

Imaginarios nacionales en Latinoamérica

National imaginary in Latin America

Manuel Ferrer Muñoz

Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito

Resumen: En esta investigación, que se encuadra en un estudio más amplio sobre la historiografía ecuatoriana, se trata del papel que desempeñan los imaginarios nacionales como instrumentos de trabajo para la elaboración de las historias nacionales que, en el caso de Latinoamérica, no pueden dar la espalda a los diversos componentes que, en condiciones de desigualdad, conforman su trayectoria histórica multicultural: lo 'hispanoluso, lo 'indígena' y, en mayor o menor medida, según los países, lo 'afrodescendiente'

Palabras Clave: imaginario nacional, historia nacional, identidad nacional, memoria histórica, nacionalismo, indígena, hispanoluso, español, afroamericano

Abstract: This study, part of a broader research on Ecuadorian historiography, details the role of the national imaginary as working tools for the development of national histories that in the case of Latin America cannot disregard the various components making his multicultural historical trajectory, under conditions of inequality: the 'Spanish / Portuguese', the 'indigenous' and, to a greater or lesser extent, depending on the country, the 'Afro'

Keywords: national imaginary, national history, national identity, historical memory nationalism, indigenous, Spanish-Portuguese, Spanish, Afroamerican.

EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO Y EL RECURSO A IMAGINARIOS

La investigación histórica se adentra en una realidad que ha dejado de serlo, como tal, en el momento en que el estudioso del pasado se asoma a ella para entenderla y tratar de volverla comprensible a sus contemporáneos. Necesariamente opera, pues, sobre una ficción: y ése es el papel que juega la construcción de imaginarios en el quehacer del historiador; porque, ante la imposibilidad de comprender un pasado que es de por sí inabarcable, resulta obligada la utilización de tópicos, matrices, estereotipos interpretativos, discursos legitimadores que pueden proporcionar explicaciones satisfactorias, al menos para la generación a la que pertenece el historiador, y abren camino –en palabras de Serge Gruzinski- a “una antropología de lo provisional, de la mezcla y de la yuxtaposición”¹, fundada en imaginarios sociales que, con Pintos, definimos como “representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, y que hacen visible la invisibilidad social”².

El carácter conflictivo de esas representaciones no sólo les confiere un carácter transitorio y sujeto a inevitable caducidad –la reflexión crítica abre continuas vías a nuevas interpretaciones- sino que, al mismo tiempo, las libera del encorsetamiento de las imágenes que, en palabras de Octavio Paz, “padecen la fatal tendencia a la petrificación”. En cambio, la crítica, sigue diciendo el maestro Paz, actúa como “el ácido que disuelve las imágenes”³. El problema radica, al menos en el caso de México, en que el ‘espíritu cortesano’, “producto natural, por lo visto, de toda revolución que se transforma en gobierno”, ha invadido casi toda la esfera de la actividad pública e impedido el ejercicio del examen, del juicio, de la crítica⁴.

Además, la misma forma fragmentaria a través de la cual el historiador afronta diversos aspectos del pasado dificulta la recuperación de la realidad mediante el establecimiento de conexiones de causalidad, y podría derivar hacia una visión impresionista del ayer, rota la

¹ Grumzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. De Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 280.

² Pintos, Juan Luis, *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social*, Madrid-Cantabria, Fe y Secularidad-Sal Terrae, 1995: <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/imaginarios.htm>.

³ Paz, Octavio, “Postdata”, en *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 2007, pp. 363-415 (p. 415).

⁴ Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, p. 303.

ilusión positivista de la segunda mitad del siglo XIX y asumida la imposibilidad de que la mirada del historiador aporte un enfoque objetivo.

Cuando Antonio Gala elucubra sobre el sentido de la historia a través de las reflexiones atribuidas a Boabdil en *El manuscrito carmesí*, que le valió el Premio Planeta 1990, exhibe una agudeza que para sí quisieran muchos historiadores profesionales, poseídos de certidumbres sustentadas en un pasado que no deja de hallarse envuelto en la ambigüedad, demasiado orgullosos como para admitir que la esencia del tiempo que quedó atrás es su simple transitoriedad: “el pasado indeformable y pétreo que hoy vemos no es más que una invención”, sentencia Gala por boca de Boabdil. Y prosigue: “el presente es el último momento de nuestra historia... por ahora. Pero ¿cómo interpretaremos mañana este momento de hoy, tan lleno de contingencias y posibilidades? ¿No dependerá esa interpretación de cómo sea el mañana en que desembarquemos?”⁵.

Así lo había intuido Belisario Quevedo (1883-1921) en “Historia, filosofía de la historia y sociología”, artículo publicado en 1917 en *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria* de Quito, cuando abogaba por una historia de los procesos históricos (sujetos al principio de causalidad, condicionados por el carácter nacional y por el medio ambiente, y enlazados unos con otros en sucesiva dependencia) y no propiamente de los hechos históricos⁶, y desvelaba la inutilidad de querer encerrar en fórmulas genéricas el conjunto de la historia, y la insuficiencia de esa pretensión para “explicar y aclarar la totalidad del movimiento histórico”⁷.

