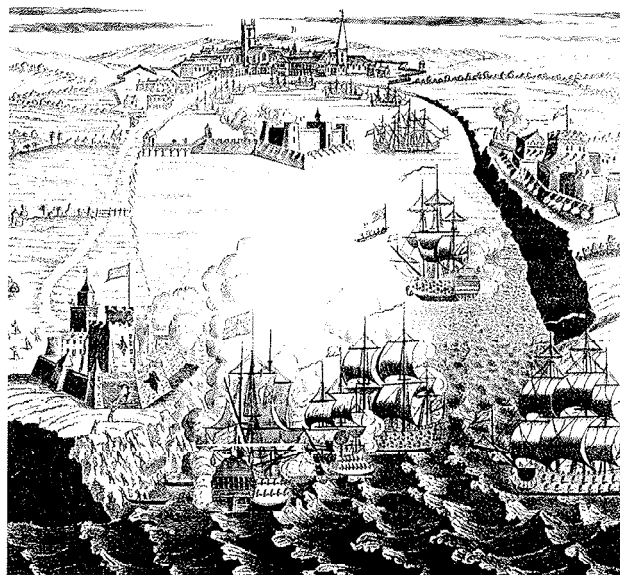

J. Ramiro Podetti
Periodista y escritor.



Hegemonía versus universalidad: el caso de la Ilustración en Iberoamérica*

Desde la paulatina unificación del escenario de la historia, iniciada en el siglo XVI, la cuestión de la unidad y diferencias del género humano se estableció con fuerza cada vez mayor. Desde entonces, el diálogo entre las distintas sociedades, y de modo

particular la *interculturalidad*, son instrumentos de constitución de una genuina comunidad mundial. Bajo esta perspectiva, se procura analizar cómo interactuaron en Iberoamérica su propio proceso cultural y la Ilustración europea.

* Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Historia y Cultura de América "La Ilustración en el Río de la Plata", organizadas por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Montevideo; 5, 6 y 7 de octubre de 1998.

I Algunas consideraciones sobre el impacto de la Ilustración en el Río de la Plata

En la introducción de un libro sobre las ideas y los movimientos sociales en los Andes en el siglo XVIII,¹ el investigador estadounidense Charles Walker afirma: "Muchos intelectuales no sólo piensan que la modernidad ya no representa más la ideología predominante y deseable -se ha extinguido, sostienen, su utilidad como paradigma, a fines del siglo XX- sino que además sostienen que su columna vertebral, la ilustración, nunca realizó sus promesas. Es decir, no es que la modernidad haya sido superada, sino más bien que nunca fue realizada". No es casual que estos conceptos aparezcan en un libro sobre movimientos sociales sudamericanos del siglo XVIII. A la luz de la dinámica social y del proceso cultural profundo, el papel de la Ilustración en Iberoamérica se desdibuja, cuando no aparece a veces como elemento retardatario antes que renovador. En efecto, si consideramos algunos hechos relevantes del "siglo de las luces" en Iberoamérica, tanto desde el punto de vista político y social como desde el punto de vista cultural, la conclusión es que el impacto de la Ilustración fue en muchos casos contra-productivo.

Las rebeliones andinas y la desaparición de las ciudades guaraníes como fruto de las reformas borbónicas

El caso de las rebeliones que conmovieron a Sudamérica desde Venezuela hasta Chile, alrededor de 1780 -aunque con manifestaciones intermitentes desde las primeras décadas del siglo- ha sido considerada tradicionalmente como un fenómeno de "nacionalismo andino", que unió reivindicaciones económicas, sociales y políticas. Pero como generalmente se observa a esas rebeliones desde la perspectiva de antecedentes del proceso independentista, suelen quedar incluidas en aquellas circunstancias *prerrevolucionarias* que en definitiva se asocian o se consideran fruto de la Ilustración.² Sin embargo, investigaciones más modernas y exhaustivas resaltan su carácter de violenta reacción contra el reformismo borbó-

1 WALKER, Charles, compilador, *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes en el siglo XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú, 1996, p. 19.

2 Es en general la línea del libro clásico de Boleslao Lewin. Otro caso típico es el del historiador y antropólogo peruano Carlos Valcárcel, quien ofrece una visión en la que Túpac Amaru, por ejemplo, es casi un hombre de la Ilustración: "Por otra parte, los contactos de Túpac Amaru con el grupo "ilustrado limeño" y las nuevas ideas que esgrimían (causantes de la futura gran Revolución Francesa) contribuyeron a la aceleración de su cambio revolucionario... fue captando nuevas ideas, conociendo a hombres renovadores, progresistas". Atribuye el mismo tipo de influencia sobre Túpac Amaru a un presunto agente de influencia británico, Miguel Montiel. VALCARCEL, Carlos Daniel, *Rebeliones coloniales sudamericanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 72.

nico, reformismo de claro signo ilustrado.³ Si bien dichas reformas tuvieron como meta la modernización de la administración y un sustancial mejoramiento de la economía, encerraron aspectos cuestionables, como por ejemplo la eliminación de la elite indígena o la inmersión abrupta del campesinado en el mercado libre de trabajo. Si a eso se suma la secularización del clero y la transferencia forzada de las doctrinas al clero regular, se comprende el efecto durísimo que tales políticas acarrearón en los sectores indígenas. La historiadora peruana Scarlett O'Phelan Godoy llama la atención en ese sentido, no sólo sobre el contenido de las reformas -en general bien inspiradas-, sino sobre la manera en que se aplicaron: "Lo interesante es observar la porfía y dureza en la aplicación de las reformas, a pesar de la ola de descontento que levantaron".⁴

No es sencillo establecer el balance de las rebeliones andinas. Desde un punto de vista, sirvieron como poderoso llamador de reivindicaciones, como testimonio valiente de lucha por la justicia y de sostén y defensa de la dignidad de los más humildes. También fueron una demostración de la vigencia y prestigio de la tradición incaica. Pero al mismo tiempo tuvieron un efecto negativo -seguramente indeseado- sobre el proceso de asimilación y constitución de los pueblos peruano y boliviano, y de los pueblos andinos en general, como sociedades y culturas mestizas, por los temores que despertaron en la elite criolla, especialmente por la reivindicación de los derechos dinásticos de Túpac Amaru como sucesor de la monarquía incaica.⁵ Desde este punto de vista, no sólo las reformas por su fracaso, sino la rebelión con sus secuelas de desgarró del tejido social, deben ponerse en la cuenta de los primeros errores de "políticas ilustradas" en Iberoamérica.

Las rebeliones populares no fueron patrimonio del mundo andino, ya que también se desarrollaron sobre la Sudamérica atlántica, como el caso de los comuneros asuncenos o la rebelión de Tiradentes en 1788 en el Brasil. Pero el he-

3 O'PHELAN GODOY, Scarlett, "Algunas reflexiones sobre las Reformas Borbónicas y las rebeliones del siglo XVIII", en WALKER, Charles, compilador, *Entre la retórica y ...*, p. 310. La autora sostiene que "es tan obvia la conexión entre Reformas Borbónicas y la gran rebelión, que es posible afirmar que sin las medidas borbónicas simplemente no hubiera ocurrido". Ver también O'PHELAN GODOY, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia 1700-1783*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988, pp. 175 y ss. De modo similar, la principal historiadora de la rebelión de Túpac Catari en La Paz, destaca permanentemente su carácter de "movimientos contra el aparato hacendístico borbónico". Ver SILES, María Eugenia del Valle de, *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782*, editorial Don Bosco, La Paz, 1990.

4 O'PHELAN GODOY, Scarlett, "Algunas reflexiones...", p. 310.

5 También debido a su fracaso y a la violenta represión que le siguió, porque en su composición social, las rebeliones incluyeron con frecuencia a mestizos y criollos. Por ejemplo, en los motines de 1780 en La Paz: "Los documentos hablan de plebe, de la canalla y de la "gentalla". Otros especifican más y mencionan indios, cholos, mestizos, viajeros, forasteros y plebeyos insolentes. Señalan asimismo que la gente llevaba ponchos y monteras, pero también cabriolés, de uso español. Se mencionan capas y disfraces, que portaban personas embozadas, y que iban a pie o a caballo. Se oían frases insolentes de agravio a los oficiales reales y al corregidor, en aymara, pero también por todas partes se oía el castellano... La presencia criolla se manifiesta además en los testimonios escritos como libelos y pasquines..." SILES, María Eugenia del Valle de, *Historia de la rebelión..., 1781-1782*, pp. 502 y 503.

cho que sin duda tuvo mayores consecuencias para la región del Plata, entre los resultados del reformismo borbónico, fue el haber abortado el proceso civilizatorio de la república cristiana guaraní. Tal vez la paradoja más curiosa de la Ilustración en Iberoamérica. Carvajal y Lancaster, el ministro que con el Tratado de Permuta provocó la primera herida en ese proyecto, y particularmente Campomanes, quien en las razones para la expulsión de los Jesuitas tuvo especialmente en cuenta al Paraguay,⁶ fueron prominentes ejemplos del hombre de estado ilustrado del siglo XVIII.

El proyecto, fundación y desarrollo de las ciudades guaraníes, entre 1609 y 1767, implicó la exploración de territorios, el reconocimiento y toma de contacto con las tribus que los habitaban, la apertura de los ríos a la navegación, la ubicación de suelos y paisajes aptos para la agricultura, y finalmente, la fundación de ciudades. También supuso desarrollos técnicos tales como metalurgia y laboreo de minerales, logró la aclimatación en cultivo de la yerba mate (cultivo que a finales del siglo XX sigue siendo de suma importancia para la región, aunque se desconozca que su aclimatación se debe a las ciudades guaraníes), introdujo la imprenta y la observación astronómica, alcanzó un nivel importante en la música, las artes plásticas y la arquitectura. Como resultado de esa tarea, se fundaron y consolidaron *treinta nuevas ciudades*, que en la primera mitad del siglo XVIII tenían más habitantes que las tres gobernaciones del Río de la Plata, Tucumán y Paraguay. Constituyó un trabajo exitoso de ingeniería social y cultural, y tuvo por realizadores principales a dos criollos, el mestizo asunceno San Roque González y el limeño Antonio Ruiz de Montoya. A ese trabajo lo animó un espíritu moderno, innovador y experimental. Sin embargo, las ciudades guaraníes no tuvieron cabida en el primer proyecto ilustrado para Iberoamérica.

Su virtual desmantelamiento, iniciado con la expulsión de los jesuitas y completado en las primeras décadas del siglo XIX, significó tronchar una experiencia única de *interculturalidad* entre valores, ideas y técnicas propias de la modernidad, y poblaciones que, de acuerdo a los patrones clásicos de la historia, se encontraban en un estadio civilizatorio neolítico. El impacto de su destrucción en el desenvolvimiento de la cultura iberoamericana va más allá de la decadencia de algunas ciudades y la desaparición de otras. Implicó fundamentalmente una gigantesca incomprensión acerca de la naturaleza del proceso histórico americano, proceso cuyo único desenvolvimiento cabal sigue siendo la síntesis entre los pueblos aborígenes y los europeos y africanos llegados posteriormente.

6 "Por cuanto al Paraguay, ¿qué era -se pregunta Campomanes- sino un reino propiedad exclusiva del padre general de los Jesuitas? El rey de España sólo goza de una autoridad nominal sobre la provincia, si se la compara con el poder despótico ejercido por los padres de la misión, que obligan a los naturales a trabajar en sus plantaciones, a vender sus productos y a emplear los rendimientos con propósitos desconocidos..." Del *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España*, por Pedro Rodríguez Campomanes, ver en BRADING, David, *Orbe indiano*, trad. de Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.542.

