

La difícil otredad americana: la disputa por las imágenes y el conflicto por los nombres

The Difficult American Otherness: the Dispute for the Images and the Conflict over Names

Braulio Rojas¹

Resumen

Desde que Europa se encontró con aquellos territorios que denominó «América», se ha venido desarrollando una historia de desencuentros y conflictos que aún no se detiene. Apelando a la recepción del “mito” en Occidente, se indaga sobre las influencias que este tendría en la conformación de las imágenes de identidad que a partir de él se hacen sobre América. Se fija la atención en la cuestión de las imágenes que proliferan y de las disputas en torno al modo de dar nombres a estos territorios, como un *locus* privilegiado desde donde rastrear las conflictividades implícitas en el ser que somos.

Palabras clave: Onomasiología; América; mitología; identidad.

Abstract

Since Europe found a new continent and called it “America”, a history of disagreements and conflicts has unraveled. By appealing to the reception of the myth in Western Civilization, this article searches for the influences that it may have in the formation of images of identity created about America. Attention is paid to the topic of images that proliferate and the disputes surrounding the mode of naming these territories, as a privileged *locus* from where to trace the implicit conflicts of what we are.

Keywords: Onomasiology; America; mythology; identity.

1 Investigador y docente Universidad Católica de Valparaíso, Chile. <braulio.rojas.castro@gmail.com>

Lo cierto es que mil hombres y otros mil arribaron
por un mar que tenía cinco lunas de anchura
y aún estaba poblado de sirenas y endriagos
y de piedras imanes que entorpecían la brújula.

Jorge Luis Borges

I. Introducción

Cuando el hombre europeo–occidental se encuentra con aquello que posteriormente, por una perezosa costumbre, será conocido con el nombre de América, se comienza a fraguar uno de los episodios más complejos y fascinantes de la historia. Este puede ser datado en su momento inicial, 12 de octubre de 1492, y se prolongará a lo largo del tiempo en una compleja y dificultosa relación, la que estará marcada por el signo de la extrañeza radical, puesto que “los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India, o de China; su recuerdo está ya presente desde los orígenes” (Todorov, T. 1982, 14). No es este el caso de América. Estos nuevos territorios descubiertos son un lugar totalmente desconocido para el hombre europeo, un “nuevo mundo” desconcertante, enigmático, que era necesario hacer calzar dentro del orden de la *ecumene*, entendida ésta como la porción de la tierra apta para el habitar humano.

Emanuele Amodio ha explicado cómo este proceso de traspaso de un orden simbólico, tanto en el nivel de la representación de la geografía como de la construcción del Otro, implica una transformación del orden de la representación del espacio: “Mientras que la ordenación euclidiana del espacio se basa en los conceptos de distancia –absoluta y relativa–, forma y tamaño; la ordenación mítico/topológica del espacio está determinada por conceptos como dentro/fuera, arriba/abajo, cerrado/abierto, etc.” (Amodio, E. 1993, 18). A partir de esta contraposición se producen relatos, “historias” que construyen un mundo externo desde el mundo interno, en tanto articulador de las tramas imaginarias:

Fundamentalmente, este proceso parece gravitar alrededor de dos mecanismos: asimilación y diferenciación. En el caso de la

atribución al Otro (geográfico o humano) de características propias (asimilación) el proceso se realiza a través de la aplicación de la analogía y de la homología, donde la primera es activa en el ámbito funcional (la relación entre realidades distintas), mientras la segunda es activa en el ámbito morfológico (la convergencia es, en este sentido, una homología) (Amodio, E., 1993, 20).

Este procedimiento tendrá una efectividad que es necesario tener en consideración. Lo que podemos adelantar de antemano es que aquello que será conocido como “Europa” no ha sido nunca una unidad cerrada y monolítica, sino que se va construyendo en relación, choque y contraposición con otros centros de desarrollo cultural, otras *ecumenes* le llama Enrique Dussel. Aquí ya hay una asimilación de un mito originario, el que después funcionará como elemento diferenciador: “la mitológica Europa es hija de fenicios, de un semita entonces. Esta Europa venida del Oriente es algo cuyo contenido es completamente distinto a la Europa “definitiva” (la Europa moderna)” (Dussel, E. 2000, 41), lo que ya plantea un primer equivoco con la significación tradicional que se la ha asignado. Esta indeterminación sobre el origen se extenderá en el tiempo.

Así es como las ambigüedades y distorsiones con las cuales la idea de Europa se constituye como tal, determinarán la manera como esta mirará y se apropiará del nuevo mundo. En esta operación están involucrados los siguientes elementos que nos interesa destacar.

El esquema trinitario

En el siglo XV se pueden describir dos fuentes de autoridad intelectual a partir de las cuales legitimar los descubrimientos que se estaban produciendo. Estas son los textos clásicos y la Biblia (Sanfuentes, O. 2008, 42 y ss.). El orden geopolítico que se había generado desde Europa a partir del siglo XV, era uno que estaba sustentado en la concepción de la trinidad cristiana (Rojas Mix, M. 1992, 37; Gisbert, T. 2008, 77). Tres eran los continentes conocidos: Europa, África y Asia. Sin embargo, esta representación va adquiriendo modulaciones particulares. Teresa Gisbert ha mostrado la cues-

tión en relación a las culturas andinas: “En la América Andina se mantiene latente una iconografía prohibida después del Concilio de Trento, como la representación de la Trinidad con triple rostro” (Gisbert, T., 2001, 102).

El filósofo italiano Giorgio Agamben ha señalado la importancia del paradigma teológico trinitario en la construcción de la imagen del mundo: “se trata, en efecto, de pensar la articulación trinitaria de las hipótesis sin introducir en Dios una *stásis*, una guerra intestina” (Agamben, G. 2008, 34), otorgándole a esta determinación la mayor importancia, toda vez que, “la doctrina trinitaria es el único fundamento posible de una política cristiana” (*ibid.*, 38), lo que constituye un factor preponderante en el funcionamiento del motor simbólico y fáctico de la política de apropiación y dominación de Occidente sobre América y el resto del mundo.

La idea de “Europa”

Para Dussel, tal como lo habíamos adelantado, este proceso es una invención que posee una fuerte carga ideológica: “Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia–Roma–Europa [...] es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del “modelo ario”, racista”. (Dussel, E. 2000, 41). Además, ha hecho notar que la idea de “Europa” se construye a partir de una serie de desplazamientos que operaron como una ideología legitimadora de la dominación, que él analiza paso a paso. Para nuestro análisis nos interesa situar el momento del renacimiento italiano. Dice Dussel:

[...] lo Occidental latino [...], se une con lo griego Oriental [...], y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico–bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano. Nace así la “ideología” eurocéntrica del romanticismo alemán siguiente (Dussel, E. 2000, 43).

Asimismo, para Santiago Castro–Gómez, citando a Foucault, señala que “La idea de Europa fue hecha de una forma completamente nueva al

comienzo o la primera mitad del siglo XVII [...] y que se concretiza con una gran cantidad de tratados que se firmaron en esa época” (Castro-Gómez, S. 2007, 160). Esto reafirma la idea de que Europa es más una invención que una entidad dada como real *a priori* y que se constituye en su relación con la alteridad.

Recordemos algunos datos necesarios para comprender el contexto en el que se produjo este proceso. Primero es preciso señalar que la empresa del descubrimiento es heredera del espíritu medieval (fines del siglo XV), que aun mantenía cierta influencia en el modo de comprender y aprehender el mundo: “El viaje colombino es probablemente el último viaje medieval” (Sanfuentes, O. 2008, 21). En la percepción de la realidad “se da una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento de los textos antiguos había multiplicado los poderes de la antigüedad” (Foucault, M. 1997, 40). Por otra parte, estos conocimientos sobre lo que era la *extera Europae*, aquel mundo exótico y extraño traspasado por el imaginario mítico y sumido en una bruma de incertidumbre, eran “la continuación de una larga tradición de poetas y logógrafos griegos, a la que autores latinos habían agregado nuevos personajes” (Rojas Mix, M. 1992, 10). De esta manera, estos nuevos territorios comienzan a ser vistos, leídos e interpretados mediante una constante asimilación y trasvase de aquel imaginario mítico que aun permanecía inmanente en la mentalidad europea.

La *Imago Mundi*, conformada por esa mixtura entre realidad y mitología, se nutría con la “cosmografía de los geógrafos cristianos –que se esforzaban en reconciliar la geografía con la Biblia– y con las cartografías de los viajeros reales e imaginarios” (*ibid.*). Esto origina un género que este mismo autor denomina geografía fantástica, la que prolonga su influencia hasta fines del siglo XVII. Al respecto Olaya Sanfuentes señala:

Las imágenes visuales juegan un rol fundamental en este proceso de descubrimiento de América. De allí que las contenidas en mapas y grabados sean riquísimas en información, tanto como las fuentes historiográficas que utilizamos hoy en día para conocer algunas de las formas de representación de la realidad, así como

medio de difusión del conocimiento en la época que nos interesa (Sanfuentes O. 2008, 21).