La complejidad de una historia nacional radica en que, a pesar de que pretenda configurarse como el relato de un pasado colectivo, del que se erige como versión formalizada y ‘oficial’ utilizando elementos de lo popular⁸, se vertebra a partir de las vidas individuales, anónimas o reconocidas, que constituyen su entramado: ese amasijo de ‘vidas privadas’ es siempre susceptible de acrecentamiento, enmienda o reinterpretación; no puede dejar de incluir los puntos de vista de los vencidos, los marginados o los heterodoxos del sistema triunfante, y

⁵ Gala, Antonio, *El manuscrito carmesí*, Barcelona, Planeta, 1990, p. 477.

⁶ Cfr. Quevedo, Belisario, *Ensayos sociológicos, políticos y morales*, Quito, Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1981, p. 38.

⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁸ Cfr. Endara Tomaselli, Lourdes, “¡Ay, patria mía!” *La nación ecuatoriana en el discurso de la prensa*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional y Ediciones Abya-Yala, 2003, p. 38, y Radcliffe, Sarah, y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1999, pp. 130-131 y 251-253: <https://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/12683/Rehaciendo%20la%20naci%C3%B3n.pdf?sequence=1>.

sirve a un designio más elevado: la historia de un pueblo, una realidad viva que no es sino “el relato de sus nacimientos, muertes y resurrecciones”⁹. Eso sin contar con que, en los tiempos que corren, los movimientos sociales –muy en particular los vinculados con los pueblos indígenas- son de orden transnacional, por lo que difícilmente puede entenderse lo que ocurre en un país sin un referente regional¹⁰.

Además, ¿quién tiene el poder para definir qué elementos integran la identidad nacional porque así supuestamente lo dispone el devenir histórico?, ¿quién se halla capacitado para extender los certificados de nacimiento o de defunción de las naciones? Porque, en verdad, el ámbito de la historia nacional, con toda la carga emocional que comporta la especulación en torno a la identidad derivada de la pertenencia a un Estado-Nación, constituye el espacio por antonomasia para la confluencia o la divergencia entre los caminos de la razón y de lo imaginario, del *logos* y del *mythos*¹¹.

Admitido que toda historia nacional remite a un principio ancestral, pues el registro de nacimiento de la nación reclama unos antecedentes que justifiquen la continuidad con un proceso formativo anterior, ¿cuál de los componentes anteriores de las sociedades latinoamericanas –hispanoluso, indígena, negro- deberá ser considerado como fuente originaria de las nuevas nacionalidades que afloran a lo largo del siglo XIX?

80

¿Acierta Ulrich Scheuner cuando sustenta la tesis de que en las antiguas colonias españolas la cuestión nacional no se fundamentó en una determinada unidad étnica, sino en la idea de la libertad política y la autodeterminación?¹² Porque, si las declaraciones políticas y los discursos oficiales abonan esa interpretación, las realidades sociales de los nuevos países independizados de España determinaron que los nacientes Estados quedaran bajo control de grupos de criollos que arrebataron a los españoles peninsulares las posiciones de privilegio y se acomodaron en un *status* de superioridad al que no estaban dispuestos a renunciar, por mucho que airearan su entronque con el orden imperante en los espacios americanos antes de la conquista.

⁹ Paz, Octavio, “El tres y el cuatro”, en *El laberinto de la soledad*, pp. 549-559 (p. 550).

¹⁰ Cfr. Radcliffe, Sarah, y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la Nación*, pp. 77-78.

¹¹ Cfr. Fernández Pichel, Samuel, “Mitos e imaginarios colectivos”, *FRAME, Revista de Cine de la Biblioteca de la Facultad de Comunicación* (Universidad de Sevilla), núm. 6, febrero de 2010, pp. 265-284 (p. 266): <http://fama2.us.es/fco/frame/frame6/estudios/1.13.pdf>.

¹² Cfr. König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994, p. 39, nota 40, y pp. 243-244.

La perplejidad que la doble vía de legitimidad –española o indígena- plantea a los ecuatorianos se traduce en la paradójica celebración en el ceremonial cívico de dos fiestas tan contradictorias como el 6 de diciembre (fundación de San Francisco de Quito por Sebastián de Benalcázar) y el 10 de agosto (conmemoración del *primer grito de la independencia*)¹³. Y esa bipolaridad se hacía sentir ya desde tiempos de la colonia, en que determinadas fiestas civiles o religiosas de la Presidencia de Quito eran amenizadas con bailes o escenificaciones indígenas, como la representación del Ynca o las celebraciones organizadas por los ‘Ingas de forasteros’, que sólo llegaron a suspenderse de modo ocasional a raíz de levantamientos promovidos por poblaciones indígenas¹⁴.