La administración aplicada en las ciudades guaraníes después de la expulsión de los jesuitas resultó un completo fracaso porque desconoció el fundamento de la constitución de dichas ciudades, consistente en un pacto entre cada pueblo que aceptaba la fundación de la ciudad -a condición de no quedar sujetos a la encomienda y al servicio personal y mantener su propia jurisdicción- y la Corona. De modo similar a lo sucedido luego de la represión de las rebeliones andinas, el espíritu reformista ilustrado se manifestó incapaz de comprender la naturaleza real del problema que tenía por delante. Dice la historiadora chilena María Eugenia del Valle de Siles, al efectuar el balance de la respuesta dada a la rebelión pacaña: "Las medidas reformistas que iniciaron los Borbones, muchas de las cuales habían precipitado el alzamiento, se reorganizan, se corrigen y se flexibilizan" pero, por otra parte, "la respuesta ilustrada, en cambio, nos parece inadecuada al cuestionamiento propuesto por la rebelión si la miramos desde el punto de vista cultural. Creemos que allí sí que fracasaron los reformadores, que ofrecieron soluciones demasiado "modernas" a movimientos conservadores y tradicionalistas, respuestas demasiado racionales a conductas emocionales y anímicas. Quisieron encauzar una mentalidad que valoraba el espíritu ancestral de un pueblo con medidas generales que convenían a toda la humanidad y que pretendían igualar lengua, vestidos, costumbres y sentimientos religiosos con sanciones de tipo iluminista. Desconociendo su particularismo, quisieron injertarlo a la fuerza en un universalismo apriorístico, más cómodo y más eficaz desde el punto de vista del gobierno pero cada vez más abstracto y ajeno a su mentalidad, desde el ángulo indígena. De ahí que, en este aspecto, la administración borbónica fracasó".⁷

Otro caso que exhibe con toda claridad el vínculo estrecho entre las rebeliones populares y las reformas borbónicas aconteció en México, donde la región de Michoacán estalló virtualmente en una serie de motines en 1767 al conocerse la expulsión de los jesuitas. Como circunstancialmente se encontraba llevando a cabo una Visita a Nueva España José de Gálvez, hombre de confianza de Carlos III, luego Ministro de Indias, fue él quien encabezó la represión. Este prototipo del estadista ilustrado, que a la sazón supervisaba en América las reformas, no vaciló, para aplastar la rebelión, en ejecutar atrocidades que conmovieron al virreinato mexicano.⁸ Pero es menester reparar en este detalle: la medida se complementó con la abolición del gobierno municipal de los pueblos indios. Dos años más tarde, los efectos de esa medida aparecían como mucho más graves que la matanza con la que se sofocó la rebelión: "Todo el gobierno económico, polí-

7 SILES, María Eugenia del Valle de, *Historia de la rebelión...*, 1781-1782, pp. 619 y 620.

8 "En total, Gálvez ahorcó a 85 hombres, mandó azotar a 73, desterró a 117 y sentenció a 674 a diversos períodos de prisión... tampoco mostró ningún arrepentimiento por sus medidas, insistiendo en que debía prohibirse a los indios ponerse ropas españolas y montar a caballo, a fin de conservarlos 'en la humilde condición en que los puso el Creador'". BRADING, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, FCE, México, 1994, p. 18.

tico y cristiano de los indios ha dado por tierra ya que fue abolido el orden jerárquico que tenían entre ellos", se lee en un informe del párroco de Santa Clara del Cobre, uno de los pueblos afectados.⁹

Este fracaso es expresivo de un esquema de acción que se repetirá luego, durante el siglo XIX, como sucedió por ejemplo con el proyecto del estado rivadaviano, genuino proyecto iluminista. En rigor, los ideales de la Ilustración europea no se imponen, en parte, en Iberoamérica, sino después de sangrientas y prolongadas guerras civiles, en la segunda mitad del siglo XIX.

La Ilustración católica hispanoamericana

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, en su visión tradicional, el nacimiento y desarrollo del pensamiento ilustrado en Iberoamérica puede rastrearse a partir de la paulatina introducción del empirismo inglés y del racionalismo francés en la enseñanza superior. Puede seguirse el hilo de la polémica entre quienes seguían atados a la física aristotélica y quienes comenzaron a leer y divulgar la física newtoniana, por ejemplo. También puede hacerse siguiendo la aparición de espacios de debate (tales como las sociedades de *Amigos del País*) ajenos a los ámbitos académicos pero de creciente influencia en los modos de pensar. En ello incidió, sin duda, la irrupción del castellano como idioma de la filosofía y la cultura superior, de modo parecido a como lo hicieron el inglés, el francés o el italiano en las universidades europeas, y que en el caso del castellano se debió a la obra del benedictino Jerónimo Feijóo.

Sin embargo, si bien estos hechos significaron cambios importantes, sería a esta altura erróneo considerar que el desarrollo de la filosofía académica e incluso del pensamiento superior en general, en Iberoamérica, durante los siglos XVI y XVII, careció de una dinámica propia, rica y sobre todo práctica. Es posible que en algunos aspectos, hacia fines del siglo XVII, la enseñanza se hubiera anquilosado. También es cierto que existió un excesivo criterio de autoridad y que el ergotismo esterilizó en muchos casos la actividad intelectual. Pero durante los siglos XVI y XVII hubo un desarrollo genuino, y pleno de sentido, en el pensamiento iberoamericano, en campos como el derecho, la antropología y la lingüística, y de modo particular en la filosofía política. De hecho, la vida intelectual americana estaba impregnada del desafío del proceso histórico real, cuyo componente principal era el diálogo, el conflicto y en definitiva el proceso de fusión, entre la cultura española y las sociedades indígenas. El mero hecho que los intelectuales, escritores y pensadores fueran en su mayoría religiosos no pue-

9 Ver en BRADING, David A., *Una Iglesia asediada...*, 1749-1810, p. 18.

de quitar valor a su papel, no sólo en la reflexión y la enseñanza, sino también en la acción social y, a través de su fuerte influencia en la política.

La teología misma, disciplina que perderá dramáticamente su lugar preeminente en el pensamiento europeo a partir del siglo XVI, tendrá sin embargo en América un papel fundamental desde el punto de vista de la dinámica social. Concretamente, la llamada *teología profética* será una suerte de testigo y conciencia viva del proceso histórico, jugando un papel fundamental en la construcción de la nueva sociedad iberoamericana.¹⁰

No pretenden estas afirmaciones desconocer un ápice el papel revolucionario que jugó el método experimental, por ejemplo, en el pensamiento europeo desde la segunda mitad del siglo XVII, sino señalar que en Iberoamérica el curso del pensamiento durante los siglos XVI y XVII fue creador, práctico, y con fuerte centramiento en las necesidades reales de la sociedad. Si se toman en cuenta la índole de sus temas y problemas, podría afirmarse que tendía a desarrollar un paradigma del conocimiento cuyo modelo habrían de ser las ciencias del hombre, y eso sin duda lo distanciaba del orden de cuestiones que por entonces agitaban a los centros intelectuales ingleses, por ejemplo, donde el descubrimiento de la "matematicidad" de la naturaleza y el método experimental cautivaban los espíritus y apuntaban al desarrollo de las ciencias naturales y del mecanicismo.

Pero en ciertos aspectos, la impronta del pensamiento iberoamericano de la época tiene rasgos comunes con los ideales de la Ilustración. Es el caso del suarismo, por ejemplo. Sostiene el profesor Walker, ya citado, al describir el enfoque que propone para el estudio del siglo XVIII en el Perú: "...es importante analizar la forma y el significado de esa modernidad, particularmente durante el siglo XVIII. Creemos que se debe enfrentar el problema desde dos perspectivas. Primero, es urgente analizar las distintas corrientes ideológicas del siglo de las luces: la ya mencionada Contrarreforma, los radicalismos franceses, el suarismo, entre otras".¹¹ En ese sentido, desde el punto de vista de la evolución del pensamiento en Hispanoamérica, sin dudas tuvo mayor influencia en el proceso histórico, la

10 Ver SARANYANA, ALEJOS-GRAU, MARTÍNEZ-FERRER, ZABALLA, ANTONAYA, *Historia de la Teología Latinoamericana*, primera parte, siglos XVI y XVII, Ediciones Eunote, Pamplona, 1996. "Ante todo, conviene distinguir entre «teología académica», es decir, la teología que se enseñaba en los centros de estudios americanos canónicamente establecidos, como las Universidades o los *studia generalia* de las órdenes religiosas; y la «teología profética», que sustentaba de forma inmediata la evangelización, y puede detectarse en los catecismos, sermonarios, confesionarios y otros instrumentos de pastoral. Ambas teologías se complementaban y, evidentemente, concordaban en las cuestiones nucleares. Es más, la académica era como el fundamento de la profética, puesto que los evangelizadores —en su mayor parte eclesiásticos— se habían formado antes durante varios años en centros canónicamente erigidos, aunque no siempre. De todos modos, supuesta la prioridad especulativo-genética de la teología académica sobre la profética, al menos en los últimos cinco siglos, es preciso reconocer cierta prioridad, en el orden de la causa ejemplar, de la profética sobre la académica. Los temas más desarrollados o debatidos en las aulas universitarias o conventuales provenían de la praxis pastoral. En América no hubo teología de laboratorio, químicamente pura, aséptica, no comprometida. Hubo entre ambas teologías una mutua implicación, casi como una *circumincessio*."

11 WALKER, Charles, *Entre la retórica...*, p. 21

inauguración de la cátedra Francisco Suárez en la Universidad de San Marcos, ocurrida en 1725, que los aportes de los filósofos “novadores”, de Descartes en adelante. La enseñanza y amplia divulgación del suarismo entroncó naturalmente en el pensamiento hispanoamericano, que había sido copartícipe del desarrollo de la Escuela de Salamanca. Esa dirección de pensamiento, la de la escuela de Salamanca y el suarismo, debe entenderse como la evolución de una modernidad católica; es decir, no se trata de un “fruto tardío” del pensamiento medieval, como a veces tiende a catalogarse, sino como una de las formas en que empezó a elaborarse la radical transformación del mundo a partir del siglo XVI.¹²

Ahora bien, el suarismo perfeccionó y sistematizó las ideas centrales del universalismo vitoriano, lo cual hizo inexorable su conflicto con el despotismo ilustrado, en tanto el suarismo es un pensamiento radicalmente antiabsolutista. Por otra parte armonizaba con la práctica del derecho consuetudinario, verdadera matriz del derecho iberoamericano.¹³ Tenía como uno de sus fundamentos la teoría del pacto, que sustenta el poder en el consentimiento. Esta doctrina constituyó la base que hizo posible, por ejemplo, la república cristiana guaraní, y fue la matriz del federalismo rioplatense del siglo XIX. Para estimar la influencia de la doctrina pactista, hay que tomar en cuenta el influjo, por ejemplo, del pensamiento y la enseñanza de Diego de Avendaño en el Perú, quien aplicando el derecho político vitoriano, y de modo especial la teoría suarista del pacto, fundó la legitimidad del gobierno indiano en virtud del acuerdo entre la Corona y la comunidad americana.¹⁴ Es decir, estableció las bases jurídicas que con gran simplicidad podían legitimar la independencia, y sustentaban de modo claro y terminante la soberanía popular. Avendaño fue profesor en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima, en el Colegio del Cuzco y en la Universidad de Chuquisaca, de la que fue además rector, todo lo cual permite calibrar su influencia en la educación de los jóvenes peruanos y altoperuanos.¹⁵

