



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Barreto González, Juan José
Re-ordenado el siglo XIX: una doble mirada
Contribuciones desde Coatepec, núm. 7, julio-diciembre, 2004, pp. 65-80
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28100704>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Re-ordenado el siglo XIX: una doble mirada

JUAN JOSÉ BARRETO GONZÁLEZ¹

Resumen. Con el argumento de que la historia comienza en Oriente y termina en Occidente se ha justificado la superioridad conceptual de la modernidad sobre la prehistoria y el centro sobre la periferia. Respecto a la historia de América en el siglo XIX predominan dos discursos: el de la *imitación* y el de la *invención*. El primero se dirige a la institucionalidad de la civilización europea como modelo de mundo y sociedad; y el segundo, hacia la reinterpretación y superación del mito de la modernidad europea como “cultura superior”.

Palabras clave: relaciones dialógicas, imitación cultural, siglo XIX.

Abstract. According to the idea that history begins in the East and ends in the West, Modernity has been justified itself against prehistory and also justifies the centre upon the environs. In the America's account of 19th Century prevails two kinds of lectures. The first one hints to the institutive form of european civilization as a world and society model, and the second one looks toward reinterpretation and overcoming of the European modernity's myth: "Top culture".

Keywords: dialogic relationship, cultural imitation, 19th Century.

Esta aproximación a una mirada doble del entramado escriturario del siglo XIX intenta relacionar “requisitorias” discursivas que han sido *leídas* desde muchas latitudes culturales. Aquí no aparecen aprobadas como ilusiones perdidas o ganadas, son parte de un pensamiento hecho genealogía en las propuestas de quienes tenemos el compromiso, desde el conocimiento y la crítica, al reordenamiento constante de ese conocimiento.

Desde sus conferencias de 1830-31, Hegel concede a la historia unidireccionalidad y determinismo: la historia comienza en oriente y termina en occidente, considerado espacio de lo superior. *La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el Fin de la Historia Universal. Asia es el comienzo* (Hegel, 1946: 134). Así queda justificada la modernidad sobre la prehistoria, y el centro sobre la periferia. La diversidad negada desde una verdad ab-

¹ Universidad de Los Andes-Trujillo-Venezuela. Correo electrónico: jjbg_60@hotmail.com.

soluta, desde una proyección paradigmática que no cesa de fortalecerse mediante múltiples sistemas, se sostiene desde sus lecturas del mundo. El espacio de la periferia sólo estaría habitado por el objeto, incapaz de imaginarse a sí mismo. Esta tradición filosófica tiende, como diría Ricoeur (1986), *a constituer teorías unívocas, pero rivales de la imaginación*, y negadoras de otras posibilidades.

Quiero subrayar lo dialógico como la forma de entender los variados discursos y no la negación de unos por otros, aunque teóricamente eso haya ocurrido. Tales discursos tratan de *ocupar un lugar en el relato de América* que, como las epopeyas, hunden sus raíces en la(s) historia(s). Ocupan ese lugar, fundándolo desde la *escritura, desde la palabra que ensaya una conquista del sentido, un lugar en el mapa que va a ser afirmado o negado*, construido o destruido, en una acción discontinua que, pareciera, siempre vuelve a empezar, donde somos siempre protagonistas o antagonistas de una narración, buscadores de caminos que conduzcan a alguna parte. Imaginamos a América, entonces, cruzada por tales tensiones y códigos y no sólo de una parte puesto que son muchas las miradas vertidas en ese extraordinario mapa de sentidos, en un constante proceso de resignificación. Se encuentra así una diversidad discursiva que con sus múltiples operaciones ha proyectado *al mundo de los lectores* distintas imágenes sobre el contenido del continente y en cuanto al movimiento de ideas no creo que *viajen en un solo sentido* como lo subraya Pierre-Luc Abramson:

Desde el primer momento nos pareció que cuanto sirve de puente entre Europa y América, en primer lugar los hombres y los libros que viajan, merecían de nuestra parte la mayor atención. Los hombres viajan en ambos sentidos: hallamos tantos exiliados políticos europeos en América Latina como viajeros y refugiados latinoamericanos en Europa, particularmente durante los sucesos revolucionarios de 1848-1850. En cambio, las ideas —es necesario decirlo sin temor a herir susceptibilidades, puesto que la historia expone abundantemente esta realidad— viajan en un solo sentido: de Europa, sobre todo de la Francia revolucionaria, hacia América... (Luc, 1999: 12).

Esta visión pretende eliminar, de entrada, la condición posible de producción de ideas en el espacio americano. Aunque no estamos dirigidos a particularizar nuestro estudio sobre la historia de los textos (redacción, edición, difusión, traducción) tomados como referentes para discutir y demostrar lo dialógico en las escrituras del siglo XIX latinoamericano, siglo “conflictivo en términos de la construcción de las nuevas comunidades políticas” (Sábato, 1999: 17),² en ellos podemos encontrar

² Debemos destacar que “La cuestión de la construcción de la ciudadanía política define, por tanto, un campo problemático desde donde analizar la formación de las nuevas naciones”. (Sábato, 1999: 14).

