales en relación con formaciones étnicas distintas, aunque comparables según una escala axiológica, en la que obtiene lugar de preeminencia el español, sin que quede claro cómo cuenta en esa superioridad el tener ya historia, o su capacidad técnico-militar, su experiencia secular de lucha teológico-política, o su contexto cultural europeo.

Es un tanto sorprendente la afirmación de una diferencia aparentemente racial entre el aporte del negro y del indio. En otro trabajo, Mario Briceño Iragorry critica la tesis del gendarmismo, de Vallenilla Lanz, que "miró al soma con prescindencia de las valoraciones psíquicas".<sup>21</sup> Queda sin aclarar si la presunta mayor importancia del negro fue debida a su soma, o a su psique, y cómo se relaciona esto con las etnias diferentes dentro del mismo negro, del que se dice genérica e indeterminadamente que ya estaba presente en el plasma español, aunque no sabemos qué hay de bantú o de hotentote por ejemplo, en el andaluz, el extremeño o el castellano; a menos de remontarse a un homínido arborícola, con el cual se puede suponer que también tiene que ver el indio.

Es también un tanto sorprendente la afirmación del sentido igualitario del español, que provenía de una sociedad fuertemente diferenciada, jerarquizada en su estructura y excluyente de moros y judíos, y que, como en el caso del Inca Garcilaso y muchos otros, no dejó de relacionarse con las estructuras

<sup>20</sup>"Suelo y hombres", s.f. *Introducción y defensa de nuestra historia*. Caracas, 1952, pp. 35-38.

<sup>21</sup>"Nuestros estudios históricos" (1947), *Op. cit.*, p. 20.

jerarquizadas indígenas. ¿Fueron igualitarias la mita y la encomienda?

Sorprende todavía más que el mestizaje sea la raíz de la democracia social en Hispanoamérica; primero, porque desconcierta enterarnos que en América Latina hay o hubo “democracia social”, a lo menos tomando el término en su acepción habitual; segundo porque resulta difícil comprender la relación entre el fenómeno biológico del mestizaje y una forma política determinada, que se da o se ha dado *sin* mestizos, y no se da o no ha dado *con* mestizos. Esto vale tanto (y por lo mismo tan poco) como la famosa relación que establece Alberdi entre anglosajonismo y libertad, que es un error conceptual además de ser un error histórico.

En otro trabajo Mario Briceño Iragorry nos dice:

España hasta los Austrias es el mayor esfuerzo de un pueblo por defender la dignidad del hombre y los derechos del común frente a la garra feudal de los señores, y el cual no cesa en el empeño por declarar su derecho, desde que se vio encerrado en las propias líneas legales que erizan de autoritarismo a la monarquía visigótica.<sup>22</sup>

Cabe dudar si en la época visigótica España existía, como nación o como forma cultural; además en plena Edad Media, hay reinos “de moros y cristianos”, que como tales tienen poco que ver con el mundo visigótico, y con la unificación religiosa posterior a la reconquista; por otra parte, en la época de la declaración de las Cortes de Ocaña en 1469, no se ve con cuál fundamento, que no sea arbitrariamente selectivo, se descubre allí lo propiamente español, de manera que lo sería impropriamente toda otra concepción política; lo que constituiría, si nuestra interpretación es exacta, un autoritarismo al revés, un nuevo modo de plantear la antítesis de una España y una anti-España. ¿Es este camino metodológicamente racio-

nal para establecer el contenido y la autoridad de una tradición?

También en otro trabajo dice Mario Briceño Iragorry:

El tradicionalismo español no fue edificado por déspotas.<sup>23</sup>

Es impropio el uso del término “tradicionalismo” en lugar de “tradición española”. Las causas por las cuales se forja una tradición, son distintas de las que dan origen a un tradicionalismo. A menos que se sostenga que la adopción de una actitud tradicionalista es parte de la tradición española; tesis que podría sostenerse, pero parece difícil de cohonestar con la idea de que desde los Austrias es postizo lo que en España se afirma como hispánico. Por otra parte, un tradicionalismo, como actitud político-cultural, puede crearse a partir de un déspota, puede ser fomentado o alentado por un déspota o sus sucesores, puede ser gestado a partir de una situación despótica (como lo fue en México el dominio azteca, que destruyó o modificó en su provecho códices de otras culturas indígenas; así como después el dominio español destruyó códices aztecas); puede originarse a partir de actitudes populares a favor o en contra de un déspota; pero, ni su valor en un proceso histórico, ni su valor para una situación problemática actual, se debe a su origen, sino a su significado, o sea al sentido que toma su función dentro del proceso de una estructura. No hay que olvidar que el tradicionalismo se manifiesta como doctrina en sociedades que transcurren en situaciones históricas; pero, en tanto doctrina, difiere de una práctica, que es el ejercicio efectivo de un comportamiento fundado históricamente en el “nosotros” de un pueblo.

Ni para determinar el contenido de un tradicionalismo, ni para juzgar de su valor, importa si tuvo o no origen en el pueblo llano, en las capas medias, o en los estamentos superiores de una sociedad, aunque nos importe de qué es hoy día

<sup>22</sup>“Ámbito y razón del humanismo americano” (1951). *Op. cit.*, p. 50.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 52.

representativo. Un tradicionalismo, en tanto actitud ejercida o en tanto predica, puede valer o no sea cual fuere su origen; éste, pudo ser despótico y valer hoy (o importar, lo que no es lo mismo, pues desde ya conviene señalar que hay diferencias); o no haberlo sido, pero no tener ya sentido (así sea popular por su gestación, o por el consenso que lo consolida; valga el ejemplo de la reacción fernandina, y lo que se ha hecho y deshecho en la Argentina en torno a Rosas).

Por otra parte, la expresión “tradicionalismo español” queda indeterminada, respecto de si se trata de un “contenido de transmisiones”, o de una definición práctica de ellas, o de una selectividad que se hace en nombre de intereses diferenciables, reales o ideales, que quieren promover tomas de posición y líneas de política cultural o de geopolítica, así puedan juzgarse renovadoras o retardatarias.

Prosigue Mario Briceño Iragorry:

La verdadera tradición española, la que estamos memorando este día como aurora de nuestro mundo hispanoamericano, es tradición de libertad e independencia. Nos hemos acostumbrado a mirar sólo la superficie heroica de la historia de España, sin buscar los caminos que nos llevan al secreto de su genio rebelde y a la explicación de su permanente municipalismo. Si éste se opaca a la hora de dilatarse el imperio de los Austrias, es en razón de que no puede compadecerse con los regímenes de autoridad personalista. Municipio y tiranía son términos excluyentes.<sup>24</sup>

¿Resulta pues que no es verdaderamente español todo lo que en España aconteció desde el dominio de los Austrias? ¿Se trata sólo de accidentes históricos? Si fuera así, ¿respecto de qué lógica de la Historia? ¿La conquista fue una expresión de libertad y de independencia? ¿Fueron más libres e independientes los indios? ¿Fueron más libres e independientes los negros? ¿Las dificultades administrativas de una corte

<sup>24</sup>Ibid., p. 52. Se refiere al 12 de Octubre de 1492.

lejana, que dicta reglamentaciones municipales, no son más explicativas que un misterioso genio secreto y rebelde? ¿Municipio y tiranía son términos excluyentes dado que se refieren a órbitas distintas?; pues puede haber municipios tiránicos, que cuelguen indios, y negros, y mestizos, y blancos sin manto, tal como puede haber despotismos ilustrados; si se dice que, en ese caso, no cabe hablar de tiranías, es conceptualmente compatible la tiranía y una municipalidad que la sostenga; si se afirma que históricamente no fue así, que en América, aunque creados al servicio de la Corona, los Cabildos fueron gérmenes de libertad —tesis de varios historiadores— siempre queda la pregunta de “libertad para quiénes”, puesto que nadie duda que hubo cabildantes rebeldes, y hasta capitanes rebeldes, “pro domo sua”. No es metodológicamente correcto sostener que se deben a “genios secretos” las ideas de libertad e independencia, así sean consideradas como hechos o como valores, como realidades o como metas deseables o deseadas.

También se nos dice:

Aquel tradicionalismo autonómico, halló en nuestro virgen campo donde revivir en forma digna. En Villalar triunfó el despotismo, postizo desde entonces en la tradición de España.<sup>25</sup>

Dejemos de lado lo inadecuado de la expresión “tradicionalismo autonómico”, en lugar de “tradición de autonomía”, o alguna semejante; señalemos que decir que desde entonces (desde Villalar) es “postizo” el despotismo español, es tanto como decir que desde la Reforma es postizo el antipatismo inglés. Ambas cosas podrán tener fin algún día, pero no por eso se puede decir que sean postizas; tal como la Revolución Francesa no demuestra que fuera postizo el Antiguo Régimen, ni la Revolución americana demuestra que fuera

<sup>25</sup>Ibid., p. 53.

postiza la Colonia; se puede mostrar, por fundamentos socioeconómicos y la posible lógica interna de un proceso histórico, que una fórmula político-cultural se mantenía vigente aunque ya no era válida, que no respondía a las necesidades de una nueva situación problemática, pero parece aventurado afirmar, sin explicitar fundamentos sobre la distinción entre postizo y verdadero o auténtico, que una realidad social es postiza a lo largo de cuatrocientos años. Por otra parte, falta una explicación del concepto social de "postizo", y de su aceptación como criterio de valor. ¿Fue postizo el caudillismo?; ¿fue postiza la restauración fernandina?

Prosigue Mario Briceño Iragorry:

...y mientras en la Península se conformó un modo de vivir político que daba robustez al centralismo monárquico, en las Indias renació, con el Cabildo, el autonomismo municipal que llegó a resistir el imperio de las autoridades ejecutivas.<sup>26</sup>

Pero si se conforma un modo largamente durable de vivir político, no se sabe cómo es posible tildarlo de postizo; Cabildo y centralismo monárquico son términos que solamente se excluyen dentro de una imprecisa área de decisiones administrativas; además, no todo centralismo es monárquico, y el problema reaparece en América después de la independencia, en la forma de federalismo y unitarismo; además, y según qué aspectos, pueden coexistir un liberalismo centralista y un caudillismo localista. Además, la autonomía municipal es compatible con un régimen social de jerarquías y privilegios, de lo cual el mismo Cabildo es una expresión.

No escapa a la perspicacia de Mario Briceño Iragorry que sus tesis confrontan dificultades con la emancipación americana:

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 55.

Cuando los padres de la Independencia defendieron la libertad y la autonomía, no fueron contra España, sino contra una España que se había amañado con el absolutismo, y de la cual diferían los americanos desde el momento en que los abuelos antiguos olvidaron el camino de regreso a la Madre Patria. Lejos de ir contra España como hontanar de nuestra cultura la salvaron en su destino novicontinental.... La propia guerra de la Independencia no fue, pues, sino otra gran batalla ganada por el viejo hispanismo contra las fuerzas extrañas que empujaban el velamen de los antiguos piratas.<sup>27</sup>

Hagamos un examen de las afirmaciones precedentes. El independentismo no fue contra España, sino "contra una España que se había amañado con el absolutismo". Se cae de nuevo en el tema de la España y la anti-España, se sostiene que en nombre de unos valores buenísimos de una España buenísima se fue contra una España malísima representativa de valores malísimos. Pero ocurre que el absolutismo no fue solamente español, fue el estilo del Estado nacional en los Tiempos Modernos, hasta la revolución norteamericana y la revolución francesa. Y resulta que esa España postiza, o lo que fuere, es lo que muchísimos y distinguidos españoles han considerado la verdadera España. La perspicacia independentista, sin embargo, permitió que sus partidarios intuyesen y defendiesen una España invisible, secreta, subterránea, escondida durante siglos, depositaria de una esencia misteriosa, que otros, menos dotados, no podían vislumbrar.

De la España visible ya se habían separado los que aquí arraigaron, y perdieron interés en volver, tal vez para no mezclarse con el absolutismo; y con su olvido salvaron a España, dándole destino en otras tierras a esa esencia trashumante, fundamento de un hispanismo que ya no es hispánico, a fuerza de serlo en alto grado. En la independencia no se va contra España como fuente o manantial cultural, aunque se

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 57 s.

vaya contra sus formas sociopolíticas y, por un error de perspectiva histórica, se la acuse de ser el manantial de los males de estas colonias, llamadas provincias. Hay pues que distinguir lo bueno y lo malo del manantial, o sus buenos y malos efectos según las circunstancias o los pacientes (¿según qué metodología historiográfica?), que permite distinciones dentro de esa misteriosa esencia que inspiró a nuestros mayores, asombrosamente lúcidos, aunque sólo fueran parcialmente iluminados.

La guerra había sido, por lo tanto, “otra gran batalla ganada” (¿pero hubo otras victorias, ya que Villalar no lo fue?) por el viejo hispanismo, tal vez rejuvenecido por la Fuente de Juvencia, contra el nuevo hispanismo impuesto por los Austrias. Y se trata de una victoria “contra las fuerzas extrañas que empujaban el velamen de los antiguos piratas”. Sin embargo, la ruina del imperio español fue el éxito de otros imperios, que neocolonizaron nuestra América, después de apoyar su guerra contra una España que no era España, que dieron cuerda a nuestro originario hispanismo para lanzarnos contra un novohispanismo antihispánico, aunque multisecular; las perplejidades son tales, a esta altura, que empequeñecen los misterios de la quintaesencia de dicha esencia misteriosa.

Los puntos que se han examinado están lejos de ser accidentes. En otro texto, Mario Briceño Iragorry rechaza los ataques que, contra sus “Tapices de Historia Patria” y “La Instrucción en Caracas” de Caracciolo Parra León, se realizaron “por los enemigos de la revaluación hispanística”: <sup>28</sup> y señala que nuestros viejos historiadores de la Independencia contra la soberanía española, creyeron que se trataba de:

... una lucha entre dos mundos sociales, cuando lo que se debatía era la suerte de dos sistemas. No era una guerra contra el

pasado en función histórica, sino una guerra contra el pasado en función política.<sup>29</sup>

Cuando nuestros Padres fueron contra el mundo de las formas coloniales, creyeron, como era fatal que sucediese, que iban también contra el mismo mundo histórico que se había formado al calor de los viejos símbolos. Y como el gobierno y la administración de España eran objeto de críticas acerbas, fueron, sin ningún examen, contra todo el orden social de que eran producto y expresión los hombres que forjaron la Independencia.<sup>30</sup>

Examinemos, nuevamente. Los hombres que forjaron la independencia fueron contra todo el orden social del que ellos mismos eran producto y expresión. Pero eso mismo ha ocurrido en otros tiempos y lugares; así, en la revolución francesa, ya que tal vez no en la norteamericana anglosajona. Lo mismo ha ocurrido en el caso de otras revoluciones radicales, que han transformado la vida de los pueblos, y no se ve qué puede condenarlo, si se advierte que el orden social del que se procede es injusto o inadecuado a las exigencias de nuevos tiempos; y una de las críticas que se han podido realizar contra la revolución hispanoamericana, es que rompió lazos políticos, pero conservó viejas cadenas sociales. Según este texto de Mario Briceño Iragorry, debieron ir contra el gobierno y la administración de España en su expresión colonial, pero no contra el mundo histórico representado por España. Se contraponen aquí de una manera que hoy difícilmente puede considerarse válida, “mundo de las formas coloniales” y “orden social”, por un lado, y “mundo histórico” por otro. No es fácil distinguirlos, máxime cuando se dice que “no era una guerra contra el pasado en función histórica, sino una guerra contra el pasado en función política”; y que no había “una lucha entre dos mundos sociales”, sino que se jugaba “la suerte de dos sistemas”. Ahora bien: el “orden social” de las

<sup>28</sup>“La leyenda Dorada” (1951). *Op. cit.*, p. 63.

<sup>29</sup>*Ibid.*, p. 64.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 67.

colonias, aunque jurídicamente fuesen provincias, con sus negros y sus indios y sus encomiendas y plantaciones y distintas formas de producción y de estratificación, no era igual al de España, salvo en la medida en que se considere que uno y otros eran inseparables, y que por lo tanto formaban un solo mundo en su funcionamiento, sus privilegios y sus símbolos; pero aun así eran dos sectores con características perfectamente diferenciables, gestadas históricamente como tales, y no solo políticamente. Al parecer, Mario Briceño Iragorry piensa que se debió ir contra una estructura política de dominio, dejando a salvo *su* fundamento histórico; pero sin éste no se explica aquélla, y si ese fundamento poseía o posibilitaba otros “valores”, éstos tendrían que mostrarse como posibles o reales en otras formas históricas. En una hora de crisis puede irse contra un orden político; en un grado más, contra un orden social, y es posible ir contra un orden político para defender un orden social; en un grado más, puede irse contra una forma histórica perimida, que impide una transformación adecuada del orden social sin la cual no puede rescatarse lo que todavía se considera valioso en lo que en un tiempo fuera fondo de una forma social. Por esto mismo se comprende que los agentes de una transformación radical lo sean *aunque* sean producto de un pasado histórico y *por* serlo, frente a un orden social que se ha vuelto extraño, y que incluso puede ser instrumento foráneo, en una cierta coyuntura histórica.

Mario Briceño Iragorry va más lejos:

En aquel evento, nuestros Padres tomaron como medios de lucha las armas de los viejos enemigos del imperio español. No sólo les facilitó Inglaterra rifles y pólvora para la aventura de la guerra; también les dio el instrumento intelectual de su odio y su descrédito contra la Madre Patria. Es decir, nuestros Padres se aliaron para atacar a la Metrópoli con los hombres que habían sido los seculares adversarios del pueblo de que éramos parte,

y la “leyenda negra” del despotismo y la ineptitud de España, que habían creado los ingleses, se unió al odio contra la Metrópoli, que había provocado el propio sistema de la Colonia en el ánimo del criollo.<sup>31</sup>

Resulta, pues, que el propio sistema de la Colonia provocó odio en el criollo; que ese odio se alió con la “leyenda negra” del despotismo y la ineptitud españolas, creada por los ingleses; que éstos proporcionaron para la independencia rifles y pólvora, y el instrumento intelectual del odio y del descrédito; que nuestros padres tomaron como “medios de lucha” las dos clases de armas que les facilitaron los viejos enemigos del imperio español.

Corresponden varias preguntas: ¿No eran españoles de origen los motivos del resentimiento criollo? ¿Fueron postizos los medios de lucha?; ¿fueron sólo medios accidentales de lucha, coyunturales, o había razón, con fundamento histórico, para que fuesen recibidos y adoptados?; ¿su uso fue una ilusión, que al disiparse se llevó consigo viejos valores hispánicos, o respondían a la real inadecuación del mundo hispánico frente a los valores de la modernidad? Lo que es distinto de afirmar que no se advirtió —y en ninguna situación histórica se ven todas las cartas que están en juego— que sin cambios estructurales en las colonias no era posible una aproximación efectiva (nacional, colectiva) a las necesidades de la modernidad. Se agrega que “nuestros Padres”, se aliaron con “los seculares adversarios del pueblo de que éramos parte”. ¿Qué sentido tiene ser parte de un todo al que se odia como todo? ¿Qué sentido tiene aliarse con valores seculares enemigos en defensa de valores seculares hispánicos que ya no existían en la Metrópoli? ¿Eramos entonces parte de un todo que no era un todo?

<sup>31</sup>Ibid.

Puede preguntarse más: ¿es totalmente ajena la “leyenda negra” con las razones que engendra el odio del criollo? ¿Era el criollo una mala estirpe en que prendía como planta foránea una leyenda extraña? ¿Cómo decir entonces que el criollo representaba los valores auténticos de una hispanidad en mudanza geográfica, sita en otra estructura socioeconómica, y en otro contexto étnico? ¿Cómo se explica que viejos valores medievales mantenidos sólo en ciertos ámbitos sociales pero no en las relaciones con el indio y con el negro, y que mostraban (si se admite su existencia) la inadecuación de España y la modernidad, fuesen el origen de un posible o tentativo acceso a la modernidad, que en tantos aspectos niega al mundo medieval? ¿O estamos ante planteamientos mítico-místicos, que en lugar de defender la tradición la liquidan por disfuncional, como se dice y se repite en los discursos de “nuestros Padres”? Y agreguemos la pobreza con la cual resulta caracterizada una “tradición” presunta y presumida: autonomía, independencia, rebeldía, altivez. ¿Sólo “en” lo hispánico tiene sentido este conjunto? ¿Se volverá novohispánico por viejo-hispánico si se relaciona con las circunstancias del nuevo ambiente? ¿No hay otras formas culturales, no hispánicas, que presumen de semejantes valores?

Se nos dice además:

El español ha sido esencialmente un país crítico e individualista. Fue también español el primer pueblo europeo que gustó las libertades personales.<sup>32</sup>

Dejemos de lado sutilezas posibles sobre las ideas de “crítico” e “individualista”, y de “libertades personales”; de cualquier modo, si lo fue, es cosa del pasado, y no es cosa de volver a insistir en esencias ocultas persistentes. No puede caracterizarse a un pueblo por sólo una parte de su historia.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 70.

Sería difícil decir que el pueblo español ha sido así desde los Reyes Católicos; muy difícil sostenerlo respecto de la reacción fernandina y de aquel carlismo que rezaba por la conversión del Papa; más difícil sostenerlo visto lo que vino después, aunque hoy se reclamen y se consagren libertades y autonomías regionales. Y Mario Briceño Iragorry agrega:

...a pesar de nuestro mestizaje, somos culturalmente la continuidad de un proceso español...<sup>33</sup>

A parte de que es muy discutible la relación entre mestizaje y forma cultural, y la continuidad de un proceso en circunstancias tan distintas que ya el americano español, sin necesidad de ser mestizo, se sabe distinto del español peninsular, y de la gran oleada inmigratoria de tiempos posteriores, que quilitó características hispánicas a gran parte de América, y de lo hispánico de América que se entregó o se vendió o se tuvo que dar por perdido por razones de fuerza; suponiendo que Mario Briceño Iragorry se refiere exclusivamente a Venezuela, lo que no es necesario hacer, pues el caso es más que común en América Latina, no parece que en varios períodos de su historia se pueda aplicar lo que dice respecto de la España colonial; que sobre

...los delitos y faltas de las autoridades, y para encontrarles remedio en España se habló, se gritó y se escribió en todos los tonos.<sup>34</sup>

Pero... ¿hubo condenas? Además no fue así en la España de otros tiempos y respecto de sí misma, y tampoco si preguntamos por el conjunto de América Latina, así sea en el S. XIX o en el XX. El propio Mario Briceño Iragorry, visto el curso que tomaba en su tiempo la historia de España, se ve en la necesidad de quejarse (y de justificarse) de que se haya querido convertir a

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 72.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 71.

...el revisionismo de nuestra época hispánica en una manera de quinta columna del neo-hispanismo, que toma el actual régimen de España como centro de gravedad de toda hispanidad.<sup>35</sup> La España histórica, España como centro de gravedad de nuestra civilización, es algo que vivirá con el tiempo, sobre el vaivén de los hombres, más allá de los mezquinos intereses del momento. La hispanidad tiene por ello un sentido de universalidad que rebasa los límites de una política de circunstancias. Esa hispanidad, total, intemporal, de donde emana el valor agonístico de nuestro genio, representa para el mundo americano un factor de gravedad semejante al que representó el helenismo para la cultura mediterránea y a lo que constituye la latinidad para la civilización europea que busca por centro las instituciones romanas.<sup>36</sup>

De modo que se trata de la:

...defensa de los valores diferenciales que dan fisonomía a nuestra cultura.<sup>37</sup>

Se pasa pues, a una hispanidad abstracta, diversa del helenismo y la latinidad, como fundamento de hispanidades, y que las comprende a todas (pues es *total*), aunque permita distinguir entre las varias que de ella se originan; y *universal*, sin que se aclare si se trata de la universalidad concreta de "lo hispánico" en el sentido hegeliano de formación cultural definida, lo que o bien justifica todo lo que se supone de fundamento hispánico, o permite distinguir entre lo válido y lo no válido, sean o no vigentes; e *intemporal*, sea o no sometida a cambios en el tiempo, sin que se sepa si debemos atenernos a esa esencia o a sus manifestaciones, o a sus desadaptaciones respecto de la modernidad. De esa esencia mítico-mística se deriva "el valor agonístico de nuestro genio", sin que se aclare el sentido de "agonístico", de dudosa interpretación, ni de "nuestro genio", del que no se sabe si resulta fundamento de lo positivo,

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 81. Se refiere al franquismo, naturalmente.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 82.

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 83.

o de lo negativo, o de ambas cosas. De ese genio (*¿Volksgeist?*) se nos dice que representa para el espíritu *americano* (*¿espíritu dentro de un espíritu?*), un factor de gravitación (*¿en su dualidad americano-peninsular, o en su carácter de fundamento de ambas?*), como lo fueron el helenismo y la latinidad; sin que se aclare si se trata de su apogeo o de sus ecos, sin que se establezca un criterio sobre la validez de lo que queda como vigente, tal como cuando nos preguntamos por el sentido actual de la llamada "tradición clásica". Finalmente, se aclara que se busca la "defensa de los valores diferenciales que dan fisonomía a nuestra cultura". Pero "los valores diferenciales" no son de por sí valiosos, pueden referirse a los negativos de una cultura, con las consecuencias que se derivan respecto de tal "fisonomía", que a esta altura de los tiempos hay que *fundamentar* para saber si no es una fisonomía postiza, o una máscara mortuoria, o la mera expresión de una situación periférica o subordinada.

Claro que hubo, como sigue habiéndolos, dos mundos morales en pugna, pero lejos de estar divididos por una referencia cronológica, venían coexistiendo durante el proceso hispánico. Desde los albores de la dominación española se puso de resalte el espíritu que podríamos llamar anti-colonial.<sup>38</sup>

En esto último se pone de relieve la perspicacia con que Mario Briceño Iragorry agrega "dos mundos morales en pugna"; a lo que cabe preguntar: esa diferenciación, ¿se debe a las nuevas circunstancias?; ¿se construye una forma no-española de hispanidad? (pues el mismo Mario Briceño Iragorry nos habla de "la cerril incomprendición española para el fenómeno americano", ciega para la nueva manifestación "de la angustia que es atributo de la estirpe hispánica");<sup>39</sup> ¿se trata

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 85.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 82. Si se relaciona esta referencia a "la angustia que es atributo de la estirpe hispánica", con la expresión antes mencionada del "valor agonístico de nuestro genio", parece hacerse presente una influencia de Unamuno.

de una reformulación de valores que ya no eran viables en la propia España? No tarda la respuesta: "Desde el siglo XVI existieron dos Españas".<sup>40</sup> Sin embargo, es evidente que Mario Briceño Iragorry no valora igualmente a las dos, y emprende de la crítica a los Borbones, aunque en otros textos la había iniciado con los Austrias.

Por otra parte, tan ajenos no eran esos mundos:

A las leyes del Reino, con vigencia general en las Indias, se agregaron, después las leyes que el Rey fue creando para los flamantes dominios. No eran tan arbitrarias que el propio Monarca mandaba a sus Virreyes, Presidente, y Justicia que acatasen y no cumpliesen aquellas Cédulas en las cuales se abultasen vicios o se previese de su lectura que habían sido arrancadas con malicia de la autoridad real. Acatar y no cumplir fue la orden del Rey, ... (con) una conciencia jurídica que enaltece el tradicionalismo hispánico.<sup>41</sup>

A este tradicionalismo recurre Mario Briceño Iragorry para defender:

... a nuestra América criolla, visiblemente amenazada de ruina por el imperialismo yanqui y por el entreguismo criollo.<sup>42</sup>  
Nuestra consigna fue luchar contra toda materia de colonialismo.<sup>43</sup>

Pero, ¿en qué medida era otra España, la que cumplía con la orden real?; ¿cómo se explica que así fuese siendo órdenes de un Rey que no habría tenido sentido en la España medieval, la cual si revivía en los Cabildos de América organizados por disposiciones regias, prolongaba un municipalismo hispánico que en la península moría? ¿Se condice con qué tradicionalismo?; ¿con el que da la espalda a la modernidad y deja que otros tengan superioridades técnicas que complementan la obra de los antiguos piratas, en contra de una presunta hispanidad?;

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 89.

<sup>41</sup>"Sentido y función de la ciudad" (1952). *Op. cit.*, p. 104.

<sup>42</sup>"La leyenda dorada" *Op. cit.*, p. 91.

<sup>43</sup>"Sentido y función de la ciudad" *Op. cit.*, p. 116.

¿que vuelven a valores medievales que no sirven frente a las circunstancias de la modernidad?; ¿es acaso así que superaremos toda forma de colonialismo?; ¿no es acaso preciso luchar contra el "entreguismo criollo", que es tan criollo como lo valioso de nuestra hipotética tradición?; ¿sólo lo criollo, dentro de nuestros múltiples orígenes étnicos y culturales es lo que importa?; ¿qué se entiende aquí por criollo?: ¿una genealogía, una situación social, una adhesión a valores, un arraigo a formas de vida y a exigencias del medio, una respuesta a los problemas del medio?

Sobre estos temas hay un texto fundamental de Mario Briceño Iragorry. En él nos dice, hablando del gusto por las antigüedades, que en ello ve:

... un retorno espontáneo hacia los símbolos de nuestra verdadera historia. Por lo menos hay un deseo ostensible de buscar algo sumptuoso entre las formas que sepultó la tolvanera reaccionaria, y algo que, aunque menospreciado por las generaciones anteriores, es nuestro, o quizás lo único nuestro, como expresión histórica de un sentido artístico y como testimonio del propio temperamento creador del español. ... Aunque en realidad lo importante no sea poseer vestigios hispánicos, sino ser vestigios de España, al modo como interesa a Francia e Inglaterra, según decir de Chesterton, ser restos de Roma, más que poseer ruinas romanas.<sup>44</sup>

El gusto por la antigüedad y el pasado es tema ajeno al de la tradición; puede expresar una necesidad de buscar raíces, mera novelería por lo que no es nuevo, veneración por lo histórico humano, y aun por sus antecedentes, como el respeto por los signos petrificados de un trebolites; o atadura a la forma social que le dio origen, pues es de preguntarse si se puede venerar lo que usaban los señores sin venerar la esclavitud. La atracción por el pasado es tan ambigua como cualquier actitud humana objetivada. Esas formas antiguas, desecharadas por la "tolvanera reaccionaria" son frutos del "temperamento

<sup>44</sup>"El sentido de la Tradición" (1951). *Op. cit.*, p. 114.

creador del español” (¿en qué quedó el indio, y el negro, y su aporte?). Y si lo que importa es ser vestigios de España, esos mismos vestigios no son exclusivos ni excluyentes. Ser vestigios es axiológicamente dudoso, como si dijésemos que somos vestigios de la Edad de Piedra; lo que puede importar es ser vestigios de algo valioso y ahora a venerar. Queda claro que no es lo mismo, como con su habitual sagacidad lo ve Mario Briceño Iragorry, *ser* que *poseer* vestigios, los que pueden valer según el modo en que se sean o se posean. Sin embargo, entre “*ser*” y “*poseer*” no hay una diferenciación fácil, y no existe en el texto que examinamos.

Por otra parte, el texto se refiere más a lo que es legado, o a lo que es herencia cultural, que a la tradición en sentido estricto, según la diferenciación que ya hemos tentativamente sugerido. Hay pasados que se incorporan a un modo de ser, pero no por eso valen; y hay restos que valen más que lo que se es. Es importante para Francia e Inglaterra aquello de Roma que quedó incorporado en sus costumbres, ideas, sentimientos, instituciones, que se ha sostenido a lo largo de una educación “tradicional”, y es importante lo que en América quedó incorporado de España (de origen nativo, romano, germánico, moro, hebreo) a través de lo que trajo y no pudo olvidar el conquistador y el colonizador, como lo es lo que aportaron indios y negros, y las variadísimas corrientes inmigratorias posteriores. Privilegiar la herencia hispánica no es lo mismo que privilegiar la tradición hispánica, lo que requeriría una fundamentación distinta; y es una elección que se proyecta hacia el futuro, hecha desde el presente, necesitada de otros fundamentos que el de haber sido un pasado *nuestro*: primero, porque hay múltiples posibilidades de estructuración estimacional del pasado; segundo, porque aunque hay datos irreversibles del pasado, no valen por ser tales, sino como materia respecto de la cual cabe tomar posición, la cual puede llegar a la ruptura, que no lo suprime, sino que lo supone, tal como

ocurrió en la Independencia. Pero por el significado estructural y operante de la “tradición”, importa más la fuerza actual de lo que como valor positivo invoca un pasado a modo de sus fundamentos, que ser vestigios, que los hay muchos y de muchas clases y son a valorar.

De hombres y pueblos que se estancan y no produzcan nuevos valores, puede decirse que ya han cerrado el ciclo de su vida.<sup>45</sup>

Esta observación es exacta y grave. Sin renovación no hay presencia cultural. Pero cada forma cultural tiene su tiempo y su ritmo. Lo que biológicamente son etapas establecidas, no tiene ya sentido en el orden cultural, y menos en el mundo actual; y hay en América pueblos enteros en esas condiciones, que no son inmunes a los inevitables procesos de transculturización en un mundo cada vez más planetario, y a los que no podemos dejar como reservas zoológicas, ni podemos desatender en sus posibilidades propias de transformación en relación con un mundo que es distinto de aquél al cual se han adaptado. Mario Briceño Iragorry tiene en vista una sociedad de otro tipo, y en vías de transición:

Pero los valores recientes que producen las colectividades son tanto más firmes y durables cuanto mayor sea la fuerza de los viejos símbolos que en ellos se transfiguran y con los cuales se hace el cotejo de sus méritos en el balance de una cultura.<sup>46</sup>

¿Que sean “firmes y durables” constituyen un criterio de validez? ¿Cuánto duró la España peninsular que no era España? Tal vez esa distinción entre fondo permanente y forma cambiante esté en la raíz de lo que ésta “tenga de valiosos y progresista”. De modo que el criterio del valor no está en la tradición como mera tradición, ni en el fondo ni en la forma; y por eso mismo sorprende, porque se vuelven ininteligibles

<sup>45</sup>Ibid., p. 116.

<sup>46</sup>Ibid.

los "criterios de valor" de Mario Briceño Iragorry, que ponga conjuntamente como ejemplo de "modas abominables", el "mambo, los chicles, la pintura abstracta y la literatura existencialista" . . .<sup>47</sup> De ser así situamos "los valores" en un plano de gustos y de prejuicios e incomprensiones de carácter subjetivo y de confusión extrema. Que Mario Briceño Iragorry no guste de los chicles ni de Sartre o de Klee nada tiene que ver con posibles valoraciones objetivas en una situación cultural, y si su juicio puede ser tenido por un chiste de salón, es un mal argumento en el orden de un conocimiento cultural tomado en serio.

Queda además completamente indeterminado el concepto de "fuerza de los viejos símbolos que en ellos se transfiguran"; ¿son valiosos los símbolos como tales y se identifican con los que en el presente se transfiguran? ¿Cómo se mantiene la identidad en la transfiguración?; ¿son formas de un mismo fondo?; ¿y acaso no se ha dicho que este fondo es inmodificable, y vale lo mismo en sus distintas formas?

Tradición no es, como entienden muchos, un concepto estático que lleva a mirar ciegamente hacia los valores y sistemas pretéritos.<sup>48</sup>

Resulta pues que no sólo hay sistemas, sino valores pretéritos y no se nos da ninguna indicación de porqué ya no valen, ni qué relación tienen con el posible o hipotético fondo permanente en el que se sustentaría la tradición. Y como si esto fuese conceptualmente claro, se añade:

Tradición como trasmisión de valores formados por los antepasados. Legado de cultura que el tiempo nos transfiere para que, después de pulido y mejorado por nosotros, los traspasemos a las futuras generaciones.<sup>49</sup>

<sup>47</sup>Ibid.

<sup>48</sup>Ibid., p. 119.

<sup>49</sup>Ibid.

Valores, pues, intraculturales; sin que quede en claro su relación con formaciones culturales que no son ajenas al cambio histórico; legado de cultura, que en el contexto parece querer decir forma instituida (¿o institucionalizada?) de vida, la que, en cuanto forma, no se sabe en qué sentido puede ser pulida y mejorada sin cambios en su entorno, y si éstos no la transforman; a traspasar, ¿para seguir puliendo y mejorando, en un progresismo que como hecho y como doctrina es discutible, a pesar "de las leyes universales del progreso"?<sup>50</sup> Se agrega:

Creo que ningún venezolano de verdad deje de evocar con nostalgia la libertad en que se desenvolvió nuestra propia barbarie antigua.<sup>51</sup>

Esto es generalizable a toda América Latina, empezando por las páginas de Sarmiento; pero "barbarie" y "valores a transmitir" no son términos fácilmente compatibles, salvo en la emotividad del discurso retórico. Sobre todo, porque "barbarie" da origen a diferenciaciones que no escapan a la brillante pluma de Mario Briceño Iragorry:

El acto disvalioso, así se repita a través de épocas diversas, no debe mirarse en función ejemplar, sino como indicativo de la permanencia de un proceso que es necesario superar. . . . Lo que produjeron los antiguos procesos de trasculturización, es necesario mirarlo en sus varios aspectos, para dejar como meros documentos de museo las formas heredadas que hayan caído en caducidad, y para extraer, en cambio, de muchas de ellas los valores capaces de nueva vigencia educativa.<sup>52</sup>

Ya hemos admitido que en ningún medio se tiene por tradición lo disvalioso de su pasado, por reiterado que sea, y en esto Mario Briceño Iragorry tiene completa razón. Pero, ¿cómo se compagina esto con la nostalgia de la barbarie? ¿Hay una barbarie buena y otra mala?; ¿es una realidad ambigua?

<sup>50</sup>Ibid., p. 119.

<sup>51</sup>Ibid., p. 130.

<sup>52</sup>Ibid., p. 131.