Bajo esta manera de dar cuenta de aquella parte del mundo extraña y desconocida, del *alter orbis*, se asocia a estos territorios con una simbología en la que se confunden y reúnen el fin del mundo geográfico con el fin de los tiempos. De este modo, la *extera Europae*, el *alter orbis*, se convierte en un lugar en donde se mixturán el mito junto a los descubrimientos geográficos; todo esto en correspondencia con la estructura que tiene el saber en ese momento.

La trama epistemológica

La trama como estaba constituido ese saber era regida por el papel constructivo que tenía la noción de semejanza; noción que se mantuvo vigente hasta fines del siglo XVII: “En gran parte fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas” (Foucault M. 1997, 26). Se puede decir que el conocimiento que tuvo Europa de América, en un principio se halla determinado por la trama semántica por la cual se desenvuelve la semejanza: la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y la oposición simpatía/antipatía².

2 La *convenientia*: vecindad de los lugares en donde las cosas, acercándose, se tocan, se comunican el movimiento, las influencias, las pasiones y las propiedades; “[...] semejanza del lugar, del sitio en el que la naturaleza ha puesto las dos cosas, por lo tanto, similitud de propiedades; ya que en este continente natural que es el mundo, la vecindad no es una relación exterior entre las cosas, sino el signo de un parentesco oscuro cuando menos” (ob. cit., 27). Por medio de esta proximidad nacen nuevas semejanzas por un cambio y una superposición mutua de los seres. Este tipo de semejanza se determina por el hecho de estar todas las cosas y los seres inmersos en este mismo continente, a saber, el mundo, la ecumene; “[...] por el encadenamiento de la semejanza y del espacio, por la fuerza de esta conveniencia que avecina lo semejante y asimila lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo” (*ibid.*). La *aemulatio*: un tipo

Estas cuatro nociones, entrelazadas entre sí, constituyen la rejilla por medio de la cual se interpretaba la realidad. Sin embargo, ellas por

de conveniencia que no participa de la ley del lugar, que juega inmóvil en la distancia, una relación similar a la que se da entre el reflejo y el espejo, por medio de la cual hay una correspondencia entre las cosas dispersas en el mundo. La emulación permite que las cosas puedan imitarse de un extremo al otro del universo, independientes del encadenamiento y de la proximidad. Abolición de la distancia, en donde la realidad y la imagen proyectada se confunden. “Sin embargo la emulación deja inertes, una frente a otras las dos figuras reflejadas que se oponen. Sucede que una sea la más débil y acoja la fuerte influencia de la que se refleja en su espejo pasivo” (*ibid.*, 29). La analogía: distinta de la conocida desde la ciencia griega, en términos de proporcionalidad; y en el medioevo, en términos de atribución ontológica. En “esta analogía se superponen la ‘convenientia’ y la ‘aemulatio’. Al igual que ésta, asegura el maravilloso enfrentamiento de las semejanzas a través del espacio; pero habla, como aquella, de ajustes, de ligas y de junturas” (*ibid.*, 30). Semejanza poderosa que actúa al nivel de las más sutiles relaciones y determina una cantidad de parentescos infinitos entre las cosas a partir de un centro. Permite que puedan relacionarse entre sí todas las figuras del mundo, pero desde un centro privilegiado, el hombre (el hombre europeo-occidental, el único considerado hombre en ese entonces). “El espacio de las analogías es, en el fondo, un espacio de irradiación. Por todas partes el hombre se preocupa por sí mismo; pero, a la inversa, este mismo hombre transmite las semejanzas que él recibe del mundo. Es el gran foco de las proporciones –el centro en el que vienen a apoyarse las relaciones y de donde son reflejadas de nuevo” (*ibid.*, 32). Por último, la pareja simpatía/antipatía: figura soberana por medio de la cual se retoman y explican las otras similitudes. La simpatía es un ejemplo de lo Mismo, que tiende a hacer todas las cosas idénticas unas a otras, de hacer desaparecer sus individualidades. Peligro de reducir el mundo a una masa homogénea e indiferenciada. Para conjurar este peligro, la simpatía se compensa con la antipatía, la que permite que las cosas se mantengan en su aislamiento, impidiendo su asimilación; “encierra cada especie en su diferencia obstinada y su propensión a perseverar en lo que es” (*ibid.*, 33). Esta pareja, que se manifiesta en su oposición esencial, permite que el mundo se sostenga en un espacio que no carece de referencia y de repetición; y en un tiempo que permite que reaparezcan las mismas figuras, las mismas especies, los mismos elementos.

sí solas no se hacen visibles a los ojos del hombre; hace falta que estas tengan unas marcas, las signaturas más o menos visibles por medio de las cuales el hombre pueda encontrarlas y acceder a su secreto. El mundo de las semejanzas es un mundo marcado, el espacio que ellas constituyen es un gran libro abierto, “está plagado de grafismos; todo a lo largo de la página se ven figuras extrañas que se entrecruzan y, a veces se repiten. Lo único que hay que hacer es descifrarlas” (*ibid.*, 35). La manera que tiene el hombre de acceder a estos signos que están en el mundo, es mediante una hermenéutica que permita que ellos hablen y develen sus sentidos, y por una semiología que permita saber cuál es el lugar de estos signos y lo que los hace ser signos. La superposición de estas dos formas de saber define el modo de aprehender y comprender la realidad: “la naturaleza, en tanto juego de signos y de semejanzas, se encierra en sí misma según la figura duplicada del cosmos” (*ibid.*, 39). De este modo se constituye el espacio de lo visible, el mundo, la *ecumene*; la que será leída, interpretada y registrada a partir de esta trama de semejanzas que encerraba al mundo en las grandes figuras circulares de la similitud.

Este análisis epistemológico, junto con lo señalado con respecto a la construcción ideológica de la idea de Europa y a la estructura simbólica de la trinidad, nos servirá de hilo conductor para poder establecer cómo se pudo llegar a dar cuenta de esta nueva realidad que se le hacía presente al hombre europeo, de qué manera pudieron los exploradores, conquistadores y cronistas informar de todo aquello que iban descubriendo y necesitaban dominar mediante un conocimiento que se constituye, a cada momento, en más y más “racional”. Se quiere mostrar cómo a partir de esta triple determinación se manipula y desplaza incesantemente el imaginario mítico de “Europa” hacia los territorios con los que se encuentra, y que resonará, con porfiada constancia, en el fondo oscuro de la construcción identitaria de América y, en última instancia, legitimarán su apropiación. Cuando se hable de “Europa” se estará haciendo referencia a este constructo teórico y político mediante el cual se han ido justificando los diferentes procesos de apropiación planetaria, hasta nuestro actual contexto globalizado.

II. Los mitos y las imágenes

En los mapas y portulanos de la Edad Media se hace presente una geografía que representaba lo que el hombre había ido descubriendo durante sus viajes, que estaban plagados de seres de fábula y de referencias a epopeyas. El “mapamundi anuncia las maravillas, las riquezas, las esperanzas, pero también los peligros del mundo” (Rojas Mix, M. 1992, 40). Esta geografía maravillosa era reflejo de ese modo de representarse el mundo mediante la trama semántica de la semejanza. La geografía se hace viaje, los relatos fantásticos legados por la antigüedad se plasman en ese imaginario: “Inexhaustibilidad, repetición sin fin, permanencia de lo significado son no sólo atributos de todos los símbolos, sino también su verdadero contenido” (Horkheimer M. y Th. Adorno, 1997, 72). La creencia en civilizaciones arcaicas y perdidas en el tiempo, entrecruzadas con el imaginario judeocristiano, sirvieron para poblar los territorios del Nuevo Mundo. Estos relatos determinan lo que el hombre verá y encontrará a medida que se adentre en la *extera Europae*, las metáforas se hacen reales, y lo real viene a alimentar lo metafórico. Como lo señala Sanfuentes, “Los mapamundis medievales con alto contenido ideológico, comenzaron a convivir y mezclarse con los portulanos, los cuales se confeccionaban para representar una zona determinada y tenían fines prácticos” (Sanfuentes, O. 2008, 53). Estos constituían un referente en conjunto con aquellos que “estaban hechos para satisfacer la curiosidad de académicos y políticos y otros espíritus inquietos” (*ibid.*), en los que se mezclaban las fantasías y los sueños de un época. Los análisis de Amodio han establecido que las fuentes con las que contó Colón serían las siguientes:

- a. Datos de autores clásicos, como Platón, Plinio, Séneca, etc.;
- b. La *Biblia*, sobre todo los primeros libros del Antiguo Testamento;
- c. Los relatos de viajes, más o menos fantásticos, como el *Milione* de Marco Polo;
- d. Datos cartográficos, tanto en textos de geografía (Ptolomeo, D’Ailly), como en mapas de navegación o planisferios (los portulanos, el

Atlas Catalán, etc.). A estos hay que agregar la famosa “Carta” de Toscanelli (Amodio, E. 1993, 28).