condiciones de escritura que permiten creer que los campos semánticos amplían y comunican distintos proyectos, se entrecruzan, de los imaginarios sociales, negando el hecho de que la personalidad intelectual sólo tenga x influencia de un modelo x, porque el *escritor* es un ordenador que incide en las perspectivas de modelos o proyectos culturales de las nacionalidades en ese siglo.³ La construcción y el ensamblaje de signos no es unívoco, *ellos, los signos, provienen de varias latitudes, el pensador dispone de ellos jugando con las posibilidades de su ordenación*. En este aspecto, no son sólo los marcos de la filosofía política liberal la que sostiene los contornos de ese *cuerpo en proceso* sino que hay otros que pugnan por una elaboración diferenciada de sus contenidos, entendiendo que:

Desde el poder, las élites triunfantes buscaron entonces imponer los principios liberales sobre otros grupos que tenían horizontes culturales distintos a los que proponía ese ideario, o que profesaban versiones diferentes del mismo, y que a veces resistieron, otras se sometieron, aceptaron, reinterpretaron o contribuyeron a modificar el liberalismo a través de complejos procesos de relación social, cultural y política (Sábato, 1999: 14).

Uno de los antecedentes más importante, que prologa y prolonga la “Escandalosa paradoja”⁴ promotora de esa visión unívoca de lo europeo sobre el mundo, en el caso de América, está en su constitución como *topos* para la utopía europea. Insistamos con Horacio Cerutti en que:

...este constituir a América en *topos* para la utopía europea, lugar donde los sueños se podrían realizar lejos de la intolerancia y el autoritarismo sectario de la

³ Queremos discutir el problema del origen de las ideas en América Latina en la primera mitad del siglo XIX, que pudiera llamarse el siglo de las fundaciones a partir de la racionalidad moderna. Hay quienes descartan la originalidad en las ideas y hablan de trasmutaciones y cambio de conceptos por los cambios de contexto. José Luis Romero, en el Prólogo a *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)*, señala que “El contenido lo fijó la realidad misma, la nueva realidad que se empezó a constituir el día siguiente del colapso de la autoridad colonial. Entonces empezó la contradicción, cuya expresión fueron las guerras civiles, los vagos movimientos sociales, las controversias constitucionales, las luchas de poder, siempre movidas por el juego insoluble entre las ambiciones de grupos o personas y las encontradas concepciones sobre las finalidades de la acción y las formas de alcanzarlas”. (Romero, 1985: X).

⁴ De ella habla Rosalba Campra en su libro *América Latina: La identidad y la máscara*. Enfatiza tal paradoja y dice que “el hecho de arrasar con lo existente produce existencia. Existencia, pero no de sujeto. América es el mundo nuevo inaugurado por la mirada europea; la idea misma del ‘descubrimiento’ supone la legitimación de esa mirada ajena como la única posible. De aquí el complejo de invisibilidad que aqueja a América Latina desde su nacimiento. Porque el nacimiento fue, a la vez, cancelación” (Campra, 1987: 14).

vieja Europa, condena a esta parte del globo a una condición de ser pasivo, de continente (contenedor) de lo que otros ponen en él, en primerísimo término de la historia como proceso diferente si no necesariamente divergente del proceso natural. Así, el inocente *locus* americano queda lastrado desde el vamos por una consideración reductiva que lo aprecia como mera pasividad o, cuanto más, como apertura a lo nuevo. No tan paradójicamente, lo nuevo vendría así de la vieja Europa y a la novedad americana sólo le quedaría reservada la poca lúcida y desleída acción receptiva de esta novedad, ya que por principio le sería negada toda posibilidad de iniciativa (Cerutti, 1996: 96)

Es dentro de otras posibilidades donde podemos establecer las direcciones del sentido o del pensamiento para elaborar su arqueología y –sin subestimarlos– superar la carga peyorativa de un modelo positivista de pensamiento que pretendió deslumbrarnos con sus cargas de progreso y tecnología. Entonces, surgen otros lugares del pensamiento, particularidades capaces de dialogar desde sus planteos e *imaginar* ordenaciones alternas de las que nos llegan de la simbiosis de la modernidad, sabiendo que “En América Latina, sin embargo, la modernización, en todos sus aspectos, fue –y continúa siendo– un fenómeno muy desigual” (Ramos, 1989: 12). Las escrituras en sus contextos son depósitos de formas, y esa formalidad que se transfiere a la actualidad indica los ejes paradigmáticos en que participa en el orden de los discursos, de los sueños, de las culturas, de la ciudadanía... en cuanto *proposiciones* o *posibilidades* siempre permiten o sugieren abrir una ventana interpretativa que establezca nuevas relaciones en el imaginario, entendido éste como los sentidos desde los textos sobre la realidad que le sirve de fuente, de contexto. Este ‘sobre la realidad’ permite distinguir los discursos “en su común condición de aparatos semiológicos que producen significados mediante la sustitución sistemática de objetos significativos por las entidades extradiscursivas que le sirven de referente” (Prada, 1992: 42).