¿cómo, concretamente, referir esto a nuestro pasado caudillexico?; ¿cómo saber cuándo una forma cultural es ya caduca y de museo? Lo que es importante para saber lo que ya no es tradición válida a fin de superar “nuestro déficit con el tiempo”,<sup>53</sup> que muchos americanos han juzgado, incluso Bolívar, que es lastre hispánico.

## VI. Examen de otras tesis sobre la tradición latinoamericana

Mario Briceño Iragorry, como buena parte de los tradicionalistas en América Latina, invoca a “la tradición hispánica”; pero su planteamiento del tema no es frecuente, y la mayor parte del tradicionalismo hispanófilo, operante en grupos restringidos de una cierta posición social, ha coincidido con lo que se identifica como ideas y valores de la derecha en la política española. Lo que de España le importa a esa tradición es su viejo tono católico e imperial, conservador y autoritario.<sup>54</sup>

A este respecto dice Luis Alberto Sánchez:

Por tradición hispánica se conoce solamente la vinculada con el Imperio de Carlos V y su complejo vástagos, don Felipe II. ¿Hasta qué punto se compadece ello con la esencia íntima del pueblo español?<sup>55</sup>

<sup>53</sup>“La historia como elemento de creación” (1942) *Op. cit.*, p. 139.

<sup>54</sup>“A partir de la consumación de la independencia y la consecuente división de las clases criollas surgió una ideología que podríamos llamar hispanismo que considera que lo específico latinoamericano es la cultura heredada de España, principalmente la lengua y la religión que nos unifican. Este hispanismo, patrimonio casi exclusivo de grupos conservadores, fue antinorteamericana durante mucho tiempo, como una forma de rechazo del protestantismo, pero su actitud ha venido cambiando por la amenaza comunista”. Abelardo Villegas, “Identidad y diversidad de América Latina”, *Comunidad, Revista de la Universidad Iberoamericana de México*, X, 1975, p. 173.

<sup>55</sup>“¿Existe la tradición?” “¿Existe América Latina?” Lima, s. ed. 1968, p. 135.

Y anota, con cifras demográficas de 1944:

Nadie entre los 13 millones de negros de América Latina; nadie entre los más de 90 millones de indios y mestizos se sienten representados por una tradición blanca, europea, virreinal y absolutista. Sin embargo, éstos son los rasgos más visibles que a la “Tradición latinoamericana” asignan nuestros tradicionalistas.<sup>56</sup>

Pero esto no es todo; Luis Alberto Sánchez quiere mostrar que en esa visión tradicionalista hay deformaciones claras de nuestra Historia:

Así cuando se habla de la “Tradición latinoamericana” identificándola con el catolicismo, se incurre en una exageración. Sin duda, la Iglesia Católica ha influido entre nosotros mucho más que las Metrópolis políticas. ... Pero, escudriñando el tema, descubrimos que los hombres más representativos del Continente, desde la Emancipación hasta hoy, con rara uniformidad, han vivido al margen de la Iglesia, lo que no impide que ésta y aquéllos sean parte vivísima de nuestra Tradición.<sup>57</sup>

Ese tradicionalismo que es una clara expresión política merecería un estudio aparte y pormenorizado, que podría mostrar cómo se utiliza en él la idea de tradición y se seleccionan los contenidos concretos que se le atribuyen; esa labor historiográfica cae por completo fuera de nuestro propósito, pues una cosa es preguntarse por la tradición, y otra preguntarse por tradicionalismos. Sin embargo, vale la pena señalar que tal tradicionalismo se acompaña con entusiasmos nacionalistas, que el mismo Luis Alberto Sánchez considera contradictorios:

El asunto adquiere mayor importancia práctica cuando encaramos la faceta nacionalista de nuestra supuesta “tradición”. Los campeones del “tradicionalismo” han sido y son vehementes propugnadores de los antagonismos nacionalistas. Al acentuar los pseudo-caracteres específicos de la “peruanidad”, la “argentinidad”, la “chilenidad”, etcétera —no obstante su grito de orden: “Viva la tradición hispánica común”— siembran discordias, y a menudo avalan el fascismo.<sup>58</sup>

<sup>56</sup>*Ibid.*, pp. 134-5.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 136.

<sup>58</sup>*Ibid.*, p. 139.

Pero también hay decepcionados de las tradiciones nacionales, dotados de genérica inclinación europeista. Así, el joven Rómulo Gallegos decía:

Europa es la civilización, y civilización quiere decir campos cultivados, población, caminos, industria, cultura, disciplina social, conciencia social, ideales sociales.

...la invisible penetración espiritual de la cultura representada por Europa... en nada afectaría a ninguno de los sedicentes y discutibles intereses continentales, ni a los nacionales tampoco como no sea el indigenismo que no es de esperarse que ninguno tenga empeño en conservar a estas horas.<sup>59</sup>

La actitud de Rómulo Gallegos no era sin embargo la de un antiradicionalista, pues su queja fundamental es por la ausencia de tradiciones:

...las pocas que llamamos nuestras tradiciones y leyendas lo son tanto como nuestro idioma europeo.

...hasta para poseer tradiciones tenemos que ir a buscarlas fuera de nosotros.<sup>60</sup>

Esas carencias hacen imperiosa una apertura hacia el mundo de la cultura europea, presentada como cultura universal:

En cuanto a lo exótico, si a ver vamos, todo es y tiene que ser exótico entre nosotros, desde nuestros vestidos hasta nuestra cultura intelectual, y yo no creo que el más obcecado indigenista quiera proponernos que retrocedamos al guayuco como única indumentaria y al pedernal y al hacha de piedra por toda industria y civilización.<sup>61</sup>

Sobre todo, exótica, o mejor dicho, extranjera, tiene que ser nuestra cultura. La experiencia de los siglos ha enriquecido el acervo del pensamiento y si pretendiéramos atenernos sólo a la muestra (*sic: debe decir ‘nuestra’*), mezquina y tardía nos expondríamos al fiasco de resultar a estas horas descubriendo la pólvora...<sup>62</sup>

<sup>59</sup>“Necesidad de valores culturales”. *El Cojo Ilustrado*, XXI, N° 496; 1912; *Pensamiento político venezolano del S. XIX*, Caracas, Presidencia de la República, 1962, XIV, p. 562.

<sup>60</sup>*Ibid.*, p. 563.

<sup>61</sup>*Ibid.*

<sup>62</sup>*Ibid.*, p. 564.

Aquí no existe tradicionalismo hispanófilo en ninguna de sus formas, ni tradicionalismo indigenista ni de ninguna clase; ni se habla del negro, el cual M. Briceño Iragorry pone por encima del indio. El joven Rómulo Gallegos aceptaba las ideas de Sarmiento sobre la dicotomía entre civilización y barbarie, entre la ciudad y el campo o el monte; reconocía que en algunas cosas nos parecemos a España, pero su meta cultural va más allá del ámbito latino, pues su elogio se dirige hacia Alemania y en especial hacia Inglaterra. Su intención nacionista se dirige a la gestación de un patrimonio cultural, más que a la defensa de lo existente. Ante una supuesta identidad nacional o supra-regional, Rómulo Gallegos piensa que se trata de “pueblos en formación”, lo que le permite condenar algunas actitudes:

...entre nosotros tiende a privar aquel criterio estacionario que pretende hacer de la propia heredad el único feudo del espíritu...<sup>63</sup>

Nada más diferente a las ideas de M. Briceño Iragorry, con su revaloración del pasado, su discriminación entre una América latina y una América sajona, como diferentes sistemas de valores, su tendencia a considerar fundamentalmente hispánica a la América Latina, a lo menos la de habla española; su valoración positiva de lo hispánico, cuya recuperación convierte en meta para la defensa de una identidad nacional o también supra-regional frente a la penetración de sistemas de valores y de correlativas formas de vida que sería preciso rechazar por extraños.

Son de sobra conocidos los criterios de Sarmiento, a los que expresamente se remite el joven Rómulo Gallegos. Pero hay también formas muy actuales de europeísmo. Jorge Luis Borges dice:

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 562.

¿Cuál es la tradición argentina? ... Creo que nuestra tradición es toda la cultura occidental, y creo también que tenemos derecho a esa tradición, mejor que el que pueden tener los habitantes de una u otra nación occidental.<sup>64</sup>

Creo que los argentinos, los sudamericanos en general... podemos manejar todos los temas europeos, manejárselos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener, y ya tiene, consecuencias afortunadas. ... Todo lo que hagamos con felicidad los autores argentinos pertenecerá a la tradición argentina, de igual modo que el hecho de tratar temas italianos pertenece a la tradición de Inglaterra por obra de Chaucer y de Shakespeare.<sup>65</sup>

Estas observaciones de Borges vienen a propósito de la pregunta por la relación entre el escritor y los rasgos diferenciales de su medio nacional, idea que considera una equivocación, y que además es bastante nueva y arbitraria. Y, amén de observar que el gusto por la literatura española tiene en su país el carácter de un gusto adquirido, añade:

...la historia argentina puede definirse sin equivocación como un voluntario distanciamiento de España.<sup>66</sup>

Esto último es bastante exacto en el caso argentino, y tal vez lo sea aun más en el caso uruguayo, donde no se dio la alianza política entre Iglesia y Ejército que se ha dado en Argentina, con similitud de algunas situaciones sostenidas de la Historia española.

No menos europeísta que Borges parece ser Octavio Paz, el cual, después de considerar que la literatura europea no es una entidad pero constituye una totalidad por las relaciones que existen entre las distintas literaturas nacionales, y de admitir que Estados Unidos se ha integrado en esa totalidad, al señalar los rasgos diferenciales de la literatura latinoamericana dice:

<sup>64</sup>"El escritor argentino y la tradición". *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 274.

<sup>65</sup>*Ibid.*, p. 275.

<sup>66</sup>*Ibid.*, p. 271.

...nuestra real filiación histórica, lingüística y cultural (es) con el Oeste y no con el nebuloso "Tercer Mundo" de nuestros demagogos. Somos un polo del Oeste, un polo excéntrico, empobrecido y discordante.

La independencia Hispanoamericana no sólo fue una ruptura, sino una negación de España... una tentativa de sustituir un sistema por otro y de reemplazar el sistema monárquico, absolutista y católico español por un sistema democrático, liberal y republicano.

Nuestra Revolución fue un acto de autodecepción tanto como de autonegación.

El primer capítulo de nuestra historia fue un desmembramiento, no un nacimiento. Nuestro comienzo fue negación, quebrantamiento, disgregación.<sup>67</sup>

Las confrontaciones efectuadas son incitantes; podrían complementarse con la idea de tradición en indigenismos y africanismos, pero por el momento es aconsejable no dispersar el tema. Sobre un tradicionalismo español hay un complejo abanico de opciones interpretativas y estimativas. Por eso, y en relación con lo explicado, puede ser de interés hacer alguna comparación con otros autores preocupados por la misma problemática que M. Briceño Iragorry, ante presiones extranjeras, cambios socioeconómicos y aludes inmigratorios, aproximadamente en su circunstancia, o en otro tiempo y lugar donde ya se habían dado problemas semejantes. La elección se hará según la ya indicada técnica de muestreo, pues el tema no es el de una investigación histórica sobre tradicionalismos o antirtradicionalismos.

Con el sentido anunciado, oigamos la palabra de Mariano Picón Salas:

La palabra "tradición" está resonando con patética insistencia en un momento curioso de la historia nacional cuando Venezuela experimenta los mayores cambios materiales, e inmigrantes que ya empiezan a contarse por centenas de miles...<sup>68</sup>

<sup>67</sup>"A literature without criticism". The time literary. *Supplement*, August 6, 1976, N° 3882.

<sup>68</sup>Mariano Picón Salas. "Pequeño tratado de la tradición". *Crisis, cambio, tradición*. Caracas-Madrid; Edime, s.f., p. 55.

Planteada la presencia de un problema, M. Picón Salas nos ofrece un concepto de tradición, aunque aparezca en una pregunta:

Junto a la historia pública y visible ¿qué cosa es la tradición, esa suma de recuerdos, hábitos y experiencias comunes que particularizan el espíritu de un país como la vida de sus próceres, las ideas de sus pensadores, las formas jurídicas del Estado?<sup>69</sup>

La distinción entre una historia “pública y visible” y otra historia que se desarrolla en otro plano, parece representar una influencia de ideas de Unamuno —y que éste no llegó a plasmar con claridad— entre la historia vocinglera y la historia subterránea o intrahistoria. Por ahora cabe señalar que importa la conjunción de elementos que se ofrece al hablar de recuerdos, hábitos y experiencias colectivas que particularizan la vida de un país. Quede a discutir si se trata o no de una “suma”, o de una interconexión múltiple, que puede o no coexistir con otras formas de estructuración.

Estas formas, como en la gestación de estilos musicales, pueden tener caracteres accidentales en su origen o también actuales pero seleccionados entre posibilidades múltiples de conexión, así como hay diferentes posibilidades en un sistema musical, y cada posibilidad elegida tiene su lógica selectiva interna, sin salirse de las reglas propias del sistema. No dejemos de señalar, sin embargo, la importancia que tienen en ese texto las ideas de “comunes” y “particularizadoras”, tratándose de “hábitos y experiencias”. Tampoco dejemos de señalar que parece haber una cierta contradicción entre la presente coexistencia de esa “suma” junta a la historia visible, y que por lo tanto no coincide con ella, y su identificación con vidas de próceres, ideas de pensadores y formas jurídicas, cosas todas muy públicas y visibles, y que no guardan una relación suficientemente explicitada con la “otra historia”:

<sup>69</sup>*Ibid.*, p. 60.

Bajo la historia escrita, documentada y visible alientan como capas geológicas, como subsuelo madrepórico, este encantador misterio de la tradición. Histórico no es sólo lo que tuvo existencia objetiva, físicamente demostrable, sino también lo que se creyó o se fabuló. El mito y la creencia pasan a tener parecido valor histórico que el hecho mismo.<sup>70</sup>

Hay aquí nuevas reminiscencias unamunescas. Pero, de nuevo desde el punto de vista del rigor lógico, no queda claro el nexo entre la historia visible y su subsuelo madrepórico. El mito y la creencia son también históricos, y muy documentables y visibles y es dudoso saber qué se logra con atribuirles una existencia o presencia de capa geológica. Si tienen “parecido valor histórico que el hecho mismo”, queda por determinar qué relación guardan con una tradición o transmisión intrahistórica. Por otra parte, es patente que, aunque se integre con elementos no-visibles o difícilmente visibles, la tradición tiene también y con fuerza elementos visibles. Mejor dicho, es fundamental la presencia de éstos, aunque no sea claro su sentido, ni la razón de los nexos entre sus elementos. Hay un legado, una herencia cultural, y una historia concretamente referida a un grupo, sin todo lo cual no puede entenderse la conformación de una tradición particularizadora; pero una tradición como tal ha de expresarse en formas identificables y objetivamente manifiestas; es cultura objetiva, objetivante y objetivable.

Picón Salas, tomando posición en las discusiones del momento, introduce la idea de “valor histórico”, que no es lo mismo —y pensamos que él ha percibido las diferencias— que “valor de lo histórico”, o que “lo histórico como valor”. La idea de “valor histórico” admite cambios de significación según contextos: “aquello que vale para la historia”, “lo que en lo histórico se hace presente como valor”, “lo que en lo histó-

<sup>70</sup>“Pequeño tratado...” *Op. cit.*, p. 61.

rico valía y nos sirve para interpretar un momento histórico”, “lo que de lo histórico vale para nosotros”. Esto último puede relacionarse con la idea de lo que lo histórico importa en un presente, a fin de tomar posición, positiva o negativamente; o, en un sentido más restringido, lo que entendemos que ahora vale, a lo menos para algunos, y lo que se piensa que habría de valer, para algunos o todos. Dejando de lado estas distinciones, que juzgamos posibles, y que más tarde nos han de importar mucho, pero que a esta altura de nuestro trabajo podrían tomarse como sutilezas, nos parece interesante la distinción que M. Picón Salas establece entre lo que se suele entender por tradición (y es evidente que ahora tiene en vista tradicionalismos muy concretos), y lo que no es sino nostalgia de tiempos idos:

Hay en nuestro actual conjuro a la tradición un poco de nostalgia como si en un medio tan cambiante como el de Venezuela, nos dolieran los viejos usos y costumbres que sepultamos cada día. O vemos en el hábito o en el objeto sustituido, su valor añorante y no las imperfecciones que debió tener. ... (lo que) nos servían como “tradición o realidad venezolana”, era un conjunto de fórmulas que habían perdido ya toda vigencia histórica.<sup>71</sup>

Esta noción de “vigencia histórica” es perfectamente pertinente, y por nuestra parte ha de merecer un examen pormenorizado, en el bien entendido que no es propia ni exclusiva de M. Picón Salas; parece significar lo que tuvo o tiene sentido para un momento histórico; y creemos que es en relación con este aspecto que deben entenderse algunas expresiones suyas sobre “lo folklórico” y sobre “lo hispánico”.

Y las manifestaciones folklóricas de un país que recibe una gran corriente inmigratoria no podrían ser las mismas que las que prevalecieron hasta ahora, aunque mucho del subconsciente colectivo y de la peculiaridad nacional habrá de trasmisitirse a los nuevos pobladores.<sup>72</sup>

<sup>71</sup>*Ibid.*, p. 65.

<sup>72</sup>*Ibid.*, p. 66.

Ya la conquista de América en el siglo XVI indianizaba o mestizaba —antes de que acabaran de cruzarse las sangres— al español peninsular cuyos hábitos alimenticios, forma de producción y aun estilos arquitectónicos, sufrían la influencia modeladora de la tierra.<sup>73</sup>

En lo citado se observa: 1) que no se identifica lo folklórico con lo tradicional, ni con un pasado heredado; 2) que no se piensa en una unidad transtemporal, ligada a un supuesto ser nacional o a sus manifestaciones, con su génesis y su destino en tanto concreción expresada en el tiempo de una esencia metaempírica que como tal es intemporal, aunque sea tal como es para manifestarse en tal momento de un tiempo histórico. Esto va sin mengua del respecto por lo pasado: lo que fue folklórico, por ejemplo, merece nuestro respeto y su reconstitución o su identificación y eventualmente su restauración, sin perjuicio de que sea distinto de lo que ahora es folklórico, y de lo que así será. La conciencia de una continuidad evocativa y de alguna manera presente aunque sea en el modo de no coincidir con ella, es un aspecto importante del reconocimiento de una identidad colectiva a través de un tiempo histórico axiológicamente signado. Además se observa: el reconocimiento de que desde su origen hay en América una separación respecto de lo hispánico; que, por lo tanto, lo hispánico no puede valer sin más paradigmáticamente; que, en todo caso, hay una diferencia entre el que llega y el que ya está; que lo establecido no puede pretender de por sí una resistencia a cambios, los que han de ser valorados según otros criterios que el mero hecho de cambiar, que puede ser para bien o para mal, tal como ocurre con el mero hecho de la permanencia. M. Picón Salas interroga:

...debemos preguntarnos de qué especie de tradición se habla pues todo pasado por el hecho de haber existido no es en sí

<sup>73</sup>*Ibid.*, p. 58.

mismo venerable, y aun hay tiempos pretéritos de cuya memoria quisieramos librarnos como de un mal sueño.<sup>74</sup>

Esto está de acuerdo con lo que ya hemos dicho sobre la distinción entre pasado y tradición, así como hemos considerado falsa oposición la de tradición y progreso. Respecto de esto último, M. Picón Salas distingue entre la tradición dinámica y tradición estática, pues,

...es otra posibilidad de actualización y metamorfosis lo que marca la vigencia de lo histórico, que sin ello sería mero entretenimiento de colecciónista o de maníático rabioso de cosas viejas.<sup>75</sup>

Es algo extraño ese desprecio por lo ya pasado, así sea sin uso o ya no vigente. Las "cosas viejas" pueden ser venerables, así se trate de cosas tan alejadas como piezas del paleolítico. En la mera contemplación de una realización humana, por lejana que sea y por secundario que fuere su uso en su tiempo, hay un latido de humanidad, incluso cuando represente elementos negativos de una etapa histórica, o de una forma cultural, y es siempre un camino de acceso para comprender mejor a lo humano, aunque se exprese en modos que hoy juzgamos, desde el punto de vista del valor, como inhumanos. En un sentido genérico, lo humano comprende lo que estimativamente distinguimos como valioso y como disvalioso, o incluso es posible que no exista o no sea posible una forma cultural que no comporte aspectos negativos: no todo lo que juzgamos bueno o valioso en algún sentido es composable, y toda incompatibilidad en ese orden abre lugar para lo disvalioso. Sin embargo, la posición de M. Picón Salas parece relativizada o atenuada por una voluntad de distinguir en lo histórico entre aquello que ahora importa y abre camino para el futuro, y lo que es un impedimento para la acción requerida por los tiempos. De interpretarlo así, tendríamos por una parte lo

<sup>74</sup>*Ibid.*, p. 59.

<sup>75</sup>*Ibid.*, p. 66.

histórico existente y vigente, y por otra lo histórico existente pero ya no vigente. Al parecer, vigente se refiere a lo que sigue teniendo sentido o a lo que admite, sin perder lo sustancial de su contenido, posibilidades de cambio en sus manifestaciones, que lo vuelven operante o eficaz, positivamente actuante. Así puede entenderse la idea de tradición dinámica, y su presupuesta relación con lo intrahistórico como fondo valioso que se manifiesta en formas diferentes según los tiempos, y valiosas positivamente en relación con su fondo. En cambio, por tradición estática sería necesario entender aquella que, aunque subsistente, constituye por su forma o por su fondo una instancia histórico-cultural que ya no ofrece posibilidades estimativamente aprobables. Sin embargo la distinción no siempre es fácil:

La historia no es sólo la suma jactanciosa de lo realizado, sino la continua agonía con que cada generación se asoma a entender su destino.<sup>76</sup>

Aparecen en M. Picón Salas criterios para discernir entre la tradición histórica valiosa y la no valiosa:

Así el valor de la tradición histórica no radica en la liturgia o el elogio convencional que le prodigemos, sino en el espíritu libre y ecuánime, en la tranquila justicia y comprensión ante la obra que nos legaron los muertos.<sup>77</sup>

La conquista de esa tradición dinámica es la que nos hace falta; conciencia de esa continuidad histórica más que simple nostalgia ante las cosas que desaparecieron; actitud crítica, combativa y viril ante el pasado en cuanto él ya contribuye a configurar lo venidero.<sup>78</sup>

...revele en nuestra tradición lo que todavía tiene vigente y ejemplar contenido humano, lo que merece sentirse en presente y ayudarnos en la marcha hacia el futuro.<sup>79</sup>

<sup>76</sup>*Ibid.*, p. 69.

<sup>77</sup>*Ibid.*, p. 70.

<sup>78</sup>*Ibid.*, p. 71.

<sup>79</sup>*Ibid.*, p. 72.

Estos llamativos textos son presentados como solución, o propuesta, ante los debates en torno a la tradición; sin embargo, su importancia radica especialmente en que plantean problemas, interpretativos y de fondo, y sugieren cambios que interesa examinar. Ensayemos comentarlos, con cierta libertad en el sentido de que el texto es a la vez "texto y pretexto", para conservar su fuerza sugestiva.

En primer lugar, la tradición no vale por lo que se dice de ella, o por el cumplimiento de los ritos, sino por el espíritu con el que se la invoca. Se diría que, según sea el sentido de la invocación, es el valor de lo invocado. De ser así, el "para qué" del tradicionalista (o de su adversario) no es separable de lo que la tradición del caso importe. El valor actual de la actitud resulta inseparable del valor *actual* de la tradición a la que ella se refiere. Notemos, conforme a las distinciones hechas con los párrafos iniciales, que aquí se trata del "para qué" del tradicionalista o de sus adversarios, y no del "para qué" del antropólogo, por ejemplo, cuyo objetivo es diferente.

En segundo lugar, se trata de una actitud calificadora, de carácter crítico, en la cual se toma posición respecto de los contenidos de un legado cultural. Esa actitud ha de ser instrumento de acción para lo actual y lo futuro; pero esto supone que lo actual y lo futuro están determinados según signos de valor y que no podría ser ahora valiosa, aunque lo haya sido antes, una tradición que conduce hacia un futuro que estimamos negativamente. Además ha de revelar lo que amén de tener vigencia tiene "ejemplar contenido humano", o sea que vale como modelo cuyo cumplimiento importa reiterar. O sea que esa tradición, identifiable como tal a través de ese espíritu crítico, no sólo ha de existir en el presente, sino que merece sentirse en presente; de manera que es desde un ahora que juzga que se determina lo que ella vale para ese mismo ahora y el futuro que ese ahora tiene en vista.

Pero se pide que ese espíritu sea "libre y ecuánime", en una "justicia y comprensión tranquilas": ¿es esto posible o no, o lo es con dificultades? Desde el momento en que el texto no se refiere al examen de un antropólogo, sino a tomas de posición necesarias en relación con un presente histórico como problema vital *en el cual* se está, y no *ante* el cual se está, parece que esa actitud, si es posible, no es fácil. El presente apremia, interfiere en la distancia necesaria para la comprensión, el pasado que se hace presente invade el presente del contemplador, que contempla inseparablemente acciones posibles que no son indiferentes, de manera que a su vez el futuro invade el presente. Envueltos en una relación mutua, sujeto y objeto se condicionan, en el individuo y en su medio.

Finalmente, lo que propone M. Picón Salas parece tener una sola posibilidad práctica: la del espíritu que está siempre dispuesto en tener en cuenta el otro lado de la cuestión. Es una posibilidad con la que no estarían de acuerdo muchos que entienden haber ya elegido sin más, y probablemente en ese caso están los más de los tradicionalistas y de los antirtradicionalistas; es, sin embargo el único camino para un "espíritu crítico".

Conviene comparar los textos antes mencionados con algunos de José Enrique Rodó, anterior en varios años, pero que se ocupa de los mismos problemas, y emplea una terminología muy semejante ("valor dinámico de la tradición", Rodó; "tradición dinámica", M. Picón Salas). Rodó observa que el pasado (al que, según ya hemos visto que es común, identifica a menudo equivocadamente con la tradición, así como también incurre en el error de contraponer tradición y progreso), tiene otra presencia en Europa que en América:

En Europa el pasado es una fuerza real y poderosa, la tradición existe con pleno prestigio y autoridad.<sup>80</sup>

<sup>80</sup>"La tradición en los pueblos hispanoamericanos". *Obras Completas* Aguilar, s.f., p. 1204.

Surgen aquí varios aspectos de interés. Al parecer, esta manera de caracterizar el pasado europeo como fuerza actual y operante, desliza de manera implícita un juicio de valor positivo sobre ese pasado y su relación con el presente: aunque, en otras circunstancias, Rodó llegó a decir, respecto a la situación de nuestros pueblos, que nos encontrábamos

...aliviados de la carga abrumadora de la tradición.<sup>81</sup>

Creemos que se hace patente una indeterminación que debe ser examinada. El "pasado" puede ser cuantitativa y cualitativamente escaso, como ocurre en los avances hacia zonas desérticas o muy escasamente pobladas, donde no hay un pasado socialmente organizado y coactivo, aunque no deje de haber un pasado en los miembros del grupo ocupante, o en el grupo como tal, sin perjuicio de que necesite adaptarse a las innovaciones requeridas por las circunstancias. Sin embargo la falta de un pasado suficiente puede pesar, tal como existen ausencias penosas. Inversamente, hay pasados excesivamente presentes que se convierten en trabas para la acción innovadora, y que conducen a inmovilizarse en la repetición de lo inmemorial, o a perderse en una infecunda admiración retrospectiva. Por otra parte, un "mal pasado" puede ser fuertemente operante en el sentido de condicionar negativamente las posibilidades actuales; y esas consecuencias, experimentadas desde un presente deseoso de otros horizontes, no se enlazan con la escasez o la abundancia de la herencia humana de tiempos idos, sino con su carácter defectuoso, su inadecuación respecto de lo que ahora apremia y necesita de otros apoyos, o los impedimentos que ese ayer ha puesto para lo que quisiéramos factible en nuestro quehacer actual. Puede ahora pesar mucho, y ser "una fuerza real y poderosa", un pasado escaso y desdichado.

<sup>81</sup>"El Centenario de Chile". *Op. cit.*, p. 1204.

Rodó considera que la tradición, en Europa, tiene "pleno prestigio y autoridad". Estas notas son acertadas para caracterizar una tradición vigente, que señala hacia alguna forma de deber-ser y de deber-hacer, y cuya existencia estimativo-normativa se considera valiosa. Sin prestigio y autoridad hay prácticas establecidas, pero no hay tradición; en realidad, no se trata de notas extrínsecas, sino de elementos o aspectos constitutivos de la tradición. Al sobrevenir circunstancias críticas, por razones endógenas o exógenas, el fundamento de ese prestigio y autoridad es sometido a prueba, como sucedió con algunas tradiciones indígenas durante la conquista y con tradiciones coloniales con la emancipación. El factor tiempo puede ser importante, y originar una mayor capacidad de resistencia; pero también es a valorar ante los problemas que plantean las nuevas circunstancias. En todo caso, el resultado de la situación crítica puede dar una pauta para medir la "fuerza" de una tradición, pero no mide sin más su "valor": puede triunfar en los hechos, y mantenerse, una tradición que no sea sino un conjunto de firmes perjuicios.

Bien conocido es el esfuerzo de Rodó por poner de relieve la importancia básica de la tradición greco-latina: pero al concretarse a nuestras tradiciones propias, Rodó toma especialmente en cuenta dos momentos: el del mundo colonial, y el siguiente a la gesta emancipadora. Respecto del primero, se limita a lamentar su interrupción, como consecuencia del influjo de un idealismo abstracto en las creencias que dirigen el movimiento independentista:

No es solo por su escaso arraigo en el tiempo que la tradición carece de valor dinámico en nuestra América. Es también por el tránsito súbito que importó la obra de la emancipación, determinando un divorcio y oposición casi absolutos entre el espíritu de su pasado y las normas de su porvenir. En la América española, la aspiración de libertad, concretándose en ideas y principios de gobierno que importaban una brusca sustitución de todo

lo habitual y asimilado, abrió un abismo entre la tradición y el ideal.<sup>82</sup>

Rodó piensa que la magnitud de esa ruptura pudo no ser tan grave, si se hubiese sabido mantener lo que no representara un factor insuperable de resistencia o de retorno a un pasado a superar; con lo que censura, por abstracto —es decir por falta de sentido histórico—, el curso que tomó el independentismo:

Los inspiradores y legisladores de la Revolución, repudiando en conjunto y sin examen la tradición de la metrópoli olvidaron que no se sustituyen con leyes las disposiciones y los hábitos de conciencia colectiva, y que, si por nuevas leyes puede tenderse a reformarlos, es a condición de contar con ellos como una viva realidad.<sup>83</sup>

Hay aquí varios aspectos que pueden ser discutidos, pero que nos apartarían de nuestro propósito esencial. Tal como Rodó plantea el tema, se habría producido algo así como una continuidad cultural por ruptura, sin que entre el nuevo y el viejo tiempo exista un vínculo suficientemente sólido, sin que el nuevo tiempo haya tenido la capacidad de afrontar los nuevos problemas de una manera que permitiese su enlace con las respuestas que el mundo colonial había dado a los problemas viejos. Podemos dejar de lado estas consideraciones, por algo marginales respecto a nuestro tema, si observamos que Rodó, como expresión tal vez primitiva de los nuevos tiempos, advierte la importancia y la novedad de la noción de “patria”; y que en torno a ésta se gesta una tradición:

Si la tradición de la colonia pudo ser desconocida y rechazada por los americanos de la Emancipación, porque en el fragor de la pelea la imaginaban irreconciliable con el sentimiento de la patria, el transcurso del tiempo daba lugar a otra tradición, esen-

cialmente vinculada a aquel sentimiento, por cuanto nacía de la idealización de los hechos y los hombres que representaban el heroico abolengo de la patria, al filtrarse en la memoria popular y adquirir la transfiguración de la leyenda.<sup>84</sup>

Rodó liga la tradición de la colonia, de la que lamenta el grado en que se ha perdido, con la tradición española (“repudian-  
do en conjunto y sin examen la tradición de la metrópoli”). Pero ambas no son totalmente identificables: una cosa es la tradición de la metrópoli con su ámbito geográfico peninsular; otra, la tradición colonial, derivada e impuesta por la metrópoli aunque se tratase jurídicamente de provincias, y que se basaba en una estructura socioeconómica que no sólo era dependiente, sino que era distinta de la metropolitana. En España no había mitas y encomiendas, no había indios ni negros esclavos. Sus regionalismos, obedecían a factores distintos de las condiciones de adaptación de un medio extraño y al extrañamiento motivado por la presencia directa de culturas diferentes, que además no eran homogéneas internamente. Esto sin perjuicio de que Rodó considere decadente la situación cultural hispánica.

La gestación de una tradición nueva se hace a partir de un conflicto armado, que no es tiempo adecuado para prudentes transacciones entre las urgencias de los nuevos tiempos y la existencia de instituciones que ya eran cosa del pasado. La inadecuación a las circunstancias, de las que padecieron los nuevos régimen, no puede juzgarse simplemente menor de la que afectaba al antiguo régimen, en la forma que tuvo en estas tierras, a las que condenaba a un inmovilismo sin esperanzas. Es fácil, y muchos son los escritores que lo han hecho, oponer lo histórico-concreto y lo racional-abstracto. La dicotomía puede tener un fundamento, pero no es seguro ni mucho menos un signo axiológico, pues la razón puede abrir posibili-

<sup>82</sup>“La tradición...” *Op. cit.*, p. 1204.

<sup>83</sup>*Ibid.*

<sup>84</sup>*Ibid.*, p. 1205.

dades aunque sean difíciles de transitar, y lo histórico cerrarlas, perpetuando situaciones que ya no son admisibles para la conciencia colectiva.

Si se comparan el final de la cita 82 y la cita 84, se encuentra un problema que despierta la atención. En una parte se dice que la emancipación “abrió un abismo entre la tradición y el ideal”; en otra, al referirse a la nueva tradición, Rodó dice que ésta nacía de una idealización de hechos y hombres que adquirían “la transfiguración de la leyenda”. En lo primero, la tradición parece distinguirse de un ideal, de manera semejante a como la realidad se diferencia de aquello a que se aspira pero que todavía no es; en la segunda, la tradición es mostrada como idealización retrospectiva, de manera que la tradición misma es ideal, o se hace real en la medida en que se vuelve idea rectora. Mas algo similar puede decirse de la tradición colonial, como de toda tradición: señala, identifica, realza aspectos seleccionados de un pasado, y su trasmisión es mantenida (o, en su caso, establecida) porque se entiende que es valioso lo que por ella se tradita. Entre la tradición colonial y la tradición independentista existe el conflicto entre un ideal y otro ideal, pero no la diferencia entre lo real y lo ideal, salvo que se entienda que la primera era ideal ya logrado, y la segunda un ideal cumplido hacia poco y cuyas consecuencias no eran todavía plenas: con lo que el examen comparativo cambia de plano, y en lugar de comparar un ideal con otro contraponenemos dos realidades que se apoyan en hechos ya pasados, aunque sea desigual su distancia en el tiempo. Parece que de ser así, los que ahora hablan de tradición comprendiendo ambos tiempos, como se hace en algunos tradicionalismos, en realidad seleccionan rasgos que son aproximadamente comunes en uno y en otro, establecen una continuidad lograda por un escueto esquematismo, y enlazan las virtudes o las instituciones coloniales que gestaron a los tiempos posteriores, con las que en éstos puedan entenderse en relación con anteceden-

dentes coloniales. Quienes así piensan se afligen por la dificultad de mantener ese esquema, que sólo abarca reducidas semejanzas, a las nuevas circunstancias de tiempos supervivientes que obligan a reestructurar la visión selectiva de un presente y un pasado que ahora se integran con el agregado de otros elementos que todavía no poseen cumplidamente el tono de “lo habitual y asimilado”, acreedor de respeto; o sea, se lamentan por lo que no es sino una nueva experiencia importante de innovación.

Los “nuevos tiempos”, en relación con un contexto histórico que obliga a cambios para afrontar con eficacia el desafío de problemas nuevos, conceden un lugar influyente a la idea de “progreso”: Rodó la toma con cautela, considerando algo hipotética su parte de ideal, y agrega que:

...el vicio al que tiende es el injusto menosprecio de la tradición: el del desconocimiento vano y funesto de la continuidad solidaria de las generaciones humanas; el de la concepción del pasado y el presente como dos enemigos en perpetua guerra, en vez de considerarlos en la relación de padre a hijo o de los obreros de sucesivos turnos, dentro de una misma ininterrumpida labor.<sup>85</sup>

Ya nos hemos referido a la equivocada contraposición entre tradición y progreso: también en parte, a la complejidad de las relaciones entre el pasado y el presente. Atendamos ahora al punto fundamental de este texto: “la continuidad solidaria de las generaciones humanas”.