- 12 En ese sentido reivindica Mariano Fazio Fernández la originalidad de Vitoria, que va mucho más allá de sus fuentes tomistas, al explicar los fundamentos de su última obra: “intentaremos analizar de qué manera la novedad americana originó un pensamiento original, el de Francisco de Vitoria, y cómo este pensamiento influyó en el proceso de secularización que caracteriza el paso de la cristiandad medieval a la Modernidad”, FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano, *Francisco de Vitoria, cristianismo y modernidad*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, p. 12.
- 13 Sobre el origen, constitución y carácter del derecho indiano, ver la excelente síntesis de Gastón Barreiro. BARREIRO ZORRILLA, Gastón, *Castilla es mi Corona, divisa de los escudos de Montevideo en la época india*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1992, 234 pp.
- 14 Sobre el impacto de Avendaño en el pensamiento político peruano, puede verse PERALTA RUIZ, Víctor, “Tiranía o buen gobierno, escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII”, en WALKER, Charles, *Entre la retórica...*, pp. 67 y ss. Sobre la significación para la tradición latinoamericana de su obra principal, *Thesaurus Indicus*, de 1668, puede verse: BARRERA LAOS, Felipe, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Talleres Rosso, Buenos Aires, 1937, pp. 156 y ss, y SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú, panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington, 1954, pp. 12 y ss.
- 15 El predominio que tuvo la enseñanza del derecho político y el derecho internacional de cuño vitoriano y suarista en la Universidad de Chuquisaca, ha hecho que se considere a dicha institución “la verdadera cuna espiritual de la Independencia Americana”. Ver GATO CASTAÑO, Purificación, *La educación en el Virreinato del Río de la Plata, acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810*, Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1990, p. 160.

En contraposición a esta línea de pensamiento, la evolución de las doctrinas políticas de la modernidad ligadas a la Reforma, desde Jean Bodin a Thomas Hobbes, avanzará en la fundamentación de la soberanía absoluta del Estado. Como sostiene el historiador peruano Víctor Peralta Ruiz, al medir la penetración en los cuadros políticos y sociales indianos de la doctrina suarista, el "afán de interiorizar en los caciques el principio del pactismo como base de la concordia entre las repúblicas de españoles e indios, llevó a sugerir que cualquier falta a la misma debía considerarse como un acto de herejía. Tal razonamiento chocaría directamente con los principios del despotismo ilustrado que arraigaron en España y América durante el reinado de Carlos III".¹⁶

El despotismo ilustrado, finalmente, condujo al jacobinismo, ascendiente directo de muchos de los horrores de la civilización europea del siglo XX. Su versión española acarrearía a su vez las rebeliones andinas. El mal no estaba en las reformas impulsadas, muchas de las cuales eran idealmente correctas, sino en el ánimo autoritario con que se realizaron, en su inflexibilidad e incapacidad de adaptación a hombres y circunstancias. La insistencia en su aplicación, al principio programática, fue por último interesada, dando lugar a la conformación de oligarquías. Es decir, la constitución de una clase que en virtud de un ejercicio abusivo del poder político se hizo además dueña de un enorme poder económico.

Ahora bien, no es el propósito cargar las tintas sobre aquellos aspectos en los que el pensamiento político hispanoamericano y el pensamiento político de la Ilustración europea no coincidieron. En primer lugar, porque dos siglos y medio después de sus diferencias, parece de sentido común procurar la armonización o la síntesis superadora, a partir de ambas vertientes doctrinarias. En segundo lugar, para evitar la tentación de percibir al movimiento espiritual y de pensamiento hispanoamericano como una suerte de contrailustración. Peralta Ruiz, al analizar detenidamente la labor de criticistas peruanos del siglo XVIII, como Victorino Montero, Isidoro de Cala o Antonio Garro, señala las deficiencias de quienes los han explicado como exponentes del "nacionalismo inca" o como fruto de las polémicas entre órdenes religiosas o como avanzadas del pensamiento ilustrado de cuño europeo. "Si no pueden verse estos textos como corrientes afines a la Ilustración, tampoco pueden ser clasificados como tendencias contrailustradas. La contrailustración, que supuso ante todo una oposición radical a las ideas centrales de la Ilustración francesa, fue una corriente inexistente en el Perú, tanto por parte de los religiosos como por parte de los civiles. Se dio, en cambio, cierto paralelismo entre el arbitrista de estos escritos criticistas y el humanismo cristiano..."¹⁷ En definitiva, ¿no sería más correcto definir a estos pensadores, y a las

16 PERALTA RUIZ, Víctor, *Tiranía o buen...*, p. 73

17 PERALTA RUIZ, Víctor, *Tiranía o buen...*, p. 85

manifestaciones de la escuela de pensamiento político hispanoamericano en el siglo XVIII, como la Ilustración hispanoamericana?

II El proceso cultural iberoamericano y su relación con la constitución de la comunidad mundial

Las breves reflexiones anteriores, a través de una somera consideración sobre algunos ejemplos del impacto de políticas "ilustradas" en el siglo XVIII, nos conducen a una cuestión más general acerca de la historia iberoamericana. Concretamente, sobre la validez de su asimilación a categorías y periodizaciones de la historia europea. Porque más allá de compartir la naturaleza humana, de habitar el mismo mundo, y de ser en gran parte coherederos de tradiciones comunes, los pueblos americanos tienen su propia historia, despliegan su propio proceso cultural, que requiere observarse, entenderse y reflexionarse desde sí mismo.

Por otro lado, a partir de aquella afirmación hegeliana que a modo de sentencia suprema excluyó a América del camino del Espíritu, mucho se ha escrito y reflexionado sobre los intentos de comprensión, desde Europa, acerca de la naturaleza del continente americano como cultura. Y como es sabido, la conclusión de esas reflexiones, en muchos casos, ha sido la determinación de una incapacidad, en la modernidad europea, para comprender al *otro*. Naturalmente puede aducirse de inmediato que ésta es una dificultad a la que no ha sido ajena ninguna sociedad en la historia. Tal vez adquiere en el caso europeo el rasgo saliente de coexistir con una fuerte pretensión de universalidad. Ahora bien, esta cuestión, la de la identidad y diferencias del género humano, o la de cuáles son las pautas universales de lo humano, con todas sus consecuencias en el campo antropológico, gnoseológico, y fundamentalmente en el núcleo sustantivo del quehacer humano, la *política*, está en el centro del acontecer histórico mundial desde el siglo XVI.

El hecho fundacional de la modernidad

Para el conjunto de pueblos que habitan América, su historia propiamente dicha comienza con la edad moderna. Al menos si se entiende al término *historia* en su sentido clásico, que ubica en la *prehistoria* a los acontecimientos anteriores a la escritura, aunque también se ha considerado a la épica como *protohistoria*, y hay vasta épica americana precolombina. Pero aceptando el concepto inicial, para América sería aun más importante que para Europa intentar comprender cabalmente los orígenes y el sentido de la *modernidad*, ya que en ese horizonte temporal está su propio origen y todo su desarrollo. En su acepción más corriente, el cambio que marca el inicio de la llamada *edad moderna*, y que a su vez es el comienzo de la expansión europea, acontece en la segunda mitad del siglo XV y

se consolida durante el XVI. Los grandes protagonistas de ese cambio son España e Italia, y el hecho determinante es, justamente, la irrupción de América en la historia.¹⁸ España, Italia y América aparecen de este modo unidas en la gestación de lo nuevo. Se ha calificado e interpretado de muchos modos este suceso. Desde una hermenéutica estrictamente material, pero con el más amplio horizonte de la misma, que es la geopolítica, Europa superó allí su encierro milenario.¹⁹ El proyecto fue la comunicación marítima con el Asia y su instrumento la navegación oceánica. El dominio de aquello (el océano) que envolvía a los que a su vez envolvían a Europa, fue uno de los factores que cambió la historia a partir del siglo XVI.

Pero ¿es el cambio la desaparición del encierro europeo? Sin duda que no, aunque así lo hayan percibido, con justa razón, y lo sigan percibiendo, los habitantes de Europa. El cambio es la *unificación del escenario de la historia*, el comienzo de la *historia universal* propiamente dicha, que es un hecho mucho más general que la condición relativa de cualquiera de las partes constituyentes de ese escenario. Hasta entonces toda la historia estuvo constituida por procesos relativamente independientes unos de otros, aunque por crecimiento natural conllevara la tendencia, desde siempre, a la constitución de una comunidad universal. Para establecer simbólicamente, con dos hechos, el corte, puede decirse que entre el 7 de junio de 1494, cuando se establece jurídicamente la primera *delimitación mundial*, en el Tratado de Tordesillas, y el arribo al puerto de Sevilla de Juan Sebastián Elcano, el 8 de septiembre de 1520, tras circunvalar el mundo, acaba el mundo precolombino y empieza la nueva época.

El dominio de la navegación oceánica aseguró desde entonces un instrumento de comunicación entre todos los espacios poblados y poblables del planeta. Y los hombres que en el siglo XVI accedieron por vez primera a la experiencia de los límites precisos del mundo, adquirieron también conciencia del proceso gradual, lento tal vez, pero irreversible para una intuición simple e inmediata de las cosas,

18 Según la feliz expresión de la pensadora argentina Amelia Podetti. PODETTI, Amelia, *La irrupción de América en la Historia*, Centro de Investigaciones Culturales, Buenos Aires, 1981.

19 El descubrimiento de América se vincula a la desaparición de la parte oriental del Imperio Romano, junto con la captura de su capital, Constantinopla. Por lo menos desde el Concilio de Florencia (1439), casi quince años antes, es patente la deliberación acerca del destino de Europa, nuevamente encerrada desde el este y el sur por el irrefrenable avance turco y árabe. En esa deliberación, en la percepción de los hechos producidos, y en la elaboración de decisiones sobre los mismos, juegan un papel importante las ciudades italianas, protagonistas por entonces de la primera fase del Renacimiento. Frente al más grande desafío de su historia después de las invasiones, Europa elabora el único proyecto posible, y supera para siempre, según la apreciación que proporciona la geopolítica, su encierro milenario. Halford Mackinder, uno de los fundadores de esa disciplina, define así el cambio: «El enorme efecto político que esto produjo, se reflejó en la modificación radical de las relaciones entre Europa y Asia, porque en la Edad Media se hallaba Europa encerrada entre un desierto impenetrable por el sur, un océano desconocido por el oeste, enormes zonas heladas o cubiertas de bosques por el norte y el noreste, y por el este y el sureste la constante amenaza de la movilidad superior de los nómades» MACKINDER, Halford J., «El pivote geográfico de la Historia», en *Antología Geopolítica*, Pleamar, Buenos Aires, 1975.

de la unificación de la historia, de la cultura, de la interconexión paulatina de todos los pueblos, de todos los ámbitos, de todas las lenguas y razas. Frente a este hecho radical, no hay solamente una América precolombina, hay una *Europa precolombina*, un *Asia precolombina*, un *Africa precolombina*; hay un mundo pre y poscolombino.²⁰