Esta línea interpretativa permite reconocer lo que podemos denominar el movimiento de la idea o del sentido y también cuál o cuáles son las entidades que ontológicamente están siendo ordenadas desde los textos que tenemos en nuestras manos. A partir de la elaboración de estos criterios básicos para el encuentro dialógico de las escrituras del pensador de nuestro siglo XIX, creemos que el acercamiento al *escribiendo* de ese siglo puede hacerse alrededor de la producción de Simón Rodríguez (1769-1854) y de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) por ser portadoras de las tendencias que van a materializar ambas direcciones y porque sus escrituras más importantes se conectan con el proceso en que

participan.⁵ *Las sociedades americanas* de Simón Rodríguez se publica en 1842 (Lima) y el *Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento, en 1845 (Santiago). La escritura de Simón Rodríguez destaca por primera vez, y en una tendencia gramatológica que rompe con los cánones impuestos, los enunciados que procuran interpretar las condiciones culturales para la fundación de la república sin imitar “servilmente” los modelos de la modernidad europea. Domingo Faustino Sarmiento se convierte en el “letrado” que interpreta, en su prosa, las condiciones de lo latinoamericano pero ilustradas a través de la necesidad de un modelo que procura, como fundamento central, a la civilización europea. Escrituras, entonces, que contienen una visión del hombre y de la historia y permiten ver la dinámica de las fronteras cronológicas de la nación y de las nacionalidades que como “artefacto cultural” se tratarán de fijar en los distintos discursos, y en este sentido, “los letrados” producirán nuevas configuraciones simbólicas a partir de la interrogante sobre la historia de sus comunidades. Comportan una mirada del siglo XIX partiendo de la necesidad de instituir modelos. En ese debate, en la “ciudad escrituraria”⁶ va a imponerse el *discurso de la imitación*. Esta afirmación implica demostrar cómo la matriz de la modernidad europea se hace dominante y dominadora en las escrituras de ese siglo. Estos discursos son *el relato* de América que responde mayormente a los modelos ideológicos e historiográficos europeos. El “despotismo del pasado” debe conjurarse en los discursos: “¿Qué modelos literarios serán, pues, los más adecuados a nuestras circunstancias presentes?” interroga José Victorino Lastarria en 1842.⁷

Paul Ricoeur enfatiza en *Teoría de la Interpretación* (1995) que el escritor intenta decir, identifica y predica, definiendo al discurso como una “dialéctica entre el acontecimiento y el sentido” (Ricoeur, 1995: 22), “es que alguien habla” —señala más adelante— y “el sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de lo expresado” (Ricoeur, 1995: 27). Tales sentidos se materializan, se mueven desde el lenguaje e indican la condición ontológica del ser en el mundo. Queremos en-

⁵ Tenemos claro que en este *escribiendo*, donde coexisten imaginarios muy diversos, reunidos bajo nociones distintas (pueblo, reino, nación...), van a existir prioridades para el ordenamiento planteado por los pensadores o filósofos: “la cuestión del ciudadano no es ni prioritaria ni central en las primeras fases de las revoluciones hispánicas. Lo que va a dominar al principio son los problemas de soberanía, representación y nación; es decir, temas que conciernen más a la colectividad que al individuo”. (Guerra, 1999: 36).

⁶ El concepto de “ciudad escrituraria” y “ciudad letrada” introducido por Ángel Rama me ha ayudado para ubicar las correspondientes escrituras dentro o fuera de su “anillo de poder”. Véase *La ciudad letrada*. (Rama, 1984)

⁷ Véase el artículo breve e interesante de Álvaro Fernández “La frontera...” (Fernández, 1997).

fatizar entonces la multiplicidad de tales condiciones ontológicas desde las escrituras que pretendemos reunir para su aproximación o estudio. El sujeto de esas ideas escritas (o no escritas) no debe eliminarse “aunque se dé el caso de que la idea no le pertenezca”. Reconocer el sujeto americano es un paso trascendental para obtener una proyección y una acción del pensamiento y del “mundo” de las ideas en sus contenidos escritos. Así, la unidireccionalidad hegeliana que sugiere el viaje en un solo sentido, que es el de la modernidad, es desplazado en el análisis para entender al sujeto en su condición ontológica de poder hacer un discurso desde sus posibilidades semánticas e imaginarias que escribe y describe una trayectoria que puede o no coincidir con la acción imaginaria de otros sujetos. La posición sugerente de que “sólo las armas europeas del sentido” participan en el dibujo del cuerpo americano sostiene que su fundación ideográfica es una prolongación europea, colonial y exclusivista. El libre juego de la imaginación aparecía como una herejía que debía ser aniquilada y el “acoplamiento” del ser americano niega las heterogeneidades desafiantes de toda generalización o, para usar un concepto muy actual, de toda homogeneización. Al bifurcarse las direcciones del sentido de lo americano se genera lo que E. Bradford Burns denomina “una dramática dialéctica” –y continúa– “entre metas antagónicas y contrastantes de las élites y una heterogeneidad que el pueblo exhibió (y exhibe) culturalmente” (Burns, 1990: 12). En ese campo ampliado de heterogeneidades negadas por la racionalidad instrumental en su protocolo lingüístico posterior a la configuración colonial vamos a encontrar una acumulación de proposiciones que forman parte de lo que hemos denominado el paradigma de la invención que va a oponerse en su síntesis a la condición de “admiración por los valores, ideas, modas, invenciones y estilos más recientes de Europa y Estados Unidos, además de un deseo de adoptarlos – y sólo en raras ocasiones de adaptarlos” (Burns, 1990: 19). La *invención* como paradigma se opone y resiste al paradigma configurador que en la *Ciudad Letrada* latinoamericana va a adoptar el “sueño de un orden” donde se va a manifestar la lucha por la construcción del poder, de la sociedad y de la civilización al que ese poder pertenece o decide pertenecer, y debemos interrogarla como continuación o ruptura de la modernidad europea, de la colonialidad. Es importante revisar entonces las trayectorias de los discursos con respecto a ese *sueño de un orden* puesto que:

...servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor a ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el *sueño de otro poder* (Rama, 1984: 11).