Esto determinará los contenidos que se movilizarán en los mitos, que estarán a la base de la construcción de identidad de las “Indias Occidentales”. Entre los que circulaban en los mapas y cartas de navegación y que nos interesa poner de relieve por su influencia, es posible mencionar lo siguientes:

- La búsqueda del Paraíso perdido. A partir de estas fechas las representaciones del Jardín del Edén se ambientan con elementos exóticos. Papagayos y ágaves dan la sensación de extrañamiento, lo que se puede visualizar en pinturas y grabados del Paraíso, que se funde con los mitos geográficos, como los de la Isla de la Fortuna y la creencia en la Atlántida. Se entremezclan en él la imagen de la inocencia perdida con la del primitivismo: “Orfeo cantando a las bestias se confunde con el Paraíso y con Cristo; mientras que el primitivismo [...], resulta expresión de la Edad de Oro y del Estado de naturaleza” (Rojas Mix, M. 1992, 48). Similitud espacial y temporal, asimilación de semejanzas, que no deja de tener una función política de por medio, “sirve a Colón el Paraíso para legitimar sus títulos, al respaldar su empresa con la voluntad de Dios, porque nadie puede llegar a él ‘salvo por voluntad divina’” (*ibid*, 49).

- El de la Tierra de Jauja, mezcla también del Paraíso judeo-cristiano con la Edad de Oro de la Antigüedad. Jauja es el paraíso de los pobres, “un Edén sobre la tierra abarrotado de jamones, chorizos, codornices y pichones que caen asados y crujientes desde el cielo” (*ibid.*, 51). Mito medieval que se ubicaba en una isla del Atlántico, que se traslada al Nuevo Mundo. Imagen de una tierra promisoría, en la cual nadie tendrá que trabajar para enriquecerse, lugar en donde se plasman los sueños de los desposeídos de Europa: “Son los trovadores populares quienes aseguran al pueblo que en el Nuevo Mundo no han de pasar hambre” (*ibid*). La esperanza del pobre y el sueño del patán.

- Gog y Magog: mito apocalíptico y milenarista. Gog, según las Sagradas Escrituras, es la encarnación del mal; Magog, un descendiente degenerado de Noé. Juntos extenderían la desgracia por el mundo en vísperas del Juicio Final. Las tierras de Gog y Magog se ubicaban en el Extremo

Oriente, y al afirmarse que el Nuevo Mundo era la continuación de Asia, estos territorios malditos se trasladan hacia él; otra manifestación de los desplazamientos míticos en la construcción de las representaciones de la realidad americana. Esta creencia sirvió, en cierta medida, para justificar la política de dominación y exterminio de los naturales de estas tierras:

[...] la afirmación de que descendían de Gog y Magog, planteaba el problema de la naturaleza del indio. ¿Podrían ser hombres y cristianos dichos engendros?, ¿les alcanzaba la gracia?, o ¿estaban proféticamente condenados a formar parte de las huestes del Anticristo? (*ibid.*, 57).

Esta última referencia a Gog y Magog servirá para engarzar este análisis con algunas referencias necesarias respecto de la noción de “mito” con la que hemos operado hasta el momento. Esto es así porque de la misma manera como se constituye la geografía mítica, la imagen del Otro también se encuentra determinada por estas irradiaciones míticas: “Dentro del proceso de identificación étnica (el *Nosotros*), el descubrimiento de la similitud del Otro produce por reacción el alejamiento, la ‘monstrificación’ (que, en este sentido es siempre fantasmática)” (Amodio, E. 1993, 113). Esta determinación étnica será la que, según Quijano, perdurará como discurso de dominación etnocéntrica a partir de la modernidad:

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos (Quijano, A. 2000, 202).

Este sesgo racista de la ideología eurocentrista irradiará sus efectos hasta la actualidad, recogiendo su justificación desde una interpretación politizada de los mitos al mismo tiempo que se constituye en un centro productor de mitos.

La persistente resonancia del “mito”

Como se ha venido señalando hasta aquí, las representaciones míticas son una sustancia latente en el pensar occidental. Sin embargo, el mito es algo inaccesible para nosotros. Ya no tenemos acceso a aquella verdad objetiva que él portaba. Solo nos queda la palabra “mito” como un puro valor autosignificante, ya sea como un símbolo que reposa en sí mismo y que remite a sí mismo, o como un mero *flatus vocis* que no envía hacia nada: “el mito, admitida por hipótesis su existencia, es algo que el hombre de hoy no puede presuponer ‘como inmediatamente dado por la representación’. ‘Inmediatamente dado por la representación’ lo es, más bien, la *mitología*” (Jesi, F. 1973, 12). La palabra mitología, que es una mediación y una actividad que pertenece al campo de la *póiesis*. Es, además, una supuesta mezcla de contrarios; *mythos* y *lógos*, y apunta a algo que sí está inmediatamente dado a la representación. Según la definición de Platón en la *República*, la mitología son los relatos “en torno a dioses, seres divinos, héroes y difuntos que habitan el más allá” (Platón, 2006, 392a). Grecia transmitió estos relatos a Roma, y estos fueron revalorizados por el Humanismo renacentista. Momento en el que, tal como lo ha probado Dussel, la situación de Europa aún no es hegemónica, sino un invento posterior: “Tenemos así a la Europa latina del siglo XV, sitiada por el mundo musulmán, periférica y secundaria en el extremo occidental del continente euro-afro-asiático” (Dussel, E. 2000, 44).

Que se pueda llamar mitología (y por una extensión de uso, “mitos”) a los relatos de otras culturas; que por analogía se asemejen o tengan una función similar a la que tenían en la Grecia arcaica, es algo que se ha ido dando a través de la historia de los estudios del mito. Las continuas recepciones de la mitología que hallamos en Occidente han estado marcadas por un fenómeno denominado por los estudiosos como “hambre mitológica”, una manera de intentar acceder a este fenómeno del mito que se determina según la época en que se lleve a cabo. Por lo demás, la extensión del significado de la palabra “mitología” a obras de arte y acciones que no pertenecen al campo de la literatura oral o escrita –forma tradicional en que eran transmitidos los mitos–, es algo relativamente moderno; “implica el co-

nocimiento de cierta cantidad de materiales etnográficos y, sobre todo una reflexión científica, moderna, acerca de la mitología: un pensamiento que se propone responder a la cuestión: ¿qué es la mitología como fenómeno universal?” (Jesi, F. 1973, 47). Desde esta perspectiva, estos mitos señalados, en especial este último, el de Gog y Magog, caen dentro de una distinción que se hace en los estudios sobre el mito, como es el caso de Kerenyi, entre “mito genuino”, el cual es espontáneo, desinteresado, como una elaboración de los contenidos que afloran espontáneamente de la psique del hombre; y “mito tecnicizado”, evocación y elaboración interesada de materiales que pueden servir a un fin determinado, en especial político³.

El tema queda bastante bien ejemplificado con relación a aquellos mitos que pretenden dar cuenta del origen del hombre americano. Si desde siempre las fronteras del mundo han sido el lugar en donde habitaban monstruos teratológicos y seres fantásticos, el trasladar estos seres a los territorios americanos sirve de base al discurso de la dominación y del exterminio. Desde la Edad Media se había venido constituyendo la imagen del Otro como “monstruo”: “Dentro del proceso de identificación étnica (el *Nosotros*), el descubrimiento de la similitud del Otro produce por reacción el alejamiento, la “monstrificación”” (Amodio, E. 1993, 113).

Intentamos señalar que desde antiguo la reflexión filosófica se sirve de los monstruos para figurar el caos frente al orden, lo anormal frente a lo normal. La invención y creación de monstruos es un reflejo del terror del hombre frente a lo extraño, a lo que está fuera de su mundo y de su control; “la proyección de lo subjetivo en la naturaleza. Lo sobrenatural,

3 “Sin embargo, Kerenyi ha insistido siempre, precisamente para recalcar la cualidad benéfica de la mitología, en la distinción entre mito genuino y mito tecnicizado: entre mitología *genuina*, vale decir espontánea y desinteresada elaboración de los ‘contenidos’ que afloran espontáneamente de la psique, y mitología *tecnicizada*, evocación y elaboración interesada de materiales que pueden servir a un fin determinado. En las doctrinas de la ‘derecha tradicional’ acerca del mito como sustancia metafísica, ha señalado Kerenyi ‘una tecnicización de la mitología’. A partir de esta distinción sería posible desarrollar una lectura crítico-política de los discursos legitimadores de la identidad americana, cosa que sólo proponemos por ahora. Cf. Jesi, 101 y ss.

espíritus demonios, es el reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza” (Horkheimer, M. y Th. Adorno, 1997, 62). Los seres imaginarios que se hicieron habitar en estas tierras determinarán la visión que se tenga de los habitantes reales de estos territorios.