De cara a ese punto ideal de reunión en el futuro, y experimentando la nueva convivencia en el mundo que la navegación oceánica proporcionó, los interrogantes acerca de la unidad y diferencias del género humano cobraron un nuevo valor y significado. Lo mismo sucedió con el problema de la universalidad, o más bien, quedó planteada la exigencia de su definición. Este es el *hecho nuevo* desde el punto de vista de la cultura, que aparece como central desde el siglo XVI, más allá de todos sus antecedentes, porque es una consecuencia natural de la unificación del escenario de la historia, del comienzo de la historia universal propiamente dicha. ¿Y no sigue siendo el hecho fundamental del acontecer histórico? La constitución de una comunidad universal ¿no sigue siendo la meta principal y el propósito más general que como definición del interés humano pueda darse? Se trata entonces de un desafío que lleva cinco siglos, pero que en un sentido es la finalidad o motivo implícito de *toda* historia anterior. Como ha señalado Jaspers: «Se puede decir: hasta ahora no hubo historia universal, sino solamente un agregado de historias locales. Lo que llamamos historia, que en el sentido que ha tenido hasta ahora está tocando a su fin, no es más que el intervalo de cinco mil años transcurridos entre la población de la tierra, a lo largo de los milenios prehistóricos, y el comienzo actual de la verdadera historia universal».²¹

El universalismo y la hegemonía, como expresión de dos formas de la modernidad

La relación de estos hechos tiende simplemente a fijar que, en principio, los acontecimientos desencadenantes de lo que se ha dado en calificar como una nueva edad histórica, aproximadamente entre fines del siglo XV y comienzos del XVI, tiene por protagonistas a hombres, países y ámbitos culturales estrechamente ligados a la tradición latina y española y al catolicismo, por un lado, y a la realidad de América, por

20 PODETTI, Amelia, *La irrupción de...*

21 JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, traducción del alemán por Fernando Vela, 3a. edición, Revista de Occidente, Madrid, 1965. Si se toma en cuenta la perspectiva más amplia que de la historia hoy puede tenerse, debe coincidir con Jaspers: La historia justo acaba de comenzar. «Si se tiene en cuenta la antigüedad de la Tierra, aproximadamente del orden de los dos mil millones de años, la breve historia de la vida sobre la Tierra, aproximadamente del orden de los quinientos millones de años; teniendo también en cuenta los milenios en que los hombres viven sobre la Tierra, resulta la historia del hombre, aquella de la que sabemos y en la cual el hombre supo de sí mismo, de fugaz duración. En cuanto al tiempo, la historia es como el primer minuto de un nuevo acontecer. Justo acaba de comenzar. Este hecho básico no puede ser representado bastante enérgicamente».

el otro. Sólo muy posteriormente -convencionalmente se suele hablar de la Paz de Westfalia (1648)- el proceso comienza a adquirir otros protagonistas y a asumir otros signos, y el predominio es de hombres, países y ámbitos culturales de la tradición anglosajona, nórdica y de la Reforma. Esta segunda experiencia también tuvo su componente americano (poco después de Westfalia, en el Tratado de Madrid de 1670, España aceptó la existencia de las colonias inglesas en el Atlántico Norte).

La atribución en exclusividad de la *modernidad* al proceso más tardío obedece a la perspectiva histórica que ofreció ese ámbito cultural. ¿Pero es posible entender esta etapa de la historia sin discernir cabalmente esas dos formas, el sentido de cada una, y su interacción? Hechos tales como el surgimiento del *nacionalismo* (religioso y político), o la trágica circunstancia de que el viejo continente permaneciera envuelto en tres siglos de guerra casi inintermitidos, entre 1652 y 1945,²² característicos del salto y del ciclo histórico iniciado después de Westfalia, ¿pueden pasarse por alto sin atender a sus vínculos con dicho cambio?

Desde el punto de vista más general, y como se ha señalado más arriba, la historia llamada moderna no es más que el proceso de conformación de la comunidad mundial. Por ello hay una estricta continuidad desde el siglo XVI hasta el presente. El problema del método, el sistema, los instrumentos, el camino, elegidos o imaginados para llegar a esa comunidad, es un medio eficaz de revelación del sentido de la historia de los últimos cinco siglos, y del principal campo de despliegue de las voluntades históricas en acción. En ese campo se han manifestado y se manifiestan, naturalmente, las más diversas posiciones. Pero todas remiten, en última instancia, a dos presupuestos o realidades principales, que pueden definirse como la alternativa del universalismo o la hegemonía. La diferencia con relación al siglo XVI es que la contestación del problema acerca del método de acceso a una comunidad universal no puede dilatarse más, y de allí su carácter imponente: *imponente* por lo perentorio e *imponente* por su dimensión global. La revolución de los transportes y las comunicaciones condujo al mundo a una situación en la que la decisión en torno a *qué leyes de trato con el prójimo se aceptan* sea una decisión universal, lo cual a la vez la hace imostergable. Porque las posibilidades de subsistir relativamente aislado se han disipado. Para cualquier pueblo, la posibilidad de establecer desde sí y para sí un régimen

22 El siglo que sucede a Westfalia (1648) es un siglo de guerra para Europa: Primera Guerra anglo-holandesa (1652-1654); Primera Guerra del Norte (1655-1667); Segunda Guerra anglo-holandesa (1664-1667); Guerra de Holanda (contra la coalición franco-británica, 1672-1678); Guerra de la Liga de Augsburgo (1688-1697); Segunda Guerra del Norte (1700-1711); Guerra de la Sucesión Española (1701-1713); Guerra de la Sucesión de Polonia (1733-1738); Guerra de la Sucesión de Austria (1740-1748); Guerra de los Siete Años (1756-1763). Como dice Palacio Atard, «Nunca hasta el siglo XVIII se había hecho sentir tanto el deseo de una «paz perpetua», tal vez porque nunca las conflagraciones bélicas habían alcanzado tan desmesurada amplitud». ¿Y qué esperaba aun a Europa? Las guerras napoleónicas, que la azotaron en casi toda su extensión. Tal vez el único período relativamente significativo de paz se extiende luego de la derrota de Napoleón, pero sólo para empezar el ciclo increíble que en el espacio de la vida de un hombre, los europeos se masacraron por tres veces consecutivas, entre la guerra francoprusiana y la segunda guerra mundial, envolviendo además a grandes partes del mundo en sus conflictos.

particular al respecto ya no tiene sentido. Ya no hay más espacios vacíos, no hay intersticios que permitan sostener comunidades que vivan con relativa prescindencia unas de otras.

En los términos más simples posibles, el problema puede definirse en función de si en los asuntos humanos se privilegia la diferencia y el conflicto o se privilegia la semejanza y la armonía. En la evolución del pensamiento europeo y americano pueden rastrearse expresiones de ambos presupuestos básicos. Puede llamarse *modernidad católica* a la propuesta que nace de la conjunción que cronológicamente es la inicial (italica-española-americana) y *modernidad de la Reforma* a la posterior (anglosajona-americana). La modernidad católica valoró más la unidad que la diferencia, y la modernidad protestante valoró más la diferencia que la unidad. Entendiendo esta afirmación en el sentido de una orientación no excluyente en cada caso, y presuponiendo que, al menos desde el punto de vista de la teoría, es imposible la existencia de uno solo de los términos. Tampoco es enteramente pertinente adjudicarle un carácter estrictamente religioso a la distinción entre ambas "modernidades", aunque de hecho cada una de ambas ha tenido históricamente y en su génesis una fuerte connotación, si bien no excluyente, referida a su distinta interpretación del Cristianismo.

La convivencia en el ecumene único ha requerido y elaborado desde entonces sus respuestas, basadas, explícitamente o no, en alguno de esos dos presupuestos, la *hegemonía* o el *universalismo*. La consideración del predominio de la diferencia y el conflicto conduce a la necesidad de la hegemonía como sistema; esto es, la necesidad de establecer la supremacía de una parte sobre la totalidad. La otra posición, a la que puede denominarse universalismo, y se asienta sobre la semejanza y la armonía, sostiene la posibilidad y por ende la necesidad del mutuo consentimiento en el gobierno de la totalidad. La hegemonía surge como mal menor frente a la consideración de la irreversibilidad del conflicto. Su cimiento filosófico, en orden a la ontología de la persona y en relación a las modernidades, es la sentencia hobbesiana *homo homini lupus*. El universalismo, por su parte, es inconcebible sin el sustento de la posibilidad de la salvación, única dimensión que realiza la armonía. No niega la diferencia, pero tampoco la hace absoluta. Aunque su contestación al problema de la diferencia y el conflicto tampoco puede consistir, por lo tanto, en hacer absoluta la semejanza y la armonía, sino en introducir un tercer elemento, que proviene de la doctrina de la salvación: el perdón y la reconciliación. En las palabras clásicas de Pascal, *Unidad que no contiene a la multitud es tiranía, multitud que no se reduce a la unidad es anarquía*.

La tradición latinoamericana

¿Cuál es la relación entre la América llamada *latina* y el primer modo de la modernidad? Desde el punto de vista de la ciencia y la filosofía, y del pensamiento en general, el primer resultado importante de la nueva situación que comienza en el

siglo XVI, su primer fruto, es la creación del *derecho internacional*. La *Escuela de Salamanca* es por ello la primicia de la modernidad, como reflexión que nació justamente para atender a la necesidad de la investigación y determinación de principios universales (hoy se diría internacionales) del derecho, sólo perceptibles desde la nueva realidad. Por eso se ha sostenido que la *Relectio de Indis* "es una de las puertas por las que se pasa del mundo medieval al mundo moderno".²³ ¿Cuál es la materia de la reflexión salmantina? Es la experiencia social y cultural americana, *primer hecho de la historia universal*. El primer fruto de la modernidad aparece así indisolublemente ligado a la historia iberoamericana. Historia particular que nace juntamente con la historia universal.

Esta reflexión es también la primera formulación de la modernidad católica, que tuvo a uno de sus principales pensadores en Francisco de Vitoria (1483-1546). Tras un noviciado en el convento dominico de San Pablo de Burgos, Vitoria fue enviado a París, donde residió por dieciséis años, primero como alumno y luego como profesor. En 1522 fue trasladado al Colegio de San Gregorio de Valladolid como Lector de Teología y en 1526 postuló la cátedra de Prima de Teología en la Universidad de Salamanca, la que ganó por oposición, y donde enseñaría hasta su muerte. Desde esa cátedra desplegó el magisterio que daría lugar a la llamada *Escuela de Salamanca*, que abarcaría la actividad de varias cátedras americanas ejercidas por discípulos suyos, fundamentalmente en México y Lima.