Enfrentados a esos interrogantes, consideramos obligado asentar una declaración de modestia y de sano escepticismo que nos prevenga ante los peligros de los idólatras de fingidos pasados que pretenden imponernos un modo de afrontar el presente con falsos pretextos derivados de interpretaciones unilaterales del devenir histórico, contraviniendo la predisposición humana a la fabulación que el pensamiento racional intentó desterrar¹⁵. Porque, si la vida es “una enrevesada continuidad de rupturas”¹⁶, ¿no tergiversamos los tiempos que quedaron atrás al atribuirles una solidez compacta fundante de una tradición monolítica?

El quehacer histórico, si se quiere honrado, no dará la espalda a la advertencia que formulara en su momento una mente tan lúcida como la de Octavio Paz: “el historiador describe como el hombre de ciencia y tiene visiones como el poeta”, pues el conocimiento histórico –más sabiduría que saber: arte y ciencia a la vez- “no es cuantitativo ni el historiador puede descubrir leyes históricas”; se halla entre la ciencia propiamente dicha y la poesía, que es una actividad espontánea y auténtica, expresión de una conciencia encorsetada por el proyecto

81

¹³ Cfr. Endara Tomaselli, Lourdes, “¡Ay, patria mía!”, pp. 38-39.

¹⁴ Cfr. Moreno Yáñez, Segundo E., *Subelevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 2014, pp. 184 y 189.

¹⁵ Cfr. Fernández Pichel, Samuel, “Mitos e imaginarios colectivos”, p. 266.

¹⁶ Gala, Antonio, *El manuscrito carmesí*, p. 478. Guillaume Boccara ha reflexionado sobre el reto que, para la labor del historiador, plantean los cambios y las continuidades en las poblaciones indígenas incorporadas a sociedades mestizas: cfr. Boccara, Guillaume, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en Boccara, Guillaume (editor), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI al XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2002, pp. 47-82 (pp. 49-50 y 65): http://www.ignaciодarnaude.com/textos_diversos/Colonizacion,resistencia%20y%20mestizaje%20en%20las%20Américas%28s.XVI-XX%29,G.Boccara.pdf.

nacional de la modernidad¹⁷: y eso porque “los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad”¹⁸.

Incluso Jean de La Bruyère, prestigioso autor de *Discours sur Théophraste* (1688), que tanta influencia estaba llamado a ejercer, a pesar de que se hallaba convencido de que el mundo no experimenta cambios sustanciales –será el mismo teatro, aunque varíen los actores- y de que los cambios afectan sólo a la superficie de las cosas, no dejaba de reconocer que “los hombres no tienen usos ni costumbres que sean de todos los siglos”. Aun cuando esos cambios afectaran sólo a la superficie de las cosas, admitía la condición mudable de la condición humana: “nosotros, que somos tan modernos, vamos a ser antiguos dentro de algunos siglos”¹⁹.

Por todo ello, tradiciones y memorias históricas no son revelaciones divinas que los custodios de esa Palabra entregada a los hombres deban preservar de las contingencias de los tiempos y de las discusiones terrenales. Son realidades abiertas, permeables, interdependientes, cambiantes, fundantes de nuestro modo de comprender el mundo y de insertarnos en él. Memorias históricas y tradiciones se entregan y se reciben y se adaptan al recipiente donde se depositan transitoriamente, para reiniciar su camino, reelaboradas, al cabo de una generación. Al fin y al cabo, la transmisión de valores de los progenitores a sus descendientes no es un proceso lineal ni pacífico; antes, al contrario, como hermosamente escribe José Saramago, “viene de lejos y promete no tener fin la guerra entre padres e hijos, la herencia de las culpas, el rechazo de la sangre”²⁰.

Y así, agotado el curso vital de cada hombre que acogió y enriqueció esas tradiciones y esas memorias, éstas avanzan y se propagan y ponen proa hacia un futuro que reconoce la presencia del tiempo que quedó atrás mediante el establecimiento de nuevas relaciones con la tradición, por lo que el vínculo con el pasado deja de ser una simple repetición de experiencias o una vuelta a tiempos remotos e idílicos: el presente resignifica el pasado de cara al futuro y

¹⁷ Cfr. Santí, Enrico Mario, “Introducción”, en Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, pp. 11-137 (p. 23).

¹⁸ Paz, Octavio, “Vuelta a *El laberinto de la soledad*: Conversación con Claude Fell”, en *El laberinto de la soledad*, pp. 417-443 (p. 422), y *El laberinto de la soledad*, p. 209.

¹⁹ La Bruyère, Jean de la, *Les caractères ou les mœurs de ce siècle. Précédé de Les caractères de Théophraste*, Paris, Estienne Michallet, 1696: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57579b/f3.image.r=.langES>. Cfr. Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México-Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2011, pp. 22-23.

²⁰ Saramago, José, *El Evangelio según Jesucristo*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 81.

lo adopta y modifica como materia prima para la construcción de una sociedad nueva y distinta²¹. En último término, como concluye Todorov, “la sabiduría no es ni hereditaria ni contagiosa: se llega a ella en mayor o menor grado, pero siempre y solamente gracias a uno(a) mismo(a) y no por el hecho de pertenecer a un grupo o a un Estado”²².