Entre las figuras más influyentes podemos destacar las siguientes: la Amazona. Ella se instituirá como la imagen canónica de la americanía; mujer desnuda, de larga cabellera suelta al viento, montada en un gigantesco cocodrilo rodeado de cabezas cortadas, armada de un arco y una carcaj; imagen de lo salvaje, del canibalismo⁴ y de la exuberante riqueza del Nuevo Mundo. La imagen del gigante como la barbarie, la desmesura, el primitivismo salvaje y destructor, la bestialidad; “simboliza el predominio de las fuerzas telúricas (hijos de Gea), gigantismo de la natural indigencia espiritual” (Rojas Mix, M. 1992, 82). Además de estos, que señalarán un estereotipo que se mantendrá en el tiempo, aparecen otros seres, como el Cíclope, la gente con cola, la mantícora, los esternocéfalos y los gastrocéfalos, los micos cantores, el cinocéfalo. Todos presentes en la iconografía de los mapas y cartografías, como una manera de mostrar la extrañeza radical que el hombre occidental sentía con respecto a estas tierras ignotas.

Desde el análisis de Quijano se puede interpretar este juego de imágenes míticas como uno de los lugares desde donde se les negó la esencialidad humana y civilizada a quienes habitaban los territorios del Nuevo Mundo. Esto se desarrolla desde las oposiciones que Amodio ha descrito como algo propio de la ordenación mítico/topológica del espacio: Oriente–Occidente, primitivo–civilizado, mágico/mítico–científico, irracional–racional, tradicional–moderno. Para Quijano esto se constituye en un elemento diferenciador, pues estas oposiciones conceptuales se resumen en lo siguiente:

4 Cabe señalar que la imagen del canibalismo, que tanto sedujera a Montaigne, entre otros, es algo más impuesta que real, pues, “la práctica de sacrificios humanos [...] se halla más difundida entre los bárbaros y los pueblos semicivilizados que entre los auténticos salvajes, y en los estadios más inferiores de la cultura es prácticamente desconocida” (Horkheimer, M. y Th. Adorno, 1997, 104).

En suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u “Occidente”, fue “Oriente”. No los “indios” de América, tampoco los “negros” del África. Estos eran simplemente “primitivos”. Por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo/no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica (Quijano, 2000, 211).

Aparte de estos seres trasvasados desde el imaginario mítico de Europa estaban los monstruos “locales”, seres que, si bien, habían sido creados por Dios como todas las criaturas del universo, “debido a las influencias del ambiente adquirieron diferencias accidentales y se transformaron en monstruos y por eso aparecen como únicos” (Rojas Mix. 1992, 99). La lista es larga e incluye tanto a los animales como a los seres parecidos al hombre: están los antropocéfalos, seres con cabeza y rostro parecido al de un niño; “son en realidad especies no conocidas en Europa: los micos, el perezoso, [...], la chinchilla” (*ibid.*, 100); la Maravilla de Mar, híbrido que tenía rostro de lobo de mar, cuerpo de huevo, patas de gallináceo, brazos y manos de hombre, y sexo hermafrodita; las serpientes gigantescas, etc. Lo complejo de esta operación es la enumeración misma, la manera de instaurar un orden, que es ya una dominación, que se establece por medio de una manera determinada de entender lo real:

[...] entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo, existe una región media que entrega *el orden* en su ser mismo: es allí donde aparece, según las culturas y según las épocas, continuo y graduado o cortado y discontinuo, ligado al espacio o constituido en cada momento por el empuje del tiempo, manifiesto en una tabla de variantes o definido por sistemas separados de coherencias, compuesto de semejanzas que se siguen más y más cerca o se corresponden especularmente, organizado en torno a diferencias que se cruzan, etc. (Foucault, M. 1997, 6. El destacado es nuestro).

Europa sigue siendo esencialmente etnocéntrica porque fue capaz de entender los mundos extra europeos a su imagen y semejanza, y la

imagen del monstruo sirve como parámetro para medir al otro, al recién encontrado.

Pasados los siglos, la razón fue desarrollando una profilaxis desmitificadora. En la medida en que se fue consumando el cambio de paradigma gnoseológico con la irrupción de la racionalidad moderna y la emergencia del mundo ilustrado, fueron cambiando las formas en que se miró este Continente. La temporalidad se impone por sobre el espacio. La imagen del viaje sigue siendo el modelo del conocimiento hasta avanzado el siglo XIX: “en la imagen del viaje el tiempo histórico se libera, trabaja e irrevocablemente, del espacio, modelo irrevocable de todo tiempo mítico” (Horkheimer, M. y Th. Adorno, 1997, 101). La objetividad científica, que paulatinamente se fue imponiendo, libera poco a poco al hombre de esos espectros atávicos que eran las imágenes míticas: “la Ilustración, en el más amplio sentido del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores” (*ibid.*, 58). Poco a poco, pero ineluctablemente, la forma de imaginar a América cambia. Lo que se tenía por conocimiento cierto en los siglos XV y XVI y gran parte del XVII, pasa a ser considerado mito o fantasía, cuando mucho, si no simple patraña, en los siglos XVIII y XIX. Este proceso ha sido constante en el despliegue del pensamiento occidental. Mignolo ha destacado esta relación con lo imaginario, y al respecto señala:

El imaginario del mundo moderno/colonial no es el mismo cuando se lo mira desde la historia de las ideas en Europa que cuando se lo mira desde la diferencia colonial: las historias forjadas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia o África (Mignolo, W. 2000, 61).

Lo que se quiere resaltar aquí, más acá de esta diferenciación sobre la que volveremos, es que la resonancia de la experiencia del mito, de una u otra forma, llega hasta el mundo ilustrado, como si en el subsuelo del lugar en que habita la razón algo vibrara.

De todos estos seres fantásticos y monstruosos, de esas imágenes míticas del territorio, de la geografía maravillosa de los mapas, solo per-

manecerán como modelos algunos paradigmas que retomará la filosofía ilustrada, proyectándolos sobre el Continente y determinando la manera como se verán a sí mismos los hombres que allí habitarán. Empiezan a circular los relatos de los viajes científicos (de alemanes, franceses, holandeses, principalmente), ligados a políticas de colonización y de expansionismo económico. Para Mignolo este proceso es el que señala la emergencia de la racionalidad colonial, a la vez que la inclusión subordinada de América en el mapa geopolítico occidental:

El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial (*ibid.*, 63).

Pero, como ya se señalaba, la razón colonialista occidental sigue presa del hambre de mitos, y crea unos nuevos, tributarios de las imágenes del pasado; los que determinan nuevas formas de relación de Europa con América. Estos mitos serán los del buen salvaje, el de la civilización, el de la barbarie, la idea de progreso, entre otros. Sobre estos paradigmas se establecerán discursos acerca de la identidad americana, dentro y fuera de América.

III. Las inscripciones dominadoras

Inscrito dentro del proceso de toma de posesión de aquella nueva masa de tierra descubierta, el proceso de determinar la naturaleza “real” de aquellos territorios está dominado por el problema de querer dar un nombre a este lugar; la necesidad de querer dar los nombres justos a las cosas. Esto está ligado estrechamente con el de la determinación ontológica de esta nueva entidad geográfica, entidad que alteraba el orden cosmográfico del mundo conocido.

Una vez aclarado que este territorio no pertenecía, como se postuló en un principio, a Asia, ni tampoco era un *alter orbis*, en el sentido

de que no era “otro mundo” (un mundo ajeno al hombre, sino que era un lugar perteneciente a la llamada “isla de la tierra”, a la *ecumene*, la morada cósmica del hombre, su casa domicilio en el universo), el siguiente paso dado por los descubridores y conquistadores, en su afán de dominio, fue el de dar nombres a los lugares y a los seres con los que se encontraban.

Mitología y onomasiología

El choque de Occidente con la realidad americana, ante la cual se enfrentaron fácticamente, trajo a la luz aquel recuerdo atávico que la razón se había esmerado en borrar de la conciencia y de la memoria mediante horribles castigos; el recuerdo de la prehistoria y de sus representaciones míticas: “Desde Homero hasta los tiempos modernos, el espíritu dominante busca pasar entre la Escila de la recaída en la simple reproducción y la Caribdis de la satisfacción descontrolada” (Horkheimer, M. y Th. Adorno, 1997, 84). Siempre se busca la justa medida de las cosas, el mal menor, la exuberancia y la sensualidad deben ser controladas. Y si, como ya se había dicho, estas tierras eran las tierras del mal, las tierras de Gog y Magog, el medio para exorcizar esta amenaza se dio mediante la cosificación de la alteridad.

Este dominio se establece, en principio, mediante el acto de nombrar, que es un modo de secularizar el espacio; “del formalismo de los nombres y de los preceptos míticos, que indiferentes como la naturaleza, quieren mandar sobre los hombres y sobre la historia, surge el nominalismo” (*ibid.*, 112). Con esto se establece el dominio sobre las cosas mediante la palabra, ya que la exuberancia, la abundancia que tanto impresionó a los europeos, escapaba a todos los preceptos de la ley mediante la cual ellos habían conseguido dominar su mundo. La acusación de la civilización contra la barbarie suena, entonces, como la denuncia de la sobreabundancia⁵. La verborrea de la razón funciona como una forma de coacción que

5 Edgardo Lander señala lo siguiente, en relación a las ya clásicas y paradigmáticas lecciones de Hegel en las que habla de América: “La Historia se mueve de Oriente a Occidente, siendo Europa el Occidente absoluto, lugar en el cual el espíritu alcanza su máxima expresión al unirse consigo mismo. Dentro de esta metanarrativa histó-

se instaure desde el origen en la actitud de los conquistadores: “las aventuras dan a cada lugar su nombre, y con ello el espacio queda controlado racionalmente” (*ibid.*, 100).