Cuando se habla de “generaciones” es necesario excluir la idea simple de sucesión. En primer lugar, dentro de un cierto margen de tiempo, que se desplaza pero en el cual se reitera el esquema de su contenido, las generaciones coexisten, se entremezclan, se “encabalgan” según dijera José Gaos. En segundo lugar, en la tónica de un momento cultural puede

<sup>85</sup>Ibid., p. 1203.

darse el caso de que dominen los viejos o lo hagan los jóvenes, hablando de promedios de edad; pero en lo histórico se trata más de la edad cultural que de la sociológica, y hay jóvenes viejos y viejos jóvenes. En tercer lugar, en sociedades complejas o múltiples en cuanto a su sistema de ideas y de valores, en las distintas actitudes vitales se encuentran comprometidos por igual adeptos o partidarios pertenecientes a diversas edades biológicas; y es en este plano que se dan continuidades y rupturas, sin perjuicio de la permanencia de una identidad colectiva que no excluye cambios. Esto muestra que son desafortunadas las metáforas usadas por Rodó: no hay ninguna comparación posible con turnos sucesivos, y menos con turnos fabriles donde la continuidad se da por razones extrínsecas al contenido espiritual de aquellos que los integran, entre los cuales no hay otra solidaridad que la determinada por las condiciones de trabajo; y no puede hablarse de continuidad solidaria ni siquiera en el caso de coparticipar en reivindicaciones eventuales. Tampoco hay comparación posible con el lazo de filiación que puede no engendrar continuidad ni solidaridad. Por otra parte, es una ficción afirmar que las generaciones son solidarias. Es más: ni siquiera son solidarios los miembros de una misma generación biológica, que, como el conjunto social plurigeneracional, puede estar marcada por agudos antagonismos. A lo más puede decirse que se dan acontecimientos que afectan a todos, aunque no los afecten de la misma manera, ni en el mismo grado, ni en el mismo sentido. Una guerra civil, por ejemplo, afecta de alguna manera a todos; pero, hablar de solidaridad, sería tan peregrino como decir que son solidarios la víctima y el verdugo. Que un término no exista sin el otro no autoriza a hablar de solidaridad, concepto que en el orden cultural remite a actitudes o intereses que de alguna manera existen mancomunadamente, según concretas líneas de acciones coincidentes o convergentes. Por último, no corresponde pensar en "una misma ininte-

rrumpida labor", lo que importaría el inmovilismo de un tiempo cultural, regido por una extraña uniformidad de pautas y problemas; la concreta vida histórica de una comunidad es otra cosa que una carrera de postas.

En la relación de padre e hijo se da la sucesión biológica; y en tanto la sociedad humana, pensada en un cierto lapso de tiempo, no es posible sin esa relación, ésta es pertinente para designar una de las condiciones necesarias para la existencia y el mantenimiento de dicha sociedad. Dejemos de lado que el lazo de la filiación, además de su lado biológico, tiene su lado cultural; en diversas culturas ese lazo es concebido, interpretado y valorado de manera muy diferente a la nuestra; pero es a ésta a la que se refiere Rodó, y no tendría sentido pedirle que una metáfora fuese más allá de esos límites. Pero dentro de nuestro ámbito cultural puede observarse que, salvo en el sentido jurídico, y a veces en un muy concreto campo afectivo, por lo general de tipo familiar, no hay un sentido medianamente claro de "continuidad por sustitución", con la excepción de algunos tipos de trabajo, o de función social. También que el lado biológico puede tener circunstancias muy distintas de las de una continuidad sociocultural a modo de etapas que se suceden, como en el caso del hijo enfermo del cual cuida durante toda la vida el padre, o del hijo fallecido antes que el padre, o del que abandona su hogar y no regresa, etc. Son todas situaciones que no se dan, a lo menos en la misma forma, en el ámbito colectivo social. Por otra parte si en lo social hay experiencias graves que son comunes a más de una generación, también las hay que son propias de una (dentro de un cierto lapso), en tal medida que pueden representar factores de una ruptura generacional, a la que muy poco le importa la sucesión biológica. Queda claro que estas líneas, más que una intención crítica, buscan apoyo en el texto para comprender mejor la idea de generación.

Rodó agrega además “una nueva fuerza hostil al sentimiento de tradición”:

Me refiero a las corrientes de inmigración cosmopolita, incorporadas al núcleo nacional con empuje muy superior a la débil energía asimiladora de que el núcleo nacional era capaz.<sup>86</sup>

Asistimos a ese naufragio de la tradición, y debe preocuparnos el interés social de que él no llegue a consumarse.<sup>87</sup>

De este texto, que ofrece sugerencias de interés en múltiples direcciones, especialmente en lo que se refiere al problema de la identidad colectiva, sólo vamos a retener ahora lo que se relaciona más directamente con el tema de la tradición. Rodó se refiere a la inmigración que llama “cosmopolita”. Habría que preguntarse qué entiende por ese término, ya que en el Cono Sur, en su época, el alud inmigratorio proviene de Europa, y fundamentalmente de los países de lengua latina, o de cualquier modo de los países que representan ecos de la herencia latina, incluso cuando se trata de orígenes centro-europeos. “Cosmopolita” no parece un término adecuado para designar el carácter originario de esas corrientes; mucho más variada, en sus etnias y niveles culturales es, por ejemplo, la actual inmigración en Venezuela.

Cierto es que Europa opera entonces como centro del “cosmos humano”; pero esto no basta para decir que Europa es, con sus nacionalidades diferenciadas, “cosmopolita”. Sin embargo, pueden hablarse de un “cosmopolitismo consecuencial”, en el sentido de que se aportan fuentes culturales un tanto diversas, que la inmigración representa un cambio en los tipos y las técnicas de trabajo, que las nacientes y rápidamente poderosas clases medias tienen una conciencia más abierta a lo que ocurre en el mundo y a nuevas ideas y problemas laborales y políticos. Además, todo aporte exterior, salvo cuando

<sup>86</sup>*Ibid.*, p. 1205.

<sup>87</sup>*Ibid.*

constituye comunidades cerradas que tardan en integrarse a sus nuevas circunstancias, pierde parte de su contenido cultural, de su propia nitidez, ligada a su entorno geográfico e histórico, lo que no ocurre en el mismo grado en las minorías extranjeras que gobiernan factorías coloniales; a la vez, disminuye la fuerza con la que se mantienen costumbres locales, ligadas con frecuencia a tiempos históricamente sobrepasados. No parece que esto justifique hablar de

...el lienzo gris de este cosmopolitismo que sube y se espesa en nuestro ambiente como una bruma.<sup>88</sup>

Menos parece fácil un juicio de valor sobre ese aporte innovador que puede ser fundamental para superar problemas de una sociedad vetusta. Rodó cae en la añoranza de viejos tiempos, en lo que M. Picón Salas llamaría tradición “nostálgica”. Esto se hace muy notorio cuando Rodó se refiere al colorido gauchesco en las puertas de la ciudad, como si se tratase de la presencia viva de un “genuino núcleo nativo”; parecería que no advierte el lazo que ese pretendido núcleo, expresado en formas curiosas o pintorescas, guarda con las formas de producción agropecuaria, con las técnicas del transporte, con el tipo de propiedad y su rendimiento económico. Sin embargo Rodó, que no deja de comprender la parte necesaria y positiva de ese proceso, encuentra una fórmula de interés para lo que creemos que se podría designar por la consigna “no perder demasiado el pasado”:

La norma debe ser no sustituir en ningún punto lo que constituye un rasgo tradicional e inveterado sino a condición de que sea claramente inadaptable a una ventaja, a un adelanto positivo.<sup>89</sup>

Y entiende que, desde el cuidado de las ciudades, costumbres, fiestas, faenas y deportes,

<sup>88</sup>*Ibid.*

<sup>89</sup>*Ibid.*

...todo puede contribuir a la afirmación de una manera nacional, todo puede contribuir a arrojar su nota de color...<sup>90</sup>

La propuesta merece ser considerada; pero más que al tema de la tradición, pertenece al tema de la identidad colectiva y del auto-reconocimiento en un nosotros.

## VII. *Determinaciones finales sobre el tema de la tradición*

Se han realizado varias confrontaciones, según la técnica de muestreo que hemos adoptado, entre varios textos representativos de la ensayística que se ha ocupado del tema. Pero en las reflexiones a que obligaban las páginas de M. Briceño Iragorry que nos sirvieran de punto de partida para elegir ejemplificaciones, aparecía una especial interpretación de la hispanidad, apoyada en una España paradigmática medieval, de la que provendrían fundamentales elementos de nuestra tradición. Este tema de la hispanidad merecería por sí solo una investigación diferente; por el momento, sólo nos interesa confrontar en torno a él, algunas muestras que contribuyan a poner de manifiesto su complejidad.

La interpretación de lo hispánico que desarrolla M. Briceño Iragorry, al que seguramente acompañarían algunos historiadores latinoamericanos, es aproximadamente similar a la empleada por los liberales, y aun por algunos conservadores, hasta el golpe fernandino contra la Constitución en 1814, en las cortes de Cádiz; tiene su abolengo dentro del mundo hispánico. Sin embargo, no es la tesis más admitida por los tradicionalistas que invocan a la hispanidad como fundamento de su

quehacer político; y tampoco la admiten muy importantes escritores españoles. Oigamos a Miguel de Unamuno:

...en el alma de España del siglo xvi, y por lo tanto en el alma de la España de todos los tiempos y lugares. De todos los tiempos en primer lugar, porque España ha tenido un proceso mucho más homogéneo que se cree, una verdadera continuidad espiritual íntima, y esto es precisamente lo que le da más valor y más consistencia, aunque en ciertos respectos pueda, hoy por hoy parecer que le perjudica en parte. Y esa íntima y permanente alma española, si llegó alguna vez a revelación y eflorescencia, fue, sin duda, en el siglo xvi. Hemos progresado mucho desde entonces, seguiremos progresando; pero las cualidades que habrán de darnos a los españoles significación y valor históricos universales en el mundo son las cualidades que entonces pusimos de realce, si bien acomodadas a nuevas empresas y bajo nuevas formas. Podremos dejar de ser católicos, dejaremos de serlo en el sentido ortodoxo de la Iglesia romana —tal es mi más ardiente deseo y esperanza—, pero con cualquier otra creencia mostraremos el mismo espíritu que como campeones de la contrarreforma mostraron nuestros abuelos.<sup>91</sup>

Podemos no extendernos en comentarios sobre algunos aspectos secundarios, pero que sin embargo conviene señalar: “el alma de España”, lo que es más o menos lo mismo que hablar de “genio”; “de todos los tiempos y lugares”, lo que apunta hacia un fondo metaempírico persistente y subsistente, aunque sus manifestaciones históricas no sean de igual valor; “podremos dejar de ser católicos”, con lo que Don Miguel desliga el modo de ser del español y *un modo de ser católico*, cosa que discutirían los más tradicionalistas, pero mostrando “el mismo espíritu” de “campeones de la contrarreforma”; o sea que la hispanidad se expresaría en forma de intolerancia y de dogmatismo, sin que podamos saber qué pensaba el bueno —o no tan bueno— de Unamuno respecto de formas de actuar católicamente anticatólicas, si justifica, por españoles,

<sup>91</sup>“La gloria de Don Ramiro”. *Por tierras de Portugal y España*. Madrid; Espasa-Calpe, 1964, p. 108.

<sup>90</sup>Ibid.

todos los excesos pasionales ligados a creencias o sólo los que están de acuerdo con las “cualidades” del siglo XVI, y deja fuera de tal hispanidad a los que han pensado en una España más acorde con otros tiempos. Podemos, según decíamos, dejar de lado esos aspectos, pues lo que importa por el momento son dos notas: una, que ahora se trata de cualidades, y no de instituciones (por ejemplo, que no se trata de fueros regionales, sino de modos de actuar); otra, que ahora se caracteriza a España por el siglo XVI y la contrarreforma, o sea por los Austrias, tan poco gratos a M. Briceño Iragorry.

Vayamos ahora a textos de otro ensayista, Américo Castro. Después de comentar citas de Guzmán de Alfarache, nos dice:

Vivir significaba para el pueblo rendir culto al cielo, a la tradición gloriosa y a la propia tierra, que era otra forma de tradición. Vivir fue igual a sentirse fluyendo dentro de una tradición que ha prejuzgado lo que uno ha de ser: “Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar”. Hubo un momento en que el pueblo, muy dentro del mesianismo islámico judaico, creyó que los tiempos habían llegado, y que los Reyes Católicos significaban el logro de todos los sueños, la libertad de toda traba y tiranía. No tardó en sobrevenir el desengaño, aunque se produjo entonces el más extraordinario espejismo regresivo de la historia moderna. Como la forma de vida estaba encuadrada por la tradición de una parte, y el ilusionismo mesiánico de otra (en simultaneidad muy significativa), al fracasar éste no hubo otro remedio sino volver a aquélla. Entonces se produjo lo que pudiera llamarse el ritmo regresivo de la historia hispana, y así se entiende el hecho asombroso de que España lleve siglos intentando desandar lo andado y volver a los tiempos de los Reyes Católicos.<sup>92</sup>

Ni Edad Media ni los Austrias, pues. Y esta actitud la compartieron Cervantes, Quevedo, Gracián; y aun escritores posteriores;<sup>93</sup> lo que no impide, sin embargo, que exista toda una dirección, de tendencia liberal, que ha condenado sistemática-

<sup>92</sup>La realidad histórica de España. México; Porrúa, 1954, p. 290.

<sup>93</sup>Ibid., pp. 291 y ss.

mente la memoria de Fernando e Isabel, por cuanto culpables de la Inquisición, de la expulsión de los judíos, de haber puesto las bases del desvío de España respecto de las posibilidades que entonces se abrían en el ámbito de la cultura europea. Américo Castro entiende que, habiendo sido España por siglos un lugar de coexistencia y de conflictos entre tres direcciones teocráticas —cristiana, árabe, judía— la dominación política del vencedor condujo a la identificación de Estado y Religión, a que lo español se identificase con ser militarmente cristiano, con la consecuencia de que el modo español de ser cristiano se diferenciase del modo de ser cristiano que se gestaba o se había gestado en otros lugares de la cristiandad, y se cerrase a los valores progresivamente racionales en los que concluiría concretándose la modernidad. De donde la idea de “cristianos viejos”, “de limpieza de sangre” —que A. Castro considera de origen judaico—, la idea de España como paladín y baluarte de la cristiandad, la consolidación de la manera de interpretar a España como la anti-Europa, la exclusión de lo hispánico para todo aquel que pretendiese una peligrosa novedad.

Demos un paso más: Javier Herrero, al estudiar los orígenes del pensamiento reaccionario español, toma como punto de partida a Marcelino Menéndez y Pelayo y algunos discípulos de éste; y entiende que Menéndez y Pelayo ha respaldado con su autoridad la idea de las dos Españas, que se origina a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX, en la lucha de la reacción española contra el pensamiento ilustrado. Al distinguir radicalmente entre heterodoxos y antiheterodoxos españoles, Menéndez y Pelayo, fiel al contenido cultural que se manifestaba desde los orígenes de esa idea, identifica los heterodoxos con extranjerizantes, afrancesados, y revolucionarios antiespañoles; e igual lo antiheterodoxo con lo auténtica y tradicionalmente español. Además, al estudiar los que considera heterodoxos, se limita a referirse tangencialmente a los antiheterodoxos, a los que sin embargo considera de mayor valor intelectual que

los representantes del pensamiento ilustrado. Javier Herrero acepta el desafío de estudiarlos directa y concienzudamente, y los resultados son categóricos: son autores que en general carecen de una buena formación intelectual, creadoramente nulos, sin ningún valor comparativamente con los gestores del mundo cultural moderno; copian mitos, fundamentalmente franceses, para mantener en todos sus términos el Antiguo Régimen, cuya restauración es defendida a modo de cruzada religiosa, conducente al exterminio por la violencia de sus opositores. Su innovación consiste en identificar la causa de España con la preservación del pasado, la conversión de España en campeona de lo antimoderno, es decir en la anti-Europa, y por lo tanto convierten a lo moderno y europeo en antiespañol, y así lo hacen con los que piensan de otro modo dentro de España. En ésta, la cruzada contra Napoleón se vuelve igual a cruzada por España; ésta se vuelve igual a cruzada contra Francia; ésta igual a cruzada contra la Revolución; y ésta se hace igual a cruzada contra los españoles liberales y heterodoxos, cruzada por el trono y el altar, cruzada por la pureza del alma española.

Javier Herrero estudia la formación de un conjunto de mitos que se gestan como resistencia ante los avances del pensamiento ilustrado, y se difunden luego como banderas de resistencia frente a la Revolución Francesa; pero no son de origen español, ni tienen raíces españolas, aunque lograrán amplia influencia en España:

La creación de esta mitología reaccionaria es un fenómeno europeo. El conflicto entre Ilustración y reacción en España no es sino un episodio de ese movimiento que abarca la casi totalidad del continente y que se extiende incluso a América.<sup>94</sup>

...los autores considerados por Menéndez y Pelayo y por sus discípulos contemporáneos como los grandes defensores de la tra-

<sup>94</sup>Los orígenes del pensamiento reaccionario español. Madrid; Edicuse, 1973, p. 24.

dición española, no tienen el menor contacto con la España del XVI y XVII. Son tan europeos como los ilustrados; o quizás más, pues en la ilustración hay a través de Grotio y Pufendorf ecos de nuestros grandes juristas, pero nada hay de español en los discípulos del Abate Barruel. Zeballos, el padre Alvarado, Rafael de Vélez forman parte de una corriente de pensamiento que ha surgido en Europa como oposición a las luces y que cuenta, en la época en que éstos escriben sus obras más importantes, escasamente medio siglo. Nada hay, pues, de tradicional ni de español en los "grandes maestros de la tradición española".<sup>95</sup>

Así, esos autores característicos del pensamiento tradicionalista español, no representarían ninguna forma de continuidad con el clasicismo español, y serán radicalmente opuestos, por su absolutismo de tipo francés (Bossuet), y los mitos en que buscan sus fundamentos, "a la auténtica tradición española, que murió en el siglo XVII";<sup>96</sup> para ellos, la España del XVIII es la de la decadencia, por su afrancesamiento; y llegan a extremos pintorescos en su afán de reivindicar un pasado que identifican con costumbres peculiares, ligadas al alma española y a su modo de servir al trono y al altar. Capmany, se exalta ante la corrupción de los intelectuales y de las clases cultas, establece la conexión entre política y gramática y considera traición los galicismos; elogia la pureza de las costumbres preservada por la ignorancia campesina y la virtud de las mujeres españolas, que han de ser muy patriotas, "por cuanto leen menos y no pretenden saber tanto como los hombres"; es necesario volver al bigote y a la saba, a que las mujeres se cubran el rostro, usen mantillas y sayos; volver a la vieja dominación sobre las mujeres y los hijos, recobrar el garbo del modo español de caminar, abominar de las afeminadas costumbres francesas.<sup>97</sup> También Hervás y Rafael de Vélez se quejan del general afrancesamiento, se indignan no sólo con las ideas,

<sup>95</sup>Ibid.

<sup>96</sup>Op. cit., p. 132.

<sup>97</sup>Ibid., pp. 223-226.

sino con las modas francesas, y hasta con la cocina y el uso de hornos franceses.<sup>98</sup> Se comprende el llamado que aparece en el *Diario de Santiago*, en 1808, sobre el retorno a: “¡la España Antigua, la España vieja, la España bárbara!”<sup>99</sup>

Con esto, a lo que habría que sumar mucho más, especialmente en invocaciones a “la santa残酷”, se presenta otra manera de ver “la tradición española”, identificada con barbarie e ignorancia por estos partidarios.<sup>100</sup>

Véase otro ensayista, Eduardo Nicol:

...la hispanidad no es otra cosa que el carácter común y distintivo de los hispanoamericanos y de los españoles, aquello que constituye la unidad solidaria de unos y otros.<sup>101</sup>

Pero esta unidad solidaria no existiría por dominio o predominio de lo español, por lo que E. Nicol distingue entre “hispanidad” y “españolidad”. La América de habla hispánica posee su propio ser, autóctono y original, que es una parte de la Hispanidad; sin que el hablar de partes permita pensar en una suma, sino en la unidad de un *fundamento*, que se expresa en modalidades distintas. La hispanidad de América habría originado desde el primer contacto del mundo español y del indígena; pero representa un modo diferenciado-coordinado de ser, según importa para no usar la expresión “las Españas”;

No hay una España en España y otra España además en América. Si hay una España en América es inevitable que haya una América en España: no puede uno tener medio ser albergado en otro sitio sin albergar, uno mismo, la mitad del ser ajeno que es el de ese otro lugar.<sup>102</sup>

<sup>98</sup>*Ibid.*, pp. 162-3; y p. 309.

<sup>99</sup>*Ibid.*, p. 232.

<sup>100</sup>*Ibid.*, p. 379; pp. 390 ss.

<sup>101</sup>El problema de la filosofía hispánica. Madrid; Tecnos, 1961, p. 102.

<sup>102</sup>*Ibid.*, pp. 100.

Pero ese ser propio de América no sería, como tampoco lo sería España, una unidad suficiente en el orden espiritual, tal como existe una separación política; y no ha de entenderse como causada por esta última, aunque en la Independencia habría revelado. Y si para ser plenamente español no basta con ser castellano, para poseer la condición plena de hispanidad no basta con ser español ni ser americano, término entre los cuales no existe “extranjería espiritual”, “ya que los hispanos son todos unos”: <sup>103</sup>

Siendo como son dos especies del mismo género, ningún individuo que pertenezca a cualquiera de las dos podrá conocer y poseer íntegramente su propio ser si no conoce y posee esa mitad de sí mismo representada por la otra especie. Rechazar la hispanidad equivale para el hispanoamericano a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiencia vital, para poseer condición de hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador.<sup>104</sup>

Parece extraña la comparación que hace E. Nicol con las relaciones de especies y género; ni en el orden lógico, ni en sus aplicaciones al orden biológico, puede decirse que una especie, para ser plenamente tal como es, debe tener conocimiento, comprensión, intuición o lo que se proponga, de las otras especies de un mismo género. Si se dice que es en el orden humano en el que esas posibilidades pueden pensarse, es necesario agregar que se ha demorado mucho, tal vez demasiado, en admitir la condición humana del otro; y se ha sostenido muchas veces la existencia de diferencias raciales por las cuales no serían iguales los distintos grupos étnicos, aunque se aceptase la común pertenencia a una especie, más que a un género. E. Nicol, que realiza una crítica de los fundamentos racistas

<sup>103</sup>*Ibid.*, pp. 100 s.

<sup>104</sup>*Ibid.*, p. 99.

de corrientes pretendidamente avanzadas, como el indigenismo, tiene un buen derecho a negar que su planteo se refiera a lo biológico, y a sostener que su tesis se atiene al orden de lo propiamente cultural. Pero aun así, las relaciones entre especies y sub-especies en tanto formas culturales son de una vaguedad extraña: no puede decirse que para comprender y actuar según unas culturas sea preciso comprender la esencia o algo así de las otras. Ni siquiera es preciso comprender y asimilar formas humanamente próximas; y la comprensión puede tener efectos conflictivos, desde que puede conducir al reconocimiento de incompatibilidades básicas. Son muchas las guerras civiles en las que se procura la destrucción del otro, sea por que no se le comprende o porque se le comprende demasiado, tal como lo observara Gaos. Aplicada al orden cultural humano, la distinción por géneros y diferencias específicas tiene importancia, pero necesita de cuidadosas precisiones; de cualquier modo, no parece apropiada para justificar lo que es algo así como “la interiorización de la otra mitad”.

E. Nicol habla de “lo que completa el ser general, genérico o generador”. Aquí se desplaza nuevamente el problema. La “generacidad” parece designar una condición suficientemente común, que hace de “fundamento”. En el campo de lo histórico-cultural la noción de fundamento, salvo cuando queda delimitada en el sentido de razón de formas de actividad, puede merecer recibo, siempre que sea propuesta con suficiente rigor crítico, y se pueda evitar el peligro de caer en el invento de entidades o estructuras metaempíricas que no ofrecen material para tesis controlables. Hay fundamentos históricamente gestados, como la formación de una nacionalidad que orienta conductas posteriores, respecto de las cuales el fundamento opera como generado y generador. Pero llevar esto al caso de la interpretación de las relaciones “espirituales” (léase: culturales) entre España y nuestros países es una hipótesis que necesita de cautela. E. Nicol sabe muy bien de las

diferencias entre los países de este lado del mar Océano, y de las que existen en distintas regiones españolas. En ninguno de los dos casos cabe pensar, sin dificultades serias, en una aplicación bien definida de las nociones de “parte” y “todo”; tampoco, en la idea de un fondo o contenido común en una y en otra tierra que el Océano separa, que fuese identificable sin reservas importantes, y menos en lo que sea común en uno y en otro lado del mar. E. Nicol llama “hispanidad” a ese elemento común; pero es un nuevo término que vale si se muestra un concreto conjunto de notas objetivas como correlato suyo.

Y los problemas se agravan cuando E. Nicol convierte al género en especie de un género más amplio:

En definitiva, y a pesar de sus complejidades, la hispanidad se reduce a una variante particular de la unidad latina, de la cual, por su historia y su porvenir, pueden decirse todavía cosas bastante favorables.<sup>105</sup>

Hay que dejar establecido que E. Nicol propone una hipótesis muy diferente de las que hasta ahora hemos examinado. Pero creemos que, para nuestros propósitos, no es ya necesario proseguir con otros ejemplos, lo que sería tarea inacabable porque de hispanidades diferentes se ha hablado hasta el cansancio; lo que importa, es el conocimiento de la brumosa vaguedad, tan extrema que resulta conceptualmente poco utilizable, en la que se sumerge la idea de “tradición hispánica”.

Lo expuesto está muy lejos de toda pretensión de representar un examen de la idea de hispanidad; es apenas un escaso muestreo dentro de una ensayística a la que le sobra fecundidad, y que es merecedora de un largo examen. Sin embargo, está logrado lo que era objetivo propuesto: calibrar la viabilidad de las ideas ligadas a los usos de un término de importancia cultural innegable. “Hispanidad” es una palabra de interpre-

<sup>105</sup>*Ibid.*, p. 102.

tación y valoración múltiples, y por lo tanto inadecuada para caracterizar aun a la parte de habla hispana de América Latina, por cuanto no se sabe bien qué significa, salvo contextualísticamente. Por otra parte, lo que es de origen hispano tiene una cuantía y un peso diferente en diferentes áreas culturales latinoamericanas, y aun en subáreas: ni siquiera importa lo mismo en Argentina y en Uruguay, lo que es mucho decir, ya que son países extremadamente semejantes. Con esto se muestra que carece de sentido hablar genéricamente de hispanidad, sin necesidad alguna de entrar en el examen de ostensibles diferencias entre aquende y allende el Atlántico, aun respecto de las regiones donde es mayor la herencia hispánica. En diferencias se fundó el proceso independentista. Si así es respecto de las áreas de habla castellana, si esas áreas no son uniformes, si no hay una América española salvo lingüísticamente, menos importa la idea de hispanidad para una América latina, y menos todavía para una América Latina. Todo esto no quita en nada la importancia cultural, y eventualmente geopolítica, de proyectos de vinculaciones concretas entre los pueblos de habla castellana, o de origen lingüístico ibérico, o latino; el primero de ellos puede juzgarse urgente y fundamental.

La conclusión sobre la hispanidad responde a lo que era previsible después de haberse manifestado, al tratar el tema de la identidad, la falta de relación lógica entre un gentilicio y determinados contenidos histórico-culturales sometidos a transformaciones. Esa conclusión puede extenderse sin dificultad a los buscadores de tradiciones europeas, indígenas, o africanas; pues, a la multiplicidad étnica y no sólo racial de América Latina, le corresponde una variada multiplicidad de fuentes de tradiciones.

Así, sobre una supuesta europeidad se plantean problemas más o menos similares a los que se plantean respecto de la hispanidad. Lo europeo se divide hoy según nacionalidades,

es una realidad multiforme y el posible denominador común es demasiado genérico para que se pueda hablar de tradiciones comunes, aunque existan una herencia y un legado cultural común. Usos y costumbres generales, por ser de todos en tanto característicos de un modo europeo de vida, y no ser por lo tanto de ninguno en particular, carecen de la fuerza identificadora de la tradición y de su capacidad o aptitud reconocitiva; más bien son concordancias, coincidencias, concomitanacias, concrescencias que señalan hacia momentos o aspectos sociales semejantes en países hasta cierto punto semejantes, pero que no importan como tradiciones propiamente dichas. De igual manera hay formas de comportamiento civilizado suficientemente parecidas y desnacionalizadas que se detectan con facilidad en América Latina. Por otra parte, la presencia de lo europeo, lo mismo que la de lo hispánico, está desigualmente repartida, y difiere grandemente si se comparan países centroamericanos con países de aluvión inmigratorio blanco fundamentalmente europeo y no solamente español, y hasta cierto punto mayoritariamente latino, pero con muchos otros aportes blancos, europeos y del Cercano Oriente, como los países rioplatenses.

El problema se repite para los buscadores de tradiciones indígenas y de tradiciones africanas. En cuanto a lo primero, no existen en América Latina tradiciones indígenas generalizadas, que sobrepasen determinadas áreas culturales; y aun entonces muy raras veces comprenden toda el área. No había una tradición indígena común en el tiempo de la Conquista; las etnias indígenas eran marcadamente diferentes, respondían a tipos somáticos, a formas culturales diferentes y a niveles históricos diferentes, a sistemas de ideas y de valores diferentes;<sup>106</sup> y cada etnia, y a veces cada subgrupo dentro de lo que

<sup>106</sup>Cf. Walter Kriekenberg, *Etnología de América* (1922 y 1929). México, F.C.E., (1946), 1974.

puede entenderse por etnia, tenía tradiciones diferentes e invocaba a ancestros diferentes, según costumbres diferentes. Vista la progresiva diferenciación cultural a la cual han conducido los tiempos posteriores, hablar de tradiciones indígenas características es imposible. Todo indigenismo que vaya o pretenda ir más allá de un ámbito local restringido es forzado; y, en la medida en que es local, donde por lo general es retardatario y conservador, si es bueno localmente no hay ninguna razón para considerarlo bueno regionalmente o supra-regionalmente. Por otra parte, lo que ha sido bueno en un lugar y en tiempo pasado no tiene ninguna garantía de ser bueno en una nueva problemática sociohistórica.

No hay que perder de vista que a la extrema multiplicidad étnica de América Latina se agregan las grandes diferencias nacionales: hay países con gran mayoría blanca, y otros con similar mayoría india, o mestiza, o negra, además de tener estructura sociales muy diferentes. No se puede sostener que las tradiciones indígenas, que son variadísimas, puedan tener valor general, y menos para poblaciones que no tienen aporte indígena o en las cuales éste es casi inexistente. Esto es así incluso para los países con una considerable continuidad indígena, y cuyas tradiciones se pierden por ladínización (Guatemala, México, Perú); pues la ladínización, a veces definida como el acceso a otra mentalidad que la del inmovilismo indígena, haya o no mestizaje biológico, funciona en muchos lugares como un acceso a la modernidad.<sup>107</sup> ¿Qué sentido tiene el Popol Vuh para un bonaerense? ¿Qué sentido tiene una tradición guaraní para un uruguayo? ¿Qué peso tienen las tradiciones mayas para un venezolano? O bien son curiosidades, o bien son cosas dignas de saberse; pero en todo caso el

<sup>107</sup>Cf. José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indioamericana*, México, Siglo XXI, 1975. R.E. Reina, N.B. Schwartz, E. Foulks: "Aculturación, modernidad y personalidad en Chinautla, Guatemala"; *América Indígena*, XXXVIII, 3, 1977, pp. 615-641.

saber sobre tradiciones no es una tradición vital, salvo que llegue a serlo de modo indirecto, cuando el saber, a lo menos en el sentido de estar informado, se vuelve tradición, lo que no es el caso. Por otra parte, no basta con contemplar pirámides para decir que está viva y pesa cotidianamente la cultura constructora de pirámides, cuando ya no existen ni la organización social ni la religiosa que daban sentido a esas construcciones. Por eso no puede sostenerse que es a partir de restos indígenas que se puede hacer cultura propia en América Latina; salvo, tal vez, en algunas micro-áreas dispersas.<sup>108</sup>

Tampoco tiene mayor sentido el invocar supuestas tradiciones africanas. En primer lugar, es distinto rastrear el origen de tradiciones muy localizadas y sin carácter general, que interpretar y valorar el contenido de esas tradiciones. El aporte negro tuvo su proceso de acomodación en América Latina, y difiere de su origen, aunque se puedan señalar rasgos y complejos de origen africano. Lo africano quedó desgajado, quedó desarraigado, y ha originado nuevas especies; se apartó de su contexto, se modificó readaptándose, perdió significaciones, adquirió otras; en sus nuevas formas incorporó elementos blancos e indígenas, sus partícipes fueron negros de otras

<sup>108</sup>"Habrá que preguntarnos cuál es la cultura que consideramos como propia, cuál es la cultura que Europa ha impedido que desarrollemos. Acaso se puede pensar en la cultura precolombina; la cultura indígena existente antes de la Conquista. De ser ésta la cultura que consideramos como propia habrá que ver qué relación tiene con nosotros. Si comparamos esta relación con la que nos ha servido de ejemplo, la cultura oriental, veremos que nuestra relación con la cultura autóctona americana no es la misma que la del asiático con la cultura autóctona de Asia. El oriental tiene una concepción del mundo que no ha dejado de ser oriental, no ha dejado de ser la misma de sus antepasados. En cuanto a nosotros, ¿podemos decir que nuestra concepción del mundo es la indígena? ¿Tenemos una concepción del mundo azteca o maya? La verdad es que ese tipo de concepciones son tan ajenas a nosotros como las asiáticas. De no ser así, sentiríamos por los templos y divinidades aztecas o mayas, la misma devoción que siente el oriental por sus templos y divinidades. Lo que decimos de los templos y divinidades podemos también decirlo de toda la cultura precolombina". Leopoldo Zea. *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, p. 35 s.

procedencias que el lugar de origen del rasgo o del complejo, y además de participar negros y mestizos participaron y participan blancos e indios; y todos han contribuido a las reinterpretaciones y a la gestación de elementos ajenos al mundo africano original: así, la utilización del tabaco que se encuentra en la “macumba” con un significado ritual. Que en la macumba brasileña sean detectables elementos yorubas, tal vez vía Dahomey, no autoriza a clasificarla como tradición africana; la macumba no es africana, y en general es incorrecto hablar de cultos afros en América aunque pueda hablarse de cultos de origen afro. El aporte africano ha gestado en lugares diferentes creaciones diferentes, que no son “tradición africana”; la gestación ha originado distintas tradiciones locales, pero sin significación global para el ámbito latinoamericano.<sup>109</sup> Una situación cultural se define por sus contenidos, no por sus orígenes, aunque el conocimiento de los orígenes contribuya a la comprensión de los contenidos.

Además la tradición en América Latina se ha diversificado desde la emancipación y ha gestado tradiciones nacionales, distintas de la tradición colonial ibérica, que era una tradición dominante pero no exclusiva, aunque también fuese el único elemento que servía de común denominador. Se han multiplicado las tradiciones, las que a veces coexisten en una misma nación. Por otra parte, en tanto lo histórico produce situaciones culturales en las que se presentan múltiples opciones, desde que cada opción es selectiva respecto del pasado, cada opción es gestadora e identificadora de determinaciones diferentes acerca de lo que en relación con ese pasado es tradición, aunque por ser un pasado global pueda dar lugar a un fondo común. Los tradicionalistas no parecen invocar ese fondo común; si lo invocan, no son tradicionalistas.

<sup>109</sup>Además de los clásicos trabajos de Melvin J. Herskovitz, cf. Angelina Pollack-Eltz, *Cultos Afroamericanos*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1977. De la misma autora: “Las culturas negras en las Américas”, *ECO*, pp. 430-452.

En la tradición se repite el desdoblamiento de planos que se había manifestado al terminar el capítulo anterior. La tradición es, existe; pero se presenta de tal manera que es un deber-ser vigente, un haber-de-ser que se pretende válido. Esa pretensión puede ser injustificada: así, es en nombre de otro deber-ser que se puede ir en contra de la tradición, de tal manera que se produce un conflicto entre sus respectivas pretensiones de validez. Que un deber-ser sea vigente no quiere decir que esté fundado, que esté asegurada su legitimidad exclusiva, que no pueda ser sustituido.

La tradición es un elemento de la identidad de un universo cultural, y es un factor de su continuidad; pero no la condiciona, pues la tradición puede cambiar al mismo tiempo que se mantienen otros elementos suficientes para la determinación de la continuidad, tal cual ocurrió en los países que impulsaron la revolución industrial. Esto muestra el carácter ambivalente de la tradición; ésta puede ser un instrumento importante para la defensa de una identidad amenazada, siempre que se trate de una identidad valiosa, y según sea el sentido de la “amenaza”, que puede apuntar hacia las exigencias impuestas de transformaciones valiosas.

Queda ya suficientemente claro que la tradición, sin perjuicio de su gravitación diferente en distintos tipos de sociedades, funciona y puede funcionar como criterio de valor; pero es materia evaluable que no tiene de por sí un signo determinado de valor, pues puede variar su sentido en un medio concreto históricamente dado, así como admite estimaciones diferentes el *quantum* de su valer. La tradición no vale de una manera u otra por el mero hecho de ser tradición. Su valor como criterio es enjuiciable, aparte de que son enjuiciables sus contenidos; todo sin perjuicio de que en múltiples casos sean posibles interpretaciones diferentes en cuanto a los contenidos, según se pudo apreciar al hacer un muestreo respecto de la idea de tradición hispánica. Lo que valga un cuerpo de tradiciones

cuyos contenidos estén debidamente identificados es cosa ligada a una circunstancia histórica, y necesita de una fundamentación axiológica ajena al mero hecho de que una tradición sea. Ni un tradicionalismo ni un antirtradicionalismo se justifican sin más por causa de la tradición, sino por causa del lugar en el que queda situada la tradición en el proyecto vital colectivo que se propone para los problemas que por su momento y su entorno acosan a un universo cultural. Cuál sea la valía de ese proyecto es una pregunta que no se resuelve con la invocación de tradiciones, cuyo sentido y por lo tanto cuyo valor no es separable del sentido del proyecto mismo, él mismo evaluador y evaluable.