Aunque las recomposiciones mentales del pasado no frenan la apertura a nuevas influencias – ni tienen por qué hacerlo-, coadyuvan en la salvaguarda del legado que una generación tras otra ha estimado como valioso, y previenen ante la amenaza que Michael Handelsman ve proyectarse sobre el conjunto del subcontinente: el reemplazo del ‘Macondo latinoamericano’ por un ‘McOndo neoliberal’, con “la inevitable tendencia a olvidar los cinco siglos de luchas y sacrificios heroicos para que hubiera una América que los latinoamericanos pudieran llamar ‘nuestra’”²³.

“En todo caso, cualquier historia tiene que reducirse, antes o después, al tamaño de un libro: simplificarse, allanarse, decolorarse, es decir, en el fondo, dejar de ser”²⁴. Cuentan del pasmo de San Agustín, que paseaba por la playa junto a la orilla del mar, ante la respuesta que obtuvo de un niño que jugaba en la arena, y que iba y venía vertiendo agua en un hoyo que acababa de abrir con sus manitas, cuando le preguntó qué hacía. ¡Trasegaba el mar a ese agujero! Tan ingenua como ésa es la actitud de quien piensa que el libro impreso comprende la entera sabiduría del pasado y cierra el paso a otras interpretaciones. Y es que tanto la disciplina histórica como las memorias colectivas aportan, a lo más, una producción de saber selectiva que no puede aspirar a erigirse como un reflejo ‘verdadero’ del pasado²⁵.

Vienen a cuento, para cerrar este apartado las palabras sabias de Saramago ante la evidencia de que todo pasa, de que lo aparentemente inmovible termina sin que se sepa por qué. Escucharemos “voces que mil veces preguntarán, Por qué, imaginando que hay una respuesta, y que más tarde o más temprano acaban callándose, porque sólo el silencio es cierto”²⁶.

²¹ Cfr. Handelsman, Michael, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo. Identidad y resistencias en el Ecuador*, Quito, Editorial El Conejo, 2005, pp. 31 y 59.

²² Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, p. 447.

²³ Handelsman, Michael, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo*, p. 123.

²⁴ Gala, Antonio, *El manuscrito carmesí*, pp. 17-18.

²⁵ Cfr. Torres Carrillo, Alfonso, “Pasados hegemónicos, memorias colectivas e historias subalternas”, en Walsh, Catherine (editora), *Estudios Culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala, 2003, pp. 197-214 (p. 201).

²⁶ Saramago, José, *El Evangelio según Jesucristo*, p. 107.

LOS IMAGINARIOS NACIONALES

El 'sentimiento' nacional, tan difícil de aprehender y tan recurrido como justificación del rumbo emprendido por los nuevos Estados nacionales independientes de Latinoamérica, puede parangonarse con el 'nacionalismo', del que agudamente observó Hobsbawm, en coincidencia con Gellner²⁷, que precedía a la nación. No son las naciones las que construyen los Estados y el nacionalismo; ocurre al revés²⁸, en la medida en que éste triunfa en la búsqueda de una masa social y logra articular un proyecto nacional, en virtud del cual el Estado organiza lo 'nacional' y lo 'extranjero', y determina y festeja las fechas conmemorativas de la historia nacional, como 'marcadores' del tiempo identitario²⁹. Y, puesto que los imaginarios de lo hispanoluso, de lo indígena y de lo afroamericano son ingredientes de ese sentir nacional en el mundo latinoamericano, plantean los mismos retos al historiador que intenta desenmascararlos.

Por fuerza, el diseño de los imaginarios concebidos para 'nacionalizar la nación', que comporta un mecanismo alterno de presencias y de ausencias³⁰ y que implica la consideración del 'otro' como el grupo al que 'nosotros' no pertenecemos³¹, obedece a un impulso dialéctico que lleva a negar de sí mismo aquello que se denuncia o se rechaza en otro, o que explica las propias carencias por contagio de un agente exterior y contaminante.

Y el caso de los estados nacionales conformados en Latinoamérica como consecuencia de los movimientos emancipadores del primer tercio del siglo XIX resulta paradigmático de cuanto venimos diciendo: piénsese, por ejemplo, en el interés de los criollos por romper el monopolio comercial español; o, ya en tiempos contemporáneos, los cambios en el imaginario de la

²⁷ Cfr. Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 2001, p. 80.

²⁸ Cfr. Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 8 y 19-20. Hans-Joachim König ha destacado la importancia de estudiar el trasfondo social del nacionalismo, en continuidad con el concepto sociológico-comunicativo de Karl W. Deutsch, para quien la formación de la conciencia nacional es el resultado de una creciente movilización social y de una progresiva integración: cfr. König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación*, pp. 27-28.

²⁹ Cfr. Radcliffe, Sarah, y Westwood, Sallie, *Rehaciendo la Nación*, pp. 73 y 90.

³⁰ Cfr. Fernández Pichel, Samuel, "Mitos e imaginarios colectivos", p. 269.

³¹ Cfr. Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p. 13.

nación mestiza, operados cuando indígenas y negros han transformado sus identidades negativas en positivas; la obsesión de Alejo Carpentier por desarrollar una teoría acerca de lo americano, o la búsqueda emprendida por Leonardo Padura sobre los orígenes de lo hispanoamericano³².