Este gesto tiene como sustrato la delimitación que ocurre entre las distintas significaciones de la palabra *mythos*. Remitámonos a un texto clásico y ejemplar, *La Odisea*. Según Furio Jesi, en ella se encuentran dos significaciones de la palabra *mythos*. Una que se relaciona con la elocuencia y con la habilidad de ser un buen hablador: por un lado, la astucia para poder usar las palabras justas en el momento preciso, la capacidad de usar múltiples discursos (el lenguaje de Odiseo); y la otra como la capacidad de utilizar un repertorio de historias preexistentes que confieren la autoridad del pasado consagrado (el modo de hablar de Néstor): “[...] en Homero aquella contraposición es dialéctica interna y no programática en el concepto de *mythos*: el *mythos* es astucia presente y evocación de sucesos pasados” (Jesi, E. 1973, 23). Por una parte la astucia de Odiseo, y por otra, la palabra arraigada en la tradición de Néstor. La significación de palabra elocuente y astuta pasa, a través de un proceso largo, a fundirse y confundirse con el *lógos*. De esta manera, la razón, a partir de Platón, volverá a aceptar y querer al *mythos* para hacer persuasivo sus discursos.

Esta forma de discurso, en donde la astucia en el hablar y la persuasión tienen un papel preponderante, será característica del modo de relacionarse que tendrán los conquistadores con el entorno y con los seres que lo habitan. Esto se puede constatar en los relatos de los cronistas, en donde hay una considerable mitificación y exageración de los hechos narrados como una manera de legitimar y sobrevalorar la empresa de conquista: “la lengua apofántica del mito pasa, por la astucia, a ser pura designación.

rica, América ocupa un papel ambiguo. Por un lado es el continente joven, con la implicación potencial que esta caracterización puede tener como portador de futuro, pero su juventud se manifiesta fundamentalmente en ser débil e inmaduro. Mientras su vegetación es monstruosa, su fauna es endeble, e incluso el canto de sus pájaros es desagradable. Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus civilizaciones carecían ‘de los dos grandes instrumentos del progreso, el hierro y el caballo’” (Lander, E. 2000, 20).

Ya no hay experiencia de la epifanía, sólo la constatación de una positividad fáctica alejada de cualquier relación con lo sagrado” (Horkheimer, M. y Th. Adorno, 1997, 111). Con este movimiento se pretende fundamentar moralmente la exacción de plusvalía. Es la legitimación del enriquecimiento del viajero frente al indígena, apelando a un afuera que ya no es, que ya ha sido reducido mediante la astucia y el acto de la nominación. Quijano ha mostrado esto con severidad:

El control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó, así, articulando todas las formas históricas de control del trabajo en torno de la relación capital-trabajo asalariado, y de ese modo bajo el dominio de ésta. Pero dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las *razas* colonizadas, originalmente *indios*, *negros* y de modo más complejo, los *mestizos*, en América y más tarde a las demás razas colonizadas en el resto del mundo, *oliváceos* y *amarillos*. Y, segundo, en la adscripción del trabajo pagado, asalariado, a la raza colonizadora, los *blancos* (Quijano, 2000, 208).

El acto de dar nombres se impone desde el instante mismo en que se toma posesión del territorio. En el caso de Colón, este es un gesto que solo se enfoca en una perspectiva que no considera para nada a los habitantes originarios. Sabe que estos territorios tienen nombres, pero ello no le interesa. No hay una preocupación por los otros en tanto humanos, su atención está en la naturaleza. Cada lugar que encuentra es “bautizado” según un esquema bastante rígido y jerarquizado:

[...] al principio asistimos a una especie de diagrama: el orden cronológico de los bautizos corresponden al orden de importancia de los objetos asociados con esos nombres. Serán, en este orden: Dios, la virgen María; el rey de España, la reina; la heredera real (Todorov, T. 1991, 34).

Agotados estos recursos, cae en la trama de las semejanzas para interpretar la naturaleza nueva que se le descubre ante sus ojos con respecto al mundo conocido por él; realiza el gesto de establecer un encadenamiento de este nuevo mundo con el viejo, para no interrumpir el flujo infinito de las similitudes. Las semejanzas tienen un terreno virgen sobre el cual tender su entramado, para así proliferar hasta el agotamiento y el desgaste: “Colón procede en términos mágicos: el nombre atribuido producirá la realidad deseada” (Amodio, E. 1993, 42). Estos actos solo conciben como lazo comunicativo a los nombres propios, los cuales constituyen un sector muy particular del vocabulario:

[...] desprovistos de sentido, sólo están al servicio de la denotación pero no, directamente, de la comunicación humana; se dirigen a la naturaleza (al referente), y no a los hombres; a pesar de los indicios, son asociaciones directas entre secuencias sonoras y segmentos del mundo (Todorov, T. 1991, 37).

Una forma de afirmar la similitud determinada por una analogía entre la naturaleza vista y admirada y los nuevos paisajes y territorios que se le abren a la sus ojos. El lenguaje se constituye en una forma de representación de las cosas sin relación precisa con el referente: encadenamiento del texto del mundo con los textos escritos por el hombre.

Otro elemento tiene relación con la tripartición que dirigía el discurso de las imágenes en los inicios del proceso de conquista, la que determinaba una jerarquía moral e histórica de la realidad; el mundo se individualiza por esta tripartición;

[...] en esta división jerarquizada: Europa ocupaba el lugar de predominio, no por razones de riquezas o de abundancia, sino porque se consideraba que era ella la más perfecta para la vida humana, si se quiere para la realización plenaria de los valores de la cultura (O’Gorman, E. 1986, 151).

De esta manera Europa asumía la representación del destino inmanente y trascendente de la humanidad, y la historia europea será el único devenir humano preñado de significación. En orden ascendente esta jerarquización estaba conformada por África, Asia y Europa; el *status* de América en dicha jerarquía queda indeterminado. Lo paradójico de este proceso, según Dussel, es que Europa, cuando construye estos discursos y produce estas imágenes está lejos de ser el centro del mundo: “Tenemos así a la Europa latina del siglo XV, sitiada por el mundo musulmán, periférica y secundaria en el extremo occidental del continente euro–afro–asiático” (Dussel, E. 2000, 44). Asistimos, entonces, a la emergencia de una hegemonía geopolítica que es dominante hasta ahora. En suma, Europa se asume como la rectora de la historia universal, y los valores y las creencias de la civilización europea se ofrecen como paradigma histórico y norma suprema para enjuiciar y valorar las demás civilizaciones.

IV. La política de los nombres

El problema onomasiológico, el de la polémica de los nombres y de los discursos legitimadores que circulan en torno a ellos, es un tema que está ligado al de las representaciones míticas, que han funcionado como determinantes en las imágenes de identidad, por medio de las cuales se ha intentado dar cuenta de lo que ha venido siendo América. Estas imágenes han sido múltiples y bastante heterogéneas, y están relacionadas con los discursos reivindicadores de figuras míticas como un modo de legitimación de discursos políticos. En este complejo entramado se enfrentan las potencias europeas que han pretendido, y que aun pretenden, un dominio colonialista sobre América. En esta disputa se impone una construcción imaginaria dentro de Europa, que desplaza a la ibérica: “El imaginario de la Europa del Norte, a partir de la Revolución Francesa, es el imaginario que se construyó de forma paralela al triunfo de Inglaterra y Francia sobre España y Portugal como nuevas potencias imperiales” (Mignolo, W. 2000, 76). Además, subyacen bajo esta disputa razones de tipo geográficas y escatológicas.

Geopolítica y onomasiología

Como se sabe, en un principio a esta entidad geográfica se le dio el nombre de “Indias”, nombre con el cual las llamó Colón, y que fue defendido por España durante largo tiempo para legitimar sus derechos de dominio sobre estos territorios. Pronto fue desplazado por el de “América”, mediante la influencia de los mapas y cartografías realizadas en otros países, los que adoptaron esta terminología como una manera de oponerse al dominio colonial español. Finalmente esta denominación terminará por imponerse. Mignolo ha destacado cómo en este proceso se empiezan a generar una suerte de resistencia desde la misma posición de subordinación a la que estaba sometida América; situación que ilustra a partir de la emergencia del nombre de “hemisferio occidental”: “Puesto que las designaciones anteriores (Indias Occidentales, América) fueron designaciones en la formación de la conciencia castellana y europea, ‘hemisferio occidental’ fue la necesaria marca distintiva del imaginario de la conciencia criolla (blanca), post-independencia” (*ibid.*, 69).

Lo que nos interesa destacar es cómo se fueron gestando los discursos de identidad, hegemonizados por la idea de Europa, dentro del mismo territorio americano, de qué modo fueron surgiendo los nombres que los designaba, y cómo aun reflejan aquellas formas de representaciones míticas, sustentadas en la trama de la semejanza. Además, es necesario destacar el hecho de que, siguiendo a Dussel, esta disputa por el nombre del Nuevo Mundo solo es posible, y se inscribe, en la geopolítica y en la Historia Mundial, la que sólo se iniciaría a partir del año 1492:

Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” Historia Mundial (Magallanes–Elcano da la vuelta de circunvalación a la tierra en 1521) (Dussel, E. 2000, 46).