Desde que el tema de la identidad se orientó, en la primera parte, hacia la concreción por entrecruzamientos de varias redes identificacionales, se puede pensar que, correlativamente, en el tema de la tradición puede importar la idea de una co-tradición, sugerida por algunos antropólogos. Esta es una noción operacionalmente importante, que tiene la ventaja de apuntar hacia macro-áreas culturales, más que a áreas; pero no cambia el planteamiento de los problemas que se han detectado, por cuanto una co-tradición existente no es sino la vigencia de relaciones entre sistemas nomológicos, sin que esa vigencia diga nada sobre el valor de esos lazos de relación, aunque éstos en tanto vigentes pretendan poseer validez; pero esa pretensión no asegura la validez de lo que en esas relaciones importa regulativamente para un presente problemático o para un futuro en ciernes. La duplicidad de planos y su equivocidad —el deber-ser vigente y el deber-ser válido— se repite, y nada hay que cambiar en relación con lo dicho en el tema de la identidad. Cómo sea posible abordar el problema que plantea esa duplicidad, es pregunta que tendrá que abordarse más adelante. Por ahora baste con señalar que la idea de co-tradición se sitúa en el mismo plano en el que se ha elaborado la idea de identidad, y tiende a ratificar sus conclusiones.

## Tercera parte

### El problema de la autenticidad de América Latina

## *I. Problemas en torno a la idea de autenticidad y su relación con América Latina*

La pregunta por la autenticidad es anómala; toda cultura da por descontada su propia autenticidad, y en todo encuentro de culturas se presupone que la cultura con la que se entra en relación es auténtica en tanto expresión vital organizada de una comunidad humana con caracteres propios. Los griegos, al considerar paradigmática su propia cultura y tener a menos la de los pueblos que llamaban bárbaros, no dudaban de la inferioridad de éstos, pero tampoco de su autenticidad. Pero la interpretación que se hace de América por parte de los conquistadores, desde un comienzo pone en duda su autenticidad, al menos en el área de dominación hispánica: las culturas indígenas están inspiradas por el demonio; y por esta falsedad radical es preciso aportarles la forma verdadera de vida, la cristiano-europea, sin reparar que esta imposición puede engendrar una situación cultural no apropiada, o desajustada, determinada por un doble desarraigo: el de la cultura conquistadora, alejada de su ámbito, y el de la cultura sometida, cuya confianza en su propio sistema se destruye. No se trata pues de un problema de jerarquía estimativa, de comparación entre una cultura superior y otra inferior, sino de cultura verdadera versus pseudo-cultura. Se deja de lado que, en la lucha por la dominación, los conquistadores entran en contradicción con algunos de los fundamentos de su cultura, cuyas acciones violentas no condicen con sus principios cristianos, lo que podría engendrar preguntas sobre su propia autenticidad.

subjetiva, y aun sobre la autenticidad de la cultura redentora que pretenden aportar.

En la cultura europea la pregunta por la posible inauténticidad de sí misma tiene su origen en el Siglo XVIII, aunque sin el uso del término en cuestión, y limitándose por lo general a aspectos parciales, salvo Rousseau; el tema aparece ligado a una teoría de las ficciones que, a pesar de ser tales, fundamentan al orden político y religioso. Después, el pensamiento contrarrevolucionario consideró ficticio, abstracto, irreal, meramente racional y por lo tanto deshumanizado, al orden establecido por la revolución liberal burguesa. El inconformismo que se desarrolló a lo largo del siglo XIX prosiguió en la tarea de encontrar ficciones, y así acontece en movimientos de crítica al orden social y a los fundamentos de su autoridad, y en movimientos de protesta contra el mundo de las convenciones establecidas y del filisteísmo cultural. Sin embargo, salvo en esteticismos de vanguardia, no se llega a la crítica de la cultura occidental en tanto tal; sólo pocos, como S. Kierkegaard y F. Nietzsche, desarrollan un verdadero radicalismo, el primero contraponiendo la experiencia religiosa auténtica, que comporta un riesgo absoluto, a las formas religiosas convencionales, que se integran en modos aparentes de elegir en las cuales no se elige de verdad; el segundo, leyendo en el supuesto progreso la historia de una decadencia espiritual enlazada con creencias religiosas y morales que serían formas encubiertas, desviadas, de una voluntad de poder disminuida, que toma el malsano camino del resentimiento e invierte la tabla de valores del fuerte y del noble; uno y otro esforzándose por mostrar que el orden cultural existente se apoya en creencias malamente fictas, por cuanto no afrontan todas las consecuencias de lo que dicen creer, lo que produce un falso teísmo según Kierkegaard y un falso ateísmo según Nietzsche. En el siglo XX, con la difusión de la filosofía de la existencia se manifiesta en gran escala la pregunta por la autenticidad, con expreso

uso del término. Esas inquietudes de la cultura europea agravan las dudas que el mundo latinoamericano tenía sobre sí.

En América Latina la pregunta por la autenticidad, aunque no se usase el término, ha sido una constante desde la colonia hasta los tiempos del movimiento independentista, para crecer en gravedad y en insistencia hasta alcanzar un rango decisivo a fines del siglo pasado y principios del actual, y convertirse casi en una obsesión desde entonces. Es una pregunta que, aunque a veces se ha intentado en forma expresa, por lo menos a través de la hipótesis de un supuesto curso inauténtico del proceso cultural latinoamericano, muy a menudo se ha hecho presente de manera indirecta, a través de formas laterales de interrogación y de inquietudes, y siguiendo otras expresiones terminológicas. Si se tiene en cuenta esa multiplicidad de caminos, en parte paralelos y en parte confluyentes, es posible observar variados matices que se han manifestado o bien en la preocupación por un "qué somos", o bien en juicios de valor a veces esperanzados, más frecuentemente desesperados, respecto de las posibilidades de lograr formas de convivencia de valor positivo. A través de la ensayística latinoamericana se puede encontrar una larga serie de temas ligados a la idea de "autenticidad": la desadaptación a las necesidades o a los tiempos; el desnivel histórico de una herencia cultural que había perdido sentido y no ofrecía puntos de apoyo para superar dificultades apremiantes; la inadecuación de instituciones y de sistemas de ideas derivadas de otras circunstancias que eran ajenas; la multiplicidad de raíces cuyos resultados coexisten pero no se compenetran ni originan una forma propia que haga posible una fecundidad creadora; la abundancia de caracteres expresivos de formas de imitación, de importación, de desadaptación; el sentimiento de inferioridad, o de menor valor, o de menor capacidad, o de menores posibilidades, con el acompañamiento de la necesidad de un reconocimiento externo para cada logro; la falta de un proceso de maduración

creativa, la presencia constante de la fascinación de modelos ajenos; la dependencia, expresada en una desproporcionada relación entre el consumo cultural de lo proveniente de fuera, y una capacidad de creación mirada con desconfianza en cuanto a su calidad; el desgarramiento interior, por la diversidad de orígenes o por la lejanía y la diferencia con distantes puntos de apoyo; la falta a la cita con un supuesto destino histórico propio y diferenciado. Todo esto va mezclado frecuentemente con la idea de alienación, usada a manera de comodín verbal, impreciso y errático, para salir del paso ante circunstancias en mucho diferentes. En todas esas expresiones parece manifestarse un estado de desasosiego y de inconformidad motivado por fundamentos objetivos y de carácter colectivo, diferente de lo que puede afectar, de manera contingente, a individualidades determinadas, sin perjuicio de que las frustraciones personales de algunos intelectuales se hayan expresado en doctrinas sobre dramas metafísicos de misteriosas esencialidades regionales.

En las discusiones acerca de la supuesta inauténticidad de América Latina, el término "auténticidad" y otros que circulan en calidad de similares o enlazados con el mismo se usan normalmente sin mínimas exigencias de precisión conceptual. Por eso es necesario comenzar por identificar diversos usos, y examinar si pueden fundamentar juicios de valor, o si son consecuencias de juicios de valor implícitos, aceptados sin que se pregunte seriamente por su validez.

La pregunta por la autenticidad de un ente, entidad o identificación, de carácter histórico-colectivo, dado lo que ya ha quedado establecido, se dirige a un tipo de realidad que se configura como tal por conjuntos de redes nomológicas entrelazadas y orientadoras de la acción humana, con sus criterios de identificación, de auto-reconocimiento y de hetero-reconocimiento, que a su vez también se entrelazan. Así hemos interpretado el modo de ser de toda cultura concreta, con su

proceso temporal y sus situaciones. La pregunta, por lo tanto, no se dirige directamente a modos de ser de individuos, que es el camino por el cual se ha orientado fundamentalmente la filosofía de la existencia, tan ligada al tema de la autenticidad, sin perjuicio de que ésta haya debido tener en cuenta las formas de relación entre individualidades y su contexto extra-personal. Preguntar por la autenticidad de una formación cultural o de una situación cultural y de sus posibilidades, es punto que obliga a plantear de una manera nueva la pregunta; y para eso, como paso preliminar, es necesario precisar la diversidad de acepciones y de aplicaciones posibles del término autenticidad, y considerar sus consecuencias axiológicas.

*Auténtico*, tiene el sentido de *verdadero*; por extensión, de cierto, fidedigno, acreditado como tal, incontestable en cuanto a su modo de ser o su grado de valer. Así se califican hechos, en el sentido de efectivamente ocurridos o existentes; o proposiciones acerca de los mismos; o la manera necesaria de tenerlos en cuenta a los efectos de la acción. Es un hecho auténtico que se hacían sacrificios humanos en algunas religiones indígenas; es un hecho auténtico que Hernán Cortés envió a España relatos sobre sus acciones durante la conquista de México y las costumbres que pudo observar, sea o no auténtico lo que en ellas se dice o la interpretación dada de lo visto y oído; es un hecho auténtico que Las Casas protestó por el trato dado a los indígenas, aunque algunos discuten la veracidad de parte de sus relatos. Nada de esto se refiere a la pregunta por si las culturas indígenas eran auténticas, o lo era la española, o lo era la situación creada por su contacto cultural.

*Auténtico*, puede significar *legítimo, autorizado, que posee valor*, que es válido y puede utilizarse como tal según un conjunto de normas establecidas. La pregunta por la autenticidad de un documento, como una presunta Real Cédula, interroga por su correspondencia con las normas que le conceden fuerza

legal; y puede ocurrir que un documento lleve la firma auténtica de una persona, y en él se exprese una voluntad perfectamente real y referida al ámbito de lo permitido, pero que no cumple con los caracteres, los requisitos o las circunstancias necesarios para su validez legal. La pregunta por la autenticidad de una moneda interroga por su correspondencia con las normas que autorizan o han autorizado su curso legal; así, puede ocurrir que un arqueólogo descubra entre ruinas un escondite de monedas falsas, lo que sería un descubrimiento auténtico de realidades inauténticas, pero no por inauténticas inexistentes. Tampoco es éste el caso de la pregunta por la autenticidad de culturas o de situaciones culturales.

*Auténtico*, puede significar *importante, de relevancia poco usual*. Es notoria la diferencia entre las proposiciones: “esto es un descubrimiento” y “esto es un auténtico descubrimiento”. En la última se hace claro que la palabra “verdadero” ofrece por sí misma esa posible diferencia de matiz; no todo descubrimiento verdadero es un verdadero descubrimiento, según se puede distinguir en español, ya que no en otros idiomas. Así también se dice: “este documento es una auténtica revelación de hechos que no se conocían”. Pero encontrar nuevos datos sobre la historia de procesos culturales, nada dice por su sola novedad sobre la autenticidad de estos procesos mismos, o de las culturas a que pertenecen, o de sus coyunturas históricas. En este apartado la palabra que examinamos no se contrapone con falso, o con erróneo; ni con ilegítimo, o no autorizado o sin validez, sino con lo que es de importancia común.

*Auténtico*, puede querer decir *genuino*, en el sentido de engendrado u originado en forma coherente con sus fundamentos, sean o no éstos, y por lo tanto sus consecuencias, merecedores de respeto. Aquí puede deslizarse un error; pues genuino puede querer decir también que algo es tal como parece

ser, que no es mera apariencia, ni es falsificación. Es menester distinguir entre ambas acepciones. Algo puede ser considerado consecuencia coherente, y por lo tanto genuina, de un fundamento que se juzga ilegítimo. Los sacrificios humanos, el canibalismo o la antropofagia ritual, fueron vistos por los españoles llegados a las Indias como *genuinas* consecuencias de fundamentos de vida colectiva *genuinamente* inspirados por el demonio. Del movimiento “hippie” se puede pensar que no es un genuino movimiento de protesta; o que es un genuino movimiento de protesta que va contra los valores auténticos de una sociedad, o que va contra los pseudo-valores de una sociedad inauténtica. Genuino, y por lo tanto auténtico, puede ser lo que en un movimiento social se sostiene, o la manera como ese movimiento se cumple, o el lazo con sus fundamentos, o los propios fundamentos. Todo esto supone enjuiciamiento según criterios por los cuales será preciso preguntar.

*Auténtico*, puede significar *cabal*, de veras, de buena ley. En este caso cabe la distinción en cuanto a la relación con otros y la relación consigo que es conveniente examinar primero en un caso individual; “es un amigo auténtico”, tiene un sentido diferente a decir: “es un hombre auténtico”. A su vez, esto último obliga a un desdoblamiento: por una parte, responde a una idea paradigmática de “hombre”, con los matices de cumplido, perfecto en su género, ejemplar en su tipo: “es un poeta auténtico”; pero, por otra parte, esto es diferente de decir que alguien es leal consigo, que supera los problemas del autoengaño y de la mala fe, ínsitos en la inestable y parcial conciencia situacional de quien actúa. Si esto es válido para el individuo, también lo es, aunque no sea fácil la transposición, para las culturas: hay culturas aproblemáticas respecto de sí, y culturas que no quieren problematizarse; hay culturas fieles a sus valores, pero que tienen la posibilidad de poner en juego los fundamentos de su fidelidad; tanto, que su fidelidad puede

volverse obstinación, abjuración de posibilidades autocríticas reales. Lo dicho vale también para el caso de las subculturas.

No se trata solamente de atender a problemas efectivos, o a posibilidades críticas, sino al carácter de aquello por lo que se problematiza. Un problema de fronteras culturales puede ser efectivo, pero no supone normalmente la pregunta por la autenticidad cultural; la crítica a soluciones poco eficaces para dificultades de abastecimiento, tampoco. Ya es diferente cuando se pregunta por la relación entre las manifestaciones de una cultura y sus fundamentos, pues aquéllas pueden no representar adecuadamente a éstos; o la crítica a los fundamentos mismos, por pseudo-vigentes, o por vigentes pero ya no válidos: por ejemplo, por ser racionalizaciones de intereses condenados por la misma forma cultural. La autocrítica que se efectúa por parte de algunas minorías en la cultura europea, aproximadamente desde mediados del siglo pasado, va por este camino; sin embargo, rara vez desemboca en el planteo de problemas de autenticidad global.

*Auténtico*, puede significar *original, valedero como propio*, expresión real de un sí-mismo individual o colectivo: "este gesto es auténticamente de Juan"; "se comportó como un español auténtico"; "Cuauthémoc fue el auténtico héroe de la resistencia azteca". Original puede aquí implicar tanto el sentido de *novedoso* como de *originario*; un comportamiento puede de no ser novedoso, pero puede ser originario en cuanto a su pureza o su adecuación con su origen; también puede serlo en el sentido de ser la respuesta adecuada a una situación, supuesto el orden de valores que constituye a ésta como tal y que en la situación entra en juego. En la medida en que en cualquiera de esos aspectos importe la individualidad personal o colectiva que se manifiesta, lo originario se acentúa en el sentido de original. Es posible que este sentido se deslice hacia matices despectivos, irónicos, o de extrañeza ante costum-

bres ajenas: "estos esquimales sí que son originales en sus costumbres familiares"; en este caso, original toma el sentido de propio y exclusivo, que no se repite en otros pueblos o en otros individuos, a los que parece extraño. Pero lo propio puede de ser juzgado de valor negativo: "sólo X pudo hacer semejante cosa"; "sólo gentes tan ineptas como éstas admiten ser sojuzgadas así". Así se vuelve dudoso, en muchos casos, el sentido de una expresión, que necesita de su contexto para ser descifrada: "Z se comportó como un verdadero aristócrata", puede señalar hacia la elegancia o el refinamiento de su actitud como hacia su falta de concordancia con el lugar o con el tiempo.

*Auténtico* puede relacionarse con *autoría*; de un cuadro decimos que vale si es auténtico, supuesto que el autor o la escuela o el estilo, valen; pero no vale, aunque sea auténtico, si el autor no vale, salvo el caso de ser su única obra valiosa, o ser valiosamente representativa de su tiempo. La autenticidad como fundamento por autoría no vale por el solo hecho de ser seguramente tal; además, también es posible que el autor valga, y la obra sea auténtica, pero que ella no valga, por ser un logro menor, un trabajo de emergencia, un ensayo frustrado. Un hacha de piedra vale para el arqueólogo como documento; puede servir para demostrar la antigüedad del hombre en un lugar, o para demostrar la existencia pasada de tal tipo de cultura. Su entorno y sus consecuencias para el investigador deciden de su valer, que no es igual si se trata de una rareza o de un yacimiento sobreabundante de restos de ese tipo; puede ser importantísimo según los restos humanos o quasi-humanos que se localicen en las cercanías; puede poseer un contexto que demuestre o haga presumir que ya se dominaba el fuego. Si posee valor para un museo o en una colección, ese valor le adviene del contexto cultural en el cual figuró, y del contexto cultural en el cual ahora figura; en ambos casos, se supone una valoración de lo humano, o del pasa-

do humano. Para el paseante inadvertido es sólo una piedra entre tantas. Es decir: una autenticidad debe ser reconocida, aunque no se individualice a un autor, tal como hablamos de una hermosa composición barroca de autor anónimo; pero además debe ser reconocido el valor del fundamento en el cual esa autenticidad se apoya. Pero ¿qué quiere decir “autenticidad del fundamento”?; ¿remite el fundamento a otra cosa?; ¿qué le confiere valor? Decir que una cultura vale, ¿es acaso lo mismo que decir que esa cultura es auténtica? Dicir que una cultura es auténtica, ¿es lo mismo que decir que una cultura vale? Si una cultura es en tanto tal de carácter histórico, ¿no será necesario introducir las nociones de nivel histórico y de contemporaneidad, que difieren de la noción de coetaneidad? Pero, ¿acaso las nociones de nivel histórico y similares son meros hechos, o son criterios de valor, o ambas cosas? ¿Qué hacer con la idea de la decadencia de civilizaciones, por auténticas que hubiesen sido y por auténtico que haya sido su proceso de decaimiento?

“Auténtico” se relaciona también con la idea de *autoctonía*. “Autóctono” se dice de lo que es originario de la región en que se encuentra. Si se relaciona con la noción de autenticidad, significa que algo es verdaderamente originario de un lugar, genuino producto de éste. Así entendido el término designa una condición de mera naturaleza, que no puede fundamentar una valoración: algo es o no es originario de un lugar, pero esto puede ser bueno o malo, sin que sea bueno o malo *por* ser autóctono. No parece sensato facilitar la extensión de una enfermedad porque sea autóctona, ni negarse al uso de medicamentos porque sean foráneos.

Aplicada esta noción a lo humano, en un plano biológico, resultaría que sólo son autóctonas las razas o las subrazas originarias de una región, lo que equivaldría a decir que tal autoctonía exige remontarse a los comienzos del cuaternario,

y aun al terciario; o por lo menos a sus primeros pobladores. Aplicada al orden étnico, sólo podría comprender a las etnias que se han gestado en un lugar; o, al menos, las que tienen un largo asentamiento en él. Esto hace dejar de lado el fundamentalísimo dato de las migraciones de pueblos, y de los contactos y las transmisiones culturales. Pero una etnia no vale por el mero hecho de ser una etnia, sino por lo que valgan sus realizaciones culturales; no son éstas las que valen por provenir de tal etnia, sino que tal etnia vale por lo que ella producido. Por otra parte, a lo largo del tiempo una etnia pasa por distintas etapas culturales, que pueden considerarse de distinto valor.

Si se quiere hablar de autoctonía cultural, resulta que lo valioso es lo *propio*; es la tesis de un etnocentrismo. Pero no todo lo que es propio de una etnia es sin más valioso, ni todo lo ajeno es disvalioso. A su vez, todo lo asimilable o lo asimilado no es por eso valioso; nada es valioso por el mero hecho de ser asimilable. Ni lo propio, ni lo foráneo, ni lo transmisible y asimilable, son valiosos por tener lugar. Sin duda, ha de haber alguien que así valora; pues de otra manera no sería comprensible que su valor fuese vigente, así sea minoritariamente; pero ese juicio puede ser errado. Nadie diría que, porque según costumbres autóctonas hasta donde alcanza la información disponible se hayan deformado cráneos, practicado sacrificios humanos, o realizado juegos rituales de vida o muerte, es necesario y valioso seguir esas prácticas; y lo mismo puede decirse respecto de lo *nativo*, de lo *folklórico*, de lo *popular*, que pueden ser creaciones culturales muy originales, pero de mal gusto, y aun dañinas. Corresponde rechazar lo foráneo cuando es imitación deformadora de signo negativo, cuando introduce soluciones ficticias o crea problemas más difíciles de los que resuelve; en definitiva, porque es estimado negativamente. Pero la estimación es contextualística, según lo que tiene o no sentido en una actualidad operante;

por lo tanto, ni lo autóctono, ni lo propio, ni lo nativo, ni lo folklórico, ni lo popular, valen en el orden cultural por ser tales, por muy auténticos que sean.

También “*lo nuestro*” es en cuanto tal ajeno al valor; en lo nuestro hay de lo positivo y de lo negativo, incluso en aquello “*nuestro*” que nos sirve de guía de auto-reconocimiento. Por lo demás, “*lo nuestro*” es cambiante y transformable: a veces no nos reconocemos en lo que nuestro ha sido, o sabemos que es mera cosa de un pasado no reiterable, y que no tiene sentido reiterar. La doble posibilidad de lo positivo y de lo negativo se hace presente en las actitudes con las que pretendemos defender lo nuestro y enfrentarlo a lo ajeno: podemos considerar propiamente nuestro lo malo de lo nuestro, tanto como lo bueno de lo nuestro; luego, nada es bueno o malo por ser “*nuestro*”. Si la noción de “*lo nuestro*” es descriptiva, es mera materia para el enjuiciamiento estimativo. Si es explicativa, o bien remite a un mítico plano metaempírico, o bien remite a redes nomológicas más fundamentales; en el primer caso, no vale ocuparse de lo que es ficción, cuyo valor como ficción depende de su relación con su fundamento; en el segundo caso, nos atenemos a vigencias que no por vigentes son válidas, y que pueden ser rectificadas o pueden transformarse. Si se pretende alcanzar directamente un plano estimativo, la razón de la estima no puede estar en lo supuestamente esencial por metaempírico, ni en lo más profundo o más condicionante de redes empíricas que no poseen por sí mismas garantía de su validez.

*Autenticidad* se liga a veces con *idiosincrasia*. La idiosincrasia es históricamente variable. Además, es una mera comprobación fáctica, que permite orientar precauciones y crear expectativas de comportamiento promedial posible. Sólo tiene que ver con la idea de autenticidad en la medida en que se dice que es realidad que un pueblo haya llegado a ser tal cual

es; no sirve para encauzar juicios de valor, sino derivadamente, en la medida en que se tiene por buena o mala la idiosincrasia en cuestión. Si se la juzga de valor positivo, se juzga positivamente el hecho de manifestarse según sus características; si se la juzga negativamente, será positivo apartarse de ella, y aun el intentar modificarla. Si de un pueblo se dice que es perezoso, que no tiene vocación por la técnica y sus incisantes renovaciones, que es excesivamente pasivo y resignado, que es indisciplinado o indócil, no se quiere decir que deba ser así, o que tenga que ser así. Aunque en general y promedialmente sea así, y no experimente la necesidad ni el deseo de cambiar, este cambio puede ocurrir por transformación de las circunstancias. La idiosincrasia colectiva es un producto histórico, entregado a la contingencia de lo histórico y a la acción de la voluntad. No es admisible hipostasiarla atribuyéndole un carácter metaempírico o metahistórico, ni un valor deontológico.

La estructura socioeconómica de una sociedad, su tipo de religión, sus instituciones, sus manifestaciones artísticas, sus realizaciones técnicas, no se fundamentan en sus características psicológicas, ni se justifican por éstas. No es porque se tienen tales afectos que se explican las relaciones de parentesco, sino que es por éstas que se explican aquéllas. Las reacciones ante lazos de filiación, el afecto por el padre o por el tío materno, la relación con la suegra, son el resultado de una formación histórico-cultural que pura y simplemente es; y respecto a lo que pura y simplemente es, carece de sentido aplicar la noción de autenticidad. Si se pregunta en algún caso por la autenticidad de lo que es, esto se hace desde perspectivas de valor: así la autenticidad de una moneda o la de un dato histórico. Si una autenticidad vale, vale porque vale que lo juzgado auténtico sea tal; pero no vale *por* ser auténtico. Si esto es así en planos primarios, con mayor razón lo es en pla-

nos más complejos. ¿Qué sentido tiene explicar la autenticidad del barroco por la idiosincrasia de un pueblo?

Los sentidos examinados están en mayor o menor grado emparentados con el sentido etimológico del término *autenticidad*: “*lo que posee autoridad*”, aunque sea en un sentido lato y a menudo analógico. “Poseer autoridad” es otra cosa que una mera relación de fuerzas, aunque a veces la fuerza sea fundamento de alguna forma de autoridad, así se trate de fuerzas físicas, o de fuerzas admitidas por un sistema (fuerza política, económica, legal, cultural, tecnológica); en todo caso, en una cultura humana, una fuerza que se ejerce puede operar según redes regulativas, y sus hechos quedan subordinados a las posibilidades de fuerza de estas últimas. En un grupo delictivo puede mandar el más fuerte; también pueden hacerlo el más audaz, el más astuto, el más carismático. Lo mismo ocurre en una sociedad legal. “Poseer autoridad” remite, por lo tanto, a criterios de jerarquía y de justificación o de validación; es decir, a criterios culturales. Lo meramente natural no hace ni posee autoridad, al margen del reconocimiento que le concede un sistema cultural. Esto es así incluso cuando acontecen “situaciones de fuerza” en una coyuntura histórico-cultural: la imposibilidad de rebeldía contra lo que, para simplificar, puede llamarse “fuerza bruta”, presupone el reconocimiento, y por lo tanto la autoridad, de valores que esa fuerza vulnera. Hasta el riesgo de sufrimiento o de muerte, o la lisa y llana aceptación de esta última, supone un sistema de evaluaciones; preferir la esclavitud a la muerte, o la muerte a la esclavitud, supone evaluaciones según jerarquías.

Determinado el ámbito en el cual corresponde situar al término “autoridad”, es posible discernir en él dos notas: una, potestad, poder, capacidad, aptitud; otra, legitimidad o legitimación, validación, reconocimiento, decisión o realización valiosa o que es presumible que sea tal, y con la que es preciso

contar, tal como en el caso anterior. En todo ítem cultural existen “autoridades”, a veces conflictivas o conflictuales. Cuando se dispone que Miguel Angel pinte la Capilla Sixtina, eso es así por decisión de autoridades, y el fundamento de la decisión está en que lo ya hecho por él le otorga autoridad estética; cuando se dispone que se cubran algunos desnudos de la obra, eso se decide por autoridades, de otro orden y fundamento que el estético.

Tiene autoridad un consejo de ancianos, un guerrero experimentado, un shamán, un hábil cazador, el poseedor de títulos habilitantes, el que ha logrado éxitos científicos; en todos los casos es distinto el fundamento de la autoridad. Hay rebeldías contra autoridades; pero la rebeldía pierde su carácter cuando obtiene autoridad. Dentro de un sistema cultural, hay subsistemas de autoridades; pero, ¿por tener autoridad son auténticos, al menos en la esfera de su actividad? El sistema global, en tanto existe, posee autoridad; no se duda de su autenticidad si se piensa sólo en su carácter de sistema; ¿pero un sistema es auténtico, por ser un sistema de autentificaciones?; ¿no pide esto pensar en criterios extrasistémicos?; mas, ¿cómo pensar en criterios extrasistémicos si se admite que, por histórico-culturales, los criterios de autenticidad no se desligan de los sistemas concretamente existentes?

Es pues un problema determinar la autoridad de un sistema. Puede servir de orientación metodológica el término del cual deriva el adjetivo auténtico: “*authentes*”, dueño absoluto. Se podría aventurar esta hipótesis: una cultura auténtica es aquella que es dueña de sí misma, o sea que sus coordenadas internas de autoridad dependen del sistema mismo, de suerte que el sistema global que se convalida a sí mismo es autónomo respecto de otros sistemas. Por ahora, ésta es nada más que una hipótesis.

Dentro de un sistema, posee autoridad lo que se dice o se hace según las reglas que para el caso sean pertinentes; nada

posee autoridad por sí, en tanto mero hecho. Es a la luz de redes nomológicas que se determina cómo lo mentado o lo presente han de ser para valer de un modo dado. También una proposición que se formula se rige por redes que regulan la solidez de su fundamentación, y por cuyo cumplimiento, más las que rigen sus premisas, vale por verdadera. Esto se refiere a si la proposición es o no valedera, según cómo ha de ser para valer de esa manera, que la acredita o la hace fidedigna; pero lo referido en la proposición posee a su vez su normatividad adecuada, que determina cómo ha de ser para valer identificativamente siendo esto o aquello. De igual manera, lo dado o lo presente remite para su valer a un fundamento; todo pretendido valer-en-sí es inseparable de un contexto, de un sistema interpretativo-estimativo-normativo, a menos de suponer un fundamento metaempírico de lo que es y de lo que vale, conjuntamente; suposición que, por otra parte, integra el sistema mismo, y es por lo tanto de carácter histórico-cultural, aun cuando racionalice su creencia en fundamentos que supone intemporales.

Ya pueden extraerse algunas conclusiones: ninguna de las significaciones que han sido consideradas respecto del término “autenticidad” es *de por sí* un criterio de valor, por más que su uso con este carácter abunde y sobreabunde en la ensayística. Lo legítimo y autorizado posee valor *si* su fundamento posee autoridad; la relevancia poco usual es tal *según* sistemas de valores concretados en redes nomológicas, cuya vigencia no constituye una demostración de su validez; lo genuino, lo cabal, lo originario, lo autóctono, lo original, lo propio, no representan *sin más* criterios para señalar valores positivos, pues todos esos términos admiten posibilidades negativas. Es posible ser genuinamente criminal, o cabalmente estúpido; algo puede ser originario, propio, autóctono, nuestro, característico y especificador, y al mismo tiempo ser reconocido como cosa lamentable. Una autoridad puede ser tal *según* las regu-

laciones de un sistema nomológico; pero dada la multiplicidad de ítems de éste, y sus modos de cambiar parcialmente sin perder su identidad según se ha visto en el primer capítulo, el mismo sistema admite la *posibilidad* de que en disidencias presentes o en futuros posibles esa autoridad sea juzgada abominable. Es más: en el caso de que algunas de las severas críticas y autocríticas que tantas veces se han formulado respecto de América Latina fuesen correctas, cabría la posibilidad formal, que es algo más que verbal, de decir que América Latina es auténticamente inauténtica; claro está que en esto se juega con la multiplicidad de acepciones y, por ejemplo, se dice que es “verdaderamente” no-genuina, o no-original, o impropia de un supuesto sí-mismo colectivo que sea específicamente suyo. Esto hace necesario que el análisis se polongue hacia algunas otras interpretaciones ligadas al uso del término “autenticidad”.

## II. *Autenticidad, naturaleza y verdad*

Es frecuente poner en relación las ideas de autenticidad y de naturaleza, así se trate de la naturaleza en torno o de un supuesto modo propio de ser.

“Naturaleza” puede significar el conjunto de los fenómenos, o sea de lo que aparece o puede aparecer en el ámbito de la experiencia humana. Si todo lo que así se manifiesta es naturaleza, este sentido no tiene ninguna utilidad para cualquier pregunta cuya respuesta deba discriminar entre lo que aparece, según coordenadas de valor, de carácter selectivo.

Por “naturaleza” puede también entenderse el conjunto de lo que existe y que es independiente de la intervención voluntaria humana, que lo modifica. Se hace un puente en vista de propósitos, y todo operar de esa manera es inseparable de las redes interpretativo-estimativo-normativas y de las

posibilidades técnicas de una formación histórico-cultural, la cual también actúa según fines sobre ella misma: se escoge una medicina, se practica una dieta, se organiza una revolución. En este sentido toda cultura humana es antinatural. El arte de utilizar a la naturaleza contra sí misma existe en toda cultura humana, aunque lo ejerza a partir de lo natural: se produce el incendio artificial de un bosque encendiéndo fuego según las regularidades que se llaman "leyes de la naturaleza".

Supongamos que se introduce la idea de "naturaleza humana". Si por esta expresión se entiende un conjunto de coexistencias y secuencias que son propias de la especie, se está ante características que por hipótesis son comunes a todos los miembros de la misma, y por lo tanto a todas las formaciones histórico-culturales, de manera que no permite discriminar entre ellas ni juzgar de sus contenidos. Por otra parte, todas las culturas operan modificativamente con respecto a las inclinaciones, tendencias, aptitudes y disposiciones que puedan llamarse "naturaleza"; toda cultura, mediante sus regulaciones y sus eventuales internalizaciones, es mediadora entre el hombre en tanto persona y su realidad biológica primaria, en tal grado que puede afectar a esta última, por ejemplo por las condiciones en que se ha producido la concepción y las historias de los progenitores, y por la vida materna durante el embarazo, o por la ingestión de drogas. Que la cultura afecte al hombre en sentido biológico es materia para juicios de valor de fundamento cultural y no de fundamento biológico, pues lo biológico puro vale en la medida y en las condiciones en que le da valor una formación cultural.

Cada formación concreta histórico-cultural constituye un conjunto de modos de ser según regulaciones ligadas a la vigencia de sistemas de valores. Estos no pueden derivarse en ningún caso de lo que meramente es. Cuando, de acuerdo con una vieja y transitada fórmula, se repite que la costumbre es

una segunda naturaleza, es frecuente que no se advierta que la idea de naturaleza se ha desplazado hacia un uso metafórico, pues significa que se ha creado una internalización tal que se tiene por espontáneo el comportamiento que de una regulación deriva, y aun al hecho de tal regulación; pero tanto ésta como la conducta que se adopta son realidades histórico-culturalmente gestadas, por lo general diversas en diversas culturas, por principio rectificables, y en ningún sentido propiamente naturales. Si se pretende enjuiciar evaluativamente a una cultura según la naturaleza se presupone una evaluación de la naturaleza según un sistema interpretativo-estimativo-normativo, de carácter cultural; de modo que se presupone la validez de este sistema, el cual por lo tanto no puede ser evaluado según lo meramente natural.

No es posible hablar, a no ser metafóricamente, de la "naturaleza colectiva" de un pueblo, situado en una de sus etapas histórico-culturales. Por tal naturaleza sólo se puede entender la descripción de las regulaciones nomológicas que lo caracterizan dentro de un corte espacio-temporal, cuyos contenidos quedan enmarcados entre un antes y un después localizables. Tales regulaciones pueden traducirse en regularidades, con las consiguientes previsiones acerca de conductas, según probabilidades aproximativas; pero las regularidades de la naturaleza no son regulaciones, aunque se pongan de manifiesto por conductas humanas reguladas como las que tienen lugar al hacer experimentos.

Las secuencias histórico-culturales de lo que acontece se explican por secuencias antecedentes, a lo menos en tanto éstos son condicionantes de posibilidades; a las cuales hay que agregar tomas estimativas de posición de carácter actual, que no derivan ni con necesidad lógica ni con necesidad fáctica de lo pasado; pero no se explican por una "naturaleza arquetípica", que no puede determinarse sino a partir de lo dado en la expe-

riencia y seleccionando según generalizaciones promediales o de importancia a efectos de caracterizaciones y de identificaciones. El alma o el espíritu de un pueblo, el genio de una cultura, son conjuntos de caracteres relativamente frecuentes que, en tanto moldean a las personas de un ámbito cultural, dan lugar a previsiones y expectativas dotadas de cierta probabilidad, si las circunstancias permiten una suficiente continuidad multigeneracional, sin perjuicio de excepciones y transformaciones; no constituyen factores extrahistóricos de explicación de lo histórico, y menos criterios evaluativos, que hay mucha distancia entre el modelo caracterizador y el modelo requerible. Son estereotipos que a través de la falacia de la falsa inducción, en la que se retienen los hechos que parecen coincidir con lo que se cree ver y se rechazan los que no coinciden, generan la noción quasi-mágica de una naturaleza colectiva fundamentante de procesos histórico-culturales, como si no fuesen éstos su fundamento. Por otra parte, el estereotipo depende de perspectivas: lo que sobre América Latina se piensa en los países altamente desarrollados no coincide con lo que los latinoamericanos piensan acerca de sí, salvo cuando éstos internalizan la perspectiva del otro y por el otro se juzgan. Esto tiene su interés en el tema de la autenticidad, pero no es decisivo, pues ni todos los otros piensan igual, ni piensan igual todos los latinoamericanos. De haber naturalezas arquéticas colectivas por las que se explicase o se midiese a lo histórico, estaríamos ante el caso de fatalidades y fatalismos, como Borges lo ha advertido.

Es hora de aproximarse a la noción de "verdad". En relación con ella, decir que un cuadro es auténtico puede significar: *a*) que es verdaderamente un cuadro; *b*) que es verdaderamente de tal autor o de tal escuela; *c*) que posee valor por su relación con el autor, o por su relación con lo que se hacía en cierto momento de una historia cultural, o con los contenidos característicos de un medio cultural; *d*) que posee valor por

sus cualidades pictóricas, sea cual fuere su autor, y aunque exista un margen de indeterminación en cuanto a la época o al estilo.