Esos paradigmas que corresponden a esos sueños del poder y de *otro* poder lo identificamos en este trenzado de escrituras como el *discurso de la imitación* y el *discurso de la invención*, ordenados, ambos, por enunciados que van a oponerse en el proceso de las sociedades nacientes, apuntando a disímiles direcciones; el primero hacia la institucionalidad de la razón de la civilización europea como modelo de mundo y sociedad, a la continuación de la colonialidad en el marco de la modernidad europea y... norteamericana; el segundo, hacia la (re)interpretación y superación del mito de la modernidad europea como “cultura superior”. Considerar la existencia de contenidos diferentes entre el pensamiento europeo y el americano, y en el interior de éste, es reconocer, necesariamente, las distintas condiciones émicas en que se desarrollan las sociedades americanas. Cuando hablamos de condiciones émicas nos referimos a:

...una explicación dada desde la cultura local. (...) Sólo cuando se reproducen las mismas relaciones en dos estructuras locales diferentes, cabe pensar en correlaciones y causas comunes. De no ser así, la transferencia, por ejemplo, de construcciones teóricas surgidas del análisis de una cultura a otra *supone una valoración etnocéntrica*... (Fabregat, 1993: 364)

Entonces, es totalmente equívoca la pretensión de estudiar el pensamiento de una comunidad o nación como si fuese fiel representación local de grandes teorías que pretenden explicar la existencia de los demás. Fabregat va a subrayar más adelante que en Europa, la occidental y la oriental, aún existiendo tradiciones culturales comunes como el derecho romano, periodo medieval, Renacimiento y tecnología “se dan tipos nacionales y étnicos de personalidad diferenciados” (Fabregat, 1993: 367) criticando el enfoque estructuralista que mantiene “la tendencia a obviar las diferencias culturales”. Ontológicamente, decimos, el sujeto americano es absolutamente *plural* y reúne igualmente como “género humano” (Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*) a pensadores con connotaciones intelectuales diferenciadas y modos conceptuales de racionalizar la cultura y la vida cotidiana no coincidentes en sus planteos escritos. El locus americano definitivamente no es inocente.

Esta tesis se sustenta en el criterio de que las ideas están asociadas a la construcción de ese sueño de poder del que habla Ángel Rama, ya no sólo del hecho de *dónde viene la idea* sino de su movimiento con respecto al proceso constituyente del poder en la República del siglo XIX,⁸ no olvidando lo que Baczkó aclara en su libro:

⁸ Los criollos conducen la construcción simbólica y real de las repúblicas: “Disponían en principio de los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos.

Todo poder busca monopolizar ciertos emblemas y controlar, cuando no dirigir, la costumbre de los otros. De este modo, el ejercicio del poder, (...) pasa por el imaginario colectivo. Ejercer un poder simbólico no significa agregar lo ilusorio a un poderío “real” sino, multiplicar y reforzar una dominación por la apropiación de símbolos, por la conjugación de las relaciones de sentido y de poderío (...) los emblemas del poder (...) son ideas, imágenes, ritos y modos de acción. (Baczko, 1991: 16-17)

La representación de lo colectivo va a incluir, a su vez, las condiciones sociales que sostienen el ejercicio de ese “poder simbólico” mediante los artefactos culturales creados para tal fin. Ese deseo de monopolizar y controlar que se traduce a través de las constituciones, las leyes y las prácticas escriturales para el uso del imaginario social al servicio del poder constituyente de las naciones, representa la manifestación o materialización de una ideología determinada y obedece no sólo a la incapacidad manifiesta para entender al *otro* sino también al “temor a las movilizaciones políticas de la “clase baja”, como los levantamientos de los indios o los esclavos negros” (Anderson, 1991: 78). En las márgenes de esas ciudades letradas se va formando el discurso del *otro* (sueño o poder) que tratará de ocupar el espacio y el tiempo de manera distinta a la obsesión europea, conjugando otras relaciones de sentido desde el imaginario social.⁹ Estamos definitivamente frente a posibilidades y proyecciones desde la experiencia del lenguaje que consolidan unos sujetos dialógicos y heterogéneos en la experiencia de escribir, ordenar y reordenar el siglo XIX y la relación diferenciada con un conocimiento del orden de los signos y de los modelos de poder dentro o fuera de la tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea. De esa manera, las formas de la imaginación

Constituían a la vez una comunidad colonial y una clase privilegiada” informa acertadamente (Anderson, 1997: 93). Analiza los elementos que permitieron la confrontación con el Imperio Español y subraya que es la subordinación al peninsular el sentimiento que los reúne para la “independencia”. Así, según él, “los funcionarios criollos peregrinos y los impresores criollos provinciales desempeñaron un papel histórico decisivo” (Anderson, 1997: 101).