La filosofía de Vitoria es una filosofía ecuménica, es decir, una filosofía pensada desde el ecumene único y referida al ecumene único. Es por tanto, también, y sustancialmente, una filosofía sobre la unidad del género humano. Aunque arriba a ella desde su inmersión en los problemas prácticos del mundo en que vive, justamente porque su pensar será un pensar de *problemas y necesidades*, antes que de *temas*. "Sus objetivos inmediatos se dirigían a la revisión de las instituciones más importantes que condicionaron y dominaron durante la primera conquista. Se propuso la revisión de las bulas alejandrinas y del 'requerimiento', de la evangelización y de la libertad de conciencia, de las guerras de conquista y de los títulos de represión política, de las encomiendas y de los métodos de explotación económica, de la colonización y del protectorado político".²⁴ Pero llevado por las exigencias de alcanzar fundamentos para la acción histórica que empezaba a desplegarse sobre el nuevo ecumene, Vitoria establece por primera vez, en términos de filosofía política y del derecho, *los principios posibles de una comunidad mundial*. Su versión

23 FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano, *Francisco de Vitoria...*, p. 74. Vitoria "supera la visión medieval de la *Universitas christianorum* e integra a la misma Cristiandad en una comunidad de naciones más abarcadora, ya que es auténticamente universal. Coherentemente con el proceso de secularización que lleva adelante, Vitoria concibe una radical igualdad de todas las naciones, sin hacer distinciones entre naciones cristianas y no cristianas, pues, en tanto que naciones, éstas no se fundamentan en el orden sobrenatural sino en la común naturaleza humana". FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano, *Francisco de Vitoria...*, 82 y 83

24 PEREÑA, Luciano, *Carta Magna de los Indios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1987, p. VII.

más desnuda y simple, que desafiaba por completo la concepción predominante en Europa por entonces en cuanto a la naturaleza del dominio político, puede resumirse en las primeras tres tesis de la segunda parte de la *Relección sobre los Indios* y en dos tesis básicas de la Escuela, extraídas del *Corpus Hispanorum de Pace*.²⁵

Cuando Vitoria sostiene «Todo hombre es persona y dueño de su cuerpo y de sus cosas»,²⁶ estaba dando su respuesta al desafío del más importante, significativo -también doloroso- encuentro entre los pueblos producido en la historia. El "hecho asombroso" que motiva su filosofía no fue el descubrimiento del yo, sino el descubrimiento del otro. Vitoria es, desde esta peculiar perspectiva que brinda la modernidad, una etapa en el reconocimiento de la alteridad. Así como el nacimiento de la filosofía en Grecia -valorado como un salto en la conciencia particularmente valioso y fundante para la historia de la civilización- se estableció sobre el precepto delfico del conocimiento de sí, esta nueva etapa debiera valorarse, de modo análogo, como un nuevo salto en la conciencia, pero esta vez fundado en el precepto evangélico del amor al prójimo (que descubre y juzga al conocimiento del otro tan importante como el conocimiento de sí). Si se ha sabido apreciar el crecimiento del hombre en la conciencia de sí, tal vez esté pendiente apreciar el crecimiento del hombre en la conciencia del otro. El primer paso podemos asociarlo a la irrupción del ecumene helenístico-romano. El segundo, al ecumene hispánico, y concebidos ambos como grados en la gestación de una comunidad universal.

Ahora bien, el pensamiento vitoriano tuvo un gran desarrollo en Iberoamérica, a partir de la tarea de discípulos de la Escuela de Salamanca, como Alonso de Veracruz, fundador de la filosofía en América, o José de Acosta, de perdurable influencia no sólo por su labor académica y de investigación en el Perú, sino como principal consultor del III Concilio de Lima, que produjera el catecismo trilingüe con el que se evangelizó a la Sudamérica "castellana". Pero el pensamiento vitoriano tiene además una suerte de conexión intrínseca con Iberoamérica, ya que como se ha dicho, no es más que una gran reflexión sobre la experiencia social americana. Es la filosofía que explicó y fundamentó el mestizaje, forma concreta y existencial del universalismo. No debe olvidarse que fueron los pueblos ibéricos los únicos, dentro del extenso abanico de pueblos que protagonizaron la expansión europea sobre el resto del mundo, que aceptaron la mestización en gran escala.

25 «1. El Emperador no es señor de todo el Orbe. 2. El Emperador, aunque fuera amo del mundo, no podría por ello ocupar las provincias de los bárbaros, instituir nuevos señores, deponer a los antiguos e imponer tributos. 3. El Papa no es señor civil o temporal de todo el Orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio.» Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los Indios*, 3ª edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1975. «Por derecho natural todos los hombres son libres y en uso de esta libertad fundamental los indios libremente se constituyen en comunidades y libremente eligen y se dieron sus propios gobernantes (CHP 5, 38)... Los pueblos indios son repúblicas soberanas y no están propiamente subordinadas a España ni forman parte de ella (CHP 5. 113 y 140)...» Ver PEREÑA, Luciano, *Carta Magna de los Indios*.

26 VITORIA, Francisco de, *De Iustitia*, I, 228.

Mestizaje y universalismo

Sin embargo, el origen y la naturaleza de Iberoamérica no se aprecian siempre en su íntima relación con ese rasgo de la modernidad española y mediterránea - responsable del primer ecumene *planetario*- a pesar de presentar rasgos claros y distintos. Tan claros como que, definitivamente, y reiterando, un siglo y medio después, las palabras de Bolívar, los latinoamericanos no son europeos, aunque corra por sus venas mucha sangre que de allí provino, a lo largo de los últimos siglos, ni son indios, aunque también corra por sus venas -proporcionalmente mucha más- sangre indígena. La realidad del mestizaje fue absolutamente temprana en Iberoamérica, de modo que la conciencia de su *ser* y de su potencialidad es también vieja de cinco siglos, aunque todavía hoy haya quienes no la entiendan ni la asuman.²⁷ También es cierto que, cinco siglos después, aun viven algunos millones de indios sin mezcla de sangre en Latinoamérica, como también hay algunos millones de blancos con sólo sangre europea, o algunos millones de negros con sólo sangre africana. Pero dentro de su gran masa actual de más de 400 millones de habitantes, la inmensa mayoría son mestizos de diverso grado. Y la evolución natural es, como en todo el mundo en todas las épocas, a la mayor y completa mestización. Ahora bien, el mestizaje no es un fenómeno exclusivamente racial. En realidad eso es lo que menos importa, más allá de que cualquier biólogo puede hablar extensamente sobre los beneficios de la cruce de sangres. Lo que importa es el complejo social y cultural que supone el mestizaje.²⁸

Asumir y entender esa realidad mestiza es asumir y entender la originalidad latinoamericana, su condición particular e irreplicable, para bien y para mal.²⁹ Y se está haciendo referencia al hecho crucial -en términos reales y en términos simbólicos- de la existencia de Iberoamérica. Allí está el sello que en cierta medida ya imprimió todo lo que es y lo que pueda llegar a ser la identidad iberoamericana

27 Llamaba ya la atención sobre la peculiar conciencia mestiza el virrey Francisco de Toledo en 1572, luego de haber culminado su *Visita* de cinco años a todo el territorio del Perú, sosteniendo que los mestizos «juzgan que por parte de las madres es suya la tierra, y que sus padres la ganaron y conquistaron». Ver en LEVILLER, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935.

28 El escritor y pensador peruano José María Arguedas ha demostrado *in extenso* cómo el aspecto sustancial del mestizaje, el fenómeno histórico que llamamos mestizaje, es un hecho cultural y sólo secundariamente racial. «No tenemos en mente para nada el concepto de raza. Quienquiera puede ver en el Perú indios de raza blanca y sujetos de piel cobriza occidentales por su conducta». ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

29 Si bien el término «mestizo» ganó en determinado momento un sentido restringido, aplicable a la unión hispanoindia, etimológicamente debe precederle su sentido general, de unión mixta o unión entre razas diferentes. La asunción de la identidad latinoamericana es también una necesidad para los descendientes de la cruce de negro y blanco, de indio y negro y de todas sus variantes. Se percibe claramente en el escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, discriminado por negro en los Estados Unidos, pero percibido como blanco en el África, donde se le negó su «negritud», y que «define su identidad en el desgarrar entre sus raíces: caribes, negras, hispanas, y relanza la gran utopía de la raza cósmica de Vasconcelos». Ver en ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1991.

en la plenitud de su despliegue. Porque éste es *el suelo donde se cultiva* esa particular porción de humanidad, no hay otro. Desde allí germina y sólo desde allí puede crecer y fructificar.

Hay en esto la conjunción de dos procesos. El milenario de las culturas indígenas y el centenario del mestizaje. La discusión es, a lo sumo, acerca del tiempo y de los modos que requiere la total congruencia de ambos hasta ser uno solo. *Pero no hay otros*. No hay posibilidad de un ciclo «blanco», porque Iberoamérica no resultó de la eliminación de la población aborigen y la implantación de otra población. También por eso, en Iberoamérica hubo *continuidad del sujeto histórico*, pre y poscolombino, pese a que esta circunstancia, justamente, impuso otros tiempos para su crecimiento, maduración y despliegue, como *nueva sociedad y nueva civilización* que es potencialmente. Y su desarrollo está pues ligado a la evolución de este proceso. Esta América mestiza, que ya es del presente, será plenamente en el futuro en tanto complete su *integración social* (indígena, hispánica -o latina, negra, así como sus restantes aportes) en una sola comunidad. Esta integración social, en tanto labor inconclusa, sigue siendo *el asunto central de la historia* para los latinoamericanos. Allí está el hecho crucial, que es el resumen de todos sus problemas así como debe ser la más completa expresión de sus propósitos y esperanzas. Este es un hecho cultural, simbólico, social y político, y como tal susceptible de variados enfoques y precisiones. Pero es el hecho sustancial, expresivo hasta la médula de su propia realidad. Por eso ninguna labor genuinamente filosófica, ni genuinamente política, puede ignorar esta circunstancia ni lo que ella implica como misión y como destino. Realizar o completar esa labor, tanto en lo filosófico como en lo político, no es, por otra parte, más que ser fiel a los propios orígenes de Iberoamérica como cultura.

Y esta misión se despliega simultáneamente en dos direcciones, que en definitiva son una sola. En lo interno de América Latina, es la búsqueda de la unidad, en el sentido de la gestación de una comunidad, esto es, de una entidad capaz de reconocerse a sí misma en todos y cada uno de sus miembros, y esto vale en primer lugar como afirmación social, pero también cultural y políticamente. La conformación de esa comunidad supone tan sólo perfeccionar el propio proceso histórico, que de por sí conduce a ella, a pesar de todas las desviaciones, detenciones e incluso retrocesos. Esta unidad es aquel lento proceso, cuasi biológico, que el filósofo argentino Rodolfo Kusch³⁰ llamara *fagocitación*, donde la naturaleza americana va absorbiendo y transmutando los elementos culturales que recibe, en una marcha difícil de apreciar desde cerca, pero que a lo largo del tiempo

30 Cfr. KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Hachette. Buenos Aires, 1967; *El pensamiento indígena y popular en América*, 3ª ed., Hachette, Buenos Aires, 1977; *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1976, y *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978.

ha mostrado un común denominador: su aparente saturación por la incorporación de lo extraño, como superando su capacidad de absorción con el consecuente ahogo de sus propias posibilidades, y la recurrente aparición de su identidad, en una metamorfosis compleja pero de gran fortaleza y vitalidad.

En lo externo, supone la vocación universalista que recibiera en herencia en su propia fundación, que conlleva la pretensión de arribar a un diálogo posible, entre todos los pueblos y regiones de la tierra, acerca de la creación de una genuina comunidad mundial. Este sentido profundo de la experiencia iberoamericana, como ya dijera el pensador mexicano José Vasconcelos en 1925, es la fusión de las estirpes humanas.³¹

El mestizaje como experiencia social y cultural produce en la *vida real* el equivalente de lo que el *conocimiento del otro* significa para la filosofía; es decir, la encarnación del universalismo. Otra vez el reconocimiento de la alteridad aparece como la gran novedad de esta modernidad hispanoamericana, y que por eso podemos juzgar como descendiente o portadora de una vocación universalista. Y que en relación a la experiencia de la colonización del norte de América, que supuso la erradicación de todo lo anterior para efectuar una implantación de lo propio (nuevamente el criterio de hegemonía), resalta la *continuidad del sujeto histórico*. Continuidad del sujeto histórico que aparece como garantía de genuina universalidad, en tanto mantiene e incorpora una tradición y un patrimonio particular de la historia de la civilización en el proceso general de conformación de la cultura universal. Con la peculiaridad de que la experiencia histórica latinoamericana, como nueva cultura, nació y se desarrolló íntegramente *dentro* de lo que podría llamarse el ciclo universal del proceso histórico; es, propiamente, la única cultura *nueva* íntegramente moderna.