Las eventualidades expuestas en *a* y *b* se expresan en proposiciones factuales; la *c* también pero en parte, pues supone la verdad de la relación, y además el juicio de valor sobre el autor o la escuela, o la época o el conocimiento histórico de un tiempo; por eso el cuadro puede ser muy malo e importar; "¡esto gustaba en aquellos tiempos!". Si su valor se apoya en el juicio de los entendidos, que hacen autoridad, la proposición es meramente factual, a menos de reducir el enunciado a esta forma: "los entendidos juzgan así". En la proposición *d*, el problema se desplaza: si bien se puede preguntar por la verdad de la proposición en cuanto tal, esto nada tiene que ver con la idea de verdad, a no ser en el plano de su fuerza expresiva, de lo que hacer ver o lo que revela a quien lo contempla; pero es ajeno a la *verdad* de aquello a lo que se refiere, lo cual puede ser de orden mítico, o ser una abstracción de colores y formas, o una idealización de lo real, o la abstracta idealidad inmóvil de un rostro real móvil.

Esta falta de relación con una idea de verdad se da también en otros ejemplos de realidades histórico-culturales. Es verdad que tal reglamento está vigente, pero mañana puede ser suplantado por otro, y un reglamento no es más verdadero que otro. Decir que es verdad que existe tal costumbre, no es decir que tal costumbre es verdadera. Una obra estética puede ser bella o fea, buena o mala, mejor o peor; una ley, justa o injusta; una costumbre agradable o desagradable, eufuncional o disfuncional; una dieta, saludable o no. Todo ello tiene lugar en un contexto evaluacional, pero sin relación con la idea de verdad. Que existe en tal lugar tal costumbre, o ley, o ritual, o expresión estética, es cosa a verificar; pero, en cuanto hechos, carece de sentido hablar de la verdad o falsedad de sus contenidos.

Si se comparan dos escuelas estéticas, se está también en un plano en el cual no cabe hablar de "verdad"; si comparamos la pintura y la poesía, no parece que tenga sentido preguntar por cual es más verdadera o más legítima o genuina o auténtica que otra. Si se dice que una forma de realización o expresión cultural es más importante que otra, más legítima que otra, más genuina que otra, se sostiene una jerarquía axiológica que puede ser verdadera o falsa según el contexto histórico-cultural; pero no decimos que un rasgo o un complejo o una formación o un tipo cultural es más verdadero que otro. Se puede decir que en tal cultura la poesía importa más que el canto; o que su escultura es más original, comparada con otras manifestaciones de la misma cultura; o más propia de su contexto que la poesía, o que es más reveladora de lo que relativamente a ellos o a nosotros es más valioso; pero aun entonces lo afirmado remite hacia las ideas de relevancia, legitimidad, originalidad, que presuponen sistemas interpretativo-estimativo-normativos que hacen autoridad en tanto rigen pero que son enjuiciables, en razón de los cuales operamos en un ámbito distinto del de las proposiciones que demuestran la existencia de hechos y de sus relaciones de coexistencia o de sucesión, o del que comprenden las proposiciones de tipo analítico.

En la comparación entre configuraciones culturales no es posible preguntarse por si una cultura es más verdadera que otra, tal como no corresponde decir si tal especie biológica es más verdadera que otra; una y otra *son*. Tampoco cabe preguntarse si las reglas del ajedrez son más verdaderas que las del fútbol; o si es más verdadero el juego maya de pelota que la corrida de toros. El metro no es más verdadero que la yarda; forman parte de sistemas distintos de medida, que pueden traducirse. Un idioma no es más verdadero que otro, y sólo parcialmente pueden traducirse. Con mayor razón una cultura no puede traducir a otra cultura, ni es más verdadera que otra,

ni es más cultura que otra. Si se efectúa una comparación fragmentaria, cada aspecto que se aísla pierde su sentido, que sólo se manifiesta en el contexto de la configuración global. Si se efectúa una comparación global, ésta sólo puede efectuarse desde el punto de vista de relaciones interculturales, que pueden ser unilaterales, como ocurre cuando se estudian culturas pasadas y ajenas; o quasi-unilaterales, pues si está en nuestras fuentes lo que queda de ellas —el mundo homérico, por ejemplo— eso mismo reobra sobre nuestra interpretación acerca de ellas. Se puede decir que una cultura es más relevante que otra, si se admite que ha de tenerse en cuenta la mayor cantidad o calidad de posibilidades que una de ellas ofrece, lo que supone criterios vigentes de relevancia que la historia puede rectificar; o si se tiene en cuenta su grado de influencia en otras culturas, o su mayor eficiencia ante las necesidades competitivas que se pueden presentar en las relaciones interculturales. Pero una mayor influencia puede juzgarse detestable; la cantidad y la calidad de las realizaciones pueden perder valor frente a determinadas coyunturas históricas. Por otra parte, los conflictos internos de una cultura en los aspectos que desde fuera de ella se consideran positivos o negativos, o los que ella misma considera de ese modo, no son separables de su apreciación global; y ha de tenerse en cuenta que no existen a la vista posibilidades de culturas que no presenten aspectos negativos. Desde Leibniz ha quedado claro que no todo lo que en sí mismo puede ser concebido en calidad de posible, es composable, o sea compatible con otras posibilidades; de donde se desprende que todo sistema posible de valencias, en tanto es sistema de componibilidad, implica limitaciones axiológicas, y por lo tanto implica un margen de negatividades y frustraciones. Cuando Leibniz aventura la hipótesis de que nuestro mundo es el mejor de los mundos posibles, y lo hace sosteniendo que es el mejor sistema de componibilidad, no dice que un sistema sea más verdadero que otro, sino

mejor; aunque no deje de presuponer a escondidas una cierta verdad axiológica, pues será verdadera o falsa la afirmación de que tal sistema es mejor o peor. Pero el sistema, en tanto tal, no es verdadero ni falso, salvo en la hipótesis de que se le puede juzgar en relación con sistemas extrahistóricos de posibilidades en sí, lo que es tan indemostrable como el Olimpo homérico, y menos creíble y menos poético que este último. América Latina no es ni más ni menos *verdadera* que otras formaciones histórico-culturales. Es tal como ella es; luego, en la idea de verdad no está su criterio de autenticidad. Pueden ser verdaderas algunas proposiciones acerca de su situación de dependencia, o de su frustración histórica, o sobre la complejidad de sus relaciones internas y externas; pero en tanto se admite que existe, es tal como es.

Entonces, ¿qué sentido tiene llamar inauténticas a las objetivaciones de una situación o de un estado cultural? En el proceso histórico de una cultura pueden producirse objetos según normas, producirse nuevas normas para los mismos objetos o producirse nuevas normas para distintos objetos, o para nuevas objetivaciones: también pueden introducirse normas, objetos y aun objetivaciones perecederas de una cultura extraña, lo que a su vez puede generar normas para su obtención, su uso, su intercambio; pueden introducirse sistemas de normas para comportamientos destinados a operar según vencencias importadas, que en tanto aceptadas o impuestas se vuelven vigentes en el medio receptor. Si se pregunta qué relación tiene ese origen con el tema de la autenticidad, la respuesta es: en principio, ninguna. El intercambio comercial, la influencia del contacto cultural, existen desde que hay agrupaciones humanas con estilos definidos de vida, y pueden servir para acrecentar posibilidades humanas, supuesto que ese acrecimiento sea deseable. Pueblos pescadores y pueblos cazadores pueden intercambiar productos, sin que por ello cada uno cambie su sistema de parentesco, de relaciones afectivas, de

organización política; no pierden su identidad, ni su autenticidad. Costumbres ajenas pueden adquirirse hasta volverse propias; no se es o se deja de ser auténtico por consumir lo propio y no lo ajeno, o lo ajeno y no lo propio. Costumbres foráneas pueden volverse vigentes, y no son de valor negativo por razón de su origen; si lo son, habrá de buscarse el sentido que tiene su incorporación al medio adoptante.

Estamos ante realidades de tipo histórico-cultural; luego, ninguna autenticidad escapa a ese punto de partida. Aun el mismo criterio de autenticidad es de índole histórica; por lo mismo, la autenticidad como problema no es de todo tiempo y lugar, y no tiene relación lógica necesaria con estados de xenofobia o con reivindicaciones revitalísticas, las que pueden ser inauténticas, si se rastrean sus motivaciones. Por otra parte, lo que fue auténtico en un tiempo deja de serlo en otro, en atención a cambios históricos producidos. Se podía vestir de gaucho en Buenos Aires o en Montevideo en buena parte del siglo XIX; aun así, el traje remitía a una cierta condición social: un señorito no lo vestía en la ciudad, aunque lo vistiese en el campo, salvo para mascaradas o para ocultar su identidad. El auténtico traje de gaucho, inadaptado ya para las actuales faenas campesinas y el contexto productivo, es nada más que una pieza de museo, apta para añoranzas, o para saber de los caracteres que tuvo la situación cultural de la que se proviene, o de la que proviene el medio en que se vive, o el que se visita.

### III. *Autenticidad, curso histórico y raíces*

Ya ha quedado establecido que la cultura tiene un modo histórico de ser, y que todo lo histórico propiamente dicho no es mera consecuencia de concatenaciones naturales. Es así que

la región geográfica alterada por graves procesos de orden físico, por ejemplo por un terremoto o por alteraciones climáticas, se integra en un orden de fenómenos diferente del orden de los que tienen por origen la intervención humana: en un caso se trata de mera naturaleza, indiferente para ella misma; en el otro se trata de naturaleza transformada por la acción de un ente axiológicamente calificante y calificado —así sea que su intervención se juzgue beneficiosa o depredadora según sistemas de evaluaciones históricas— y que además es agente de su propia historia; hay historias de formaciones rocosas, pero las rocas no acontecen según historicidades. Toda cultura humana y todo ser humano son expresión de historias, y hacen historias. En sentido propio y restringido la historicidad es asunto y quehacer y condición humana. Entonces, ¿se juzgará de lo auténtico por lo histórico? Esa pregunta tiene una respuesta negativa: lo histórico es el lugar donde acontecen lo auténtico y lo inauténtico. La discriminación entre estos términos supondría admitir que lo histórico es teleológico, que el curso de la historia conduce hacia términos aprobables o reprobarables, y que los contenidos históricos han de juzgarse según los fines de la historia. Si se toman en cuenta esos supuestos parece difícil animarse a sostener que por lo histórico se interpreta y valora a lo auténtico, así se ponga a lo auténtico en el pasado o en el futuro, o en la relación que el presente tenga con ellos; de donde resulta que lo auténtico ha de valer por su condición de tal según sistemas interpretativo-estimativo-normativos vigentes, que pueden ser múltiples en la medida en que representen opciones posibles dentro de un macrosistema, tal como en la cultura euro-occidental se pueden tomar decisiones entre posibilidades que no quitan la común pertenencia a la misma formación cultural, pero que entre ellas mismas se oponen; así, se está por éste o por aquél sistema social.

Sin embargo, también ocurre que lo histórico parece a veces

ligado directamente a un pasado, y en relación con esto se hace preciso examinar las nociones de raíces y de orígenes.

En los usos más o menos habituales de la expresión “raíces” pueden distinguirse por lo menos las acepciones de “sustento”, “asentamiento”, “enraizamiento”, “afincamiento”, “fundamento”. Todos esos sentidos tienen que ver en algún respecto con la idea de autenticidad. “Origen”, que puede usarse como sinónimo de raíces, significa también principio, comienzo, génesis.

La preocupación por el origen, en el orden cultural, es muy antigua; el interés por el linaje es una vieja característica de las sociedades estratificadas, y sobrarán ejemplos en los cantos homéricos o en las genealogías bíblicas. En cuanto a una formación cultural en sentido global, la pregunta por sus orígenes, en la medida en que sea algo más que curiosidad académica, es fruto de las jerarquizaciones axiológicas de esa misma formación, cuya identidad, por no ser instantaneidad pura, se prolonga hacia pasados y futuros que ella misma delimita en lo que constituye su propio horizonte temporal, cuyos límites son tan móviles como los límites de su conciencia espacial. Sin embargo parece frecuente, si no universal, que toda formación cultural se pregunte por su propio origen en tanto identidad colectiva, y aun que se pregunte por el origen del hombre en tanto especie, y por la razón de las diferencias entre diversas etnias. La pregunta tiene diversos sentidos: si en una formación cultural existen sectores marginados que se preguntan por su procedencia, esto suele tener una intención reivindicativa, que acompaña a la experiencia de diferencias que parecen fundamentar discriminaciones, más que derivar de ellas; tal puede ser el sentido de la insistente pregunta de algunos negros norteamericanos por su “lugar de origen”. Este lugar es cultural y no geográfico. Si la pregunta va más allá de lugares de origen, se confunde con la genérica indagación

por las mutaciones de las que proviene el hombre y no parece sensato angustiarse por genealogías tan remotas.

Según lo dicho, “orígenes” significa procedencia étnica. Si “raíces” se toma en este sentido de orígenes, entonces presupone determinaciones estimativas; si un estado siguiente o secuencial se juzga por sus raíces, vale si tales raíces valen. Es posible el proceso circular por el cual porque valen las consecuencias valen los orígenes, pero no siempre es o puede ser así: y en lo cultural acontece lo mismo que en lo biológico: hay plantas que se gestan en pantanos, flores que emergen en troncos pútridos. Preguntarse por los orígenes de agrupaciones humanas latinoamericanas actuales tiene dos sentidos: el interés por indagar antecedentes históricos, o el de fundamentar estimaciones. Lo primero tiene interés cognoscitivo; lo segundo no se apoya en conexiones necesarias, pues el ascenso y el descenso pueden igualmente tener lugar. Hay orígenes (raíces), que es mejor ignorar; y cuando en una situación cultural se han reunido múltiples raíces, no se ve cómo se hace para seleccionar entre ellas por su sola condición de raíces, o por sus respectivas cuotapartes que no hay computadora que pueda calcular, aparte de que el sentido de cada ingrediente cambia en cada nueva formación estructurada que se organiza en un contexto.

Se puede relacionar la idea de raíces con la idea de sustento o alimento. El sustento mantiene, hace desarrollar capacidades, permite madurar y fortificar, da fuerzas, permite resistir, hace más lento el descenso, retarda el final cuando éste no se precipita por factores externos. Todas estas características se encuentran en el orden biológico: pero ya en él tienen una carga axiológica, a lo menos para la mirada humana, y en relación con el hecho de que se juzgan etapas y realidades vitales. Esto admite su transcripción al orden cultural incluyendo su selectividad, con sus signos positivos y negativos. Todo estructu-

ramiento cultural se alimenta de una herencia, en la que selecciona; de un entorno propio de un momento histórico, por entre el cual se actúa también selectivamente; y ambas cosas según la selectividad que permite discriminar preferencialmente entre objetivos a lograr. Un proceso histórico-cultural global, por ser una secuencia axiológicamente estructurada de interés colectivo transmisible y rectificable, no es mera secuencia; de otro modo se estaría fuera del orden del valor, y sólo se podría hablar de autenticidad al igual que si en las ciencias naturales se preguntase por la autenticidad de un elemento. Por esa selectividad estimativa cuyos momentos temporales están inseparablemente ligados, lo relevante en vista de propósitos se liga con lo relevante en el presente y en el pasado, y el horizonte espacio-temporal de la selectividad se determina según pautas propias del mismo sistema de relevancias, aunque éste admita algunos márgenes de falta de uniformidad entre quienes lo aplican según opciones abiertas, a veces conflictivas. La selectividad móvil del momento histórico determina lo que en los contenidos culturales suyos se tiene por lo que sustenta y por lo que perjudica, por lo aprovechable o por lo desechar. Por eso la forma estructurada según jerarquizaciones axiológicas que es expresiva de las vigencias estimativas de momentos delimitables de una historia cultural, puede ser dicha “auténtica” en tanto representativa de lo vigente y tenido por válido en tal momento, a menos que se juzgue a éste negando la validez de sus vigencias, por ejemplo por anacrónicas o por disfuncionales o por traducir efectos de culturas ajenas cuya influencia se considera negativa. Por otra parte, si en América Latina hay pasados distintos que manifiestan el signo de distintas relevancias, y posibilidades distintas ante futuros en vista, parece surgir la conclusión de que no es posible hablar de manera genérica y global de una autenticidad o de una falta de autenticidad de un inexistente “modo latinoamericano de ser”. Si esas diferencias son pensa-

das sobre la base de la creencia en un futuro común, imaginado o emprendido a partir de algunas innegables y muy concretas semejanzas, se cae en lo ya dicho sobre el curso histórico, del que se han exorcizado fáciles autenticidades, fundadas en míticos orígenes comunes, o en meramente proyectados destinos comunes.

La idea de raíces también se puede ligar con “asentamiento”, “enraizamiento”, “arraigo”, “afincamiento”. Aquí es más sencillo advertir que esos términos guardan relación directa con formas humanas de vida, tanto en lo individual —que queda fuera de estas consideraciones— como en lo colectivo. Significan, por una parte, establecerse; pero se trata del establecimiento, en un lugar, de una forma estructurada de relaciones humanas, lo que supone a su vez relaciones con otras agrupaciones más o menos próximas o lejanas, y conexiones propias con el lugar elegido y sus características. Por otra parte, el establecimiento depende de un sistema de redes nomológicas, que se concreta en jerarquizaciones axiológicas. Lo que se establece se define como “*nomos*” y no como “*physis*”, aunque sea dentro de un ámbito físicamente delimitado que se instituye en el ordenamiento colectivo de formas de vida humana. No hay extensión antropogeográfica que sea razonablemente semejante o uniforme más allá de algunos límites; pero éstos pueden ser sobrepasados por el aproximadamente uniforme sistema nomológico de grandes agrupaciones humanas, sin perjuicio del acostumbramiento, con las variantes consiguientes, a peculiaridades locales. De ahí el doble sentido que poseen, en el plano cultural, las ideas de arraigo y desarraigamiento, de enraizamiento y de extrañamiento: por una parte señalan hacia lo propio o característico de un lugar, por otra hacia lo más fundamental o básico del sistema histórico de relaciones humanas dentro del cual se integran las variantes lugareñas. Ahora bien: ni según el medio geográfico ni según los sistemas nomológicos o de relacio-

nes humanas que condicionan y son condicionadas por la naturaleza entorno, América Latina es una unidad, ni siquiera según semejanzas relativas que permiten clasificar áreas o regiones culturales. No se comparan Buenos Aires y Managua, el Chaco y el Yucatán. Esta diversidad no impide su identidad global, dada la forma en que ya ha quedado definido el uso de este término; pero este uso hace imposible una autenticidad común, salvo en un sentido formal y negativo, equivalente tal vez a “libre de alienación”.

Pero inautenticidad no es igual a alienación. Este término tiene su origen en el Derecho Romano, con el significado de venta, cesión o entrega; luego es adoptado por la filosofía política medieval y moderna a propósito de la teoría de la soberanía, y circula entonces ligado al problema de los fundamentos y de los límites del poder público, donde tiene especial importancia la pregunta acerca de si la soberanía que reside en la comunidad política es alienable o inalienable. Rousseau, que tiene un lugar relevante en la historia del tema, es también quien abre las puertas para un uso que, más allá de lo jurídico y de lo político, abre posibilidades en cuanto al orden social y cultural; pero en este campo el primer teórico innovador y memorable es Hegel. En él el término alienación (*Entäusserung*), juntamente con otros que aparecen con alcance similar dentro de un margen de imprecisión terminológica, se presenta con dos significados: uno, igual a objetivación, o sea a manifestación de lo espiritual que queda puesta ahí fuera, en acciones o en obras que son concresciones culturales objetivas, convertidas en independientes de su gestor; otro, que Hegel estila llamar “extrañamiento” (*Entfremdung*), que en él designa la etapa cultural que, teniendo su origen en el Antiguo Testamento, va desde la Roma convertida en Imperio hasta la Revolución Francesa, feudalismo y cristianismo mediante, con la vieja alianza entre el trono y el altar. Esa etapa del espíritu humano representa para Hegel un tiempo durante

el cual los hombres se han vuelto extraños a sí mismo, y se han entregado a poderes políticos y religiosos engendrados por ellos pero que los han dominado, porque no se sabía de su verdadero fundamento, de orden humano; cuando éste se ha vuelto consciente, se recuperan, en un plano superior al limitado de la ciudad antigua, las ideas de libertad y de ciudadanía. El término "alienación" pasa a los epígonos que formarán la izquierda joven-hegeliana, y el joven Marx se apropió de él confundiendo los dos significados, pero también transformándolos al darles un fundamento económico; así el estado de alienación (extrañamiento) alcanzaría según él su ápice en la sociedad capitalista, que separa a los hombres del producto en el que se objetiva su trabajo, y que produce un grado máximo de rendimiento a través de un sistema despersonalizado de relaciones de producción. Es tema de discusión entre los marxólogos determinar si la idea de alienación tiene o no relevancia en las obras de la madurez de Marx. En la segunda mitad del presente siglo el término "alienación" se aplicó con frecuencia a las relaciones de dependencia económico-cultural, en lo nacional y en lo internacional, de una manera que habría podido ser útil, pero que ha dejado de serlo por la vaguedad y el abuso con que se ha empleado el término, que hoy día es ya inutilizable para un uso serio en la teoría.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Hace algún tiempo, en un ciclo de conferencias, decíamos a propósito del término alienación: "Un uso concreto, socio-cultural del concepto de alienación ha de implicar actualmente a nuestro juicio: a) formas de sometimiento respecto de centros de poder o núcleos de interés; b) que el ejercicio de ese poder o la fuerza de ese interés no tenga un sentido de universalidad, no cumpla una auténtica función de medio para el todo social, sino que opere como principio particular; c) que su acción aleje del sentido de universalidad a quienes le están sometidos o, a través de invocaciones al todo, los haga servir a una parte de ese todo social; d) que ese proceso deformante de la relación social entre las partes y el todo, engendre correlativamente un mundo de pseudo-valores, que refuerzan la deformación expuesta y al mismo tiempo la ocultan y la justifican"; Mario Sambarino, "Origen y estado actual del concepto de alienación". *Alcance y formas de la alienación*, Montevideo, Biblioteca de Cultura Universitaria, 1967, p. 58. Y a propósito de la compa-

A propósito de esa indeterminación conceptual, es pertinente una observación que se puede expresar con palabras de Carlos Real de Azúa, uno de los muy pocos que han tratado de penetrar en las oscuridades con que algunos términos se utilizan en el discurso común:

Parece cierto que la gran latitud de significados que dentro del concepto de "alienación" caben, el de desarraigamiento (...) es uno de ellos. Pero esa misma gran latitud que hace que la alienación pueda ser tanto "ajenidad", "incomunicación", como "extrañamiento", como "desconocimiento" de la propia sustancia humana con que estarían acuñadas esas entidades extrapersonales que son la Mercancía, el Estado, o Dios, a las que el hombre prestaría reverencia indebida, presiona para que cada uno de estos matices de tan amplio espectro sea identificado con un designante más específico y esta exigencia, a su vez, tiende persistentemente para que el más genérico y más conocido pase a integrar cierto adocenado código semicultural que ya no se puede tomar demasiado en serio.<sup>2</sup>

Descalificado el término genérico, Carlos Real de Azúa pregunta por una de sus especificaciones, justamente una por la cual él se veía conducido al término genérico: el desarraigo. Pero este término señala la falta de lazos o de marcos que,

---

ración con usos propios de la filosofía de la existencia, decíamos: "Resumiendo y concretando la comparación: ni para el marxismo ni para la filosofía de la existencia, la alienación es la caída desde un estado originario o más elevado; no es semejante a una pérdida de la inocencia o a una caída en el mal, ni es el extravío de una naturaleza humana cuyos contenidos fueron conformes con un orden natural presumiblemente valioso. Esta semejanza negativa no se continúa en la caracterización positiva. En un caso la alienación es social, individual en el otro; en un caso de origen histórico y de fundamento económico, en el otro está fundada en el modo de ser de la existencia humana, no es contingente ni extrínseca; en un caso ha de ser superada, y esa superación estará relacionada con un hecho colectivo de transformación social, en el otro no es superable sino individual y ocasionalmente, siendo habitual estar bajo la dependencia de ella". *Ibid.*, p. 56.

<sup>2</sup>"El desarraigo rioplatense: Mafud y el martinezestradiismo" *Historia visible e historia esotérica. Personajes y claves del debate latinoamericano*. Montevideo, Arca, 1975, p. 78.

aunque pongan límites a las posibilidades humanas, le dan una solidez vital:

Esos lazos, esas raíces, no son difíciles de precisar. La imagen apunta a realidades de una triple naturaleza: física, social, espiritual. Enumeraré simplemente: un suelo, un marco ecológico, una realidad material, un preciso contorno de cosas con fisonomía relativamente invariables. Una colectividad, en segundo término, con vigencias firmes, con instituciones, con una mínima efectiva "densidad". Y en el tercero, creencias, convicciones y certezas de origen supraindividual, nacidas en "objetivaciones espirituales" de las que el individuo participa en cuanto la cultura es algo más que pura subjetividad.<sup>3</sup>

Carlos Real de Azúa señala que el tema se inicia con el movimiento intelectual contrarrevolucionario hasta mediados del siglo pasado, sin que todavía apareciesen las palabras claves; que se prolonga en insistentes críticas contra el desorden producido por las grandes transformaciones de este siglo; que se traduce en la novela católica tradicionalista, y que se convierte en signo y consigna:

El ideal medievalista (y aun la realidad medieval) de que el hombre viviera y creciera guardado entre marcos bastantes rígidos pero a la vez emocional y socialmente nutricios resultó proclamado y ascendió —es un decir— al nivel de "ideología". Tierra, Familia, Gremio, Iglesia fueron concebidas como las formas supremas del arraigo para el cuerpo o para el espíritu. —El pensamiento conservador europeo iluminó así la imagen de un hombre afincado irrevocablemente en un lugar de la tierra, en una casa que contempla el paso de las generaciones, ligado a sus semejantes por vínculos personalizados y firmes, atado en la sucesión de las edades a los que se fueron y a los que vendrán, sostenido por el calor de unas creencias que lo comunican con las fuerzas universales, le dan un sentido a la vida y una perspectiva, consoladora o terrible, al destino ultraterreno de cada uno.<sup>4</sup>

<sup>3</sup>Ibid., p. 75.

<sup>4</sup>Ibid., p. 76.

Carlos Real de Azúa observa que ese ideal era "reflejo no del todo inexacto de las condiciones de las clases rurales acomodadas de Europa". El tema tiene variantes posteriores, que el mismo autor señala; pero tiene también concomitancias, como también observa, ya que el marxismo, al entender que la etapa socioeconómica decimonona producía la separación entre el trabajador y el producto de su trabajo y la despersonalización de las relaciones humanas —lo que ha conducido al tema lukacsiano de la "reificación"— marcha en la misma línea que aquel pensamiento regresivo. Sin embargo, la coincidencia involucra diferencias:

Pues por un lado alienación y desalienación están llenas de cierto orgullo titanesco, de optimistas, inabarcables ulterioridades en tanto arraigo-desarraigo respiran dependencia, menesterosidad. Pero al mismo tiempo alienación y desarraigado conciben al hombre en la misma coyuntura y desalienación y arraigo proponen sacarlo de ella. Es la coyuntura de un mundo fundamentalmente abstracto, radicalmente ajeno, esencialmente commutable. Un mundo en el que un marco físico, una idea, un vínculo pueden valer por otro o por otros, adventicios, inauténticos, permanentemente reemplazables.<sup>5</sup>

Carlos Real de Azúa señala los más importantes "fenómenos desarraigantes" genéricos; la urbanización fabril, la tecnificación, la masificación, la pérdida de relación con las grandes fuerzas del universo, el individualismo, la crisis de confianza en las vigencias espirituales tradicionales, la concentración de la propiedad, la expansión europea generando sociedades marginales, la sustitución de las creencias por las ideas, la incomunicación:

El orbe de las ideas y las "ideologías" plurales, variables y racionalizadas reemplazó el de las "creencias", firmes, indiscutibles, fisionomizables, asibles. (...) Lo ya dicho también servirá para entender como en todo ello se inviscerá esa otra angustiosa urgencia:

<sup>5</sup>Ibid., p. 78.

cia de nuestro tiempo que es la de la "comunicación" de cada hombre con los demás y el contorno natural. Para esa urgencia tener raíces implica comunicarse; no tenerlas, el aislamiento cabal.<sup>6</sup>

Estos textos hacen ver que muchas de las manifestaciones sociales de las que suelen quejarse los preocupados por la inauténticidad y la alienación latinoamericana, son de carácter universal, y obedecen a un proceso relacionado con la industrialización, acentuado en la sociedad post-industrial —así se trate de una sociedad socialista— por cuanto tiene que ver con las condiciones genéricas de vida en las que desemboca la modernidad. Carlos Real de Azúa fue siempre muy sensible a esos problemas; pero puede plantearse la pregunta por si una transformación sustancial en las condiciones de vida, y por lo tanto un proceso de erradicación y de novoenculturación, puede traducirse legítimamente en una doctrina sobre enajenaciones y desarraigos. Sin duda, se trata de procesos que plantean problemas en la vida humana, como hubo de haberlos en el paso de la vida nómada a la vida agrícola, o de ésta a la vida citadina, para hablar ahora solamente de circunstancias en extremo generales. O, si se quiere otro planteo, el paso de una sociedad con marcos definidos donde todo está fichado y resuelto —lo alto y lo bajo, el cielo y la tierra, el bien y el mal, la derecha y la izquierda, el progreso y el retroceso— a una sociedad fundamentalmente móvil, sujeta a cambios acelerados, con escasas posibilidades de encontrar consistencias en las que afirmarse. De todos modos es cosa de excluir que por inauténticidad se entienda simplemente foraneidad, según un error tan frecuente como nefasto en el discurso común latinoamericano:

Muchas ineptias se dicen todos los días sobre lo autóctono y lo foráneo y todas esas voceadas tristezas tienen el singular privilegio de cierto adanismo; cada cándido que las repite cree ser el pri-

mero que las ha descubierto. Sin tratar de agotar un asunto tan polemizable, sólo advierto que la diatriba contra la "cultura foránea", contra las formas de "cultura colonial" saltean, pese a su general buena intención, gruesas realidades. La primera es la del carácter racionalizado, y por ese lado inevitablemente generalizador, universalizante, que toda la zona "ideológica" de una cultura tiende a asumir. Pero, por otra parte, tiende también a olvidarse de hasta qué punto procesos mayores de la "modernización": el de la homogenización, el de la urbanización, el de la tecnificación (son distintos rostros de una misma realidad) han hecho comunes las condiciones del hombre, han extendido, por encima de las fronteras y de los continentes, los mismos problemas.<sup>7</sup>

El texto citado se encuentra entre otros en los cuales el autor se pregunta por el "desarraigo periférico", en cuyo caso habría que situar a América Latina; pero sus consideraciones se refieren fundamentalmente al Río de la Plata, y es de tomar en cuenta que algunos de los caracteres que señala han de variar según las áreas culturales que se consideren. Según sus juicios, en la vieja estancia y en tierras casi despobladas, no hay asidero para lo humano; el antiguo gaucho es ya un desarraigado, y lo es más el peón de la estancia moderna. La absorción del agro por la ciudad, el crecimiento desmesurado de ésta, la industrialización con su trabajo deformante, los marginados en los centros capitalinos, son otras tantas expresiones de fenómenos desarraigantes. Algunos de esos fenómenos pueden compararse con sus similares europeos; pero a ellos se agrega el alud inmigratorio, que pierde su relación con su mundo de origen y se encuentra sin vínculos previos en su nuevo ambiente. El desarraigado sería más grave que el europeo; pero aun en aquellos aspectos en los que se parece al europeo, es sin embargo diferente:

<sup>6</sup>Ibid., p. 79.

<sup>7</sup>Ibid., p. 83.

Si en Inglaterra, como en Alemania, el tirón físico fue violento, obraba (también allí) entre un medio y otro, una cierta continuidad entre las ideologías, las valoraciones, los modos de vida, la cultura. Porque es intergversible que lo “moderno”, en una palabra, nació en Europa del debilitamiento o del agotamiento de lo “tradicional” y fue así alumbrado desde sus entrañas. Que la dialéctica del cambio haya sido en América absolutamente distinta, que tal secuencia no haya operado de igual manera, le da a nuestro desarraigo un calado, un alcance que es inevitable señalar y que despliega, víctimas de un mismo fuego, las lesiones del desarraigo físico, las del social y las del cultural.<sup>8</sup>

Esto se haría particularmente notorio en la presión deformante que ejercen las sucesivas “ideologías”:

Porque en el Río de la Plata, en verdad, cada vez que se asentaron, en forma que parecía estable, las relaciones del hombre con un determinado cuadro social y mental, la agresión —no cabe otro término— de las ideologías universales las descuajó violentamente y las reemplazó sin apelación. Ocurrió esto para el indígena con ese “Imperio Cristiano” que España concibiera con un espíritu misional tanto más superior a todo lo que tras él vino. Ocurrió más tarde con el “mundo criollo” (heredero de aquél que lo español configura) bajo el impacto de los hechos y los valores que la oleada mercantil, liberal y burguesa arrastraba. Ese orden lucha por imponerse desde Mayo hasta Caseros y se instaura después sin réplicas sustanciales. Y está, cosa que se ve menos, ocurriendo hoy de nuevo. Las formas de vida supertecnificadas, la “segunda revolución industrial” del poder atómico, la cibernetica, la “organización” omnipotente, nos han de invadir y están comenzando a hacerlo, antes que las anteriores, que aquellas (maquinismo clásico, racionalización burguesa) a las que han de reemplazar hayan madurado por completo.—Al penetrar (en las varias instancias en que lo señalo) ideologías y formas de vida, su efecto fue múltiple. Porque descuajaron al rioplatense de su contorno humano, porque dejaron sus creencias sin el sostén de ser auténticas vigencias. Además, esencialmente “futuristas” como todas las ideologías son, rompieron los vínculos sociales que tejen cualquier tipo de solidaridad o componen cualquier po-

<sup>8</sup>Ibid., p. 81.

sible tradición. Esto fue así, porque esas “ideologías” implicaban (todas) un recomenzar la vida colectiva “ab ovo”; porque importaban una abominación sin fisuras del pasado, una ruptura de toda posible continuidad que porte signo positivo, que no sea repudiada como rémora o como “resabio”.<sup>9</sup>

Se tiene así que la penetración ideológica por sucesivas capas tiene en lo periférico efectos que producen una ruptura, que agrava las consecuencias del alud inmigratorio y produce efectos de distorsión; esa penetración hace desaparecer vigencias, quebranta las formas establecidas de relaciones humanas, aporta sistemas inadecuados para las circunstancias, promueve inautenticidades:

Recibidas hechas, por lo tanto, productos de confección con los que nos hubimos de vestir, lo que marca irredimiblemente al liberalismo, o al romanticismo, o al nacionalismo del siglo pasado, o al marxismo, al neo-capitalismo, al democristianismo o al existencialismo del nuestro no es tanto su inicial ajenidad a nuestra realidad como la circunstancia (menos amplia) de que la “respuesta” de esa realidad nuestra, las posibles inflexiones que de ella hubieran podido salir (si aquellas ideologías se hubieran formulado aquí) en nada las haya tocado. O por lo menos que nada las haya influido hasta estar plenamente perfiladas y operantes, mucho más coriáceas entonces para ser permeables a nuevas realidades.<sup>10</sup>

Esta circunstancia, así, de estar lejos del telar en que se tejen las “ideologías” es lo que importa; reproches más acerbos se hacen pueriles si esto se entiende. Pues también, al fin y al cabo, formamos parte del mundo y hay en esas ideologías auténticos alcances universales que resultan de la veta “científica” que se mezcla con lo que ellas tienen de estrictamente ideológico o de las múltiples, latentes significaciones que comportan los valores con que se prestigian.<sup>11</sup>

Lo que aquí importa, sin embargo, es sólo ese orden de resultados que hizo que las instituciones y que las formas de cultura que

<sup>9</sup>Ibid., pp. 81 s.

<sup>10</sup>Ibid., p. 83.

<sup>11</sup>Ibid., p. 84.

tales ideologías determinaron no nacieran, irreprensiblemente, de nuestras circunstancias (bien entendidas), de nuestras necesidades (primarias), de nuestros intereses (mayoritarios, comunes). De que fueran, y vuelve la palabra clave, inauténticas. Aunque cabría hablar en esta ocasión de desarraigo, el término “inauténticidad”, como acabo de fundarlo, es más genuino. Que todos estos fenómenos tuvieran consecuencias, y gravísimas, sobre el desarraigo es comprensible. Los cimientos (y casi todas las raíces) no pueden afirmarse en la arena; el hombre no puede aferrarse a simulacros si es que aferrarse necesita.<sup>12</sup>

Si se medita lo que antecede, se puede admitir que la crítica sobre la autenticidad de América Latina se apoya en estas notas: una, la inadaptabilidad de algunos contenidos culturales, como ser algunas formas ideológicas o políticas; otra, el aluvionismo cultural, que produce una discontinuidad generacional, y distorsiona lo propio por la influencia de las pautas creadas en epicentros culturales ajenos, que engendran según otras circunstancias; otra, el acrecentamiento de la gravedad de los fenómenos modernos de desarraigo, el cual se integra con la falta de asentamiento en su lugar novomundano.