⁹ No podemos perder de vista, si queremos ser justos con nuestra pluralidad cultural, y así hemos hablado de las tensiones de América, que las culturas indígenas han hecho aportes extraordinarios al contenido de las ideas del continente, sin embargo, nos hemos sometido al “castigo” mecanicista que ha sabido negar o disminuir las visiones de estas comunidades reales. La pretendida universalidad de occidente en su largo proceso de dominio las ha colocado en un enclave indefenso: las teologías de la conquista de América del Sur, las filosofías positivistas de la independencia y las antropologías de la cultura han formado parte de un proceso excluyente. Frente a esto hoy destaca una resistencia indígena que se hace sentir en América y en el mundo y desde lo académico, una antropología cultural que busca la asunción de su sujeto histórico, la calidad de su pensamiento y su racionalidad.

van a contener “la ‘representación’ de la clase de comunidad imaginada que es la nación (Anderson, 1991: 47) o calidad de nación” como prefiere decir Benedict Anderson, que la considera, al igual que el nacionalismo, como “artefactos culturales de una clase particular” (Anderson, 1991: 21).

Se plantean entonces fundar pueblos y repúblicas. Allí van a producirse, como se ha dicho, por las condiciones mismas de experiencias y comunidades locales, ocupaciones del sentido para tales construcciones diferenciadas y contradictorias. Dice Simón Rodríguez en *Sociedades Americanas*:

¡ILUSTRACIÓN!, ¡CIVILIZACIÓN!

Son palabras *vagas* si no se determinan las ideas que expresan con ellas. Pídanse explicaciones, y se verá que todos nos dan las mismas, y, tal vez, que raro será el que las tome en su verdadero sentido. (Rodríguez, 1990: 280)

Tomar en su verdadero sentido, ocupar el lugar cultural como *sujeto* para hacer de la república *un bien común* (Rodríguez, 1990: 245) insistiendo además en la necesidad de producir y hacer *sentir los efectos de una mudanza* (Rodríguez, 1990: 18). Mudarse al lugar donde queremos construir desde el sentido y la representación, cambiar del lugar colonial y construir una nueva “casa” desde un sujeto histórico diferente pareciera ser la esencia de esta ESCUELA SOCIAL. “Suspendamos: Esta es la Sociedad Monárquica, Aristocrática, Oligárquica... y... según se quiere... REPUBLICANA pero ninguna de éstas es la que conviene reestablecer en nuestro siglo” (Rodríguez, 1990: 120) porque “los Pueblos Americanos en NADA se parecen a los Europeos” (Rodríguez, 1990: 133). Para hacer la república “debemos emplear medios TAN NUEVOS...” (Rodríguez, 1990: 281) y la ciudad se convierte en “puntos de reunión” (Rodríguez, 1990: 147) y “...en CIUDAD, aprenden los hombres a vivir en buena inteligencia” (Rodríguez, 1990: 89) y piensa en la rehabilitación de la “raza indígena” para “evitar que el inmigrante europeo más inteligente que nuestro pueblo actual, venga a avasallarlo de nuevo y a tiranizarlo de un modo más cruel que el del antiguo sistema español” (en Uribe, 1884: 74). Está planteando la superación de la colonialidad, entendiendo, como lo plantea Enrique Dussel en otro lugar y mucho tiempo después (1994) “la situación asimétrica del excluido, del Otro” y la oposición abierta al eurocentrismo cuando denuncia Simón Rodríguez que para fundar la sociedad republicana no se consulta el genio de los americanos sino el de los europeos, “Todo les viene embarcado”, enfatiza Rodríguez (Rodríguez, 1990: 14).

Este paradigma plantea la superación de la razón conquistadora (y dominante), superar la modernidad europea negadora del Otro, “...colonizar al país con sus

propios habitantes...” (Rodríguez, 1990: 206 y 254). Lo que se quiere subrayar es que el “discurso de la invención” en Simón Rodríguez plantea la incorporación del excluido, sus “puntos de reunión” para superar la razón de la modernidad. Enrique Dussel dice que sólo puede lograrse tal superación con base en la “...inclusión de la Alteridad negada: la dignidad e identidad de las otras culturas, del otro previamente encubierto; para ello habrá que matizar o negar la premisa mayor misma, el ‘eurocentrismo’” (Dussel, 1994: 74). No es el sujeto de este discurso rodrigueano portador de un orden, sino, constructor desde la alteridad negada:

Cuando Rodríguez escribió esta obra ya la historiografía latinoamericana del siglo XIX comenzaba a enseñar los lineamientos elitarios, sesgados y prejuiciosos con respecto a los sectores populares, que sentarían infeliz cátedra en el resto de esa centuria y de la siguiente. La marginación de todos los elementos discordes al proyecto civilizatorio europeísta con el cual uníase el destierro económico y político de la oligarquía dominante fue un acorde común, como también lo era la denigración de las culturas aborígenes y de procedencia americana... (Morales, 1995: 30).