Se entenderá por identidad aquel proceso de constitución del ser del hombre, pero no como un ser “en sí”, sino como algo que está siempre haciéndose, un constante devenir que debe realizarse a sí mismo precisado en el tiempo y en el espacio como un ser colectivo: “El hombre histórico definido por el conjunto de conceptos y representaciones que otorgan sentido a lo nacional o al grupo social” (Rojas Mix, M. 1991, 32). Eduardo Devés lo ha explicitado de la siguiente manera: “Como ocurre con todo concepto que se difunde, las significaciones se van diversificando y diluyendo” (Devés, E. 2005, 551). Junto con esa diversificación, se da una ambigüedad constitutiva cuando se lo refiere a Latinoamérica: “Es así que algunos lo identifican con lo autóctono, otros con lo campesino–mestizo, con lo originario–indígena, con lo urbano–desarrollado con lo latino, etc.” (*ibid.*).

A partir de lo expuesto, es posible identificar algunas imágenes que se originan y atraviesan, si no a todas, por lo menos a la mayoría de los discursos de identidad que aparecerán en América. Estas imágenes son la de “la barbarie” y la del “exotismo”.

Los difusos rostros de la barbarie

En la dialéctica civilización/barbarie se expresa de forma manifiesta la relación entre imagen e identidad. La noción de barbarie tiene su origen en la idea aristotélica de que hay hombres que están predeterminados a la servidumbre natural: “Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para *percibirla*, pero no para poseerla” (Aristóteles, 2007, 1254b9, 52. *Cursivas nuestras*). Los esclavos están relacionados con la imagen mítica de los gigantes, seres fieros y sin ley, más cercanos a las bestias que a los humanos. Aristóteles dice al respecto: “[...] que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar*” (*ibid.*, 1253a, 46). La barbarie se manifiesta, para lo que nos interesa, como una figura preformadora de identidad; “la barbarie es la antfigura de la identidad rechazada, perseguida, las señas personales que hay que borrar, las huellas que hay que hacer desaparecer” (Rojas Mix, M. 1991, 88). Consideración cargada de

negatividad, pero que, sin embargo, aun así constituye un poderoso punto de partida para la irradiación de una identidad específica, el sentido mínimo de ser “no-bárbaro”. La idea central por medio de la cual se quiere erradicar la barbarie es la idea de “progreso”, entendida esta como el acto de civilizar (en especial a fines del siglo XVIII y el siglo XIX).

Esta oposición entre civilización y barbarie es transversal a los procesos de formación de las nacientes repúblicas americanas, y se encuentra ligada con un problema muy puntual, que es el de determinar cuál será el grupo social señalado para constituir a las burguesías nacionales que dirigirán los destinos de las nuevas naciones y, por lo tanto, el proceso civilizador. La mayoría de estos proyectos sociales nacen al alero del proyecto político liberal, heredero de la Ilustración: “Desde que los diversos países de América Latina declararon su independencia, la preocupación por el ‘progreso’ aparece en la base de todos los proyectos de identidad nacional” (*ibid.*), pensamiento que está fuertemente influenciado por el positivismo de A. Comte.

En cuanto a su utilización política, para los espíritus liberales, Comte representaba la secularización de la historia; cambiando el motor que dirigía su curso, cancelaba la historia providencialista, producto de la voluntad de Dios, y lo reemplazaba por la historia científica, que marchaba al ritmo del progreso (*ibid.*, 89).

Este paradigma apelaba a una racionalidad natural, por la cual se lograría conciliar el progreso científico con el progreso del espíritu. Se postulaba la teoría de la secuencia de tres tipos de estados en el devenir histórico: el estado teológico-militar, el que se relacionaba con la colonia; el estado metafísico-legista, que sería el de las repúblicas; y el estado científico-industrial, como finalidad última de la historia. Si bien esta jerarquización era posible aplicarla a un esquema histórico en abstracto, causaba profundas escisiones cuando se aplicaba a los hombres: “la ley del progreso es universal pero no es uniforme. Así como se pueden jerarquizar las ciencias, se jerarquiza a los hombres” (*ibid.*, 90). Mediante este esquema teórico se pretendía acabar con el desorden y el caos reinante sobre la

base de la consigna “Orden y Progreso”, que es adoptada por el liberalismo político de más de alguna naciente república: “La función política en el sistema comteano es acelerar el pasaje de una época de crisis (como la independencia) a una época de orden social, establecida sobre nuevas bases” (*ibid.*); la noción de identidad implícita era la de “Occidentalizar”. Esta noción de identidad está cargada de un sesgo eurocéntrico que se sustenta, siguiendo a Quijano, en dos mitos “tecnificados”:

[...] uno, la idea–imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no–Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder (Quijano, A. 2000, 211).

Dicho gruesamente, el proyecto político liberal tiene dos vertientes: una de ellas es la que considera que el estamento social más apto para conducir el proceso civilizatorio está conformado por la población mestiza (México es el caso paradigmático). Si bien los mestizos acompañan a los criollos en la lucha por la independencia, se saben poseedores de una identidad bastarda:

[...] son hombres cuya existencia es accidental. Son los no buscados hijos del conquistador y la indígena, tomada sin más interés que la satisfacción sexual del primero, al igual que los hijos del amo y la esclava negra, o las múltiples combinaciones de un mestizaje entre iguales (Zea, L. 1978, 244).

Su autoafirmación viene determinada por asumirse como los que quebrantaron el poder del clero y el sistema de castas, impuesto por los españoles, y que se asumen como un factor dinámico de nacionalidad. Adoptan un liberalismo más de izquierda y, como sistema político ideal, la democracia; claro que restringida, pues primero había que instruir a las masas antes de permitirles participar políticamente y solo los más “aptos” podían hacer política. Su preocupación era “afirmar el primado

de lo social sobre lo político, del fondo sobre la forma” (Rojas Mix, M. 1991, 92) y desconfiaban del progreso por considerar que era un arma útil al imperialismo.

La visión del mestizaje veía en los Estados Unidos de Norteamérica un enemigo del cual había que cuidarse, pero no todos pensaban igual. En algunos casos EEUU. se constituye en un modelo a seguir, e incluso a copiar, pues el incipiente y acelerado progreso del país del Norte los seduce, por ello marginan a las masas indígenas, un obstáculo para sus proyectos. Aunque mestizos, la fascinación por el color blanco, por el color del padre que los rechaza, los lleva a despreciar la figura de la madre india.

El indígena es historia en un doble sentido: símbolo de la barbarie y del salvajismo, promovedores del desorden y del caos, no aptos para seguir el decurso de la historia universal. Bajo este paradigma se les asocia con los bárbaros y las bestias salvajes, pues no conocen las normas ni la justicia y viven en el reino del caos librados a la violencia pura; y en el sentido de que figuras como Caupolicán, Tupac Amaru, el mestizo Alejo, entre otros, sirven como medios para exaltar los nacionalismos, toman el lugar de los héroes de las epopeyas antiguas; “el proyecto civilizador no será sino adaptación, copia, imitación, del proyecto colonizador occidental. La civilización como meta y justificación del nuevo colonialismo” (Zea, L. 1978, 245). Europa sigue siendo el paradigma.

Hay otra vertiente que rescata el pasado indígena, lo que se da en dos tonos: aquellos que lo exaltan hasta el paroxismo, en donde importa más el glorioso pasado Azteca e Inca, y se soslaya la mirada sobre el indio concreto. Se olvidan que la realidad del indio no es el pasado, se peca de idealismo por la búsqueda de una esencia indígena alejada de los procesos históricos; “el idealismo consistía en seguir buscando al ‘buen indio’ [...], buscaban un protagonismo de clase” (Rojas Mix, M. 1991, 302). Este es el caso de ciertos tipos de indigenismos, en el cual se desvalorizan a los mestizos por considerarlos traidores y desclasados. La otra vertiente hace un rescate del pasado indígena, pero asume lo que hay de blanco en el mestizaje. Este mestizaje no es tanto racial, sino más bien cultural; “también la rebelión cultural fue mestiza. Este sentimiento se expresa ya en el arte barroco, a través de los sincretismos, los anacronismos y la introducción

furtiva de plantas y animales americanos” (*ibid.*, 304). La expresión más hermosa de este tipo de sincretismo es el llamado “barroco latinoamericano”. Sin embargo, más allá de esta restitución esteticista, la figura del mestizaje está determinada por la asociación entre el etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal: “La asociación entre ambos [...], ayuda a explicar por qué los europeos fueron llevados a sentirse no sólo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino, en particular, naturalmente superiores” (Quijano, 2000, 210).