Toda filosofía política presupone una antropología

Desde Vitoria en adelante, la humanidad está requerida de contestar afirmativamente a la posibilidad de su unidad. No se trata de un problema de idiosincrasias o de especificidad de costumbres, se trata de la unidad *esencial* del género humano. La puesta en debate en el siglo XVI, por primera vez, de la posesión de la tierra en su *totalidad* (no de espacios particulares, más allá de los cuales siempre hubo otros lugares de habitación) dio a la discusión sobre los títulos para la posesión un carác-

³¹ «En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes», VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989. Aunque hoy pueda verse en estas palabras un sentido más modélico y proyectivo que como escenario excluyente de su realización, queda en pie la idea del *sentido* de la historia iberoamericana.

ter fundamental. Y esos títulos pueden afianzarse de modo diverso según sea la concepción del hombre. Todo reduccionismo naturalista conduce a la posibilidad del tratamiento de los semejantes de modo análogo al que se aplica a animales o plantas. Es curioso advertir cómo la ecología o el ecologismo tienden a percibirse - sin duda más allá de los propósitos o intenciones de sus propulsores- como el nuevo *humanismo*, en una deliberada ambigüedad entre el plano de *lo natural* y el plano de *lo humano*. Ahora bien, una vez instalada esa confusión, también los crímenes contra otros seres humanos pueden llegar a estimarse, en definitiva, como problemas ecológicos (o a lo sumo etológicos) y no éticos.

Frente a eso, la concepción cristiana, a partir de la filiación divina, no sólo cierra el camino a toda pretensión hegemónica sino que pone condiciones y límites al dominio sobre la naturaleza. El hegemónismo es resultado de postular a la historia como un proceso reductible, en definitiva, a fenómenos naturales. Para eso fue necesario buscar determinantes que explicaran la conducta humana en términos de la causalidad natural, en una clara manifestación de incompreensión del sentido de la libertad. Considerar que el hombre es un lobo para el hombre (Hobbes), o que el egoísmo es la motivación principal de la conducta humana (Smith) puede terminar interpretando a la historia en los términos darwinianos de la supervivencia de los más aptos, identificando básicamente los procedimientos de la conducta humana con los de la conducta animal. El universalismo cristiano, por el contrario, parte de la hermandad del género humano por definición, y por lo tanto se funda en la posibilidad (ontología) y en el deber (ética) de la *co-laboración* universal en el dominio y en el usufructo de los bienes.

Estas distintas percepciones del hombre implican dos posiciones frente al hecho de la alteridad. La cuestión del mestizaje no es pues un rasgo circunstancial de la historia americana latina. Por el contrario, es el signo *principal* de esa cultura, y tal vez pueda interpretarse como un avance en la búsqueda de soluciones al problema de la constitución de una genuina comunidad mundial. Porque significa una experiencia válida, con sus luces y sombras, por supuesto, como todo hecho humano, en el camino de la unidad en la diversidad. El mestizaje latinoamericano significa una demostración palpable de la *interculturalidad*, de la recíproca asimilación biológica, social, cultural y espiritual, que privilegia el contacto, el diálogo y la fusión, frente a la eliminación de los más débiles o de los menos aptos. Es el mentís más rotundo acerca de la *impermeabilidad* de las culturas, y de las ideas verdaderamente genocidas del llamado *etnodesarrollo*, que bajo la supuesta aspiración de mantener "intactas" a las culturas primitivas, arrojan a su suerte a pueblos y regiones deprimidas del planeta, que de ese modo marchan a una extinción segura en la competencia "globalista" dirigida por los más poderosos. También es la contracara de una sociedad de "ghettos", donde diversas etnias o grupos humanos conviven pero aislados y hostiles.

La constitución del sujeto del mestizaje, que es a la vez nuevo y antiguo, que aporta sangre y cultura nuevas pero conserva sangre y cultura antiguas, es una expe-

riencia particularmente útil para la construcción de una genuina comunidad mundial. Globalizar las finanzas, el comercio, las comunicaciones, no es constituir una comunidad mundial. Sólo un gran desconocimiento del hombre y de la cultura puede suponer que eso es constituir una comunidad. La constitución de una comunidad universal es un desafío que lleva cinco siglos, pero que como se señaló más arriba, en un sentido es la finalidad o motivo implícito de toda historia anterior.

La Ilustración desde la perspectiva del desarrollo cultural iberoamericano

Teniendo en cuenta la interpretación sugerida, en muy elemental bosquejo, acerca de las ideas-fuerza predominantes en la construcción de una comunidad mundial desde el siglo XVI, pueden volver a meditarse los efectos y el sentido que tuvo la interacción de la Ilustración europea (que asimilaremos fundamentalmente a la 2ª modernidad) con el proceso cultural iberoamericano (que asimilamos fundamentalmente a la 1ª modernidad). Poniendo en consideración, además, que el siglo XVIII es en América Latina un siglo de maduración de la simbiosis cultural. Tras la primera fase de conquista, con todas sus consecuencias sociales y políticas, entre ellas las particularmente dolorosas de la guerra y del casi siempre desgarrador choque de culturas, la historia americana consiste principalmente en la gradual aparición y desenvolvimiento de una nueva sociedad, hispanoindia.³² Esa es la sociedad que ya en el siglo XVIII empieza a mostrar signos de consolidación, a través de manifestaciones que van desde la aparición de una estética mestiza³³ hasta una economía que, en determinados aspectos, tiene una realidad más pujante que su propia metrópoli.³⁴

32 Este fenómeno es el componente principal que revela el análisis del período. "El proceso social casi más universal que afectó a las Indias fue el mestizaje de sus componentes culturales y biológicos, que se dio de acuerdo con un ritmo interno independiente de los cambios en las técnicas, las ideas o las políticas, fuera cual fuese el lugar en que se hubieran originado", LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart, *América Latina en la Edad Moderna*, trad. de J.C. Pérez Martín, revisión científica de Fernando Bouza Álvarez, Akal, Madrid, 1992, p. 293. Los autores, por otra parte, colocan la principal ruptura, en la historia latinoamericana de los siglos de la formación, entre 1750 y 1760, inicio de la confrontación entre el proceso propio de Iberoamérica y la Ilustración europea.

33 Cfr. la ya clásica y monumental obra de Angel Guido, *Redescubrimiento de América en el arte*, El Ateneo, Buenos Aires, 1944, 768 pp. También BUSCHIAZZO, Mario J., *Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*, Emecé, Buenos Aires, 1961, o la más reciente de GUTIÉRREZ, Ramón, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid, 1992, 776 pp. También GUTIÉRREZ, Ramón, "Aproximaciones al barroco hispanoamericano en Sudamérica" y "América continúa siendo barroca", en VVAA, *Barroco Iberoamericano de los Andes a las Pampas*, a cargo de Ramón Gutiérrez, Zurbarán Ediciones y Lunweg Editores, Madrid, 1997, 483 pp. Puede buscarse una aproximación al mismo tema en las letras, en AINSA, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Biblioteca Románica I hispánica, Madrid, 1986, 590 pp.

34 Así por ejemplo, desde el punto de vista económico, afirma John Lynch: "En definitiva, la crisis del comercio transatlántico en los años posteriores a 1600 tenía sus raíces en unas fuerzas económicas que España no podía controlar. El desarrollo del Imperio, la diversidad -nueva- de sus actividades económicas y su creciente autosuficiencia eran, todos ellos, indicios de que América se estaba liberando de las exigencias peninsulares y ya no se contentaba con ser un mero proveedor de metales preciosos para la metrópoli. En el decenio de 1640, algunos sectores de la economía americana -construcción naval, agricultura e inversión en el comercio ultramarino- eran mucho más boyantes que sus homólogos españoles. La independencia económica de América y sus superiores recursos de capital denotaban que se había establecido un equilibrio completamente distinto en el seno del mundo hispánico. Cuanto menos desde el punto de vista económico, el elemento dominante era ahora América". LYNCH, John, *Los Austrias (1598-1700)*, en *Historia de España*, XI, trad. Juan Fàscí, Crítica, Barcelona, 1993, p. 24

Pero esa realidad tenía una dinámica interna muy particular. En su seno convivían aun grupos humanos en estadios civilizatorios cuyas distancias, en términos de la arqueología y antropología, se miden por milenios. Razas, idiomas y culturas no sólo hondamente diferentes sino radicalmente asimétricas en sus posibilidades de respuesta a los desafíos crecientes de la historia universal. Todo ello sumido en un proceso de entrecruzamiento y fusión. En este punto aconteció la irrupción de un pensamiento que confiaba en la razón como instrumento virtualmente infalible -si se conocían, definían y evitaban sus errores-, y que explicaba y juzgaba a la historia como una larga cadena de equivocaciones en que el hombre había caído, al turbarse su razón por influencias de diverso tipo y cargar con creencias y convicciones que en su gran mayoría eran en realidad supersticiones. He allí por qué la *ilustración* se juzgaba como la herramienta total y final. Con ella no sólo era posible sino necesario empezar de nuevo, esto es, iniciar una nueva civilización. Era muy difícil que dicha concepción, más allá de que pueda juzgarse diversamente sobre sus alcances y su exactitud, no tuviera efectos estrictamente contrarios a los de la asimilación cultural y de la adaptación recíproca de pueblos y culturas diferentes.

Las visiones que por otra parte la Ilustración tendió a desarrollar y divulgar sobre la realidad americana -desde Cornelius de Pauw hasta Buffon, pasando por William Robertson y Raynal³⁵ eran totalmente congruentes con el impulso básico que adquirió finalmente el reformismo ilustrado: en realidad, podía hacerse tabla rasa con casi todo. Es sabido que esta idea tuvo correlatos trágicos cuando además tropezó con la resistencia popular para su aplicación, aun en el siglo XIX.

En definitiva, el proyecto de la Ilustración, al menos en aquéllas de sus formas en las que predominó un racionalismo exacerbado, significó apostar al progreso justamente por la vía inversa que había asumido Iberoamérica.³⁶ Implicó convertir en programa el sacrificio de tradiciones y culturas, para lo cual puso en aplicación, como nunca antes en la historia, un riguroso ejercicio de la "razón de Estado".

La larga descendencia que ese pensamiento tuvo en América llega hasta nuestros días, aunque cada vez más morigerada. Uno de sus efectos en el Río de la Plata, por ejemplo, fue la furia casi iconoclasta con que en la segunda mitad del siglo pasado se destruyeron testimonios importantísimos de la cultura de la región en numerosas

35 El pensador mexicano Francisco Javier Clavigero (1732-1787) en su *Historia antigua de México* (1780) y otras obras, asumió la tarea polémica de rebatir a sus "ilustrados" colegas en sus tesis burdamente racistas y básicamente ignorantes acerca de la realidad americana. Ver NAVARRO, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1983; ORTEGA Y MEDINA, Juan A., "Francisco Javier Clavigero y su idea de la historia", y BEUCHOT, Mauricio, "Algunos rasgos de la antropología filosófica en la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavigero" en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavigero*, M. Beuchot y B. Navarro comp., UNAM, México, 1992.