El discurso rodrigueano encarna un sujeto histórico que plantea, desde una filosofía, grandes transformaciones frente a la colonialidad epistemológica y pretende comunicar el sentido de una experiencia o pensamiento alternativo frente a la ilustración y el positivismo europeo, considerando la “cuestión social” como clave para no perder el tiempo en “proyectos pomposos” basada en un principio para la sociedad republicana: “Pensar cada uno en todos, para que todos piensen en él” (Rodríguez, 1990: 281). Aprender a ser libres es la esencia cuestionadora del modelo ideológico liberal-romántico predominante de donde bebe fundamentalmente el mundo letrado de la independencia.¹⁰ Simón Rodríguez pretende comunicar y hacer público, mediante su discurso, el sentido de una experiencia originaria que se traduce en la posibilidad de inventar, frente a los “vagos” conceptos de la Ilustración, desde una escritura que corporaliza a un hablante desafiante de las ciudades letradas de la modernidad, quiere perfilarse y se hace revolucionaria porque pretende alterar como acción el sentido de un saber igualmente establecido por las condiciones de colonialidad y dependencia mental cuestionadas rotundamente en la frase “todo nos viene embarcado”. Significa, entonces, el mensaje de Simón Rodríguez en el interior de un conocimiento alternativo que piensa a sus comunidades locales, en un cauce del saber que se atreve a construir a Amé-

¹⁰ Véase particularmente el ensayo de Domingo Miliani (Miliani, 1995: 11-18).

rica, desde la invención de otros signos que son capaces de criticar “el depósito de formas” de otros contextos, fundando así una *resistencia* irreductible en el tiempo contra “la norma cultural de las metrópolis que producen las literaturas admiradas en las zonas marginales” (Rama, 1984: 52). Al abrir otras posibilidades de lo imaginario y al reconocer la realidad a superar como insuficiente, Simón Rodríguez rompe el orden discursivo de la Ilustración porque, además de estar calificado para hacerlo, penetra y vislumbra un espacio y tiempo trascendentales para representar el objeto deseado: las sociedades americanas. De allí que su discurso se hace utópico, porque:

...La utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. En la utopía trabaja ese tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción (...) no hay integración social sin subversión social... (Mannheim, 1987: 9)

Introduce Simón Rodríguez las propuestas para una sociedad de la comunicación que problematiza su relación con la voluntad modernizadora, así ilustración y civilización son imágenes vagas frente a la necesidad de “Entreayudarse” para el “bien jeneral”. Es el espacio por crear para que lo nuevo tenga posibilidad. “Los Franceses se acercan a resolver la cuestión del día; pero no es de esperar que consigan resolverla favorablemente, porque no tienen ‘dónde’ hacer una nueva Sociedad...” (Rodríguez, 1990: 79) No quiere hipotecarse con el imaginario europeo y sus ideas se movilizan en diálogo permanente con las posibilidades de recuperar la memoria histórica “de modo muy distinto a lo que comenzaban a hacer los intelectuales orgánicos de la oligarquía republicanizada, como autoconciencia de grupo dominante, concepción que asumía el modelo eurocéntrico” (Morales, 1995: 28). Sobresale así el sentido ético del planteo rodrigueano, “el bien jeneral”, el sentido utópico de la sociedad buscada en base a esta ética para el género humano pretendiendo construir un nuevo edificio sin trozos del viejo.

Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo* estima preponderantemente “la lucha entre la civilización europea i la barbarie indígena” (Sarmiento, 1977: 39) oponiendo una visión sobre otra, planteando la modernidad europea como razón ordenadora. La ciudad es “el centro de la civilización argentina, española, europea (...) El hombre de la ciudad... vive de la vida civilizada” (Sarmiento, 1977: 29). La ciudad es el centro, la periferia “la barbarie”:

Había, antes de 1810, en la República Argentina, dos sociedades distintas, rivales e incompatibles, dos civilizaciones diversas: la una española, europea, culta, y la otra bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un

pueblo, se pusiesen en presencia una de otra, se acometiesen y, después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra (Sarmiento, 1977: 61).

Discurso signado por el “paradigma sacrificial” que destaca Dussel respecto a la modernidad (Dussel, 1994: 74), paradigma sacrificial que parte de la imposición de la “cultura superior” como marca de la civilización y de la salvación. Para Sarmiento “la nación debe asumir como propia la política expansionista de la colonia” (Fernández, 1997: 146).¹¹ Es el mismo signo del discurso colonial anterior, es el discurso “liberal” primero y “neoliberal” algo después. Lo hemos llamado *el discurso de la imitación*, imitador del modelo europeo, frente a la ciudad como “punto de reunión” de lo que somos.

La verdadera “barbarie” de esta ideología “civilizada” —dice Carlos Fuentes— consistió en que excluía de la noción de civilización todos los modelos alternativos de existencia, indios, negros, comunitarios, así como toda relación de propiedad que no fuese la consagrada por la economía liberal. (Fuentes, 1994: 305)

La exclusión viene a ser, en términos actuales, la característica instrumental de la razón modernizadora, bajo un esquema de representación discursiva que expone al *otro* en su imaginario en condiciones de subalternidad. “La gradación descalificadora del anti-modelo liberal podía ir desde una (de) valoración ética (lo popular es vicioso), legal (es un equívoco) o médica (está contaminado)” (González, 1997: 36). Sarmiento se concibe como un ordenador desde el sentido europeo y quiere, en el discurso, *limpiar al otro*. No debemos olvidar que la Revolución Francesa constituye la ideología liberal orientada hacia la conquista de la unidad nacional y por lo tanto exige como condición de ordenación la uniformidad cultural y lingüística. Esto se explica porque, creemos, domina en este sujeto *imitante* europeo de la época “la convicción de que un Estado es la expresión de un pueblo que tiene la misma cultura y la misma lengua, como producto de una historia común” (Bonfil, 1987: 10). Es abandonado el sentido de la diferencia para asumirse como lo mismo, lo que está incapacitado para actuar libremente en el contexto creado desde esa diferencia que subyace.