Puede ilustrarse lo anterior de un modo sencillo con la “Teoría de Andalucía”, un artículo de Ortega y Gasset aparecido en el diario *El Sol* en 1932 y reeditado después en la *Revista de Occidente*, clarificador sobre esa tendencia a la elaboración mental del ‘otro’ a partir de la propia perspectiva cultural e histórica. Bosch Gimpera, que discrepaba de los puntos de vista ahí expresados por el brillante ensayista, objeta la “dificultad de captar su verdadera esencia [de Andalucía] desde el exterior”³³.

Y es que, además, resulta cuestionable que en verdad pueda decirse de un territorio determinado que posee una ‘esencia’ susceptible de ser aprehendida intelectual o afectivamente, cualquiera que sea su *status* administrativo, configurado como Estado o en la condición de parte integrante de un cuerpo estatal más amplio. De ahí la afirmación de Octavio Paz: “el mexicano no es una esencia sino una historia”; no interesa tanto el ‘carácter nacional’ “como lo que oculta ese carácter: aquello que está detrás de la máscara”³⁴, de esa comunidad imaginada en la que sus miembros se piensan formando parte de un conjunto que comparte un destino común.

Esos planteamientos esencialistas desconocen, además, el hecho de que, como ha explicado con acierto Luis Carlos Castillo en continuidad con Benedict Anderson, la nación constituye un artefacto cultural que ha sido inventado y producido en buena parte por las elites intelectuales con el desarrollo de la modernidad, sin que esa condición de ‘inventada’ o ‘imaginada’ se equiparare a una ilusión que la prive de realidad tangible³⁵.

³² Cfr. Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*, Cali, Universidad del Valle, 2009, p. 14, y Padura Fuentes, Leonardo, *Un camino de medio siglo: Alejo Carpentier y la narrativa de lo real maravilloso*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

³³ Cfr. Bosch Gimpera, Pedro, *El problema de las Españas*, Málaga, Algazara, 1996, pp. 163-164.

³⁴ Paz, Octavio, “Postdata”, p. 363. Y en otro lugar: “la realidad de México es histórica; quiero decir: una realidad compuesta por distintas partes y elementos heterogéneos, unidos y mezclados por un perpetuo movimiento que es, asimismo, un continuo intercambio”: Paz, Octavio, “El tres y el cuatro”, pp. 551-552. Un anticipo de estos puntos de vista, en Paz, Octavio, *Primeras letras (1931-1943)*, Barcelona, Seix Barral, 1988, pp. 134-135.

³⁵ Cfr. Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, p. 19.

Aceptados los principios de la teoría constructivista de la realidad, cuyo sustento teórico es la convicción de que toda identidad es socialmente construida, resulta obligado el rechazo de aquellos estereotipos que, en sus explicaciones de las identidades –sean del tipo que sean-, canonizan caracteres invariables y sustantivos, y olvidan que toda cultura conlleva siempre unos elementos de toxicidad que sólo se depuran mediante el diálogo y la comunicación con el otro. Resulta de aplicación aquí la ‘filosofía de la vecindad’ preconizada por el filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, que ayude a ‘mundanizar’ el pensamiento abstracto y a enraizarlo en la realidad, situándolo en el entorno inmediato y en el tiempo de acción real³⁶.

Los estudios de Deutsch, que conciben a la nación como el resultado de un desarrollo a largo plazo, descartan también la supuesta existencia de las naciones como formas sociales dadas. Desde estos planteamientos, el nacionalismo es concebido como una ideología que se propone forzar ese proceso mediante una comunicación más intensa y fluida en el seno de una colectividad que se identifica por compartir rasgos como el idioma o la cultura³⁷.

Tales planteamientos contradicen los que sostuvo en su momento Aurelio Espinosa Pólit (1894-1961), cuando mantenía que el espíritu nacional debía basarse por fuerza en una conciencia nacional; y ésta, sobre el conocimiento reflejo que cada pueblo tenga de sí mismo - que Remigio Crespo Toral (1860-1939) identificaba con el que proporcionan la historia y la geografía³⁸-, y sobre “la voluntad decidida de mantener intactas sus propias características”. Para alcanzar esa comprensión de nosotros mismos, decía el padre Espinosa Pólit, hay que indagar en el pasado a fin de “remontarnos a la fuente primera de la que brotan la aguas del propio caudal”³⁹.

Por hermosa y atractiva que resulte una propuesta semejante, si se la analiza en profundidad se concluye que la pretensión de mantener inalterado el propio ser nacional, fundada en una remisión a un tiempo pretérito que se quiere predeterminado y encorsetado, conduce a una

³⁶ Cfr. Arista Zerga, Adriana, “Ciudadanía multicultural e interculturalidad”, *Investigaciones Sociales* (Lima), año 10, núm. 17, 2006, pp. 457-472 (p. 468): <http://es.scribd.com/doc/103192818/Arista-Zerga-Adriana-Ciudadania-Multicultural-e-Interculturalidad>.