En primer lugar, la inadaptabilidad. Esta puede deberse a diferencias en la problemática cultural de distintas circunstancias. No es lo mismo organizar un Estado democrático donde hay un alto nivel educacional, que en lugares de bajo índice, como lo era América Latina al comenzar su Independencia. Sin embargo, el respeto por las formas políticas gestadas lejos, pero expresivas de una nueva concepción de la vida social humana, y que pueden presumir de un signo positivo de valor, es o puede ser una etapa instrumental, sin duda difícil, pero de una inadaptabilidad transitoria. Si se habla de inadaptabilidad esencial por razones de carácter o de tradiciones, no se debe olvidar que las objetivaciones culturales responden a coordenadas históricas cuya transformación es

possible; valga como ejemplo el establecimiento de un sistema democrático liberal en el Japón, que cuando se inició daba lugar en muchos a risas y burlas. Del mismo modo, tiene sentido dentro de cierto margen, hablar de inadaptabilidades: nadie diría que el sistema feudal del Lejano Oriente en el Siglo XII es adaptable a la Argentina de hoy. También ocurre que los bosques latinoamericanos presentan otras características que las que permitieron que en Europa la imaginación los poblara de hadas, de gnomos y de duendes; los genios del lugar son diferentes. Pero en América Latina los niños aprenden por lo menos en ciertos medios citadinos y en mayor o menor cantidad y calidad según las diversas áreas culturales cuentos europeos sobre hadas y gnomos y duendes, y esto se relaciona con el hecho de una inmigración que no tiene porqué abandonar sus tradiciones o su herencia cultural, como no las abandona en las fiestas navideñas, cuando usa adornos y comidas de invierno allí donde en esas fechas es verano. La persistencia de contenidos culturales en otro medio no es inauténticidad; es autenticidad mantenida de medios culturales de origen lejano pero no ajeno, que no tienen porqué cambiar por accidentes geográficos o por variaciones climáticas. Por lo demás, inadaptación no es lo mismo que inadaptabilidad: lo primero es una etapa, lo segundo es una incompatibilidad de principio. Esto último puede ser expresión de contenidos diferentes no transmisibles dentro de una situación cultural. No tendría ningún sentido importar el cante jondo en el despañolizado Río de la Plata. En cuanto a la importación de modas culturales y de las llamadas ideologías, es punto que desplaza el tema hacia las ideas de desubicación y de desenfoque.

El segundo momento —el aluvionismo, la sucesión de aludes culturales— no es en sí mismo un mal, aunque pueda tener efectos negativos por la discontinuidad cultural que es una de sus consecuencias en la condición de periferia cultural. En

<sup>12</sup>Ibid., p. 85 s.

cuanto a lo primero, no se puede considerar un mal si lo que se aporta es de signo positivo de valor, aunque se acompañe de dificultades, y exija un tiempo de acomodación o de adaptación. En cuanto a lo segundo, es un inconveniente que puede ser grave desde que impide la bola de nieve sin la cual no hay acumulación cultural. Esto se traduce en una importante nota negativa dentro del panorama cultural latinoamericano: se está pronto a la moda cultural extranjera, y se es reacio a la transmisión y al desarrollo de los logros propios. Pero la inauténticidad de privilegiar vanguardias ajenas que responden a momentos culturales diferentes no decide de la inauténticidad de los logros propios, auténticos en tanto sean efectivos logros. ¿Qué pasa con las resistencias ante el aluvionismo? ¿Acaso habría que mantener etapas que por su estructura y su sentido histórico están destinadas a ser superadas? Es un problema de otra índole —según se verá— que esa superación sea adviniente, y en buena medida adventicia.

Aquí puede vislumbrarse un desdoblamiento en la distinción entre autenticidad e inauténticidad: la protesta que reclama lo auténtico está regida por las coordenadas axiológicas de un ámbito cultural parcialmente extraño, y puede sin embargo ser auténtica; o puede ser inauténtica, buscando el escapismo ante frustraciones personales merced al refugio en lo utópico y en lo ucrónico, aunque interprete a su erradicación como si ésta fuese una búsqueda de autenticidades. La protesta contra lo inauténtico en una situación que es tal como ella es, puede mostrar la inauténticidad de supuestas voluntades de autenticidad. Hay inconformismos que recurren a dichterios, pero que tendrán que mostrar otras justificaciones que meros gestos o palabras de condena.

En definitiva, el aluvionismo es de valor negativo cuando es disfuncional, tal vez desestructurante sin gestar nuevas estructuras en las que afincar. Pero esto no puede calificarse

sin más de inauténticidad; por una parte, quien padece esa situación cultural está auténticamente en ella, que es tal como ella es; por otra, el aluvionismo puede gestar otras estructuras; finalmente, es una expresión del subdesarrollo, y ese estado social plantea problemas que no se resuelven con ensñaciones proyectadas hacia el pasado o hacia el futuro, pues ensñación es diferente de requerimiento. Lo auténtico y lo inauténtico en ese estado se concreta en la distinción entre opciones posibles o imposibles; o, mejor, entre opciones dotadas de sentido o carentes de sentido, pues hay quienes optan por lo insensato.

Cierto es que la distinción entre opciones posibles admite como criterio de elección el de la autenticidad o inauténticidad de la sociedad o del estado cultural del caso, pero esto no se decide por la condición de subdesarrollo: necesita de razones objetivas que no es frecuente aportar, y que no es cosa de resolver por preferencias sentimentales según epicentros políticos.

El tercer aspecto es el acrecentamiento de los fenómenos de desarraigo. Esto es patente, supuesto que se admite la idea de desarraigo; pero es derivado y desplaza el problema, pues el acrecentamiento presupone aquello que se acrecienta, y por lo tanto remite hacia las formas originarias —europeas, modernas— de desarraigo, a las que además podrán sumarse otras circunstancias; así, quedó desarraigado el indio (allí donde no fue exterminado); fue desarraigado el negro; se desarraigó el blanco; y tal vez demoró excesivamente, o quedó relegada, la formación de nuevas estructuras culturales de suficiente poder que arraigar en ellas.

El desarraigo puede considerarse el fundamento de aquellas objetivaciones culturales que por falta de asidero con la realidad humana de un mundo circundante y circundante se pueden considerar inauténticas; entonces parece que se podría

dicir que están arraigadas en el desarraigo, que expresan la realidad del desarraigo. Lo que ocurre es que el desarraigo en el que arraigan es juzgado desde un universo cultural presupuesto, que condena a tal desarraigo por no coincidir con él, aunque las condiciones de ese universo cultural se hayan vuelto inviables, y haya perecido su sistema de valores; o tal vez se piensa en esos fenómenos desde la perspectiva de un universo cultural ensñado, cuya realidad jamás será igual a lo procurable. El desarraigo se vuelve así tensión cultural entre las vigencias que se han ido y las vigencias que vendrán: o bien es nostalgia de un mundo perdido, o bien es esperanza de un mundo por llegar; sería la expresión de tiempos históricos de ruptura. Pero la mirada hacia el pasado o hacia el futuro es legítima desde la problemática de ese mundo, actual, aunque ya no formado y todavía informe.

Parece hacerse claro que hay dos sentidos de arraigo: uno, el de afincarse en las realidades más primarias de un universo cultural; otro, el de afincarse en la problemática de un universo cultural. Pero hay universos culturales relativamente estables —relativamente, pues siempre hay cambio histórico— aunque se prolonguen en una problemática, lo que en mayor o menor grado ocurre en todo universo cultural; y otros transitivos, fundamentalmente problemáticos, por las circunstancias y por su propio proceso de cambio tensos en el hacer problema de sí mismos y de sus posibilidades. Según la coyuntura histórica, se vive en un universo o en otro. Arraigo y desarraigo quieren decir según esto, que se está inmerso en un universo cultural de un tipo o de otro; pero es excesivo pasar de aquí a hablar de inauténticidades. Así, es posible el lamento por raíces que se han vuelto ausentes; pero también es posible el lamento por la prolongada vigencia de raíces que se adivinan mustias, sin que se vislumbren las nuevas en las cuales se espera; o se puede esperar en vista de un amanecer

supuesto. La idea de autenticidad no es separable de concretas circunstancias históricas y del tipo cultural de que se trate.

Cierto es que en lo periférico es más fácil encontrar fenómenos de desubicación (no estar asentado en el proyecto cultural propio de la circunstancia, y tener por propio un universo cultural diferente, como ha ocurrido con escuelas estéticas y direcciones filosóficas o teorías económicas), y de desenfoque (no interpretar y valorar en razón de la circunstancia lo que desde una circunstancia ajena se propone, y así ha ocurrido con la interpretación de los intereses y de las posibilidades de orientaciones políticas que responden a otra problemática, teniendo además presente que no puede hablarse de una problemática uniforme latinoamericana); sin embargo, en lo periférico hay y siempre puede haber logros auténticos, que no dejan de ser tales porque se señalen fenómenos imitativos poco serios, como canciones y contorsiones de espectáculo musical que no responden a las circunstancias de un entorno cultural y de un proyecto cultural asentado en éste. En lo periférico hay a veces vigencias adventicias infundadas, cuando en lo epicéntrico hay crisis de vigencias; pero la inversa también es correcta, y las diferencias cuantitativas no justifican que se ensueñe con una hipotética validez de pasados que ya no responden a una necesidad de los tiempos, ni con futuros que creen factibles posibilidades inexistentes. No hay razón para juzgar más arraigado al que practica costumbres criollas pintorescas, ni para creer que posee posibilidades culturales más auténticas, cuando se apoya en un mundo limitado —los terrones, la payada, algunas palabrejas y entonaciones lugareñas—, cuando no da ya para más ni puede fundamentar objetivaciones culturales de valor histórico. Ocurre lo mismo con esquemáticos proyectos de futuros inadaptables a un entorno, aunque se disfracen de revoluciones humanas y se gasten hablando de hombres nuevos.

Si se habla de desarraigo —que ya se ha visto no coincide

ni es fundamento suficiente para hablar de inauténticidad—se habla de falta de raíces; con esto se hace necesario un paso más, que es el de hacer problema de la misma noción de raíces. Esta idea presenta problemas semejantes a los que planteaba la idea de tradición respecto del pasado fundamental: las raíces no existen primero y las consecuencias después, como en el orden biológico. Sin duda, lo que es designado por el término raíces existe cronológicamente antes que lo que es interpretado en calidad de adviniente de tales raíces; además, todo individuo nace en un proceso cultural multigeneracional, y se encuentra con lo ya existente. Pero es un proceso colectivo de continuidad cultural, o de recuperación de una continuidad perdida, lo que constituye a las raíces en raíces. En el orden cultural la raíz existe por causa de un presente cultural colectivo y multigeneracional, pues las raíces no son tales al margen de lo que se fundamenta en ellas, o de lo que las busca y en cierto modo las remodela en su condición de raíces. Es la autenticidad de un presente —que puede ser supuesta, tal como se puede pensar de algunos revisionismos y revitalismos históricos— la que construye la autenticidad de un pasado en el que se señala esto o aquello en calidad de auténtico. Son raíces aquellos contenidos culturales en los cuales un presente se reconoce a sí mismo advirtiéndose adviniente. Por lo mismo, en el curso de un presente queda pie para opciones distintas, lo que para unos será olvido de las raíces será para otros gestación de raíces nuevas. Con esto se separan las ideas de autenticidad, de arraigo y de raíces, y no será por desarraigos que pueda hablarse de inauténticidad, contra lo que piensa C. Real de Azúa.

#### IV. Autenticidad y multiplicidad de fundamentos

“Fidelidad a los orígenes” es una expresión que puede interpretarse en el sentido de reconocerse y aceptarse según la historia de una etnia, lo que no excluye la necesidad de promover las transformaciones culturales que sean aconsejables en la situación histórica en que se encuentre la etnia en cuestión. Pero a propósito de esto, y con una alusión evidente a la idea de autenticidad, se usan a menudo expresiones que no son de recibo. La noción de etnia comprende a la vez un tipo biológico y un tipo cultural; entre estos dos factores no existe una conexión necesaria, lo que se muestra por el hecho de que un mismo tipo somático se mantiene a través de cambios culturales sumamente profundos; y que en un mismo tipo cultural pueden integrarse tipos somáticos diferentes. A lo más puede pensarse en limitaciones negativas, de incapacidad para ciertos niveles, pero aun así no pueden establecerse relaciones entre la base física y los contenidos concretos de una formación cultural. Sin embargo, a veces se habla del “alma de tal raza”, y aun se habla de un “alma mestiza”, o de “los valores de cada raza”, o de los “valores del mestizaje”, como si en éste se fundara una especial capacidad de comprensión cultural universal; pero no hay un “alma” de cada raza y valores consiguientes, como no los hay por razón de un mestizaje biológico. Carece de sentido inteligible hablar de la “negritud”, o de la “blanquitud”, o de la “indigenitud” o de la “indianidad”, o tal vez de la “amarillez” o de la “mongolidad”. Si los antropólogos distinguen perfectamente entre el tipo humano caucasoide, negroide y mongoloide, más algunos otros, por lo menos en los tres primeros casos abundan los ejemplos de expresiones culturales diferenciadas con formaciones étnicas muy diversas en lo somático y en lo cultural. No se puede hablar de “valores blancos”, o de “valores africanos” (ni siquiera restringiendo África a sus regiones negroides), o de

"valores indígenas" o de "valores mestizos". Sin embargo, se habla a veces de "la presencia de África en América" en términos de "negritud" y de "valores africanos"; o se habla de la necesidad de volver a "los valores de las culturas indígenas". Pero los valores de una formación cultural, que son siempre un sistema, no se trasladan como objetos al ámbito de otras etnias. Sobre tales modos convencionales de hablar no pueden fundamentarse autenticidades.

El examen de esta temática merece prolongarse, a propósito de la idea de mestizaje cultural, y por lo tanto de una multiplicidad de fundamentos.

El término "mestizaje" tiene una significación clara y definible respecto del mestizaje biológico; "mestizo" es el ser que resulta de la mezcla de dos razas diferentes. Pero no parece posible relacionar una situación cultural global o personal con realidades biológicas; lo cual vale tanto en el caso de razas diferentes, como en el caso de mezcla de razas. En el nivel de los conceptos biológicos y culturales actualmente vigentes, no es posible establecer relaciones intellegibles entre uno y otro de esos planos. Ningún pediatra que recorre cunas puede decir: "éste nació tamborilero, o carpintero, o político, o marinero", porque se trata de caracteres adquiridos transmitidos por aprendizaje, o gestados a partir de lo transmitido por aprendizaje; no es por razones biológicas que existe el parlamentarismo inglés o que hubo sacrificios humanos entre los aztecas o que se baila al compás del tambo. A lo cual se suma que la variabilidad de los caracteres culturales es totalmente diferente de la variabilidad de los caracteres somáticos de un pueblo, y una misma raza o subraza puede pasar por etapas culturales o por niveles históricos extremadamente diferentes. Lo mismo cabe decir de las mezclas raciales. Conforme a esto no podría hablarse de una autenticidad referida a la relación con orígenes raciales, puros o mestizos; pero, desde el momen-

to en que la idea de autenticidad se refiere a realidades culturales, podría pensarse en interpretarla en términos de una formación cultural que pueda llamarse mestiza. No sería así el caso de la América Latina europea, o de la indígena cuando no hay ladinización cultural; por lo que en ningún caso la idea de mestizaje cultural sería aplicable a la totalidad de América Latina.

La expresión "mestizaje cultural" se usa en dos sentidos: uno extremadamente genérico, que a veces se emplea para toda la circunstancia latinoamericana, erróneamente por lo que ya se ha visto; otro restringido, que se aplica a los procesos de abandono de las pautas culturales propias por parte de etnias indígenas que asimilan patrones culturales de origen blanco, con remodelación de rasgos y complejos culturales de las fuentes; por lo que se trataría de una ladinización mental que no necesita de intercambios biológicos. Este último sentido podría aplicarse con facilidad a comunidades americanas negroides. En todo caso, la idea de mestizaje cultural es distinta de la de mestizaje biológico: puede haber mestizaje biológico sin mestizaje cultural, y puede haber mestizaje cultural sin mestizaje biológico. Además, la noción de mestizaje cultural posee una connotación diferente que la expresión "cultura de mestizos", aunque los procesos de ladinización constituyen a veces aproximaciones a pautas culturales adoptadas por medios biológicamente mestizos.

Es frecuente hablar de mezcla de culturas, de transculturación, de simbiosis cultural, de sincretismo cultural, de fusión cultural, pero no es usual hablar de culturas mestizas, salvo en algunos medios latinoamericanos. Si se quiere con ello hacer referencia a que son variadas las raíces que se encuentran en el origen de una situación cultural, esto se refiere a los antecedentes de ésta, pero no a sus componentes en tanto se haya configurado una formación cultural nueva en un grado

suficiente de unidad estilística. De seguirse ese criterio la Grecia clásica o la Roma clásica serían culturas mestizas, lo que muestra que esa expresión no puede utilizarse para mencionar un rasgo peculiar de América Latina. Si se quiere decir que hay coexistencia sin fusión, tampoco esa expresión es de recibo, porque cada cual sigue tal cual es, y un producto nuevo todavía no existe. Si este producto existe, cabe hablar de la remodelación y acompañamiento que han sufrido dos o más sistemas culturales; pero, o bien se ha configurado un nuevo sistema, o bien no se ha configurado; en los dos casos se cae en las alternativas precedentes.

La idea de mestizaje cultural no parece justificarse ni allí donde no se ha creado una nueva forma, ni donde coexisten formaciones diferentes. Una identidad cultural puede provenir de raíces distintas; la diversidad puede provenir de una misma raíz; y si una identidad se define por mezcla de raíces ese carácter o bien desaparece en una unidad nueva o bien es una forma de coexistencia.

Que en una situación cultural se constituyan en calidad de ingredientes de una formación factores provenientes de culturas diferentes, es algo distinto de decir que allí existe mestizaje cultural. Algunos rasgos del barroco en América Latina, sobre todo en arquitectura, muestran que hay elementos extraños al estilo de origen; sin embargo, el estilo es perfectamente identificable, y la adopción de nuevos rasgos muestra una readaptación de lo proveniente de lejos a nuevas circunstancias; pero se trata de un fenómeno que se da en casi toda formación cultural, y no parece razonable decir que toda formación cultural es mestiza. Si así fuese, por eso mismo de nada serviría hablar de "mestizaje cultural" para caracterizar a América Latina. Por otra parte, es de observar que si en un retablo de América Latina, aparecen frutos latinoamericanos, se habla de mestizaje cultural; pero no se dice lo mismo cuan-

do esos mismos frutos aparecen en una naturaleza muerta europea. Esto hace pensar que la idea de mestizaje cultural es una internalización del punto de vista de los otros, según una visión que puede ser europea o estadounidense, con una no muy subrepticia valoración despectiva respecto del mestizaje.

Cuando se habla de mestizaje en relación con el estado cultural de América Latina se suele tener presente la mezcla de las raíces europeas e indígenas y africanas; pero ninguno de estos términos señala hacia unidades de referencia suficientemente consistentes y aislables. Si bien la cultura europea, que sólo es parte de las culturas de pueblos caucásoides, puede invocar una relativa uniformidad según un proceso de concrecencia, sin perjuicio de desplazamientos históricos bien conocidos en cuanto a sus centros de influyente creación cultural, no puede decirse lo mismo de África, ni siquiera del África negroide, y tampoco de la América indígena; además, allí donde hay mestizajes, se dan situaciones totalmente distintas en cuanto al tipo de mestizaje y a su lugar social; y eso vale tanto en el plano biológico como en el cultural, puesto que por ambos factores puede identificarse la homogeneidad étnica de una población.

Estas consideraciones requieren complementarse con el examen de algunos ejemplos concretos de aplicación. Rufino Tamayo, en una intervención ocasional, ha formulado sugerencias cuyo examen es de interés. Según sus palabras, dichas al discutirse la interpretación de lo que ya sabemos que no existe ("el ser latinoamericano"), y a propósito de la importación de escuelas estéticas y de la autenticidad expresiva, habría que distinguir dos zonas de América Latina, con la consecuencia posible de identificar un fenómeno de dos cabezas: los países con importante raíz indígena, y los suramericanos criollos, descendientes de extranjeros; de donde infiere que los sureños no tienen porqué hablar de modelos extranje-

ros, que serían acordes con ellos, puesto que son europeos nacidos en América; esos mismos modelos podrían ser extraños a los mexicanos, por ser mestizos.<sup>13</sup> Ante esto varias observaciones deben consignarse: hay zonas en que domina otro mestizaje que el basado en el aporte indígena; lo dicho por Tamayo podría aplicarse sólo a algunas zonas del Cono Sur, a menos de pensar en individuos y no en naciones; hay zonas de mestizaje biológico pero sólo en mínima parte cultural; hay países con diversidad de formaciones culturales dentro de su misma nacionalidad; hay zonas de origen africano que han remodelado sus antecedentes, de modo que su origen está en su adaptación a un nuevo medio. Pero el problema importante está en saber si es por el origen que se juzga de la autenticidad cultural, y qué pasa si la raíz es múltiple. Que la autenticidad latinoamericana sea múltiple es cosa admisible, desde que hay áreas culturales diferentes. Que esa diversidad sea compatible es admisible, según la manera como se ha definido la identidad latinoamericana, por entrecruzamientos de identidades parciales según varios criterios de identificación. Que lo que decide si lo importado lo es buena o malamente, y si es o no imitación, sea el origen, es otra cosa. Si el origen se interpreta como lugar de procedencia, aparece un problema: aunque el sistema básico de valores sea igual, en un nuevo medio cambian los problemas a resolver, y cambian las posibilidades con las cuales se cuenta, y esto ocurre en las más europoides regiones de América Latina. Inversamente, las soluciones de antiguas culturas locales pueden volverse inadecuadas o insuficientes, y volverse impropias frente a lo importado que sea acorde con las circunstancias. El modelo importado no es ni bueno ni malo por ser importado, como no lo es el propio original, por el solo hecho de serlo.

<sup>13</sup>Intervención en un Simposio promovido por la Universidad de Texas, Austin, 1975. Damián Bayon, *El artista latinoamericano y su identidad*. Caracas, Monte Avila, 1977 p. 92.

Es de utilidad considerar algunas otras interpretaciones muy próximas acerca del tema. Por ser muy típico de una manera de pensar, vale la pena examinar el siguiente texto:

Latinoamérica, producto del mestizaje de la conquista ibérica con las culturas indígenas preexistentes, si bien hereda por una vía la cultura occidental, por otra se debe a lo autóctono y entonces la respuesta del mestizo latinoamericano, es decir, aquello que corresponde a su propio ser, no puede ser unilateral, debe surgir por esencia del diálogo establecido entre ambas herencias.<sup>14</sup>

Acá es notoria una generalización excesiva, que deja de lado la diferenciación según áreas culturales. No es posible igualar la herencia cultural indígena, de contenidos profundamente distintos y situada en niveles históricos variados, con la diferencia entre regiones donde parte de esa herencia ha subsistido, y otras en las cuales tal herencia fue aniquilada. ¿Se puede hablar de herencia cultural indígena allí donde existían tribus nómadas neolíticas que fueron exterminadas? Por otra parte, la cultura ibérica aportó elementos importantes de la cultura europea occidental, aunque estaba ya en retraso histórico; lo que actualmente se hace presente en América Latina con el carácter de cultura occidental, es muy poco ibérico, es lo no-ibérico de Europa o de su continuación y transformación norteamericana estadounidense, sin contar además con el proceso de despañolización que por las corrientes migratorias y por su política cultural han sufrido países de europeos trasplantados, como gran parte del Cono Sur. No se ve que en estos casos pueda hablarse de una doble herencia como "parte de su propio ser". Por lo demás, no se ve qué sentido tenga para el Brasil de hoy practicar costumbres portuguesas o fomentar costumbres de origen tupí-guaraní en algunas regiones pero de otras etnias indígenas en otras, ni de

<sup>14</sup>Diana V. Picotti de Cámara. Ponencia en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, 1977; Grupo I, Tema 3, Trabajo N° 5 (Repartido a Mimeógrafo).

fomentar la antropofagia y las flechas envenenadas porque sean acordes con los orígenes.

Veamos ahora este otro texto:

En dos altos desarrollos, mesomaérica y el área andina, se encuentra la base fundamental de cualquier interpretación que intente caracterizar lo que fue y por ende, lo que es América Latina, es decir lo que somos nosotros y lo que puede ser el futuro de nuestras sociedades... tal vez rescatando sus fórmulas valorativas más vitales (reciprocidad, solidaridad, creación común y autonomía), y recreando su concepción básica que definía a la comunidad y no al individuo como elemento de base de la organización social, la imagen del hombre latinoamericano, la imagen de nuestro ser, puede alcanzar otra dimensión y tener un rasgo propio de singularidad.<sup>15</sup>

No es admisible caracterizar todo el conjunto de América Latina por dos de las muchas áreas culturales precolombinas, las cuales dos, además, difieren entre sí, y sólo imaginativamente se puede pensar en sistemas de valores comunes. Por un pasado no se puede juzgar el presente ni proyectar el futuro, en tanto el pasado sea tal; por el pasado no se determina un "ser", sino a lo más un modo estructurado de vivir. Los valores de una sociedad precolombina pueden ser románticamente evocados, pero no se ha demostrado que sean compatibles con una sociedad actual, o que tengan una viabilidad que no dé lugar a su explotación por parte de sociedades más avanzadas; no se transforman sin problemas los valores antiguos en estructuras sociales modernas. Si se selecciona dentro de lo que fue pasado, ello se hace en razón de criterios actuales, y no de lo que meramente es pasado; o sea que el pasado es juzgado desde un presente, y es en razón de las opciones que se piensan posibles en un presente multigeneracional y continuo entre márgenes móviles de tiempo que parte del pasado es valorada

<sup>15</sup>José Matos Mar. Ponencia en el Simposio "América Latina: conciencia y nación" (1976). Caracas, Equinoccio, 1977, p. 142.

positivamente; no se valora así a la antropofagia, ni a los sacrificios humanos, por ejemplo. ¿Será cosa de autenticidad imitar a los cortadores y reducidores de cabezas?; ¿se tratará entonces con valores auténticos? Por último, la singularidad puede no ser valiosa.

Las citas examinadas se refieren al mestizaje euro-indígena; pero en otros casos, referibles a un área cultural diferente, el tema se apoya en el mestizaje afro-caucasoide, siguiendo con frecuencia el camino de las valoraciones positivas respecto de una herencia racial o cultural negroide:

El negro en nuestra génesis fue un activo elemento civilizador, con una cultura a todas luces más compleja y avanzada que la de los más adelantados de nuestros grupos indígenas...<sup>16</sup>

Sin embargo, parece importante tener en cuenta que es inevitable un serio proceso de aculturación, y que, además, llegaron procedentes de distintas etnias. Pero déjese de lado esto, a determinar por la investigación histórica, para apreciar esta otra idea del mismo autor, siempre a los efectos de la idea de autenticidad ligada con raíces y orígenes en el sentido de fundamentos:

Después de los horrores del desgarramiento y del trasplante, instalado ya en el ser mestizo que es el venezolano, el forzado inmigrante ilumina otro rasgo característico del alma nacional; la irrenunciable vocación de libertad, la disposición al sacrificio por valores políticos de eminente rango, la impavidez y el coraje para la acción heroica.<sup>17</sup>

Y poco antes había dicho:

Históricamente, el mestizaje y la libertad son coordenadas regias de Venezuela. En ambas está presente el África.<sup>18</sup>

<sup>16</sup>Discurso de J. L. Salcedo-Bastardo en la sesión conjunta de las Academias Nacionales en honor del Presidente Senghor. *El Nacional*, 11/XI/77, Cuerpo C.

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>*Ibid.*

La confrontación entre estos dos pasajes es de especial interés, porque admiten un desplazamiento que es aceptable en el plano retórico, pero que permite atisbar un real problema antropológico. En el texto citado en primer lugar de estos dos últimos, el orador señala que en la búsqueda de la libertad está presente el negro ya incorporado al mestizaje venezolano; luego, debe tratarse de un mestizaje cultural y no racial, porque en los procesos políticos que se tienen en cuenta en esos textos participaron tanto quienes ya estaban mestizados racialmente como quienes no lo estaban. Pero en el segundo de los textos citados —cuyo lugar está primero en el discurso que se comenta— se habla de presencia africana. Esta afirmación puede valer —y vale— como fórmula de cortesía dadas las circunstancias del discurso, pero confrontada con la otra permite advertir que no es “Africa” lo que está presente en las gestas emancipadoras de América Latina, ya que éas son gestas latinoamericanas. En el negro en tanto negro no hay ni deja de haber vocación de libertad. Africa no había tenido siglo XVIII ni Enciclopedia, ni estaba ligada a la emancipación norteamericana, en la que no tuvo que ver el negro. La participación del negro en los sacrificios por libertades es parte de un fenómeno latinoamericano y no africano. Toda gestación cultural realizada en medios negroides en América Latina es latinoamericana y no africana; por eso es preciso tener cuidado con expresiones tales como “Africa en América”, pues la presencia de rasgos culturales actuales referibles a un origen ya algo remoto no es presencia de los orígenes mismos. El hecho es distinto si se habla de “Europa en América”, porque Europa actual ejerce una influencia actual que se internaliza, mientras que Africa actual no es actual como factor cultural internamente operante en ninguna de las áreas culturales latinoamericanas.

En los textos que se glosan aparece una estima del aporte negro que no se encuentra en los textos citados poco antes,

que se referían al aporte blanco y al indígena. Es pertinente preguntar a esta altura si esa conjunción de factores —ninguno de ellos uniforme— determina alguna especial forma de multiplicidad cultural, sin perjuicio del añadido, en algunos lugares, de influencias asiáticas. Arturo Uslar Pietri dice:

...la América hispana en particular, Latinoamérica en general y la América Latina y el Caribe además, pertenecemos a la cultura occidental, y esto es verdad. Es verdad pero de cierto modo. No pertenecemos a la cultura occidental como un francés, ni como un italiano, ni siquiera como un español, como el habitante de Jamaica o el de Barbados pertenecen a la cultura occidental, pero no como un inglés ni como un sueco ni como un holandés. Pertenece de una manera muy peculiar y es la que hace su originalidad, y la que justifica su presencia en la historia. Y es esto lo que habría que buscar y que respetar.<sup>19</sup>

En otro texto, Arturo Uslar Pietri agrega:

Es una situación muy distinta, a cómo recibe la civilización occidental un japonés, porque la civilización occidental no es de los japoneses, o cómo la recibe un africano, o a cómo la recibe un chino o un hindú. Ellos reciben la civilización occidental como un instrumento, como algo que añadir a lo que ellos son. Nosotros no, la civilización occidental es nuestro hecho, la civilización occidental es nuestro ser. Estamos hablando en una lengua románica, tenemos una herencia cultural dominante mente occidental en su parte de mayor influencia y a eso añadimos, claro, la presencia de los otros dos actores fundamentales de la creación del hombre latinoamericano. Pero eso nos diferencia radicalmente, porque no somos gente que estamos recibiendo la civilización occidental para ajustarla a una civilización distinta o con un pasado cultural ajeno, sino que dentro de la configuración de la civilización occidental representamos una provincia, configuramos una familia con una nota, una calidad y una condición diferentes a las demás familias, que son las que constituyen la Europa Occidental y los Estados Unidos y el Canadá. Dentro de esos tres grupos nos-

<sup>19</sup>Intervención en la Conferencia sobre Políticas Culturales de América Latina y el Caribe (UNESCO, Bogotá, 1978). *El Nacional*, 22/I/78, Cuerpo C.

otros somos ese tercer grupo distinto, pero que pertenece a la civilización occidental.<sup>20</sup>

La afirmación que se extrae de las citas precedentes es clara: América Latina pertenece a la civilización euro-occidental, pero representando una variante, constituyendo un sector algo diferente de otros integrantes. Es de preguntar en qué ha de consistir esa peculiaridad. Arturo Uslar Pietri cree que ésta reside en el mestizaje:

Ese vasto conjunto de espacio geográfico, de historia y de humanidad que llamamos, con un nombre insatisfactorio, la América Latina, puede caracterizarse por varios y diferentes rasgos. Acaso, el más característico y profundo esté constituido por el mestizaje.<sup>21</sup>

Todo esto determina lo que a mi modo de ver es el rasgo esencial, que yo me permito llamar con una palabra desacreditada, poco grata, sobre la cual han caído prejuicios de toda índole, que es la palabra mestizaje.<sup>22</sup>

¿No es esto algo diferente de las afirmaciones anteriores? Pues se tratará de un mestizaje que da lugar a una nota distinta, tal vez un tanto discordante, pero que no impide la fundamental pertenencia al conjunto euro-occidental. Esto no deja de plantear problemas, porque el caso a examinar sería el del mestizaje cultural:

Pero el mestizaje más poderoso no es solamente el de la sangre, el principal mestizaje es el cultural, el que determina todo ese extrañamiento del europeo en América, el que determinó el diálogo entre las tres razas y el que determinó esa situación peculiar en la que se mezclaron cosas de uno y de otro. Ese mestizaje dio resultados inmediatos increíbles. En los casos en que había mezcla sanguínea, en los casos en que no la había, porque es bueno pensar que los que tengan la piel más blanca, si son hispanoamericanos son culturalmente tan mestizos como el Inca Garcilaso.<sup>23</sup>

<sup>20</sup>Ponencia en el Simposio "América Latina; conciencia y nación", *Op. cit.*, p. 133.

<sup>21</sup>"Originalidad y destino del continente mestizo". *El Correo*, Unesco, XXIX, Feb. 1976, p. 28.

<sup>22</sup>"Ponencia...", p. 127.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 128.

La última parte de este texto es excesiva; el Inca Garcilaso es un caso privilegiado de doble formación cultural; pero buena parte de los latinoamericanos se forma en una sola tradición cultural, así sea blanca o indígena, y en algunos pocos casos negra. La coexistencia de más de una tradición se da sólo en algunos medios; la fusión entre factores culturales de origen diverso se da en otros pocos, y en proporciones notablemente variadas.

El solo contacto marginal entre grupos, o el solo contacto con un medio geográfico diferente y productos naturales diferentes no son suficientes para hablar de mestizaje cultural. Uno es el hecho argentino con sus escasos grupos indígenas periféricos, y otro el de regiones guatemaltecas o el de la altiplanicie andina. Es de preguntar si se puede hablar de mestizaje cultural allí donde el aporte negro está limitado al uso de tamboriles y ritmos folklóricos para uso en determinadas festividades, como en Uruguay; y además, como pasa en muchos lugares, en algunos cuentos y supersticiones populares. ¿Sería acaso esto algo diferente de variantes locales que se dan en Europa, desde Escocia hasta Sicilia, desde Suecia hasta Suiza? ¿Cómo distinguir el caso latinoamericano del estadounidense, con una subcultura negra de evidente relevancia, así sea sólo en lo musical? ¿Qué diferencia cuantitativa permite distinguir algunas regiones latinoamericanas de la existencia de grupos indígenas en los Estados Unidos o en Canadá? ¿La noción de cultura mestiza, si se insiste en ella, no podría aplicarse a los Estados Unidos y a su histórico proceso de aculturación en el "lejano Oeste"? Por otra parte, es preciso distinguir entre las relaciones entre culturas próximas y culturas radicalmente diferentes. No parece adecuado hablar de mestizaje cultural porque Shakespeare recurra a crónicas italianas. Algo semejante cabe decir sobre Borges o Carpentier. ¿Es mestizo cultural Montaigne por reflexionar a propósito de datos sobre

América? ¿Lo son Voltaire y Rousseau? ¿Lo es Mozart por escribir óperas en cuyos libretos hay “turquerías”?

Dejando de lado esta exagerada ampliación de la idea de mestizaje, se puede observar que la tesis de Arturo Uslar Pietro no se contesta con el señalamiento de que han existido o existen otros mestizajes, pues admite sin restricciones que “no existe ninguna cultura pura”, y que es mestiza la propia Europa:

¿Qué es eso que llamamos Europa, sino el escenario de uno de los más increíbles procesos de mezcla cultural...?

La civilización occidental es la hija de una larga y difícil mezcla realizada a lo largo de quince siglos entre las más contradictorias herencias y presencias. La increíble, y a veces casi irreconciliable, mezcla de lo latino y lo germánico, del cristianismo y del paganismos, creó las nuevas formas culturales y las nuevas lenguas.<sup>24</sup>

Es preciso preguntar qué razones pueden darse para sostener que la expresión “mestizaje cultural” tiene especial significación para referirse a América Latina. Esas razones serían dos, una que se refiere a la conclusión del proceso de mestizaje en Europa, y otra relativa a la importancia pasada y actual del proceso en América Latina:

Ese proceso terminó en Europa hace siglos. Terminó acaso en el Renacimiento y la Reforma que, en cierta forma, estabilizaron y canalizaron a Europa. Pero ahora en el único gran espacio geográfico y humano en el que sigue abierto y en plena fuerza creadora es en la América Latina.<sup>25</sup>

Es tan solo en la América Latina donde se ha dado con tanta extensión y profundidad un viviente proceso de mestizaje cultural parecido al que determinó el nacimiento de la propia cultura occidental.<sup>26</sup>

Ya se ha hecho el examen crítico de la idea de mestizaje cultural; pero puede agregarse ahora la indeterminación en que queda el tipo de relación que permitiría hablar de mestizaje, pues no es lo mismo el contacto entre culturas próximas que muy alejadas; habría además que discutir la comparación entre tiempos pasados de Europa y situaciones actuales en América. Pero urge ya —y al margen de la discusión sobre la pertinencia de la idea de mestizaje cultural— extraer conclusiones sobre lo que puede representar la multiplicidad de fundamentos para determinar la autenticidad de un universo cultural presente. ¿Es que lo auténtico consistirá en ser fiel a una síntesis infortunada, o a una amalgama de elementos que rugen al verse juntos? ¿Qué hacer si estos fundamentos son incompatibles, y si no pueden distribuirse según la ocasión? ¿Será auténtico ser fiel a ratos a cada uno de esos “fundamentos”?; ¿qué pasa en cada uno de esos ratos con los otros fundamentos? El tema se enreda en vericuetos ininteligibles. Este resultado podía preverse para todo tratamiento que remita a pasados o a futuros, por cuanto no hay autenticidades sino en razón de las coordenadas estimativas de una situación cultural presente, y es por ésta que ha de discutirse lo valedero por auténtico. Luego, la discriminación entre raíces, orígenes, o fundamentos es derivada; luego, la idea de mestizaje cultural no es deontológicamente relevante, y sólo puede importar como dato a tener en cuenta para orientar políticas culturales, sin que esto suponga que por tal dato se determina forma alguna de autenticidad, tanto y en tal grado que es posible imaginar una política cultural —como la sarmentina— que vaya contra orígenes, raíces y fundamentos. Luego, una política de esa índole no se censura porque hayan existido o todavía perduren antecedentes culturales de tal o cual índole. Toda censura y todo elogio remite a opciones posibles dentro de un universo cultural actual, las cuales dentro de éste deben dar sus

<sup>24</sup>“Intervención...”