No son diferencias de matices, son profundas diferencias para excavar nuestra genealogía cultural. Podemos estudiar su formación y dialogicidad. Este estu-

¹¹ Por otra parte, debemos subrayar que “La *ciudad* era la gran utopía del liberalismo modernista, mientras que el campo pasó a significar el espacio ‘bárbaro’, a ser o bien conquistado —mediante políticas militares de exterminio y repoblación— o domesticación —mediante políticas pedagógicas y médicas de reconversión disciplinaria...” (v. González, 1997: 36).

dio debe prever la revisión y focalización para la reflexión crítica de las fuentes y antecedentes de los pensadores del S. XIX latinoamericano, y abrir así las relaciones entre dos escrituras en cuanto a lenguaje y su condición ontológica a través de la dialéctica de sentido y referencia con el proceso cultural que se vive en ese siglo, localizadas esas relaciones entre tiempo, espacio e historia en que éstas se desarrollan, es decir, la relación de esos discursos con el mundo que entre ellos y alrededor de ellos transcurre. Así podremos entender y juzgar desde lo metafórico hasta lo histórico, la razón dominante de *el discurso de la imitación* en las escrituras del siglo XIX. Allí están las dos razones en pugna. Aquí, el recuerdo sobre un personaje, Alberto Soria, en la novela *Ídolos rotos* del venezolano Manuel Díaz Rodríguez publicada el 1901, metáfora algo intensa del intelectual y sus tribulaciones, ilusionado con ser artista de París, en ruptura con la perversa y latinoamericana Caracas, su otra cara.

El estudio de las escrituras del siglo XIX latinoamericano ha sido abordado en diferentes direcciones por la crítica especializada actual que ha tenido como primordial logro repensar las tensiones culturales que se encuentran en el interior de ellas, tejidas por discursos abiertos al dialogismo, a las interrogantes que sobre el nosotros mismos pueden hacerse. Debemos indicar que, por otro lado, en las escrituras del siglo XIX se produce una visión de la naturaleza, el hombre y la historia, una mirada que conduce a la necesidad de instituir e instruir modelos que, como sabemos, llegan a oponerse dentro de la “ciudad escrituraria”. Allí hay modelos de sociedad, ideas de cultura, expresiones de proyectos, ideologías apareadas u opuestas a la modernidad dominante. Las escrituras de Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento también son fuentes para este propósito. De igual forma, nos parece oportuna la consulta de los escritos de otros pensadores que, como Francisco Bilbao (1823-1865) recopilados en Venezuela por Biblioteca Ayacucho (*El evangelio americano*: 1988) son depositarios de una visión crítica y, además, constituyen su *escribiendo* sobre el proceso mismo que viven. Proponen una lectura del siglo XIX y sirven de base crítica para la revisión del contexto donde se desarrollan los discursos que hemos llamado de *invención* e *imitación*, además, estos estudios reconocen en este proceso “un vértice en que se unen una serie de prácticas y discursos inaugurales que corresponden al surgimiento institucional del sujeto social hispanoamericano” (Moraña, 1997: 67), y agrego que ese “sujeto” va a estar cruzado por paradigmas que reconocidos como de *invención* y de *imitación*. Estos estudios nos conducen a planteamientos de interpretación a los cuales se les ha dado respuestas diferentes. La contribución teórica en este orden parte del reconocimiento de una pluralidad en las áreas culturales del continente expresadas en diversas modulaciones y realidades.

Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* habla del *orden de los signos* a partir de que dejan “de ser una figura del mundo”. Entonces, el escritor se convierte, es, un ordenador del universo que empieza “a significar dentro del interior del conocimiento” (Foucault, 1978: 64-65). Esta noción de escritura como una ordenación “desde el conocimiento” conduce a postular a Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento como distintas re-ordenaciones de un proceso, participantes en la formación de los discursos que inciden en las ideas, el conocimiento de América como campo de tensiones que se cruzan. Esto nos induce, de acuerdo con esta definición que relaciona al signo con el conocimiento, a la búsqueda de la *genealogía* de los discursos que permitiría lo que con Mijaíl Bajún definimos como las relaciones dialógicas, entendidas como el acercamiento u oposición de distintos sujetos históricos a través de la palabra. La escritura atraviesa el conocimiento, está en ella un orden, es, para decirlo con Angel Rama, *el sueño de un orden*.

La genealogía —dice Foucault en *Microfísica del poder*— sería, pues, oposición a los proyectos de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, una especie de tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción de un discurso teórico, unitario, formal y científico (Rama, 1984: 131).