³⁷ Cfr. König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación*, p. 28.

³⁸ Cfr. Crespo Toral, Remigio, “La conciencia nacional”, en Crespo Toral, Remigio, *La conciencia nacional y otros estudios sobre Historia*, Quito, Biblioteca Grupo Aymesa, s. a., pp. 31-66 (p. 31).

³⁹ Cfr. Bravo, Julián G., “Prólogo”, en Crespo Toral, Remigio, *La conciencia nacional y otros estudios sobre Historia*, pp. 7-28 (p. 27).

percepción rígida del ser nacional, excluyente y cerrada a la pluralidad, en la que sólo encuentran cabida aquellos elementos que las anteojeras ideológicas permitan visualizar.

Un ejemplo cercano y válido para el conjunto de países latinoamericanos sería el socorrido debate sobre la supuesta tendencia natural de los colombianos a la violencia, que rechazara en su momento Rodolfo Ramón de Roux⁴⁰. Y es que resulta fácil imputar esa inclinación a la herencia española. En tal caso, la confección de un imaginario remite a otro elaborado a partir de un proceso semejante que, de modo inevitable, contiene una fuerte dosis de mixtificación, urgida por la necesidad de encontrar una explicación, a través del relato histórico, de las influencias española e indígena sobre la constitución del país, su carácter y su marcha hacia el progreso.

La explicación de Octavio Paz acerca del carácter de los mexicanos como producto de las circunstancias históricas y sociales imperantes en el país –una interpretación que el propio autor reconoce lastrada por la simplicidad-, se remonta al período colonial para encontrar la raíz “de nuestra actitud cerrada e inestable” y de una psicología servil que iba a perpetuarse durante la posterior historia nacional como nación independiente. En ese contexto interpretativo, la historia del México independiente no sería sino una continuación de la “tradición azteca-castellana, centralista y autoritaria”⁴¹.

87

La ciudad colonial donde transcurre el relato de García Márquez sobre *El amor en los tiempos del cólera* -la ciudad de los virreyes, con sus cúpulas doradas y su viejo puente de piedra, y también la ciudad del gran mercado de esclavos africanos-, omnipresente, no es sólo el espacio donde nace y se desarrolla el enamoramiento de Florentino Ariza. Esa ciudad pequeña, situada en la costa del Caribe de Colombia⁴², es también el caldo de cultivo que todo lo condiciona y que, al configurarse como ayer inevitable y remoto -que excluye el anteayer prehispánico enterrado para siempre, por más que se le quiera resucitar de modo postizo-, impone los ritmos y las rutinas de cada día, los sonidos y los olores de calles y plazas, y determina el presente y el futuro de cada uno de los habitantes de una población que transita del siglo XIX al XX: también de los que llegaron de fuera, como Jeremiah de Saint-Amour o

⁴⁰ Cfr. Ramón de Roux, Rodolfo, *Nuestra Historia, Historia Cercana 5*, Bogotá, Editorial Andes, 1984, p. 133.

⁴¹ Cfr. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, pp. 208-209 y 414.

⁴² En una entrevista con Carlos Monsiváis, García Márquez aclaró que la ciudad donde transcurre la acción de esta novela es una ciudad imaginaria, en la que se mezclan elementos de Cartagena de Indias, Santa Marta y Barranquilla: cfr. Monsiváis, Carlos, “*El amor en los tiempos del cólera*: la novela extraordinaria de un Premio Nóbel que no deja que esto lo sojuzgue”, *Proceso*, núm. 477 (23 de diciembre de 1985), pp. 44-47.

Lorenzo Daza, y de los miserables y desamparados que descienden de los antiguos habitantes del barrio de los esclavos, y viven una existencia aparte⁴³.

William Ospina ha asentado de modo rotundo cómo se frustró en Colombia la posibilidad de romper con los viejos esquemas coloniales, con la inevitable consecuencia de que “siguió postrada en la veneración de modelos culturales ilustres, siguió sintiéndose una provincia marginal de la historia, siguió discriminando a sus indios y a sus negros, avergonzándose de su complejidad racial, de su geografía, de su naturaleza”⁴⁴.

Las lamentaciones de Pedro Fermín de Vargas sobre el arrinconamiento del criollo en la sociedad neogranadina de fines del siglo XVIII ayudan a entender la rebelión de quienes, conscientes de que “sus mayores han conquistado aquellos países”, se veían degradados por las autoridades españolas a la condición de “extranjeros en su propio país”, “como si ellos hubieran podido elegir el país de su nacimiento”⁴⁵. Herederos de tradiciones españolas –el ayer inevitable y remoto de la ciudad colonial de Ariza y Daza-, se sienten despreciados por esa *Madrastra Implacable*⁴⁶, víctimas de una desgracia histórica por el mero hecho del lugar donde nacieron, y alimentan un sentimiento de comunidad imaginada que se sustenta en el rechazo con que pagan el menosprecio de que son objeto: por eso desdeñan la consideración de españoles para denominarse a sí mismos americanos⁴⁷.