<sup>25</sup>“Originalidad...”; *El Correo*, p. 31.

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 32.

razones, que no se pueden escamotear ni en el nombre de pasados ni en el nombre de futuros.

### V. Autenticidad y "Nuevo Mundo"

Otro planteamiento relativo al tema de la autenticidad y muy diferente de todo examen de raíces históricas, ha sido formulado por E. Mayz Vallenilla, que dice:

...nuestra reflexión crítica nos ha ido convenciendo de que es de todo punto de vista impropio hablar en sentido *ontológico* de un "ser latinoamericano". Ello implica en sí un contrasentido. Lo único que puede afirmarse con rigor, y comprobarse históricamente, es una experiencia americana del Ser que, al realizarse, configura a su vez al ser histórico del hombre latinoamericano. Semejante experiencia histórico-ontológica revela una compresión "original" del Ser en el latinoamericano y, al propio tiempo, postula que deben existir especiales "condiciones de posibilidad existenciales" mediante las cuales ella se realice.<sup>27</sup>

La primera parte de este texto parece ser concordante con las conclusiones extraídas al examinar en esta obra el tema de la identidad. Sin embargo, no es fácil su conciliación con la segunda parte del mismo texto, que habla de una "experiencia histórico-ontológica", aunque pueda aducirse que el término "ontológico" se toma en su acepción heideggeriana, es decir como lo relativo al Ser; pero tampoco es fácil de acordar con otras expresiones que se encuentran en el mismo trabajo de dicho autor, tales como "búsqueda de nuestro propio ser" (p. 52), "ser histórico latinoamericano" (p. 58), "qué rasgos ontológicos definen el ser histórico del hombre americano" (p. 61), "temple fundamental de nuestro ser" (p. 81), "nues-

tro 'ser americanos'" (p. 93), "esclarecimiento óntico-ontológico del hombre y del Mundo americanos" (p. 100), y otras semejantes. Las tesis que E. Mayz Vallenilla desarrolla bajo una clara inspiración heideggeriana están por su origen expuestas a caer en un ontologismo tan radical como discutible. Pero el autor advierte con lucidez algunas dificultades vinculadas a su camino metodológico, que sigue planteos característicos de la fenomenología alemana:

a) ¿Son, sin más susceptibles de "reducción eidética", los fenómenos históricos propiamente tales? ¿Puede la índole ontológica de ellos —esencialmente sometida a la variación de los procesos temporiformes— ser captada íntegra y adecuadamente mediante un procedimiento de intuición eidética? b) Suponiendo que lo fuera ... ¿respondería la intuición que se obtuviera a un horizonte de datos absolutos o simplemente a la "altura" de la perspectiva histórica desde la cual haya sido divisada y obtenida? ¿No acecha, con esto último, un peligroso reducto por donde puede colarse fácilmente el más devastador relativismo? c) ... ¿qué derechos me asisten para hacer de estos "datos" de mi conciencia un registro testimonial del llamado "ser histórico latinoamericano"? Con acallar estas dificultades no se ganaría absolutamente nada. Hemos preferido consignarlas aquí, justamente en el comienzo, para evitar que se nos confunda con "ingenuos" tejedores de mitos y metáforas. Por eso, nada se halla más alejado de nuestras intenciones que hacer "poesía" filosófica del "ser latinoamericano".<sup>28</sup>

La primera de estas auto-objeciones es muy pertinente. De conformidad con lo ya sostenido sobre la identidad en el orden de lo histórico-cultural, no hay ni puede haber un "eidos" referente a formaciones culturales. Cierto es que, respecto de aquellas civilizaciones que han logrado unidad estilística, coherencia en su desarrollo y relativa constancia de algunos caracteres, como la cultura griega, o momentos culturales muy definidos, como el Renacimiento, puede haber la ilusión de

<sup>27</sup>Ernesto Mayz Vallenilla. *El problema de América*. Caracas, U.C.V., 1959, "Prólogo", p. III.

<sup>28</sup>Ibid., p. 57 s.

una forma eidética; pero se trata de procesos culturales que se gestan según circunstancias históricas; el tipo que las caracteriza es de orden empírico, y nadie discute que un tipo empírico es diferente de un “eidos”. Así también, la gestación histórica de una idea estética condiciona desarrollos, pero establece secuencias necesarias; podemos preguntar por la idea característica del barroco italiano o del expresionismo francés, pero tal “idea” apunta a lo típico o a lo voluntariamente buscado, pero no a un “eidos”; nadie diría que la música sinfónica se desarrolla por el “eidos” de lo sinfónico. Así pasa también con las grandes formaciones histórico-culturales, y si se buscan razones concretas para explicar, por ejemplo, el ascenso o la caída de los Mayas, nadie hallará tal razón en un “eidos”. Siendo así, no hay ni puede haber un “eidos” latinoamericano; y si no lo hay, no hay “intuición eidética”.

La segunda auto-objeción remite a temas especulativos de la Filosofía de la Historia, que en este momento no corresponde examinar; y la tercera habrá de mostrar su relevancia cuando aparezca definitivamente lo que se propone interpretar como una “voz de la conciencia”. Por lo tanto, es ahora preciso acercarse a la búsqueda de contenidos concretos:

La “originariedad” del hombre americano se halla encubierta —y allí tendremos que buscarla y descubrirla— en su peculiar manera de experimentar el Ser. Ella se revela y se expresa, por modo eminente, en su manera de vivir la historia, forjar sus obras y encararse con la tarea de pensar. Tras de todo ello resplandece que la experiencia del Ser que tiene el hombre americano acusa marcadas diferencias con las tradicionales experiencias del Ser que han tenido los hombres de otros tiempos y culturas.<sup>29</sup>

Llama la atención que para esclarecer un supuesto modo americano de ser, se interprete o no como modo estructurado y colectivo de vivir, se recurra a una idea tan extremadamente especulativa y genérica como la de una “experiencia del Ser”,

que según todo el contexto habría que interpretar a través de Heidegger, y que dentro de su filosofía integra los aspectos más tardíos y más especulativos de su creación intelectual, aunque pueda interpretarse retrospectivamente. Conforme a esto habría una experiencia del Ser que sería diferente en diversas formas culturales, y que sería diversa en el ámbito “americano”. Se podría preguntar si cabe suponer la existencia de un “eidos” para cada una de tales experiencias, y con qué fundamentos se podría sostener su validez; o si, más bien, supuesto que tal experiencia sea efectiva, su caracterización depende del lapso histórico que se tenga en vista y del suficiente examen de sus manifestaciones. Esto tiene que ver con la segunda auto-objeción antes señalada y dada por marginal en cuanto a lo que ahora importa; pero, aun así, su concreción exigiría un análisis concreto de obras y de expresiones culturales a la vista, como la que sería necesaria para sostener, por hipotética que sea, la tesis de una experiencia del Ser que sea característica. Ese análisis no existe en el texto que se comenta, y eso importa aunque se justifique por las circunstancias en las cuales se ha expuesto el enfoque que se sostiene. Sin una base empírica de referencia, haya o no “intuición eidética”, no hay apoyo para la tesis. El mismo autor da lugar a plantear los problemas:

¿En qué consiste este “ser americano”? Plantearse así la pregunta es una cuestión a la que le falta todo sentido y autenticidad. El “ser del latinoamericano” no puede revelarse súbitamente, ni por obra de un discurso intelectual preparado a priori. Como ser histórico que es, él necesitaría irse revelando pacientemente en el tiempo y en la historia.<sup>30</sup>

Sin embargo, se pasa pronto a una explicación de tal “ser”, aunque se interprete a éste como una variante en la historia de una “experiencia del Ser”:

<sup>29</sup>Ibid., p. 97.

El americano sabe —con un “saber” preontológico, que es como decir “*cree*” o “*tiene en cuenta*”— que sólo siendo “originario” alcanzará su ser auténtico.<sup>31</sup>

Sin saber en qué se basa “lo nuevo” de su Mundo, dónde se funda su “originariedad”, y, en síntesis, qué rasgos ontológicos definen el ser histórico del hombre americano, este hombre no se siente vivir en plenitud y con autenticidad verdaderamente radical.<sup>32</sup>

...el sentir que su Mundo constituye realmente algo “originario” es como una “*voz*” que parece resonar insistente en lo más profundo de la conciencia cultural del hombre americano.<sup>33</sup>

Como americanos que somos nuestro “*ser*” tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido del ser “nuevo” —original— de este “Nuevo Mundo”.<sup>34</sup>

En estos textos se enlazan las nociones de autenticidad, originariedad, voz testimoniente, y novo-mundidad. Lo nuevo de este mundo, sería lo en él original; pero lo original sería a la vez lo originario. ¿En qué consistiría esa novedad, sin acceso adecuado a la cual se frustraría un nuevo modo humano de ser auténtico? E. Mayz Vallenilla descarta completamente que lo nuevo del “Nuevo Mundo” esté en el mero hecho de llegar a tierras antes no conocidas, o en la novedad de sus entes característicos; ningún telurismo, ningún indianismo, ningún esfuerzo por inventar originariedades, nada de ese orden podría fundamentar una relación adecuada de autenticidad. Buscando lo propio de la nueva experiencia, E. Mayz Vallenilla la encuentra en un nuevo templo de ánimo, la *Expectativa*; la cual, aunque es genérica en el orden de la experiencia humana, tendría un lugar predominante y privilegiado en la experiencia americana.

---

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 93 s.

<sup>32</sup>*Ibid.*, p. 61.

<sup>33</sup>*Ibid.*, p. 60.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 56.

La *Expectativa* como temple fundamental de nuestro ser —al hacer que éste consista en un radical pre-ser-presente que se halla pre-afectado por lo por venir, obliga a que extasiemos nuestro Mundo en torno como un algo “advenidero” —como Mundo por venir o por llegar— y, en cuanto tal, como “Nuevo Mundo”.<sup>35</sup> Nuestro “*ser*”, antes que un “*no ser*”, es plenamente “*ser*” y por ser tal (*pero extasiado en el Advenir por obra de una fundamental Expectativa*) constituye un siempre y reiterado “*no-ser-siempre-todavía*”, siendo, sin embargo, ya, en absoluta plenitud.<sup>36</sup>

No deja de causar extrañeza el carácter extremadamente especulativo de estas fórmulas proclives a ser interpretadas como meros juegos de palabras. El sistema de conceptos que en ellas se utiliza está inspirado en la filosofía de Heidegger (así, y tomando no sólo las citas sino el conjunto de la obra, “ontológico” en el sentido de lo que guarda relación con el Ser, el par “existenciario-existencial”, la idea de “los éxtasis de la temporalidad”, el “pre-ser-se” y lo “Advenidero”, el “Pasado Presente” y el “Pasado de Museo”, los “temples de ánimo”, la “voz de la conciencia” en un sentido ontológico anticipativo, la atención a lo “originario”, entre otras cosas); por lo tanto, depende del valor actual que se atribuya a tal filosofía; pero, además, se hace una transposición de planteamientos que no queda fundamentada, pues Heidegger elabora sus tesis respecto de la existencia humana en tanto tal, y en principio no da lugar a análisis de formas concretas de existencia en su particularidad regional. El mismo sistema conceptual produce un deslizamiento inevitable hacia tesis ontologistas, que contradice la declaración ya citada que se encuentra en el Prólogo de la obra que se comenta. No sólo es así, sino que de lo ontológico se pasa a lo deontológico; así, se aclara que la “Expectativa” no es igual a la “Esperanza” (p. 87), que no corresponde pensar en América como “reino del futuro”

---

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 81.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 83.

(p. 88), que la acción del expectante “debe ante todo no dejarse engañar” (p. 88), que no debe ser sino un “estar preparado” (p. 89); y luego de excluir posibilidades discordantes, se agrega, a propósito de éstas:

Si el hombre americano actuara así —o dicho de otra forma, si modificase el radical temple de su Expectativa— no fuera hombre americano. Nuestro sino y destino consiste en ser fiel a esta conciencia y en actuar conforme a sus imperativos. ... Pues sólo obedeciendo aquel destino, nuestro ser vendrá a la luz y alcanzaremos la “originariedad” que se oculta en el ser americano.<sup>37</sup>

Ante esto cabe decir: primero, que es extremadamente discutible que se pueda caracterizar de la manera expuesta un modo de “ser histórico”, dado el escaso contenido concreto que puede ser atribuido a la fórmula; segundo, que si se trata de un “ser histórico” éste ha de ser históricamente transformable, como en lo europeo hay un ethos medieval y un ethos moderno, y no sería posible sostener que sólo el “ser latinoamericano” se define con una sola fórmula de carácter permanente e ineluctable, fuera de la cual no podría mantenerse su identidad; tercero, que es muy difícil detectar alguna aplicabilidad de la fórmula respecto de contenidos culturales concretos, o distinguir lo que sería Expectativa latinoamericana de la que sería mera expectativa humana, o distinguirla de la que se da en todo proceso de desarrollo y aun de crisis; cuarto, que de lo que es de un modo no se sigue que debe ser así, pues cabe la posibilidad de conducirse fácticamente de otro modo que según un supuesto “sino y destino”, y por lo tanto se necesita de otra fundamentación que la ontológica para determinar la validez de un camino de comportamiento, así sea como mera condición de auténtica originariedad.

En textos posteriores aparecen otros elementos:

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 92.

Si todo depende de asegurar la existencia de este *Nuevo Mundo* —y si su posible existencia requiere que se lo proyecte mediante el acto de una voluntad enraizada, nutrita y animada por la tradición—, ello nos obliga a que, viendo a través de nuestra conciencia histórica, nos percatemos de que la idea o vocación de vivir en un auténtico *Nuevo Mundo* no es una simple invención, utopía o aspiración químérica, sino que ella, como una vertiente ontológico-existencial arraigada en nuestro más íntimo *ethos*, ha dirigido desde sus orígenes la acción fundadora de quienes han gestado nuestra verdadera historia.<sup>38</sup>

Lo peculiar, originario o novedoso de este *mundo*, por el contrario, se halla en el temple de radical *expectativa* que, como fundamental ingrediente de su *ethos*, distingue al hombre latinoamericano. Es gracias a ese *ethos*, y a su consustancial *expectativa*, que el latinoamericano asume una peculiar actitud ante el discurrir del tiempo y es, a su vez, en base a ello, que se conforman los originarios rasgos de su conciencia histórica.<sup>39</sup>

Efectivamente, si algo distingue y caracteriza al hombre latinoamericano es el hecho de no sentirse simplemente heredero de otros mundos y culturas, sino llamado a la tarea de proyectar y construir su propio mundo el *Nuevo Mundo*. Esa vocación de fundador, ese hallarse obligado a la tarea histórica de crear y edificar una obra que sea hechura propia —sin sentirse ligado al paradigma de ninguna tradición ajena, atenido a sólo su presente, oteando constantemente el porvenir—, son rasgos indelebles del *ethos* del hombre latinoamericano en los cuales se traduce su temple de radical *expectativa*.<sup>40</sup>

En lo que antecede se encuentra incorporada la noción de “ethos”; además, de un ethos propiamente “latinoamericano”; además, se trataría de un ethos con rasgos “indelebles”; además, “la idea o vocación de vivir en un auténtico *Nuevo Mundo*” sería una “vertiente ontológico-existencialia” de tal ethos; además, “el temple de radical *expectativa*” sería “ingrediente fundamental” de dicho ethos y le sería “consustan-

<sup>38</sup>Intervención en el Simposio “Conciencia y Nación”; *Op. cit.*, p. 25.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 27.

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 26.

cial”; todo ello junto a la tesis de que la experiencia expectante de un “Nuevo Mundo” se expresaría en una “vocación de fundador”. Es sumamente pertinente recurrir a la noción de “ethos” para caracterizar modelos culturales en los que se da un estilo colectivo vital según un sistema básico dominante de preferencias jerarquizadas; sin embargo, en el curso de este libro y a propósito de la diversidad de áreas culturales latinoamericanas, ha quedado excluida la idea de *un ethos latinoamericano*. Podría suponerse que las relaciones entre las áreas permiten reconocer algunos rasgos comunes, o que existe un temple de ánimo común; pero la existencia de concordancias no autoriza a hablar de un ethos común. Además, se trataría de un “ethos latinoamericano”; pero en el trabajo anteriormente comentado se hablaba reiteradamente de un “ser americano”; y en él se dice, dubitativamente:

Sólo en tanto que el “descubrimiento” físico se fue convirtiendo en *descubrimiento de conciencia*, y sólo en tanto que en esta conciencia se fue implantando e imponiendo el temple de una expectación ante lo Advenidero, el factum brutum de la presencia americana fue adquiriendo los caracteres que acompañan a la “originariedad” con que emerge hoy en todas las conciencias de los latinoamericanos ... y quizás sólo de ellos.<sup>41</sup>

Sin embargo, no se dan razones fundadas para justificar esa restricción. Parece aventurado pasar de lo americano a lo latinoamericano sobre la base de intuiciones, o de maneras de percibir una “voz de la conciencia” que remitiría a “lo originario”. Por otra parte, y supuesto un hipotético ethos latinoamericano, ¿será por la “originariedad” exclusiva ligada a un temple de ánimo dominante que se distinguirá tal ethos de otro supuesto ethos americano pero no latinoamericano?

De tal supuesto ethos se dice que tendría rasgos “indelebles”; lo que puede entenderse si se admite que, de haber

un cambio suficiente, no podría mentirse nominalmente de la misma manera a un ethos superviviente; porque es patente que en lo histórico no hay ethos indelebles. En lo histórico hay ethos dominantes que se suceden, y que no excluyen conversiones masivas, como las tribus germánicas cristianizadas, o las tribus indígenas americanas que aceptaron un nuevo credo representativo de un sistema de valores totalmente distinto del antes vigente; hay además épocas en las cuales se da el conflicto entre ethos diferentes, como en el mundo de hoy, o también el conflicto entre un ethos que agoniza y un ethos naciente, como en el tránsito de la Edad Media a los Tiempos Modernos. Pero en el texto que se examina se pasa de un ethos que sería vigente, a la afirmación de una validez dotada de permanencia, sin exponer razones para tal paso. E. Mayz Vallenilla se pregunta:

...¿cómo debemos actuar y proceder para evitar que nuestro mundo se planetarice y con ello pierda la *peculiaridad* —por no decir la *originariedad*— sobre la que se asienta y se yergue su posible *novedad*?<sup>42</sup>

Y se trataría de actuar “preservando nuestro ethos”, convertido en “sino y destino”. Se ha visto que la “idea o vocación de un *Nuevo Mundo*” sería una “vertiente ontológico-existencialia” de tal ethos; esta expresión justifica la sospecha de un ontologismo que el mismo autor condena, según ya se ha dicho; pero además cabe dudar de que en un ethos existan “ingredientes ontológicos”, “consustanciales”, dado que “ethos” es una noción axiológica. Por otra parte, si se relaciona esto con textos antes considerados, se verá que una autenticidad fundada en “lo originario” tendría que comprender a la “Expectativa” como “temple de ánimo radical”. Tal afirmación se fundamenta en una “voz de la conciencia” de la que, según cita anterior, duda el propio autor de tal tesis; y esa frágil

<sup>41</sup>El problema..., p. 62.

<sup>42</sup>Intervención..., p. 25.

razón se invoca para hacer manifiesta la relación “auténtica” con lo nuevo de un  *posible* Nuevo Mundo. Corresponde preguntar por la autoridad de tal interpretación, de tal “voz de la conciencia”. En esa pregunta quedan involucradas la interpretación y la jerarquización de lo que hay de “nuevo”, y aun de lo nuevo “possible” en lo americano —cultural y no geográficamente hablando—; y esto tanto respecto de la América sajona como de la América latina. Pero, ¿qué sentido tiene esta “novedad”? Para Edmundo O’Gorman, la llegada del europeo a América se auto-interpreta como un encuentro con sociedades “naturales”, poco o muy civilizadas pero ajenas a la historia:

Soslayada de este modo la singularidad moral autóctona del continente americano, quedó éste entendido como una ampliación del escenario histórico de la cultura europea, o si se quiere, quedó constituido en la posibilidad de ser una Nueva Europa, y en esto estriba, precisamente la estructura moral con que fue inventada América y tal, pues, el sentido auténtico y original de la denominación de este ente como “Nuevo Mundo”; no, por lo tanto, porque fuera un mundo nuevo, sino por ser una nueva posibilidad del “Viejo Mundo”.<sup>43</sup>

En esta visión de lo acontecido la tradición sería Europa y no lo autóctono. Pero para aquel entonces Europa ya estaba dividida en dos modalidades, “la Europa de la modernidad y la Europa de la tradición”, dando lugar a dos formas de “trasplante cultural”:

La primera manera consiste en adecuar las nuevas circunstancias al modelo; la segunda, en adecuar el modelo a las nuevas circunstancias. Ahora bien, en la posibilidad de esa disyuntiva está la razón de ser de la existencia y diferencias de las dos Américas. Iberoamérica, en efecto, se constituyó por la primera vía; Angloamérica, por la segunda, o para decirlo de otro modo, en aquella se trasplantó el modelo tradicionalista, adecuando —hasta donde fue posible— las nuevas circunstancias americanas a las

<sup>43</sup>“La gran dicotomía americana: Angloamérica e Iberoamérica”. *Vuelta*, 10, v. 1, set. 1977, pp. 1-7.

exigencias del mismo; en ésta, en cambio, fueron las nuevas circunstancias las que privaron en el trasplante del mundo moderno. Repetición del modo de ser en el primer caso; originalidad en el segundo. Una *nueva Europa*, la América ibérica, frente a una *Europa nueva* o renovada, la América sajona, y es —dígase de paso— en esa diferencia en la que se finca la justificación del reclamo del gentilicio americano para los hijos de Angloamérica, los americanos por antonomasia.<sup>44</sup>

Conforme a esto lo “nuevo” del Nuevo Mundo se daría en el mundo americano anglosajón, mientras que lo viejo se reiteraría en la América ibérica, ¿tal vez por eso expectante? Pero dejemos la palabra a otro testimonio. Arturo Uslar Pietri se pregunta expresamente por “qué era y qué es lo nuevo de nuestra América”, y dice:

En el nacer de la América Hispana que poseemos lo que hay es el contacto de dos mundos viejos... Lo nuevo fue el contacto de ambos. Nuevos fueron los unos para los otros.<sup>45</sup>

El mestizaje es la fuente de la novedad americana. Mestizaje de sangre y, sobre todo, mestizaje cultural. Esa novedad es precisamente no poder ser por su propia condición ni la continuidad de lo europeo ni la continuidad de lo indígena.<sup>46</sup>

Lo europeo puro y lo indio puro son en este sentido no sólo más viejos que lo criollo, sino ajenos a ello en la medida de su pureza.<sup>47</sup>

Ya se ha considerado críticamente esta idea de mestizaje cultural, y no hay que volver sobre ello. En estos textos, aunque a veces se usa el gentilicio genérico “americano”, es evidente que se habla de la América ibérica, y tal vez, de la América lusitana; nada se dice de la América francesa, ni de la holandesa ni de la británica al sur de Río

<sup>44</sup>*Ibid.*

<sup>45</sup>“La Novedad”. *Veinticinco ensayos*. Caracas, Monte Avila, 1969, p. 26.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 29.

<sup>47</sup>*Ibid.*

Bravo; parece tenerse fundamentalmente en cuenta al conjunto de la América diferente de los Estados Unidos y del Canadá, donde también hubo mestizaje —o mejor dicho, procesos de aculturación— pero con otras características. Resulta de interés observar que según lo que el autor sostiene, lo nuevo “termina en el criollo”, y “más aún en el mestizo”, pero que esta novedad es compatible con una vejez cultural no renovada de manera que lo “nuevo” americano es diferente de lo que adviene como nuevo en lo viejo del Viejo Mundo:

Muy vieja pareció América a los criollos del siglo XVIII. Para un hombre como Olavide, o como Miranda, América era más del pasado que Europa. Iban a Europa a buscar la novedad, casi a buscar la vida, o, en todo caso, la razón de vivir. El nombre de “español americano” sonaba como cosa más antigua que el simple nombre de español en las logias de los conspiradores.<sup>48</sup>

Acaso hayan venido a ser más, con el tiempo, los que ven la vejez en América que los que persisten en mirarla con la juventud de un Nuevo Mundo.<sup>49</sup>

Si se confrontan las tesis expuestas, que están lejos de ser las únicas, se encuentran las diferencias más extremas de planos y de ideas: que lo nuevo latinoamericano se refiere al orden de lo ontológico-existencial, o al orden de lo móvilmente histórico; que lo nuevo está en lo latinoamericano, y que está en lo no latinoamericano; que está en un presente, en un pasado, en un futuro; que lo nuevo es una nueva forma de experiencia cultural humana, o que es una nueva posibilidad de lo viejo del todo y necesita acompañarse a lo que en verdad es nuevo. Y a todo esto se pueden agregar citas todavía más divergentes, que ponen lo auténtico en lo más viejo pero americano y no-europeo (p. ej. los Mayas), o en lo actual americano y no europeo (p. ej. el hechicero boliviano), o en lo viejo de lo viejo europeo (p. ej. la tradi-

ción cristiano-tomista); de modo que habría que discutir si lo auténtico está en lo viejo o en lo nuevo, y en qué tal o cuál cosa de cada una o en una imposible estructura categorial, para la cual se ha inventado también la curiosa fórmula del “mero estar”, o del “estar siendo”:

Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que el Occidente considera auténtico, sino en desen- volver la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma del “estar siendo” como única posibilidad. Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconoci- miento de este último dará nuestra autenticidad.<sup>50</sup>

Todos los desarrollos cumplidos desde el primer capítulo de este libro, muestran que nada de esta fórmula puede tomarse en consideración. Y examinando el conjunto de los textos vi- stos en el párrafo actual, bien parece que se está en un pla- no de preferencias subjetivas en las fórmulas, de variables nive- les de consideración —el natural, el supuestamente reductivo— y que la pretendida autenticidad real o ideal no es sino la etiqueta que se pone a lo que por razones que no se explicitan se escoge designar así. Los autores confrontados se contestan mutuamente, y no hay razón para contestar a cada uno en particular.

## VI. Autenticidad y situación

Si se hace una revista general de la ensayística latinoameri- cana, resulta que para unos la autenticidad —usen o no del término— está en la ciudad cosmopolita, representativa de lo universal actual, frente al campo bárbaro y primitivo, todavía

<sup>48</sup>Ibid., p. 25.

<sup>49</sup>Ibid., p. 26.

<sup>50</sup>Rodolfo Kusch. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976, p. 157 s.

no civilizado; para otros, la autenticidad está en el influjo de lo telúrico, en el llamado de la tierra y del entorno físico natural, lejos de la ciudad bulliciosa y trajinante, despersonalizada. Para unos, la autenticidad está en el repliegue escondido, invisible, que preserva una sustancia moral nacional o regional y señala metas, en contraposición a una apariencia convencional y entregada a la presión de intereses condenables; para otros, esa misma apariencia es producto genuino, es creación auténtica, es lucha creadora de intereses sin los cuales no se forja cultura alguna. Para unos lo auténtico está en lo propio y lo local; para otros en lo universal y transmisible a otros lugares. Para unos, lo auténtico está en la tradición cristiana, para otros en el pasado indígena; para unos, en la conservación de lo establecido, para otros en una liberación de toda dependencia. Para unos, lo auténtico está en la europeización irrestricta; para otros, lo europeo es lo exótico y desarraigado, y su inversión sería la verdadera autenticidad. Para unos, la autenticidad es condición de liberaciones que suponen transformaciones radicales; para otros, ella ha de ser el resultado de un proceso supuestamente liberador. Si la "autenticidad" es el rótulo que cada quien pone en el proyecto cultural o político que prefiere, no puede ser un criterio para juzgar entre proyectos.

Esa extrema oscilación y variedad está tal vez ligada a un falso planteamiento de problemas, o a un pseudo-problema. La idea de autenticidad necesita de coordenadas establecidas para clarificar sus contenidos, y sucede que la determinación del caso se busca a veces a través de la idea de identidad, que según ya se ha visto antes da para cualquier errática construcción cuando se la quiere definir o encontrar en el plano de un supuesto "ser", entendido como categoría ontológica regional, o como esencia, o como estructura sustancial óntica, o como principio deontológico. Desde que tal "ser" no existe, la imaginación corre según las preferencias de cada

ensayista. Esto parece asunto concluido; sin embargo, la relación entre las ideas de identidad y de autenticidad admite más consideraciones. Si respecto de formaciones histórico-culturales globales se determinan los contenidos de una identidad que permite reconocimientos propios y ajenos y por ellos se define una autenticidad, así sea en el modesto pero más sólido plano de determinar un modo estructurado y colectivo de vivir, puede suceder que esa identidad sea propuesta actualmente en relación con un pasado, con un presente, o con un futuro. En cuanto al primer caso, se tratará de una identidad que, o bien se ha perdido y se considera valioso recuperar, o bien que subsiste y se considera valioso mantener; pero que, en todo caso, proviene del pasado. En América Latina esa relación con un pasado puede pensarse en razón del mundo precolombino, o del colonial, o del que se gestó con el independentismo. En ninguno de los tres casos hay uniformidad en el conjunto de la macro-área. No se comparan los grandes Imperios, las llanuras de nómadas, o las tribus selváticas; la Colonia es distinta en áreas de producción minera, agrícola, de plantaciones, ganadera. Tampoco son iguales el independentismo rioplatense y el centroamericano, el brasileño y el caribeño, el mexicano y el chileno o el grancolombino. Tampoco se pueden juzgar de igual manera las áreas en las que hay un importante pasado indígena con otras en las que no queda nada relevante de un pasado ya extinguido y de pobre valor; o aquellas áreas en las que el indígena fue sustituido por el blanco (las riberas platenses) o por el negro (Antillas), o en el que hubo mestizaje de indios y blancos, o de blancos y negros, o de indios y negros, o aquellas zonas en las que se dan simultáneamente todos esos tipos, a su vez mezclados entre sí. Es admisible pensar que las diferencias actuales según áreas provienen de diferencias en el pasado, y que por lo tanto remiten a un pasado; es más, se puede señalar que esas mismas diferencias tienen que ver con la delimitación de áreas cultu-

rales precolombinas, determinando diferencias por el proceso de la colonización y de la conquista, por el material humano, por las condiciones geográficas, los trabajos y la producción. A los efectos de la determinación de autenticidades ha de ser por un presente que importa la autenticidad de un pasado; pero éste no puede ser garantía de la autenticidad de un presente, o de las aspiraciones presentes que buscan restablecer un pasado. Por lo demás, un pasado puede haber sido auténtico y valer muy poco, o haber sido valioso pero no ser ya viable, o carecer de sentido para las opciones entre las que cabe decidir en un mundo actual. Lo dicho se aplica tanto al indigenismo de unos, como al colonialismo de otros, como al caudillismo de otros.

Puesta una identidad en el pasado, y determinada por ella una autenticidad colectiva global, resulta que tal identidad no posee ni los mismos contenidos ni el mismo valor en cada área, ni en cada etapa histórica de cada área. Cuando se trata de un pasado perdido, su redescubrimiento implica buscarlo y revalorarlo; supuesto que esto sea posible, es todavía algo distinto de sostener que representa un proyecto cultural viable actualmente; supuesto que se admita que ya no se puede ser igual a como se fue en el pasado, pero que en éste hay valores que es preciso restablecer, será de observar que es por lo posible y valioso de un mundo actual que se va hacia su pasado, de modo que éste no vale por sí sino por lo que de él puede no ser pasado para un presente. No es por un pasado que se valora un proyecto actual, sino que cuando esto parece suceder ocurre que existe un más básico proyecto actual por el que se valora aquel pasado. Por lo demás, la imitación de un pasado puede ser tan poco recomendable como la imitación de un presente ajeno.

El futuro tampoco puede servir de fundamento a una supuesta autenticidad, justamente porque el futuro todavía no

es, y de lo auténtico para un después no cabe afirmar sino presunciones. Si en un presente se hace un proyecto de acción para una autenticidad futura, se parte de una hipótesis cuyo curso en el tiempo queda librada a secuencias históricas contingentes, entre las cuales están también las consecuencias imprevistas. Pero lo auténtico de un futuro puede además juzgarse negativamente; así, puede producirse en un futuro una sociedad auténtica en su tipo, pero al considerarla en su posibilidad juzgamos que será lamentable que acontezca. Se hace claro que hay una determinación formal de la autenticidad, sea cual sea el valor del contenido de lo auténtico, tal como un coleccionista de monedas antiguas y piezas raras puede despreciar las que existen en abundancia y tener por muy valiosa la rara o la falsa de tal período; pero también puede haber una determinación material, y entonces puede significar lo real y fundamentalmente valioso, lo cual supone una calificación de contenidos que es condición para aplicar el término "autenticidad". Este mismo desdoblamiento de planos puede proyectarse hacia el pasado: alguien puede juzgar que tal pasado era auténtico por el grado eminente en que permitía la realización de algunos valores humanos, o puede pensar que era auténtico simplemente porque correspondía con sus circunstancias propias.

Excluidos el pasado y el futuro, queda el presente. Respecto de una situación actual, la autenticidad de un universo cultural global, o de las actitudes que respecto de él pueden tener lugar y dejando de lado todo mítico "ser", puede significar: 1) que tal modo estructurado y colectivo de vivir es tal como parece ser; 2) que ese modo estructurado de vivir colectivamente es tal como corresponde que sea. El primer punto pregunta por si lo que se dice acerca de que es así como se vive en tal tiempo y lugar es verdadero, o si no hay, aparte de posibles interpretaciones descriptivas diferentes, o de acentuación diferente de rasgos, un proceso subterráneo más vale-

dero y verdadero que el que parece ser. El segundo apunta hacia el problema de que si un modo estructurado y colectivo de vivir es vigente, esto no quiere decir sin más que es válido. Una realidad histórico-cultural puede ser vigente, y sin embargo puede ser ya inadecuada o ineficaz respecto de las demandas de una nueva coyuntura, aunque sea por causa de lo que subsiste del sistema antiguo que se hace evidente la necesidad de un cambio; así, cuando una escuela estética sucumbe ante nuevas circunstancias, y pierde no sólo vigencia sino que además se admite que ya no tiene validez en cuanto a su estilo expresivo. Y se juzga así en el marco de la vigencia general del mismo universo cultural sometido a cambios parciales, cuya validez no se pone en discusión; es, por ejemplo, dentro del universo cultural europeo y por causa de él que puede decirse que el dadaísmo ya no es un camino estético válido.

Los dos sentidos expuestos difieren, pues uno se refiere al orden de lo que es, y otro se refiere al orden de lo que vale, aunque el primero tenga en vista la existencia real (vigencia) de un orden de lo que culturalmente es, consistente en un sistema de evaluaciones que se supone válido. Puede haber sin embargo interferencias entre ambos órdenes, y así sucede cuando dentro de un sistema existente se discrimina entre lo que de él vale y lo que de él no vale (por ejemplo entre la acumulación de capital y la protección al capital extranjero), o entre lo que vale más y lo que vale menos (por ejemplo, cuando se discute sobre el rango existente entre la seguridad y el derecho), o entre lo que se tiene por valioso y lo que debiera tenerse por valioso (así, los movimientos feministas), o entre la valía de dos o más opciones posibles, (así, las discusiones sobre la ingerencia del Estado en la vida económica).

La autenticidad de un universo cultural es siempre la autenticidad de un presente multigeneracional y global. La

autenticidad de un pasado, o la de un futuro, son juzgadas tales en relación con el presente de ese entonces; pero aún así esos presentes son considerados según las coordenadas interpretativo-estimativo-normativas de un presente, pueda o no éste reducirse a un solo ethos, o al menos a un ethos dominante. En una actualidad histórico-cultural, se está "situado". En una "situación" no se tienen a la mano todos los datos necesarios para juzgar sobre lo que acontece de manera que pueda pensarse conclusiva, y en el transcurso de lo que históricamente existe surgen imprevisibles circunstancias que hacen cambiar el contexto determinante de las significaciones. Toda "situación" admite pluralidad de opciones; cuando se dice que no hay opción posible, eso significa que no se está dispuesto a rectificar el sistema de valores o el ethos por el cual se valora la contingencia presente, aunque el cambio radical sea siempre posible, como lo atestigua el hecho de que existen "conversaciones", en lo individual y en lo colectivo.

¿Se podrá entonces hablar de autenticidad cuando el hacer actual, tenga o no que ver con una hipotética relación con el pasado, está gestadoramente orientado hacia un futuro que se califica a modo de autenticidad esperada? ¿Se "es" auténtico por ese "ser-para-ser-después"? Esto remite a la selección actual entre lo auténtico y lo inauténtico, con toda la dificultad que se presenta cuando se trata de señalar con ese signo contenidos culturales concretos actuales y su proyección hacia un futuro, pues por principio en ningún momento histórico hay un solo camino trazado para un porvenir colectivo, según lo que se ha advertido al hablar de "situación".