Se puede, por otra parte, con base en los aportes alrededor del ensayo, abordar las relaciones entre las escrituras de Simón Rodríguez y Domingo Faustino Sarmiento como dos formas distintas de ensayar “la responsabilidad por lo existente” (Adorno, 1962). Desde esta perspectiva, las aproximaciones teóricas elaboradas por Adorno y otros conducen a replantear el análisis de dos escrituras diferenciadas en el “uso de los signos” y en tanto que ambas son “reflexiones de época”. Afirma Arciniegas en “Nuestra América es un ensayo” que “El ensayo entre nosotros no es un divertimento literario, sino una reflexión obligada frente a los problemas que cada época nos impone...” (Arciniegas, 1956: 16).

Sabemos que la escritura apunta a construir una memoria. Aquí estamos hablando de dos escrituras que propugnan cada una a su modo, “un cuerpo de imágenes y representaciones que encajan a la propuesta de inventar modelos o establecerlos con base en la modernidad europea”. Una escritura sería fundadora de un sueño de *SOCIEDAD no cristalizada* y la otra es una escritura que materializa y fundamenta el modelo de nación que pro-sigue en la escena como razón conquistadora y dominadora.

Bibliografía

Directa

Rodríguez, Simón (1990), *Sociedades americanas* (1828-1842), Caracas, Biblioteca Ayacucho.
Sarmiento, Domingo F. (1977), *Facundo o civilización y barbarie* (1845), Caracas, Biblioteca Ayacucho.

General

Adorno, Theodor (1962), "El ensayo como forma", *Notas de Literatura*, Barcelona, Ariel, pp. 11-36.
Anderson, Benedict (1991), *Comunidades imaginadas. Difusiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
____ (1997), "Los Pioneros Criollos", en *Comunidades Imaginadas. Difusiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
Arcinegas, Germán (1956), "El ensayo en nuestra América", *Cuadernos del congreso para la libertad de la cultura*, París, pp. 125-30.
Baczko, Bronislaw (1991), *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Bajtín, Mijaíl (1974), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores.
Bilbao, Francisco (1988), *El evangelio americano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
Bonfil Batalla, G. (1988), *México profundo: una civilización negada*, México, CIESAS/SEP.
Burns, E. Bradford (1990), *La pobreza del progreso*, México, Siglo XXI Editores.
Campra, Rosalba (1987), *América Latina: La identidad y la máscara*, México, Siglo XXI Editores.
Cerutti, Horacio y Óscar Agüero (coords.) (1996), *Utopía y nuestra América*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
Dussel, Enrique (1994), *1492. El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural Editores.
Fabregat, Claudio E. (1993), *Cultura, sociedad y personalidad*, Barcelona, Anthropos.
Fernández Bravo, Álvaro (1997), "La frontera portátil: Nación y temporalidad en Lastarria y Sarmiento", *Revista Iberoamericana*, vol. LXIII, núms. 178-179, enero-junio, pp. 141-147.
Foucault, Michel (1978), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores.
____ (1979), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
Fuentes, Carlos (1994), *El espejo enterrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
González, Beatriz (1997), "Para una economía política del cuerpo nacional", *Memorias del XXIII simposio de docentes e investigadores de la literatura venezolana*, Trujillo, Universidad de los Andes.
Guerra, Francois-Xavier (1999), "El Soberano y su Reino- Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina", en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones-Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
Hegel (1946), *Filosofía de historia universal*, t. I, Buenos Aires, Revista de Occidente.
Luc Abramson, Pierre (1999), *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
Mannheim, Karl (1987), *Ideología y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica.
Miliani, Domingo (1995), "Poesía, espacio y protesta en los ensayos de Simón Rodríguez" (11-18), *El ensayo iberoamericano - perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Morales, Salvador (1995), "Idea de América en *Sociedades Americanas en 1828* de Simón Rodríguez", *El ensayo iberoamericano - perspectivas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
Moraña, Mabel (1997), *Políticas de la escritura en América Latina - De la colonia a la modernidad*, Caracas, Ediciones eXcultura.

- Prada O., Renato (1999), *Literatura y realidad*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana-Universidad Autónoma de Puebla.
- Rama, Ángel (1984), *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
- Ramos, Julio (1989), *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, Paul (1995), *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI Editores.
- Romero, José Luis (pról.) (1985), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2a. ed.
- Sábato, Hilda (coord.) (1999), *Ciudadanía política y formación de las naciones-Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Uribe Ángel, Manuel (1884), "El Libertador, su Ayo y su Capellán", en Varios Autores, *Homenaje de Colombia al Libertador en su primer centenario. 1783-1883*, Bogotá, Medardo Rivas, pp. 72-74.

Recibido: 5 de diciembre de 2003

Aceptado: 14 de febrero de 2005

Juan José Barreto. Maestro en Literatura Latinoamericana. Profesor Asociado de la Universidad de los Andes-Trujillo-Venezuela. Integrante del Centro de Investigaciones Literarias y Lingüísticas Mario Briceño Iragorry, Núcleo Universitario Rafael Rangel, ULA. Es autor de los libros: *Región Poética* (2003), ensayos sobre la obra del poeta venezolano Ramón Palomares y *Espero Igual Espero* (2004), de poesía. Ha participado en congresos nacionales e internacionales, publicando en revistas como *Educere*, *Cifra Nueva*, *Zona Tórrida*, *Voz y Escritura de Universidades Venezolanas y en Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente coordina el programa de maestría en Literatura Latinoamericana del Núcleo Universitario Rafael Rangel-ULA.