La otra cara del proyecto liberal está en la posición adoptada frente a la idea de barbarie por algunos criollos. Estos renegaban tanto de la ascendencia indígena, como de los resultados del mestizaje, “la mezcla de las sangres daba lo peor de cada una, y el producto de este cruce era un ser humano en quien no se podía confiar, porque carecía de lealtades con una u otra de sus dos mitades” (Rojas Mix, M. 1991, 301). En el mestizo se da un conflicto entre lo que hay en él de español y de indio. Dependiendo del factor que predomine se dará una identificación con la hispanidad, o con el indigenismo. Este rechazo responde, en el fondo, a una relación entre la determinación racial que ya se ha señalado, íntimamente asociada con el proceso de expansión económica, que desencadena el de apropiación y despojo:

En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas –entre sus descubrimientos culturales– aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada. Algo equivalente ocurrió en África (Quijano, 2000, 209–210).

Desde esta perspectiva, toda mezcla que surgiera de ellos estaba condenada a la barbarie; un acopio de imaginarios negativos en la construcción de una alteridad desde la cual definir una identidad, pues ellos eran símbolos de la anti-civilización. La idea que el salvaje y el bárbaro debían desaparecer ante la civilización y el progreso, era algo común, y para esto se promovía el exterminio físico y medidas de tipo eugenésicas. Lo central era el “blanqueamiento social” y la “limpieza de la sangre”, para lo cual se promovió la inmigración de lo “mejor” de las razas europeas, aquellas que llevaban dentro de sí el germen del progreso:

Se habla de razas superiores o inferiores, o de razas particularmente dotadas para esto o para lo otro, de razas sajona, latina, etc. Y se llega a pensar que el porvenir de la civilización depende de la calidad de la raza. Gobineau señala la raza de selección: el ario, el grupo nórdico. Y más tarde Chamberlain vitupera por el nefasto destino del hombre mediterráneo (Rojas Mix, M. 1991, 101).

Se deseaba que la inmigración masiva fuera del grupo anglosajón, pues así sería más fácil y rápido alcanzar el progreso:

Habría que limpiar la raza; cambiarla, para que la civilización triunfe sobre la barbarie. Parte de esta barbarie será la herencia española, la herencia de un pueblo que ha perdido la batalla en Europa al imponerse la civilización europea sobre su propia barbarie (Zea, L. 1978, 247).

Este blanqueamiento social y racial tenía un factor material humano en la mujer; fuera criolla o mestiza, era considerada sólo una matriz en donde se incubarían los nuevos especímenes producto de la cruce de las razas; se le asignaba una mera función reproductiva en esta eugenesia, en función del fin más alto y noble: el progreso y la civilización, resultados de una razón que no distinguía ni sexo, ni color cuando se sometía a sus fines. Mignolo se refiere en los siguientes términos a este proceso:

Que la etno-racialidad sea el punto de articulación del imaginario construido en y a partir del circuito comercial del Atlántico, no excluye los aspectos de clases, los cuales estaban dados de entrada en los repartimientos y en la transformación que experimentó la esclavitud, como se la conocía en el Mediterráneo, a partir de 1517, cuando se transportaron los primeros quince mil esclavos desde África. Y tampoco niega los aspectos de género sexual y de sexualidad (Mignolo, W. 2000, 63).

Este es un radical modo de anular la diferencia, tanto o más que el etnocidio.

Los criollos, los más blancos, los menos contaminados por el factor negroide o indígena, asumieron la misma función que el espíritu colonialista del siglo XIX atribuyó a Europa al interior de sus mismas sociedades: la misión civilizadora de la burguesía blanca.

La conciencia criolla, que se vivió (y todavía hoy se vive) como doble aunque no se reconoció ni se reconoce como tal, se reconoció en cambio en la homogeneidad del imaginario nacional y, desde principios del siglo XX, en el mestizaje como contradictoria expresión de homogeneidad. La celebración de la pureza mestiza de sangre, por así decirlo (*ibid.*, 69).

El dogma cristiano de “creceos y multiplicaos” fue asumido como una actitud política de dominación.

El “exotismo” como posibilidad del encuentro del “sí mismo”

Esta forma de asumir el rol social tiene su ícono en la figura del “criollo exótico”, que es una paradoja de la descolonización, producto de una crisis de identidad; renunciar a su condición de “español de indias” como un rechazo al pasado colonial, pero, a la vez, su existencia, su valoración cultural y humana, estuvo ligada a la metrópoli. Posee la identidad del camaleón propia de los aculturados:

El criollo fundaba su prestigio social en descender directamente del conquistador, y su mayor título de orgullo era ser genética y culturalmente blanco. Cualquier mezcla o afinidad con el indígena resultaba un baldón [...]. El criollo exótico no es sino el tipo humano que surge de la paradoja de la descolonización. Es el claro producto de una crisis de identidad (Rojas Mix, M. 1991, 157).

En su estructura mental hay una constante desvalorización de lo nacional y continental, contrapuesta a una exaltación de lo europeo, lo que no es más que la reproducción de la antinomia entre civilización/barbarie. El exotismo, en este sentido, es una conducta que implica vivir con una identidad ajena y prestada.

Exótico es también el criollo que vive su realidad como exotismo, con distancia, con asombro, como si fuera ajena. Pero justamente cuando la introduce en su literatura, en su arte o en su pensamiento, lo hace pasándolo por el tamiz de las culturas, los estilos o modas extranjeros (*ibid.*, 157–158).

Sin embargo, el exotismo, como categoría psicológica humana, no es intrínsecamente negativo o perverso. De hecho este mismo sentimiento fue el que permitió que, por la vía del neoclasicismo primero, y de la actitud romántica después, el criollo pudiera re-conocer su propia realidad como algo digno de ser considerado, al menos en términos estéticos. En la estética neoclásica se eleva la esencia humana y se transforma la contingencia en valor significativo:

Fueron los extranjeros los que hicieron mirar la naturaleza al criollo. Sólo entonces se convirtió en un motivo literario. En los europeos era un efecto exótico, en los americanos la exploración de su realidad. Paradójicamente, la imitación de los modelos extranjeros llevó a descubrir lo propio y originó una literatura nacional (*ibid.*, 158).

El tema está ligado a la literatura de viajes del siglo XVIII y a la búsqueda de aquel “buen salvaje”, que sirviera como ejemplo para denunciar el afectamiento del régimen absolutista, que caía al compás de las cabezas rodando en la guillotina. El rechazo de las ideas del antiguo régimen en Europa se resuelve en el rechazo al régimen colonial en América. Sirve la estética neoclásica, en especial francesa, como una forma de oponerse a la estética barroca española. Pero, si bien, la estética neoclásica toma los motivos americanos, no hay una real valorización ni un real reconocimiento de las singularidades de estos. Sólo sirven como modelos decorativos que serán tamizados por lo que se conoce como el “exotismo decorativo indiferenciado”. En él no interesa tanto la fidelidad al modelo como la función decorativa que tendrá para la victoriosa burguesía. Da lo mismo si un papagayo está en un paisaje africano o americano o si un elefante está en el Amazonas o en la India, o si un indígena patagón está vestido con túnica griega; lo que interesa es la sensación de exotismo, una forma de la burguesía de reflejar el dominio sobre el mundo.

En esta visión prevalecen las figuras míticas de la “edad de oro” y de la “inocencia originaria”; busca sus modelos en las fuentes griegas, romanas y bíblicas, mezcladas con la idea de progreso histórico, donde se sitúa al hombre bajo una misma historia. De estas posturas surge un intento de revalorización de lo originario de América, el buen salvaje como aquel hombre que era bueno por naturaleza, pero que al contacto con la civilización se había vuelto bárbaro y que era necesario volver a educar; una forma de impugnar la conquista hispana y de valorizar la colonización de las otras potencias europeas.

El romanticismo contribuyó aun más profundamente a la toma de conciencia y revalorización de lo propio. La valorización de una mirada científica que quiere desentrañar la esencia de este mundo maravilloso y exótico. Se denuncia el mito del buen salvaje como una falsedad y una afectación y “muestra que el gusto por el primitivismo, más que interés por el otro, es simplemente el deseo de la sociedad por reivindicarse y de renovarse volviéndose hacia sus orígenes” (Rojas Mix, M. 1992, 178). Hay una intención de fidelidad al paisaje tal como es, tanto en la pintura como en la literatura, lo que permite una revalorización de lo autóctono y se hace

un reconocimiento de lo americano en tanto tal. Aunque en los escritores americanos que fueron influenciados por la actitud romántica sólo paulatinamente se fue dando este proceso de re-conocerse en el propio paisaje, es indudable que el romanticismo llevó el mundo no-europeo a expresión artística a partir de la cual se generó el interés por explorar el entorno y la contingencia.

Se presentan aquí dos visones del exotismo: aquella que se queda en el lugar común y que solo mira el entorno como una mera curiosidad, que le interesa lo exótico como mero objeto a coleccionar. Es la mirada vacía y abúlica del turista. Por otro lado está el exotismo como una forma de relacionarse con el mundo en donde la diferencia es mirada y considerada en su singularidad. Mignolo ha destacado la función creadora de identidad nacional de los criollos, búsqueda que se plasma en el paso de una conciencia colonial a una poscolonial:

La conciencia criolla no era, por cierto, un hecho nuevo puesto que sin conciencia criolla no hubiera habido independencia ni en el Norte ni en el Sur. Lo nuevo e importante en Jefferson y en Bolívar fue el momento de transformación de la conciencia criolla colonial en conciencia criolla postcolonial y nacional y la emergencia del colonialismo interno frente a la población amerindia y afro-americana (Mignolo, W. 2000, 69).