36 En relación con las reformas borbónicas, sostienen por ejemplo Lockhart y Schwartz: "Ideas como las descriptas iban claramente en contra de la forma en que desde siempre se habían constituido el gobierno y la sociedad hispánicos y supondrían cambios importantes allí donde se tomaron en serio". En general, los autores estiman que en la segunda mitad del siglo XVIII el conjunto de "los factores exteriores precipitaron algunos fenómenos y retrasaron e invirtieron otros, alterando casi por completo todo el equilibrio regional". LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart, *América Latina en la Edad Moderna*, pp. 321 y 293.

ciudades, pero particularmente en Buenos Aires y Montevideo. La escasez de sentido histórico en América Latina es seguramente también una de las consecuencias de ese modo de pensar. Primero, por el general desconocimiento, a nivel popular, del largo proceso de génesis de la cultura local. La historia oficial sigue empezando, salvo una ligera mirada sobre la Conquista, con el proceso de la Independencia en el siglo XIX. Los tres siglos de gestación de la comunidad latinoamericana, así como su prehistoria, tan importantes para la identidad nacional, permanecen afuera de las representaciones familiares y habituales. Esta situación demanda la necesidad de nuevo trabajo, heurístico y hermenéutico, y tanto como su elaboración técnico-histórica, su incorporación al ámbito de la literatura popular, el cine, la televisión y los medios audiovisuales en general. No existe elaborada conciencia popular sobre tres siglos de historia que además fue común... No hay héroes "nacionales y populares" antes del siglo XIX... ¡Y sin embargo existe una épica frondosa desde la segunda mitad del siglo XVI, hace cuatrocientos años! De cara al proceso de la integración, la urgencia por reencontrar un pasado que construimos juntos - con armonías y conflictos, pero nunca desentendidos unos de los otros- es simétrica con la necesidad de construir un futuro común.

La visión propuesta en estas páginas, en la que se ha tendido a poner de relieve el proceso *original* de la cultura iberoamericana, y desde *ese punto de vista* se propone la necesidad de una nueva exégesis del papel de la Ilustración, es coincidente con la interpretación que en décadas recientes se ha venido realizando en torno a la significación del barroco hispanoamericano. Afirma por ejemplo Ramón Gutiérrez, desde la perspectiva de sus investigaciones sobre la historia de la arquitectura y el arte: "Para los americanos, el barroco es el momento histórico de su modernidad, es el punto de inflexión de la traumática conquista europea, es la integración de una cultura "mestizada" que supera las etapas de las transferencias impositivas y crea y re-crea con mayor libertad... El barroco fue y es, ante todo, la expresión de una modalidad cultural que se entronca, fuertemente, con los modos de vida y creencias de la sociedad americana. Es una genuina expresión cultural que testimonia el momento maduro del mestizaje de valores, superando la fase superpuesta y acumulativa de la conquista para dar expresión a una manera profunda de integración. Se trata, en definitiva de la confluencia de rasgos culturales que se funden en una nueva y original respuesta donde las vertientes se potencian en manifestaciones que, si bien pueden reconocer filiaciones, generan productos sustantivamente diferentes de los que los preceden. Una síntesis que quedó inconclusa... por la prematura presión de los nuevos modelos impuestos desde Europa por la Ilustración, que truncaron el desarrollo del tiempo barroco".³⁷ Al comentar el autor la evolución reciente de los estudios e interpre-

37 GUTIÉRREZ, Ramón, "Aproximaciones al barroco hispanoamericano en Sudamérica" y "América continúa siendo barroca", en VVAA, *Barroco Iberoamericano de ...*, pp. 13 y 459.

tación sobre la historia de la cultura iberoamericana, sostiene: "Desde la literatura o desde la sociología, como bien lo ha demostrado el chileno Pedro Morandé, el barroco tiene hoy una lectura más clara, más profunda y comprensiva. De la misma manera, la supuesta "modernidad" de la ilustración europea se ha develado como una "segunda conquista", que destruyó bases culturales y sociales importantes en aras de un despotismo iluminista..."³⁸

En un mismo sentido se expresan muchos de los investigadores que en años recientes vienen profundizando el estudio del proceso histórico iberoamericano. "Las reformas borbónicas y los cambios económicos asociados con ellas representaron una ruptura con el pasado que para los mayas fue tan radical como la conquista del siglo XVI", sostiene por ejemplo Nancy Farris en su estudio sobre Yucatán.³⁹ A través de un análisis referido a la evolución de la región de Oaxaca en los siglos XVII y XVIII, el estudioso italiano Marcello Carmagnani llega a conclusiones similares.⁴⁰

La lección que puede arrojar una renovada investigación y particularmente una más madura meditación sobre la historia cultural de la modernidad, tal vez nos conduzca a verificar la afirmación inicial: la Ilustración no cumplió sus promesas, al menos no en la medida principal, esto es, en lo que atañe al progreso y a la felicidad humana, en lo que se refiere a los ideales de fraternidad, igualdad y libertad. Seguramente el aun vigente optimismo tecnológico debe atribuírsele, pero también es su responsabilidad el no menos significativo y recurrente pesimismo cultural. Cabe agregar que si verdaderamente no es que la modernidad haya sido superada, sino que nunca fue realizada, un diálogo que procure resolver la divergencia que supuso la "bifurcación" de sus modelos desde el siglo XVII, tal vez pudiera vivificar la reflexión filosófica actual y aproximarnos un poco más a una genuina cultura universal. Considerando la influencia que en los orígenes de ambos modelos tuvo su respectiva interpretación del Cristianismo, no debería ser una referencia menor, en esta cuestión, el futuro del diálogo de Roma con las "Iglesias hermanas", según la feliz expresión de la encíclica *Ut unum sint*.⁴¹ ☪

38 GUTIÉRREZ, Ramón, *Barroco Iberoamericano ...*, p. 459.

39 FARRIS, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule. The collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984. Ver en CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, 1ª reimpression, FCE, 1993, p. 230

40 CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de ...*

41 "El diálogo ecuménico tiene una importancia esencial" sostiene Juan Pablo II. "La conciencia de la común pertenencia a Cristo se profundiza. Lo he podido constatar personalmente muchas veces, durante las celebraciones ecuménicas que constituyen uno de los eventos importantes de mis viajes apostólicos por las diversas partes del mundo, o en los encuentros y celebraciones ecuménicas realizados en Roma. La fraternidad universal de los cristianos se ha convertido en una firme convicción ecuménica". *Ut unum sint*, carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre el ecumenismo, San Pablo, Buenos Aires, 1995.

Bibliografía de referencia

- AINSA, Fernando, *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Gredos, Madrid, 1986, 590 pp.
- ARDAO, Arturo, *Filosofía de lengua española*, Alfa, Montevideo, 1963, 176 pp.
- ARDAO, Arturo, *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1990, 147 pp.
- ARDAO, Arturo, *Romantismo y América Latina*, Universidad de la República, Montevideo, 1991, 159 pp.
- ARGUEDAS, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, FCE, México, 1981
- ASTESANO, Eduardo, *La nación sudamericana. Indianidad, negritud, latinidad*, Temática, Buenos Aires, 1986, 206 pp.
- AVONTO, Luigi, *Mirando al Otro, América en la literatura de viajes de los italianos (siglos XV y XVI)*, Universidad de la República, Montevideo, 1995, 315 pp.
- AYALA, Francisco, *La integración social de América*, Perrot, Buenos Aires, 1958, 49 pp.
- AZCUY, Eduardo, *Identidad cultural y cambio tecnológico en América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Buenos Aires, 1985, 221 pp.
- BARREDA LAOS, Felipe, *Vida intelectual del Virreynato del Perú*, T. Rosso, Buenos Aires, 1937, 387 pp.
- BARREIRO ZORRILLA, Gastón, *Castilla es mi Corona, divisa de los escuelas de Montevideo en la época india*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1992, 234 pp.
- BEUCHOT, Mauricio, "Algunos rasgos de la antropología filosófica en la *Historia Antigua de México* de Francisco Javier Clavigero" en VVAA., *Dos homenajes...*
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona, 1996, 280 pp.
- BRADING, David, *Orbe indiano*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 770 pp.
- BRADING, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, traducción de Mónica Utrilla, FCE, México, 1994, 304 pp.
- BUSCHIAZZO, Mario, *Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*, Emecé, Bs.As., 1961, 169 pp.
- CAMPAL, Esteban, *La cruz y el lazo*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1994, 212 pp.
- CARBONELL, Rafael, *Estrategias de desarrollo rural en los pueblos guaraníes (1609-1767)*, Colab. de Teresa Blumers y Ernesto Maeder, Antoni Bosch-ICI, Barcelona, 1992, 512 pp.
- CARMAGNANI, Marcello, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, 1ª reimpresión, FCE, 1993.
- CAYOTA, Mario, *Siembrá entre lunas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: una alternativa a la conquista*, Instituto San Bernardino, Montevideo, (1990), 539 pp.
- CEREZO DE DIEGO, Prometeo, *Alonso de Veracruz y el derecho de gentes*, Porrúa, México, 1985, 372 pp.
- CRAWFORD, Leslie, *La provincia uruguaya del Tape*, Geosur, Montevideo, 1983, 119 pp.
- CRAWFORD, Leslie, *Las Casas, hombre de los siglos*, OEA, Washington, 1978, 203 pp.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, tomo XIX, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1609-1614)*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1927, 588 pp.
- DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, tomo XX, *Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús (1615-1637)*, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, Buenos Aires, 1929, 817 pp.
- ELIAS DE TEJADA, Francisco, *El pensamiento político de los fundadores de Nueva Granada*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1955, 262 pp.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid, 1988, 401 pp.
- FARRIS, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule. The collective enterprise of survival*, Princeton University Press, Princeton, 1984.
- FAZIO FERNANDEZ, Mariano, *Francisco de Vitoria, cristianismo y modernidad*, Ediciones Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, 185 pp.
- FERNANDEZ, Clemente, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, selección de textos, BAC, Madrid, 1986, 1.136 pp.
- FRANCOVICH, Guillermo, *El pensamiento universitario de Charcas*, Universidad de San Francisco Javier, Sucre, 1948, 297 pp.
- FUENTES, Carlos, *Valiente mundo nuevo. Epica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990
- FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Guillermo Kraft, Buenos Aires, (1952), 758 pp.
- GALVEZ, Lucía, *Guaraníes y jesuitas, de la Tierra sin Mal al Paraíso*, Sudamericana, Buenos Aires, 1995, 407 pp.
- GANDIA, Enrique de, *Historia de las ideas políticas en la Argentina, tomo I, Las ideas políticas en la época hispánica*, Depalma, Buenos Aires, 1960, 512 pp.
- GARCIA BACCA, Juan David, *La filosofía en Venezuela desde el siglo XVII al XIX*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, s/fecha, 18 pp.
- GATO CASTAÑO, Purificación, *La educación en el Virreynato del Río de la Plata, acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810*, Departamento de Cultura y Educación de la Diputación General de Aragón, Zaragoza, 1990, 374 pp.
- GIUCCI, Guillermo, *La conquista de lo maravilloso: el Nuevo Mundo*, ediciones de Juan Darién, Montevideo, (1992), 271 pp.
- GOMES MOREIRA, José Aparecido, *Conquista y conciencia cristiana, el pensamiento indigenista y jurídico teológico de Don Vasco de Quiroga*, Abya-Yala, Quito, 1992, 250 pp.
- GOMEZ ROBLEDO, Antonio, *El magisterio filosófico y jurídico de Alonso de la Veracruz*, Editorial Porrúa, México, 1984, 175 pp.
- GONZALEZ RISOTTO, Luis R., y RODRIGUEZ VARESE, Susana, *Guaraníes y paisanos*, editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1990, 52 pp.
- GUIDO, Angel, *Redescubrimiento de América en el arte*, El Ateneo, Buenos Aires, 1944, 768 pp.
- GUTIERREZ, Ramón, "Aproximaciones al barroco hispanoamericano en Sudamérica" y "América continúa siendo barroca", en VVAA, *Barroco Iberoamericano de los Andes a las Pampas*, a cargo de