⁴³ Hemos reflexionado sobre la visión que del pasado español transmite García-Márquez en un artículo de inminente publicación: Ferrer Muñoz, Manuel, “Las huellas del pasado español en *El amor en los tiempos del cólera*”, *Revista Palobra* (Facultad de Ciencias Sociales y Educación, Universidad de Cartagena), núm. 14, primer semestre 2014.

⁴⁴ Ospina, William, *¿Dónde está la franja amarilla?*, Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1997, p. 50.

⁴⁵ Lo llamativo del caso es que a fines del siglo XX serían los habitantes indígenas del campo colombiano, obligados a emigrar a las ciudades, quienes padecerían esa exclusión: “es imposible describir de cuántas maneras las inmensas masas de campesinos expulsados se vieron de pronto convertidos en extranjeros en su propia patria, y el calificativo de ‘montañero’ se convirtió en el estigma con el cual Colombia le dio la espalda a su pasado y abandonó a sus hijos en manos de los prejuicios de la modernidad”: Ospina, William, *¿Dónde está la franja amarilla?*, pp. 29-30.

⁴⁶ Así titulará Vargas uno de sus escritos, retomando una fórmula que había hecho fortuna durante la revuelta de los Comuneros: cfr. König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación*, p. 135, y Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, p. 53. Vid. también König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación*, pp. 216-217, donde se trata de la utilización de este término por Antonio Nariño en el periódico *La Bagatela*.

⁴⁷ Cfr. Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, pp. 53-56, y Guerra, François-Xavier, “La ruptura originaria: mutaciones, debates y mitos de la Independencia”, en Carrera Damas, Germán; Leal Curiel, Carole; Lomné, Georges, y Martínez, Frédéric, *Mitos políticos en las sociedades andinas. Orígenes, invenciones y ficciones*, Caracas, Editorial Equinoccio, Universidad de Marne-la Vallée, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, pp. 21-42 (p. 31). Éste es el sentir de uno de los manuales ecuatorianos de Bachillerato que

Agustín Cueva reflexiona sobre las señas de identidad de lo ecuatoriano, tal y como han ido conformándose con el tiempo, y pone el acento en el abandono de la cultura indígena; el afán de imitación de lo europeo, que no produce resultados satisfactorios; la ausencia de un verdadero sincretismo, y el poderoso eco de la cultura ‘colonial’, que, “colonizadora y colonizada a la vez”, continúa viva: “ha pasado por un período de extrañamiento, luego del cual renace [...] en el Ecuador ‘constituido en nación’”⁴⁸.

Aunque podríamos multiplicar las citas de autores ecuatorianos que coinciden en la vigencia de numerosos rasgos de la sociedad colonial después de alcanzada la emancipación del Ecuador, nos limitaremos a recoger aquí lo que apuntan Enrique Ayala y Jorge Núñez, dos de los historiadores nacionales más influyentes del último tramo del siglo XX y principios del XXI. El primero describe el panorama del Ecuador en la coyuntura posterior a la independencia como “la superposición de la sociedad blanco-mestiza sobre los pueblos indios, expresada en la explotación, la visión ideológica de superioridad racial, la marginación de la vida estatal”⁴⁹, en tanto que Núñez caracteriza al Ecuador segregado de Colombia como una república criolla, versión actualizada de la anterior república de españoles⁵⁰.

Lo anterior constituye una muestra, escogida al azar, de cómo en Latinoamérica el imaginario de lo ‘nacional’ remite a los de lo ‘español / portugués’ y lo ‘indígena’, sin que pueda desdeñarse lo ‘afroamericano’, pues toda identidad es relacional y se forja mediante contraposiciones antagónicas; y, consiguientemente, del interés que para el conocimiento del propio ser nacional –al menos en la versión que nos ha transmitido la historiografía- posee la

hemos consultado que, de un modo esquemático y con cierta dosis de ingenuidad, expone así las razones de la animosidad entre españoles y criollos y su incidencia en los movimientos emancipadores: “los peninsulares se creían superiores a los criollos (españoles nacidos en América), y entre estos dos bandos surgieron fuertes discusiones que dieron lugar a las guerras por la independencia de España” (Holguín Arias, Rubén, *Estudios Sociales. Primer Curso*, Quito, s. e., 1994, pp. 242-243).

⁴⁸ Cueva, Agustín, *Entre la ira y la esperanza. Ensayos sobre la cultura nacional*, Cuenca, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, 1981, p. 41.

⁴⁹ Ayala Mora, Enrique, “El Ecuador del siglo XIX y Pedro Moncayo”, en Ayala Mora, Enrique (editor), *Pensamiento de Pedro Moncayo*, Quito, Corporación Editora Nacional, 1993, pp. 9-25 (p. 14).

⁵⁰ Cfr. Núñez Sánchez, Jorge, “De la Audiencia a Nación. La construcción de la identidad ecuatoriana”, en Colom González, Francisco (editor), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, 2 vols., Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, vol. I, pp. 379-415 (p. 388). Vid. también Grebe, Marc-André, “Ciudadanía, constituciones y relaciones interétnicas en la Sierra ecuatoriana (1812-1830)”, *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia (Quito)*, núm. 36 (II semestre 2012), pp. 73-110 (p. 88): <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3367>.

referencia a esas otras representaciones sociales de lo español, lo portugués, lo aborígen y lo negro.