En todos estos casos aparecen, tal como se ha visto en capítulos anteriores, coordenadas desplazadas de un haber-de-ser: lo que es, en la forma nomológica de un universo cultural y de sus opciones, es un sistema evaluativo que califica, pero que él mismo es calificable, y al cual se califica cuando respecto de

él se habla de autenticidad o de inautenticidad. Esta calificación duplicada que se refiere a todo el sistema o a parte del mismo, pretende decir que lo que es sistema vigente no es el sistema vigente que debiera ser. Cuando el contenido de un universo cultural es conflictivo, unas vigencias se oponen a otras vigencias. Eso representa una negación mutua de validez a los efectos de un futuro, se reconozcan o no mutuamente en calidad de opciones posibles. Una manera de negar la validez de una opción es llamarla "inauténtica" pues una opción posible de hecho puede ser acusada de no ser válida, pretendiendo establecer concretamente la distinción entre lo que es de buena ley y lo que es de mala ley; pero tras esto han de existir razones que importen, pues no es cosa de limitarse a poner el mote de inauténtico a lo que no guste.

Todo sí mismo colectivo existe proyectándose hacia formas concretas de haber-de-ser; es una realidad social actual, adviniente de un pasado al que interpreta y valora para bien o para mal, y que espera verse transferida a una realidad social futura que mantenga suficientes lazos de continuidad. Pero un sí mismo colectivo puede verse críticamente, como en los últimos tiempos del coloniaje vio a este régimen el entonces movimiento independentista. Un sí mismo colectivo representa un modo de vivir que es, pero que se estructura y funciona según sus propios criterios de haber-de-ser, pues no sólo es de tal manera sino que en ello va envuelta su confianza habitual —que se quebranta en el juicio de minorías o se deshace en épocas críticas— en que "está-bien-que-así-se-viva". Se es monárquico o republicano, conservador o revolucionario, y el orientarse de tal modo es solidario de la creencia de que está bien que así sea. Sin embargo, es posible que en la organización de un sí mismo colectivo se tracen planes para su transformación: en los tiempos de la naciente Independencia se proyectaban regulaciones de la vida en común según otros criterios que los entonces vigentes en España. Puede obser-

varse un haber-de-ser que, nacido de algunos aspectos de lo real, vaya contra otros aspectos de lo real y sus proyecciones. Sin ese desdoblamiento de planos no serían concebibles las más importantes figuras de la emancipación. De esta manera se vuelve en extremo difícil el tema de la concordancia por razón de autenticidad con fundamentos asentados en una realidad sociocultural. ¿Cómo discernir dentro de los aspectos de ésta lo auténtico y lo inauténtico? Si una moneda o un testimonio, son o no auténticos según un sistema de referencias delimitadas, ¿qué puede ser lo auténtico respecto del sistema mismo?; ¿por qué razón decir que el sistema global vale de modo auténtico por su condición de tal?

De esta manera se vuelve a plantear el problema de la distinción entre el orden de lo que es, aunque un dado ser sea según un sistema de valores, y su deber-ser. Es así que la autenticidad puede referirse a un problema de hechos: ¿es o no auténtica tal objetivación cultural? Pero ahora, supuesta una realidad positiva o negativa: ¿vale por ser auténtica, no vale por ser inauténtica?; ¿porque existe una autenticidad real o posible respecto de raíces o de orígenes se habrá de tomar tal conformidad como criterio de lo que se ha de hacer?; ¿porque la brujería indígena sea auténtica habrá que seguir sus consejos?; ¿porque los antibióticos no derivan de doctrinas indígenas tendrán que ser rechazados?; ¿será acaso un mal la tecnología importada mientras no se pueda desarrollar una propia?; ¿es que no ha sido normal en la historia el intercambio cultural, y con él la difusión cultural?; ¿es que acaso son siempre de signos negativos los procesos de transculturación?

El tema planteado con carácter global macro-regional, puede repetirse en cada nacionalidad y en cada área, pues se puede preguntar por lo más característico o lo más fundamental en esos ámbitos, y definir en consecuencia su peculiar

auténticidad. Aquí se repite la dualidad ya vista en varias ocasiones entre lo que es y lo que vale, pues el hecho del cambio en lo más característico o en lo más fundamental puede tener el signo de valer positivamente; sólo un romanticismo impenitente y además retrógrado puede negar esa posibilidad.<sup>51</sup>

Lo más característico o lo más fundamental —cuya distinción se establece según el sentido normal de las palabras— pueden valer como fuente de inspiración, como lugar de gestación del impulso cultural valioso y creador; con la consecuencia de que lo creado, o sea la objetivación producida, así sea fugaz como un canto o persistente como un camino, da lugar a un reconocimiento colectivo en relación con su principio: "esto sí que es bien nuestro", "en esto nos encontramos", "es verdad que somos así", con un acompañante sentimiento de gratificación, que no tiene por qué estar exento de un co-sentimiento de pena o de frustración, si se cree que lo muy propio no es muy valioso; y aun puede ocurrir que esto se traduzca en un penoso desengaño, o en una amarga resignación. Todos los matices advertidos son inseparables de un contexto de evaluaciones.

Lo más característico, y también lo más fundamental, pueden ser considerados fuerzas importantes dentro de una con-

<sup>51</sup>Por este carácter de determinación situacional, la autenticidad o inautenticidad de una objetivación cultural no puede ser decidida igualmente en dos lugares diferentes de América Latina. Así, un planteo como el de Agustín Cuevas respecto de Ecuador, (*Sobre nuestra ambigüedad cultural*, Quito, Ed. Universitaria, 1974) es totalmente imposible en relación con Uruguay. A propósito de este país, y para que se advierta la magnitud de lo que fue el alud inmigratorio en el Río de la Plata, se citan estas cifras de censos de Montevideo: 1852, 45.31% de extranjeros; 1860, 47.83%; 1884, 44.38%; 1889, 46.84%. En 1889, el 21% de la población de Montevideo es italiana. En el mismo año, trabajan en la industria manufacturera o fabril 7.238 nacionales y 17.401 extranjeros; en la industria comercial, 5.086 y 10.916, respectivamente; y en servicios personales, artes, oficios y profesiones, 15.583 y 31.494, respectivamente. Cf. Silvia Rodríguez Villamil, *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900)*; Montevideo, Banda Oriental, 1968.

tinuidad cultural cuando no median circunstancias históricas que hagan imperativo un cambio de rumbos, a fin de no quedar en niveles rezagados que sean factores de frustración y de esterilidad en una formación cultural. Lo característico y lo fundamental parecen prestarse para pensar en la autenticidad de objetivaciones culturales en tanto proporcionan un fundamento axiológico a lo que de ellos surge, siempre que se advierta con firmeza que: *a*) lo producido vale por su relación de autenticidad con su origen de una manera que no es independiente de lo que ese origen valga; *b*) si no hay valía en el origen la relación de autenticidad importa en el grado en el que se entienda que toda relación de esa índole vale por ser tal (por ejemplo si se dice: "se comportó como un auténtico indio"); o en tanto se admite que en el mundo contemporáneo, o en algunas áreas de él, esa relación se ha vuelto rara o difícil, y se deplore el hecho; *c*) que el respeto por tal relación no es excluyente de la autenticidad del enlace con otros orígenes que sean valiosos, que en una situación cultural pueden hacerse presentes en la forma de un descubrimiento de posibilidades valiosas que hasta entonces no eran conocidas, y así pueden juzgarse algunas formas de aculturación producidas por la Conquista, como la adopción del cristianismo, al menos donde no fue mero barniz; *d*) que lo local puede adquirir valor negativo si se vuelve impedimento para el acceso a valores ajenos que se manifiestan jerárquicamente mayores, por más humanos o por más universales, supuesta la valoración positiva de estos términos. La complejidad de lo considerado hace ver la imposibilidad de jugar fácilmente con invocaciones a la dicotomía autenticidad-inautenticidad.

Desde que en América Latina hay diversas nacionalidades y diversas áreas culturales no determinables por sumas de nacionalidades; desde que no hay en esa macro-región antropogeográfica —salvo para ficciones de discursos protocolares—

ni unidad de origen ni de curso histórico; desde que no hay un presente que haga manifiestas potencialidades iguales, no puede haber un registro de objetivaciones culturales que aduzcan autenticidad por razón de raíces que sean aproximadamente coincidentes. A veces hay semejanzas temáticas, y es así el caso de la novelística, bastante generalizada, que hace hincapié en el pasado bravío del terruño; que éste no sea igual no excluye una identidad por un grado suficiente de analogías, pero que parece excluir una identidad básica germinal. De cualquier modo la identidad que es tal por lo expresado (la tierra indómita), o que es tal por el modo de expresarlo (la forma literaria), no autoriza a juzgar de su origen, por auténtico que éste sea: el lazo con el origen puede ser valioso, y tal vez sea valioso expresar en ocasiones algo no valioso, pero éste no es garantía del valor del origen ni de que el origen fundamente valores actuales. Es más: un lazo ficticio con el pasado, y aun un pasado ficticio, pueden estar en la base de logros culturales auténticos. Pero —y es el problema de más de un revisionismo histórico que abjura de modelos que considera importados— no se puede predicar lo bárbaro y lo salvaje por la razón de ser bárbaros y salvajes los orígenes. El paso del plano estético —la novelística— al plano institucional —el sistema político— se muestra así bastante ilustrativo. Si la autenticidad tiene que ver con la vigencia de sistemas de valores, no puede juzgarse para ahora auténtico a lo que tiene como raíz vigencias envejecidas. Por similares razones no hay motivo para juzgar auténticos a entusiasmos nostálgicos, que aspiran a justificar sus ensueños —debidos a razones muy actuales— por su supuesta conexión con fuentes algo remotas, tal vez no demasiado venerables, o que ya no son viables. No se combate hoy con auténticos arcos y flechas —¡y “macanas”!— a la presión que ejercen intereses juzgados ilegítimos; ni tampoco con el “espíritu de la guerra”, según lo que en otros tiempos se tenía por guerra. Estos son peligros

serios para algunos indigenismos y algunos africanismos, y para afiorantes de los tiempos de ladrones de caballos.

Se puede apreciar la dificultad del tema de la autenticidad así planteado respecto de América Latina en general y de sus áreas y naciones en particular. Si se observan en la ensayística las críticas más comunes, se encuentran múltiples encaminamientos, bastantes inseguros y objetables, de un sentimiento de frustración considerablemente generalizado: se explican los defectos por el medio geográfico, que es notablemente diferente; o por deficiencias raciales, pero la composición étnica es grandemente variada; o por extranjería o desadaptación al terruño, pero también por un mortal y aislado afincamiento en él; o por conjuras secretas, se trate de imperialismo, de subversión extranjera, de masonería o de Opus Dei, todo en un mismo saco de donde se elige lo que ya se tiene elegido; o por idiosincrasia viciosa, que comprendería pereza, afectación de lo que no se es, falsedad, ineptitud creadora, facilismo imitativo, herencia burocrática, autoritarismo caudillesco, arribismo, aprovechamiento desviado del poder, codicia de clases intermedias, frustrada formación burguesa, todo según la oportunidad de lo que haya que condenar.<sup>52</sup>

<sup>52</sup>Carlos Real de Azúa ha clasificado de manera muy pertinente las tesis sobre América Latina en tres grandes rubros: la teoría de la remota, la teoría de la culpa, y la teoría de la conjura. Ha hecho listas divididas sobre cada una de ellas; vale la pena citar lo que se refiere a la conjura: “Son centros de política exterior: el Foreign Office, el State Department —y hasta Ithamaraty—; centros de poder financiero: Wall Street, la City; centros de acción religiosa, o ideológica o racial: Roma, el Vaticano, el “Opus Dei”, “los jesuitas”, el Gran Oriente, la Sinarquía francesa, el mítico Gran Kahal; organizaciones militares, paramilitares o informativas: la C.I.A., el Pentágono, el Secret Service; centros de poder revolucionario y sus internacionales: Moscú, Pekín, La Habana, el Komintern o el Kominform. La lista, naturalmente, no enumera sujetos de parejos alcances ni es tampoco sincrónica: ya nadie habla de “los jesuitas” o de la “masonería” como se hacía en el siglo XIX, el Gran Oriente o el Gran Kahal como en la “década rosada” y aún los tentáculos de “la City parecen muy venidos a menos”. “Los males de América Latina y su clave. Etapas de una reflexión”; *op. cit.*, p. 34.

Si según el método galileico de concebir primero y observar después la relación entre el modelo y la realidad, se tienen en la mente casos posibles, que pueden ser exemplificados por cualesquiera de los que correspondan al modelo según las circunstancias de cada observador, se advierte que es posible distinguir entre objetivaciones culturales incongruentes con sus fundamentos, imitaciones deformantes, asimilaciones falsas, impropiadad de propósitos, polaridad extrínseca en las orientaciones de la creación cultural y del consumo cultural. Las objetivaciones incongruentes son censurables en la medida en que importe la congruencia con sus fundamentos; si éstos carecen de valor no tiene valor lo congruente con ellos, a menos que se sostenga que la congruencia vale simplemente por ser tal; además, no puede excluirse que lo incongruente tenga valor innovador y permita determinar nuevos cauces culturales, aunque no sea ésta la posibilidad más frecuente. Las imitaciones deformantes presuponen que se admite el valor de la forma deformada; sin embargo, pueden también ser creadoras de nuevos caminos, o representar readaptaciones, como lo fue para la cultura europea la influencia estética ejercida por máscaras y tallas africanas. Las asimilaciones falsas no valen por no ser asimilaciones. La impropiadad de propósitos se refiere a la inadecuación respecto de las circunstancias de aquello que es propuesto; pero cuáles sean los fines aceptables es problema que obliga a una consideración global de una situación cultural, supuesto que lo propuesto sea viable, dado que en una problemática cultural son concebibles opciones posibles diferentes. La polaridad extrínseca hace preciso distinguir circunstancias diversas: una es la relación entre provincias y capitales, entre medios alejados y medios acumuladores de posibilidades de creación cultural, y otra la excentricidad por los cortes identificacionales de naciones o de situaciones, pues no es lo mismo ser provincial en Fran-

cia o en Alemania que ser latinoamericano afrancesado o germanizado.

¿Será que la idea de autenticidad no tiene sentido? Sí, lo tiene, y es un sentido tan difícil de precisar como la idea de identidad, tan importante como la idea de tradición, e igualmente ambivalente y peligroso. Además, sólo en relación con una identidad colectiva multigeneracional y móvil a través de cambios parciales sucesivos, y en relación con una tradición existente en la que de tanto en tanto cesan de estar vigentes algunos contenidos culturales a la vez que se gestan otros, la idea de autenticidad puede concretarse en afirmaciones sostenibles. Lo auténtico puede ser tal por una identidad colectiva seleccionante de sus contenidos culturales y que se selecciona a sí misma, pues elige dentro de sus posibilidades. Lo auténtico puede ser tal por una tradición que no se rectifica en algunos aspectos aunque no se mantenga en otros, y se apoya en los que continúan para lograr fines que son valiosos dentro del horizonte estimativo de la conciencia colectiva. Lo auténtico remite en definitiva hacia la autenticidad de un proyecto de vida colectiva. Un proyecto de esta índole tiene que ver con una situación cultural problemática, o sea con una realidad social humana que se encuentra ante problemas respecto de la formulación o reformulación de su modo de vivir. En una situación problemática se presentan opciones posibles. Entre éstas cabe elegir por razón de una supuesta mayor o menor eficiencia para resolver la consecución de fines establecidos (así, la decisión acerca de cuál es el sistema político mejor), o cabe elegir por evaluaciones diferentes de fines propuestos (así, sociedad creadora o sociedad igualitaria). Aquí se hace patente una dificultad de principio: el advertimiento de problemas y la determinación de soluciones no son independientes de evaluaciones. Por lo tanto la autenticidad tiene que ver con los problemas estimativos que se plantean en un contexto cultural, lo que supone que por lo menos algunas

evaluaciones básicas son comunes, y son compartidas o son compatibles. Aquí se puede ver uno de los peligros que encierra la idea de autenticidad: la posible pretensión de excluir la legitimidad de otras opciones que la que ha realizado quien pretende el monopolio del término. Aquí se ve también el aspecto positivo de la idea de autenticidad: requerir el apoyo de un fundamento estimativo válido de significación colectiva para orientarse en las decisiones que se necesitan en una situación cultural. También se puede ver aquí la ratificación de lo explicado a propósito de las raíces, pues se advierte que es desde la problemática de un presente cultural que se efectúa una "pro-yección" hacia un futuro colectivo, la cual a su vez busca su principio en una "retro-yección" hacia pasados estimativamente y por lo tanto selectivamente interpretados. Es una metáfora pertinente la vida del árbol, que cuanto más crece hacia los cielos más hunde sus raíces en la tierra, y ambas cosas se hacen desde un presente.

## VII. *Determinaciones finales sobre el tema de la autenticidad*

La pregunta por la autenticidad ha desembocado en la pregunta por la validez de un fundamento justificativo, que pertenece a otro orden que el del fundamento explicativo. Este último remite a enlaces de secuencias espacio-temporales colectivas ya pasadas, que antropólogos e historiadores pueden reconstruir cuando existen materiales suficientes. Pero no es por los enlaces secuenciales de sus ingredientes que se determina el valor justificativo de rasgos culturales, de complejos culturales, de situaciones culturales. Los antecedentes explican, no fundamentan; y por esto es posible que lo actual valga

aunque provenga de una fuente o de varias fuentes de poco valor, o que éstas sean de mucho valor pero se enlacen con un presente lamentable. Ya ha quedado establecido que el valor de "lo auténtico" no deriva del mero hecho de su autenticidad, sino de coordenadas axiológicas en razón de las cuales se valora a lo que sea auténtico; las cuales son el fundamento por el cual se obtiene autoridad en un ámbito cultural determinado. Esas coordenadas axiológicas son aspectos de un sistema interpretativo-estimativo-normativo que se expresa en lo que ya se ha designado como regulaciones nomológicas, las que traducen evaluaciones, permiten evaluaciones, y son evaluables. Pero, ¿qué sentido tiene preguntar entonces por la autenticidad de tal sistema, que puede llamarse "sistema de valores"? Son comprensibles las justificaciones y validaciones internas que se producen por la vigencia del sistema, pero no es fácil percibir el fundamento validante del sistema mismo. Si éste tiene una fundamentación extrasistémica, no es un sistema independiente; si es un sistema independiente puede fundamentar validaciones y por lo tanto autenticidades intrsistémicas; pero ¿tiene sentido hablar de la autenticidad del sistema en cuanto tal y globalmente? En tanto vigente, el sistema es un hecho: es un hecho que existe tal sistema, que es sistema de valores; pero de ese hecho no se deriva su validez, y por lo tanto su autenticidad. A su vez, el crítico del sistema formula sus objeciones en función de vigencias estimativas, pues de otro modo sus críticas serían gratuitas; ¿en qué fundamenta el crítico la validez de sus vigencias? Quien, en cualquiera de las acepciones vistas, sostiene que América Latina es una realidad cultural inauténtica, lo hace desde vigencias estimativas que debe considerar auténticas, y por lo tanto válidas y no solamente vigentes. ¿Puede fundamentar esa pretensión? ¿No se cae siempre en un círculo sin salida?

En la pregunta por la autenticidad se manifiesta la misma dificultad lógica que se ha revelado en el tema de la identidad

y en el tema de la tradición: la diferencia entre lo que es y lo que vale, conocida desde hace tiempo, pero complicada por el hecho de que lo que es, es en el caso un sistema de valores que pretende valer, y acerca del cual es preciso preguntar si esa pretensión es fundada. Si no es posible salir del problema, al menos habrán quedado exorcizados ciertos fantasmas verbales, que quedarán remitidos para el discurso retórico, sin otro alcance que el de expresiones emocionales exhortativas; y no sería poco logro, ya que la ensayística está repleta de expresiones de esa índole.

La "identidad" no es separable de procesos de identificación, fundados en sistemas culturales vigentes, y por lo tanto actuales, aunque sea posible reconstruir por el trabajo de historiadores y de antropólogos sistemas pasados, que pueden inspirar futuros si para una mirada actual resultan valiosos. La "tradición" es aquello que de un pasado selectivamente juzgado es considerado valioso y a reiterar, según lazos de continuidad identificativa, por obra de un presente colectivo que busca apoyos para su futuro. La "auténticidad", de la que ha quedado establecido que ha de ser inseparable de vigencias axiológicas, ha de determinarse por eso mismo en razón y en función de un presente. Todos los problemas examinados desembocan en un presente. ¿Cuándo, cómo y por qué es posible decir que un presente es auténtico? Si es posible decirlo, aunque no sea sino por y para un presente, ¿qué habrá que entender por autenticidad respecto de América Latina?

Ese "presente" tiene que ser colectivo, regional o nacional o por áreas culturales; ha de ser un presente situado en el marco de tiempos y espacios delimitados por vigencias estimativas ligadas con una situación cultural; ha de ser multigeneracional, y ha de provenir de historias y conducir hacia historias; ha de ser un presente que se reconoce a sí mismo en sus contenidos vigentes, o al menos que selecciona entre ellos;

ha de ser un presente de axiosignificaciones axiosignantes y axio-signables; ha de ser un presente que se expresa en conjuntos nomológicos de redes regulativas de comportamientos de significado colectivo; ha de ser un presente fundamentante y que, a pesar de que tengan lugar en él evaluaciones divergentes, sea trans-individual, trans-instantáneo, y trans-puntual, por cuanto no existen valores aislados, ni tampoco evaluaciones aisladas, ajenas a un contexto evaluacional. ¿Es esto posible? ¿No se pide un presente colectivo de vigencias estimativas que se fundamenten a sí mismas, aun cuando esas vigencias den lugar a opciones?

Todo sistema de vigencias estimativas es jerarquizado: por él se establecen jerarquías entre comportamientos humanos, entre productos culturales, entre el sistema de fines a lograr y entre los cuales es necesario elegir según prioridades; permite distinguir lo que vale y lo que no vale, o distinguir entre lo que vale más y lo que vale menos. El sistema mismo es jerarquizado: entre sus vigencias estimativas hay grados de valía, así como en un ordenamiento jurídico es diferente la jerarquía de las disposiciones constitucionales, las legales y las reglamentarias. Hay vigencias fundamentales, y vigencias cuyo cambio no afecta al sistema mismo. Pero el sistema de vigencias es producto histórico, y como tal está sujeto a cambios. Estos cambios pueden producirse en sus vigencias fundamentales por variaciones parciales, sin perjuicio de un núcleo móvil de continuidad, tal como se ha explicado al tratar de la identidad. También ocurre que el sistema deje margen para subsistemas opcionales. También ocurre que el sistema no sea del todo coherente, lo que es tanto más probable cuanto más complejo es; o que no sea adecuado para cambios en sus circunstancias, como ocurrió con los sistemas axiológicos indígenas ante la presencia del conquistador, o como ocurrió en la cultura europea con el ascenso de la burguesía y la revolución industrial. Es perfectamente posible la existencia

de vigencias estimativas conflictivas, con consecuencias en la estructuración de las redes nomológicas constituidas o proyectadas; por eso por adhesión a una parte del sistema se puede ir contra su conjunto como formación interpretativo-estimativo-normativa global, y son posibles las revoluciones y las grandes transformaciones culturales. Pero además, el sistema mismo se valora y es evaluable, y toda rectificación se hará desde vigencias estimativas, que a su vez son evaluables. Todo sistema cultural se transforma históricamente a partir de vigencias parciales de sí mismo. Todo el sistema constituye un continuo evaluacional, que comprende a sus propios cambios históricos y a sus relaciones con otras culturas, que a su vez son evaluadoras del sistema que las valora; por eso es posible el fenómeno de la internalización de la visión estimativa ajena. Aquí se llega a un punto crítico: un sistema de vigencias estimativas que por hipótesis es independiente y hace autoridad respecto de sí mismo, incorpora a veces la autoridad de sistemas que le son extraños, que lo deforman o que lo coartan, y que en definitiva lo subordinan.

Ahora se comprende que un presente colectivo, determinado por vigencias estimativas axiosignantes y axiosignables, puede ser el fundamento de sí mismo. No hay lugar para un valor fundamental, o para una norma hipotética fundamental, como lo sostuviera Kelsen en sus trabajos de filosofía del derecho. Todo sistema cultural es un entrecruzamiento de vigencias interpretativo-estimativo-normativas que se presuponen a sí mismas, con optionalidades y jerarquizaciones dentro de ellas mismas. Ese sistema es el fundamento de sus propias autenticidades, y permite discriminar dentro de sí mismo. Y ahora se comprende también el sentido en que puede hablarse de la situación de difícil auto-fundamentación de América Latina. América Latina no constituye un mundo cultural que tenga en sí mismo su propio eje; y lo mismo se repite, con variantes, en sus áreas y sus naciones, pues su iden-

tidad es la de una interconexión de sistemas nomológicos diferentes, según nacionalidades diferentes y según etnias diferentes con tradiciones diferentes. La historia de América Latina ha sido la de una serie de interferencias entre diversas formaciones culturales, con sus respectivos sistemas de valores y sus propias redes nomológicas. Su enjuiciamiento de sí misma pasa muchas veces por el enjuiciamiento que sobre ella se hace desde vigencias estimativas que son vigencias ajenas. No es extraño que tenga extrañeza ante sí misma, y que dude de sí; tampoco sería de extrañar que más de una auto-acusación de inauténticidad esté fundada en una aceptación sin examen crítico suficiente de los sistemas de valores propios de otras formaciones culturales. Es frecuente que el reconocimiento de lo que en América Latina es valioso pase primero por el reconocimiento de los otros; pero sin la autonomía de sus vigencias se halla expuesta a no encontrarse a sí misma, a reconocerse solamente en razón de la mirada de los otros, y a tener fuera de sí misma el epicentro interpretativo-estimativo-normativo que hace las veces de fundamento.

El obligado carácter fuertemente abstracto de estas consideraciones puede ser difícil, pero además puede provocar decepciones cuando se está a la espera de recetas; pero éstas no existen, no es cosa de tener por tales a fórmulas adecuadas para el uso retórico pero ajenas al rigor conceptual. Todo el presente trabajo se ha elaborado en el plano filosófico del examen de conceptos, con el fin de determinar encuadres teóricos firmes, pero sin usurpar el trabajo aplicado a lo concreto de historiadores, antropólogos y sociólogos. Se puede preguntar ahora por lo que se transmite en calidad de esquema utilizable, después que ha sido bastante implacable la crítica ejercida respecto de la idea de autenticidad; la contestación es que esa idea tiene sentido, que éste depende del contexto cultural y de la situación histórica que lo integra, y que si cada uno de los aspectos de la idea de autenticidad que se han examinado

presenta debilidades en cuanto a su fuerza lógica, hay sin embargo un modo de utilizar la idea que consiste en comparar, confrontar, estregar unos aspectos con otros para que se pulan mutuamente en el caso por el que se pregunte. Si lo postizo, lo foráneo, lo ficticio, lo impropio, lo sin raíces, lo imitativo, no bastan por sí mismos, en su conjunto establecen alianzas que permiten delimitar un campo de problemas donde se debate con sentido sobre lo auténtico y lo inauténtico. Ese campo está fundamentalmente ligado a la idea de autonomía cultural, y por lo tanto a la idea de determinación propia del modo de vivir. Esto puede aplicarse a la macro-área que se estila llamar América Latina, a sus áreas culturales y a sus nacionalidades. Toda gestación de una identidad cultural reclama sus propias coordenadas. En cuanto al examen de sus contenidos concretos, es asunto de apresurados reclamar fórmulas mágicas. Dadas ciertas condiciones, se puede señalar lo que por ahora y según vigencias estimativas por lo menos parciales es auténtico o inauténtico; pero no es exacto decir que lo auténtico *es*, sino que *deviene* tal. Con este devenir está ligada la acción. Es en el campo de lo que se realiza por medio de la acción que cabe hablar de autenticidades respecto de un sí mismo colectivo global que se diferencia del ver y hacer de los otros.

## Conclusión

Entre los temas fundamentales de la ensayística latinoamericana, del discurso político y del que versa sobre la situación cultural latinoamericana, aparecen insistente y entrelazadamente los términos "identidad", "tradición", "auténticidad". Esos términos admiten usos múltiples, con la consecuencia de varios equívocos, y al proyectar este trabajo se ha considerado pertinente proceder a su examen sistemático.

A fin de considerar los significados relevantes del término "identidad", en relación con la pregunta por la misma en las nacionalidades latinoamericanas y en la macro-área que se determina por su conjunto, se comenzó por indagar qué clase de identidad podía ser aquella por la que se preguntaba. La identidad de una piedra consigo misma no es igual a la identidad de una persona, la cual sobre una base biológica históricamente condicionada, es constituida y se constituye a través de un complejo de relaciones humanas en las cuales lo individual y lo colectivo se encuentran íntimamente vinculados. Todavía mayor es la diferencia que las identidades históricas colectivas tienen con los entes naturales. Esto hizo necesario examinar la historicidad social, que constituye el fundamento de toda identidad colectiva humana.

El ordenamiento humano colectivo de carácter global, o sea que corta con otros agrupamientos humanos no subordinados en cuanto a las coordenadas de su identificación, pertenece al orden de lo regulado y de lo regulativo según obra humana; es diferente del orden de la mera naturaleza, aun en

el caso de que lo humano provenga de ella; es de orden nomológico, y no natural. Es así que una identidad colectiva no puede buscarse según lo que es propio de la mera naturaleza, y una comunidad humana que se identifica a sí misma y es identificada según una forma global puede existir manteniendo su identidad en espacios diferentes, en naturalezas diferentes, en tiempos diferentes; el entorno en el que está situada impone condiciones, pero no determina su identidad, la cual se manifiesta en su quehacer, en su ver y en su valorar respecto de su hábitat vital. Una identidad colectiva, que se acompaña con los fenómenos del auto-reconocimiento y del hetero-reconocimiento, puede obedecer a distintos cortes identificacionales. Entre estos cortes están, además de los de carácter nacional, los que pueden hacerse por áreas culturales, por niveles históricos y por procesos de transculturación, que en la macro-área llamada América Latina son múltiples. Sin embargo, América Latina se identifica a sí misma y es identificada por otros conjuntos culturales, dentro de cierto margen algo impreciso de determinación y de caracterización; tiene un nombre propio, da lugar a gentilicios abstractos, invoca un origen cultural que es distinto del de otras regiones del planeta; pero no posee un "ser" ni lo poseen sus nacionalidades, no admite una consideración de tipo óntico ni ontológico, no se pueden señalar notas que por su mera existencia posean caracteres ontológicos no problematizables. América Latina ofrece suficientes bases históricas y políticas para un proyecto identificacional, que se encuentra en su curso histórico; es un proyecto para sí y para otros, sin perjuicio de la realización de identidades por áreas culturales y por nacionalidades.

Desde que se habla de bases históricas, se hace preciso preguntar por la idea de "tradición". El uso de ese término suele permanecer indeterminado en la práctica de las ciencias sociales; fue menester precisar sus posibilidades, su relación con las ideas de folklore, de mitos y leyendas, de usos y costum-

bres. Se pudo observar que toda tradición es parte de un sistema, y que adquiere sentido en función de un presente, a efectos de un futuro. Pero esa manera de determinar la tradición no es separable de otro problema, que es el del enjuiciamiento de su valor. A tal efecto se examinaron tesis tradicionalistas y antitradicionalistas. En este punto se completaba algo que ya había surgido en la consideración del tema de la identidad: la diferencia entre el orden del ser y el orden del valer. Una identidad, aunque esté limitada a la coexistencia de ideas, valores, creencias, sentimientos y objetivaciones culturales de una comunidad dada, es o no valiosa, y no posee valor por el solo hecho de ser una identidad; que se trate de una identidad de tipo nomológico, inseparable de coordenadas de valor, no quiere decir que valga por su mera condición de identidad histórico-social de carácter multigeneracional y colectivo. Pero lo mismo puede decirse respecto de la tradición: hay tradiciones aprobables y reprobables, buenas y malas, bellas o feas, y el enjuiciamiento estimativo no puede apoyarse en el mero hecho de que una tradición simplemente sea. A veces ha sido preciso, en importantes momentos históricos, romper con la tradición. Esa ruptura está unida a graves transformaciones en los caracteres de una identidad colectiva, de manera tal que los dos temas considerados manifiestan su íntima relación.

Con ello está ligado el tema de la autenticidad. Este término admite significados peligrosamente múltiples; se asocia con lo verdadero, lo legítimo, lo característico, lo relevante, lo natural, lo nativo, lo autóctono, lo popular, lo conforme a las raíces, lo que sigue el sentido de la historia, lo fiel a los orígenes, lo que hace autoridad, y otros muchos sentidos, que en su debido lugar fueron examinados. Lo mismo que en las ideas de identidad y de tradición, en la idea de autenticidad se manifestó su relación respecto de un sistema axiológico; pero hay sistemas axiológicos que no son independientes, que por

circunstancias históricas o políticas están bajo la influencia de otros sistemas culturales, en relación con los cuales se puede distinguir entre lo que es asimilable y posee un signo positivo de valor, y lo que es deformante en un sentido negativo de valor. Con esto el problema planteado remite a otro más general, que es el de cómo juzgar de la validez de diferentes vigencias estimativas en un mismo universo cultural; pero todo problema de esta clase no puede formularse en términos ajenos a tal universo cultural, y se traduce en el juicio sobre las diferentes opciones que se ofrecen a la decisión histórica de una colectividad. Cuáles de esas opciones sean auténticas o no lo sean, es cosa a resolver según las vigencias más fundamentales, o las admitidas más incondicionalmente dentro del sistema mismo, el cual se puede rectificar apoyándose en algunas vigencias parciales, pues sin esto el universo cultural resultante carecería de continuidad con el anterior. Estas circunstancias manifiestan el peligro de usar el término a modo de escogencia ya formulada, sin fundamentos explícitos, y en la que sin otra razón que la invectiva se pretenda excluir la legitimidad de la opción preferida por el adversario. Por esas razones la idea de autenticidad no puede separarse de la idea de situación; no hay autenticidades en sí y por sí, sino dentro de los marcos de un universo axiológico situado. Pero la situación más general de América Latina es la de la dependencia cultural, en sentido lato y en sentido estricto. Esa dependencia no excluye la autenticidad, pero puede determinar inautenticidades por inmadurez endógena e imitación exógena desadaptada. Esa situación según es previsible ha de mantenerse por buen tiempo; los proyectos para modificarla están también afectados por el signo de la dependencia, y son pasibles de inautenticidad. Pero la dependencia, en el sentido de subordinación cultural, no es causa necesaria de inautenticidad. Por lo demás, a la idea de situación remiten también la identidad y la tradición.

Los tres problemas examinados —y con ellos la idea de situación— están relacionados con los momentos de la temporalidad social, es decir colectiva y multigeneracional; el pasado y el futuro no tienen de por sí una determinación axiológica respecto de sus contenidos, y no tienen signo independiente de valor en relación con un presente que se enjuicia a sí mismo. Es desde esta problemática de un presente que el pasado y el futuro se configuran. Puede decirse que pasado y presente y futuro son lo que son y valen lo que valen según el ethos característico de un universo cultural, o de los ethos que en él se manifiestan y dan lugar a opciones, o las representan.

Los mismos tres problemas examinados se han mostrado susceptibles de un tratamiento riguroso, para el cual este libro pretende poner las bases; pero en el discurso común se muestran ligados a una terminología que, usada con insuficiente sentido crítico, da lugar a fórmulas retóricas, meramente exhortativas, peligrosas en el discurso político, y mistificadoras en éste y en la ensayística imprudente. Las confusiones más notorias son la mezcla del orden de la naturaleza y del orden nomológico, y en éste, inseparable de un sistema de valores, la mezcla del orden de lo que es según valores y el orden de lo que es valioso que sea, pues esto representa un enjuiciamiento axiológico sobre lo cultural, que ya es según valores. Esta diferencia no es en definitiva otra que la que surge de la distinción entre lo que en un universo cultural está vigente, y lo que de él es válido. Pero un universo cultural es un continuo evaluacional, se supone a sí mismo en tanto sistema, y es sobre la base de algunas vigencias que se critica la validez de otras vigencias; así, sobre el reconocimiento de la libertad como vigencia estimativa válida se hace la crítica de otras vigencias del sistema que impiden la existencia de una libertad que por valiosa es deseable; y lo mismo puede decirse a propósito de la justicia, seguramente con consecuencias opuestas al caso anterior. En un universo cultural hay opciones

nes posibles —ligadas tal vez a ethos diferentes— a partir de lo que se acepta o se rechaza de parte de sus propias vigencias, y es en relación con esas opciones que se hace crítico el problema de la autenticidad; el problema, y no la palabra fácil, que da por resuelto lo que hay que resolver. La distinción entre la vigencia y la validez dentro de un sistema axiológico es uno los problemas más fundamentales y menos examinados en la teoría de los valores; pero es un supuesto indispensable para plantear los problemas relativos a la identidad cultural, la tradición y la autenticidad. Que el desarrollo de estos problemas no haya sido fácil, y que su examen no pueda darse por concluido, es cosa que se comprende sin más. Lo escrito está justificado si proporciona las bases para nuevas discusiones, situadas en un plano filosóficamente relevante.

Caracas, octubre de 1974 - abril de 1979.

#### COLECCION ENRIQUE BERNARDO NUÑEZ

- 1) Hugo Achugar. *Ideología y estructuras narrativas en José Donoso*.
- 2) Mario Sambarino. *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*.
- 3) Arturo Ardao. *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. (en prensa).

#### COLECCION REPERTORIO AMERICANO

- 1) Leopoldo Zea. *Filosofía y cultura latinoamericana*.
- 2) Eduardo Arcila Farías. *El pensamiento económico en Baquijano y Carrillo*.
- 3) Mariano Picón Salas. *Dependencia e independencia de la historia hispanoamericana (antología)*.
- 4) Ida Rodríguez Prampolini. *Amadises de América. Las bazañas de Indias como empresa caballeresca*.

#### COLECCION MANUEL LANDAETA ROSALES

- 1) Rafael Angel Rivas Dugarte. *Fuentes para el estudio de Rufino Blanco Fombona; 1874-1944*.