- Ramón Gutiérrez, Zurbarán Ediciones y Lunweg Editores, Madrid, 1997, 483 pp.
- GUTIERREZ, Ramón, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid, 1992, 776 pp.
- HANKE, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, traducción de Ramón Iglesia, Istmo, Madrid, 1988, 494 pp.
- HERNANDEZ MARTIN, Ramón, *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid, 1995, 381 pp.
- HERNANDEZ, Pablo, *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, G. Gilli, Barcelona, 1913.
- IMAZ, José Luis de, *Sobre la identidad iberoamericana*. Sudamericana, Buenos Aires, 1984, 386 pp.
- JASPERS, Karl, *Origen y meta de la Historia*, traducción del alemán por Fernando Vela, 3a. edición, Revista de Occidente, Madrid, 1965, 363 pp.
- JUAN PABLO II, *Ut unum sint*, carta encíclica del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre el ecumenismo, San Pablo, Buenos Aires, 1995.
- KLEIN, Herbert S., *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, versión española de Graciela Sánchez Albornoz, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 191 pp.
- KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962, 222 pp.
- KUSCH, Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, 3ª ed., Hachette, Bs. As., 1977, 268 pp.
- KUSCH, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Buenos Aires, 1978, 146 pp.
- KUSCH, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, García Camba, Buenos Aires, 1976, 158 pp.
- LARROYO, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia, formas, temas, polémica, realizaciones*, 3ª. edición, Editorial Porrúa, México, 1989, 297 pp.
- LASCARIS, Constantino, *Historia de las ideas en Centroamérica*, Editorial Universitaria Centroamericana, San José de Costa Rica, 1982, 485 pp.
- LEVENE, Ricardo, *Historia del Derecho Argentino, tomo I, Historia de las fuentes del Derecho Indiano*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1945, 388 pp.
- LEVENE, Ricardo, *Historia del Derecho Argentino, tomo II, Historia de las Instituciones del Derecho Público y Privado Indiano*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1946, 518 pp.
- LEVENE, Ricardo, *Historia del Derecho Argentino, tomo III, Documentos referentes al Derecho Argentino durante la dominación española*, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1946, 492 pp.
- LEVENE, Ricardo, *Las Indias no eran colonias*, 3a. edición, Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1953, 156 pp.
- LEVILLIER, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, 494 pp.
- LOCKHART, James, SCHWARTZ, Stuart, *América Latina en la Edad Moderna*, trad. de J.G. Pérez Martín, revisión científica de Fernando Bouza Alvarez, Akal, Madrid, 1992, 440 pp.
- LYNCH, John, *Los Austrias (1598-1700)*, en *Historia de España*, XI, trad. Juan Fesci, Crítica, Barcelona, 1993, 459 pp.
- MACKINDER, Halford J., «El pivote geográfico de la Historia», en *Antología Geopolítica*, Pleamar, Buenos Aires, 1975.
- MAEDER, Ernesto J., *Misiones del Paraguay, conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Mapfre, Madrid, 1992, 298 pp.
- MALAGON, Javier, y OTS CAPDEQUI, José M., *Solórzano y la Política Indiana*, 2ª edición, FCE, México, 1983, 115 pp.
- MAYAGOITIA, David, *Ambiente filosófico de la Nueva España*, Jus, México, 1945, 246 pp.
- MELIA, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido, ensayos de etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Asunción, 1997, 302 pp.
- MELIA, Bartomeu, *El Paraguay inventado*, Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guschi", Asunción, 1997, 134 pp.
- MORNER, Magnus, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Hyspamérica, 1986, 261 pp.
- NAVARRO, Bernabé, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, UNAM, México, 1983, 230 pp.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett, "Algunas reflexiones sobre las Reformas Borbónicas y las rebeliones del siglo XVIII", en Walker, Charles, compilador, *ob. cit.*
- O'PHELAN GODOY, Scarlett, *Un siglo de rebeliones anticoloniales, Perú y Bolivia 1700-1783*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, 1988, 349 pp.
- ORTIGA Y MEDINA, Ilian A., "Francisco Javier Clavigero y su idea de la historia", en *Dos homenajes: Alonso de la Veracruz y Francisco Javier Clavigero*, M. Beuchot y B. Navarro comp., UNAM, México, 1992, 105 pp.
- PADRON FAVRE, Oscar, *Sangre indígena en el Uruguay*, 3a. edición, Montevideo, 1994, 124 pp.
- PALACIOS, Silvio, y ZOFFOLI, Ena, *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes*, Mensajero, Bilbao, 1991, 433 pp.
- PARRY, John H., *Europa y la expansión del mundo 1415-1715*, trad. María T. Fernández, FCE, México, 1981, 277 pp.
- PASSARELLI, Bruno, *Colonialismo y acumulación capitalista en la Europa moderna*, Pleamar, Buenos Aires, 1973, 121 pp.
- PERALTA RUIZ, Víctor, "Tiranía o buen gobierno, escolasticismo y criticismo en el Perú del siglo XVIII", en Walker, Charles. *Ob. cit.*
- PEREÑA, Luciano, *Carta Magna de los Indios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Madrid, 1987, 296 pp.
- PÉREZ MARCHAND, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 1945, 237 pp.
- PICOTTI, Dina, (comp.), *Pensar desde América, vigencia y desafíos actuales*, Catálogos, Buenos Aires, 1995, 349 pp.
- PODETTI, Amelia, «La irrupción de América en la Historia», Centro de Investigaciones Culturales, Buenos Aires, 1981.
- PODETTI, J. Ramiro, "La obra de Rodolfo Kusch en la perspectiva del pensamiento argentino", Montevideo, 1992, 42 pp.
- PODETTI, J. Ramiro, "San Roque González de Santa Cruz, un testimonio de la fundación de Iberoamérica", Montevideo, 1995, 39 pp.
- POENITZ, Edgar, y POENITZ, Alfredo, *Misiones, provincia guaraníca, defensa y disolución (1768-1830)*, Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 1993, 282 pp.
- PORTO, Aurelio, *História das missões orientais do Uruquai*, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, 1943, 624p.
- QUEVEDO, Julio, *As missões, crise e redefinição*, Editora Atica, São Paulo, 1993, 104 pp.
- REYES ABADIE, Washington, y PEREZ SANTARCIERI, María Emilia, *Historia de la Cultura en América Latina, primera parte, La raíz indoamericana*, Montevideo, 1990, 69 pp.

- REYES ABADIE, Washington, y PEREZ SANTARCIERI, María Emilia, *Historia de la Cultura en América Latina, segunda parte, El Reino de Indias*, Montevideo, 1992, 154 pp.
- ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona, 1991, 410 pp..
- ROSENBLAT, Angel, *La población indígena y el mestizaje en América, tomo I, La población indígena, 1492-1950*, Nova, Buenos Aires, 1954, 324 pp.
- ROSENBLAT, Angel, *La población indígena y el mestizaje en América, tomo II, El mestizaje y las castas coloniales*, Nova, Buenos Aires, 1954, 188 pp.
- SALAZAR BONDY, Augusto, *La filosofía en el Perú, panorama histórico*, Unión Panamericana, Washington, 1954
- SANS, Mónica (compiladora), *Bases para el estudio de la población uruguayaya*, Facultad de Humanidades, Universidad de la República, Montevideo, 1994, 122 pp.
- SARANYANA, ALEJOS-GRAU, MARTÍNEZ-FERRER, ZABALLA, ANTONAYA, *Historia de la Teología Latinoamericana, primera parte, siglos XVI y XVII*, Edición Electrónica del Proyecto Filosofía en Español, 1997.
- SIERRA, Vicente, *El sentido misional de la conquista de América*, 4ª ed., Ediciones Dictio, Buenos Aires, 1980, 564 pp.
- SILES, María Eugenia del Valle de, *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782*, editorial Don Bosco, La Paz, 1990, 664 pp.
- SORIANO HERNANDEZ, Silvia, *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*, UNAM, México, 1994, 385 pp.
- USLAR PIETRI, Arturo, *En busca del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, 221 pp.
- USLAR PIETRI, Arturo, *La creación del Nuevo Mundo*, FCE-Mapfre, México, 1992, 244 pp..
- VALCARCEL, Carlos Daniel, *Rebeliones coloniales sudamericanas*, FCE, México, 1982, 208 pp.
- VALVERDE, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1996, 381 pp.
- VARIOS AUTORES, (dos tomos), *Ideas en torno de Latinoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1986, 1.577 pp
- VARIOS AUTORES, *A experiência missioneira: um marco histórico para a integração latino-americana*, Anais do X Simpósio Nacional de Estudos Missionários, Unijul, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, Santa Rosa, Rio Grande do Sul, 1993, 520 pp.
- VARIOS AUTORES, Centro Franciscano de Documentación Histórica, *Indoamérica: cinco siglos de historia franciscana, I Congreso de Historia Franciscana (Quito, 1991)*, Montevideo, 1993, 256 pp.
- VARIOS AUTORES, *Ensayos sobre la historia del Nuevo Mundo*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1951, 497 pp.
- VARIOS AUTORES, *Las misiones jesuítico-guaraníes y el desarrollo regional platense*, V Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas, Montevideo, 1994, 419 pp.
- VARIOS AUTORES, *Tentación de la utopía, las misiones jesuíticas del Paraguay*, prólogo de Augusto Roa Bastos, introd. y ed. de Jean-Paul Duvjols y Rubén Bareiro Saguier, iconografía de Miguel Rojas Mix, Tusquets Editores y Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, 217 pp.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1989, 123 pp.
- VITORIA, Francisco de, *De Iustitia*
- VITORIA, Francisco de, *Relecciones sobre los Indios*, 3ª edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, 147 pp.
- WALKER, Charles, compilador, *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes en el siglo XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco, Perú, 1996, 362 pp.
- ZAVALA, Silvio, "Formación de la Historia Americana", en V.V.A.A., *Ensayos...*, ob.cit.
- ZAVALA, Silvio, *Por la senda hispana de la libertad*, 2ª edición, FCE-Mapfre, México, 1993, 276 pp.
- ZEA, Leopoldo (compilador), *América Latina en sus ideas*, Unesco-Siglo XXI, México, 1986, 499 pp.
- ZEA, Leopoldo (compilador), *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 214 pp.
- ZEA, Leopoldo (compilador), *Quinientos años de historia, sentido y proyección*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 200 pp.
- ZEA, Leopoldo, (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, FCE, México 1993, 493 pp.
- ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, 184 pp.
- ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13ª ed., Siglo XXI, México, 1989, 119 pp.