Sin embargo, esta vitalización de lo propiamente americano supone una valorización de los caracteres nativos, de donde se origina el indoamericanismo y el afroamericanismo: “[...] es manifiesto que para formular una filosofía de identidad centrada en el indio o el negro, [se] necesitaba desautorizar el mito de la civilización y del progreso, en la medida que éste se fundaba en el etnocentrismo occidental” (Rojas Mix, M. 1991, 108). Esta crítica a los mitos tecnificados del progreso y de la civilización conlleva también atacar los no menos nefastos mitos de la barbarie y de las razas. En cuanto al mito de la supremacía de las razas, hay un vuelco de este cuando, a favor de un discurso de valorización del espíritu nacional y de los valores patrios, se comienzan a manejar ciertos estereotipos

como símbolos en oposición a las nociones de raza europea, por ejemplo; el valor de la “raza” mapuche, la bravura del “roto” chileno, el “fatalismo” del gaucho, el “esplendor imperial” de las culturas Inca, Maya y Azteca, el “destino manifiesto” en los EEUU. El mismo gesto pero en negativo. Solo se quedan en el pintoresquismo, el folclorismo y en la exaltación chauvinista, transformándose en otros mitos tecnificados que están traspasados por un doble discurso, que sirve para validar la división entre los países americanos, por un lado, y la dominación de los grupos sociales que los manipulan internamente, por otro. Imágenes que subsumen cualquier posibilidad de emergencia de una identidad otra. Esto va asociado con la necesidad de construir un Estado homogéneo, el que se hace a un alto costo: “La formación del Estado–nación requería la homogeneidad más que la disolución y por lo tanto o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad” (Mignolo, W. 2000, 69).

El cuestionamiento de la idea de progreso toma gran impulso a partir de la crisis que se hace manifiesta en el periodo en que ocurren los dos grandes conflictos mundiales en Europa: “[...] la última guerra mundial terminó por desvalorizar el mito [...]. Los horrores de la barbarie eran el resultado de la lógica del progreso: el deseo desahogado de dominar la naturaleza había terminado en la dominación del hombre mismo” (*ibid.*, 106). Bajo esta mirada, se instala la idea de que lo que se quiere alcanzar con la Ilustración, y su consecuente lógica del progreso, es el empuqueñecimiento del hombre y su gobernabilidad. Todo lo que podría ser distinto es igualado, y esta identidad de todo con todo es pagada al precio de que ya nada puede ser idéntico consigo mismo; si todo acontecer es repetición, ya no hay acontecer. Todo se ve reducido a sustrato de dominio, ya que la sociedad burguesa “hace comparable lo heterogéneo reduciéndolo a grandezas abstractas. Todo lo que no se agota en números, en definitiva lo uno, se convierte para la Ilustración en apariencia” (Horkheimer M. y Th. Adorno, 1997, 63). Es esta reducción la que ha regido el dominio de unos países sobre otros, de unos discursos sobre otros.

El sometimiento del mundo al cálculo por medio de esa razón que es, ante todo, astucia, la astucia arquetípica de Odiseo de la cual ya se ha hablado, trae consigo el desencantamiento del mundo, “el astuto sobrevive

sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores” (*ibid.*, 109). Los calificativos de “bárbaro” o “salvaje” se tornan ambivalentes: al querer dominar el hombre a la naturaleza a toda costa –y los bárbaros y salvajes son parte de la naturaleza–, esta se vuelve en contra del hombre mismo:

El proceso de su emancipación frente a la naturaleza externa se revela, de ese modo, al mismo tiempo como proceso de sometimiento de la propia naturaleza. El dominio del hombre sobre la naturaleza lleva consigo, paradójicamente, el dominio de la naturaleza sobre los hombres (*ibid.*, 30).

Así es como el fracaso del progreso y de la civilización por medio de los autoritarismos se torna algo intrínseco al proyecto filosófico ilustrado: “para Horkheimer y Adorno los autoritarismos no son accidentes en la historia de la civilización occidental, sino que forman parte del proceso que inició la lógica de la ilustración” (Rojas Mix, M. 1991, 106).

Estas dos nociones que estamos destacando, la de barbarie y la de exotismo, permiten vislumbrar la complejidad de estos discursos. En ellas se deja denunciar algo que ha faltado como eje rector en estos, a saber, la noción de “tolerancia”; noción que nace con la Ilustración y que se desarrolla lentamente en el transcurso de la historia. La tolerancia es una actitud del espíritu cuyo valor, además de moral y político, es también intelectual:

Uno de los principales logros de la Ilustración será, precisamente, el haber podido subvertir radicalmente el significado del término tolerancia, transformándolo desde su origen negativo en una noción que llegará casi a ordenarse bajo el género del clásico concepto de ‘virtud’ (Portales, G. 2001, 74–75).

Este proceso va desde las primeras observaciones y construcciones de la etnografía científica, hasta las actuales filosofías de la alteridad. Lo cual da cuenta que la lucha por la tolerancia ha sido una de las pasiones de

la Ilustración; pasión que, a pesar de las catástrofes que ha traído consigo, no ha sido abandonada como motivación.

V. Reflexión final

Esta mirada sobre el imaginario mítico con el que se ha ido constituyendo e inventando ese “ser” de “América”, y cómo ha influenciado en el proceso de configuración de las imágenes de identidad, pretende interrogarse sobre “lo propio” de ella. Todos estos proyectos identitarios, que se plasman en distintas denominaciones e imágenes, es más lo que excluyen que lo que incluyen al intentar designarla. ¿O no será que esta es una característica propia de la búsqueda de “lo propio”? La pregunta sería, ¿qué es lo propio? ¿Bajo qué prisma poder sustentar una idea, un concepto, una noción que dé cuenta de esta multiplicidad? ¿Es posible un discurso que remita a una unicidad toda esta variedad de rostros, colores, formas de ser y de concebir la realidad? ¿Se puede hablar de una realidad americana?

Como un indicio de estas interrogantes, señalemos que en el momento en que los conquistadores llegaron al Nuevo Mundo, al reconocérselo como “Las Indias”, bajo este nombre, y al obligar a los naturales a llamarse indios, estos dejaron de ser abipón, aimará, apache, araucano, auca, azteca, bayá, botocudo, ciagúa, calchaquí, calchín, calpul, calma, camahua, canaco, caracará, caracas, carajá, carapachay, carapacho, cariacó, caribe, cario, cataubas, cayapa, cayapo, cayaté, chaima, charce, charrúa, chibcha, chichimeco, chintal, chuchumeco, chuncho, cocama, comanche, coronda, gandul, guaraní, iroqués, mapuche, maya, omagua, orejón, párparo, patagón, payagua, puelche, quechua, querando, quiché, quichuá, siux, taino, tamanaco, tapuya, tolteca, tupi o yumbo (*Cf.* Rojas Mix, M. 1991, 35), todos subsumidos e invisibilizados por la imagen del bárbaro y el término “indio”.

Más allá de lo fastidioso que puede ser leer nombres extraños que no nos dicen nada, y más acá de lo que fue el etnocidio físico y cultural, lo que importa desentrañar es sobre qué fondo es posible enumerarlos a todos ellos en un agrupamiento, que es, por sobre todo, arbitrario, pero que debe poseer, suponemos, una lógica interna que le asigne coherencia

y sentido.

Referencias y bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2008. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Amodio, Emanuele. 1993. *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Ediciones ABYA YALA.
- Castro Gómez, Santiago. 2007. Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tábula Rasa* (Bogotá, Colombia) 6 (Enero-Junio): 153–172
- Devés, Eduardo. 2005. Identidad Latinoamericana. En *Pensamiento crítico Latinoamericano*, coordinador académico Ricardo Salas Astraín v. II: 551–560. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Dussel, Enrique. 2000. Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander 41–53. Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, Michel. 1997. *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*. México DF: Siglo XXI.
- Gisbert, Teresa. 2001. *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural.
- Gisbert, Teresa. 2008. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía. S. A.
- Horkheimer, Max y Th. Adorno. 1997. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Jesi, Furio. 1976. *Mito*. Barcelona: Labor.
- Mignolo, Walter. 2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander 55–66. Buenos Aires: CLACSO.
- O' Gorman, Edmundo. 1986. *La invención de América*. México: FCE.
- Platón, 2006, *República*. En *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- Portales, Gonzalo. 2001. *Políticas de la alteridad. Tolerancia y márgenes de*

- la verdad en el proyecto ilustrado de la modernidad*. Santiago de Chile: ARCIS-Cuarto Propio.
- Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- Rojas Mix, Miguel. 1991. *Los cien nombres de América*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Rojas Mix, Miguel. 1992. *América imaginaria*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Sanfuentes, Olaya. 2008. *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *La Conquista de América, el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo. 1978. *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.