El proceso de construcción de la identidad del indio, que se puso en marcha inmediatamente después del primer contacto del europeo conquistador con el aborígen americano, implica desde el principio la connotación del significante 'indio' como descriptor de una identidad inferior, que es contemplada a través de las configuraciones discursivas de los conquistadores, las cuales giran en torno al imaginario 'cristianizador'. Se contempla a los indios como a gentes que viven en estado de naturaleza –desnudas, tal y como vinieron al mundo-, ajenas a la cultura, más cerca de las bestias que de los seres racionales, carentes del conocimiento de Dios y entregados a una sexualidad desbocada, a las que es preciso incorporar a la civilización mediante una asimilación que comporta adoptar costumbres y vestidos y a través del otorgamiento de un *status* jurídico protector, equiparable al de los menores del derecho castellano⁵¹.

Cuando Cristóbal Colón atiende a las palabras de sus interlocutores antillanos, y asegura conocer su significado, al menos en líneas generales, no hace sino engañarse a sí mismo impulsado por una ilusión de auténtico iluminado que le hace creer que oye lo que entrevió y soñó a través de sus lecturas de Marco Polo y de Pedro de Ailly⁵². Y esas anteojeras condicionan su capacidad de comprender.

Los indios que se ofrecen a los ojos de Colón son despojados de su humanidad y visualizados como parte del paisaje: porque su desnudez, que tanto llama la atención del descubridor, los emplaza en un estado salvaje, ajeno a la cultura, asimilado a la naturaleza. Y por eso, sumado a ese primitivismo el talante pacífico de los indios, Colón se propone atraerlos para que sean como él, como los hombres que le acompañan en la expedición de descubrimiento de nuevas tierras⁵³.

Aquel mismo imaginario cristianizador emplazaba a la población negra en una condición inferior a la del indio. Por eso, las reticencias a abolir la esclavitud de los africanos, oriundos de naciones de infieles cuyos habitantes supuestamente habían rechazado la fe cristiana; y por eso el Consejo de Indias, que no mostró oposición a los matrimonios entre españoles e indios,

⁵¹ Cfr. Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 257, y Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, pp. 31-40.

⁵² Cfr. Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 39.

⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. 41, 44-45 y 50-51.

excluía uniones maritales de los primeros con las otras castas, por la vileza de sus orígenes. La misma procedencia del término ‘mulato’, que remite a la naturaleza de los mulos, hijos de caballo y burra o de asno y yegua, para subrayar su condición de híbrido, da idea del concepto en que se tenía de la unión entre blancos y negros⁵⁴.

A Bartolomé Clavero se debe un agudo análisis de la condición jurídica de los aborígenes americanos dentro del marco proporcionado por el derecho indiano, del que se desprenden dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, la percepción del indígena como una creación estrictamente hegemónica, y cuya razón última de ser se sustenta en el rechazo de los ordenamientos jurídicos precolombinos; y, por otro lado, la configuración del *status* de etnia indígena como resultante de la concurrencia de un trío de viejos estados que contemplaba el derecho castellano: rústicos, miserables y menores. Uno y otro supuesto conducían, inevitablemente, a la homologación de ‘lo indígena’ en un único cuadro conceptual y jurídico⁵⁵.

En lo que a las representaciones de lo ‘indígena’ atañe habría que ocuparse también de las disgresiones de antropólogos y politicólogos en torno a lo ‘indio’ -una categoría que evade cuantos intentos se han realizado para tratar de definirla, y que fue creada *ad hoc* como respuesta a la necesidad de dotar de un nombre propio al ‘otro’ americano⁵⁶. Sólo que en este caso el objetivo que se propusieron las repúblicas latinoamericanas durante el siglo XIX fue su extinción legal (aniquilamiento físico, en Brasil y Argentina), mientras que en los albores del siglo XXI se ha recurrido a lo indígena –y a lo afroamericano- como clave para fundamentar la identidad nacional⁵⁷, en abierto contraste con la percepción predominante entre los hombres

⁵⁴ Cfr. Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, pp. 44-46.

⁵⁵ Cfr. Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo Veintiuno, 1994, pp. 12-17; Álvarez Alonso, Clara, “El derecho, los indígenas y el derecho indígena (Algunas consideraciones sobre *Derecho indígena y cultura constitucional en América* de Bartolomé Clavero)”, *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), t. LXV, 1995, pp. 993-1.006 (pp. 994 y 998), y Clavero, Bartolomé, “Colonos y no indígenas. ¿Modelo constitucional americano? (Diálogo con Clara Álvarez)”, *Anuario de Historia del Derecho Español* (Madrid), t. LXV, 1995, pp. 1.007-1.021 (pp. 1.008-1.010).

⁵⁶ Cfr. Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, *Anales de Antropología* (México D. F.), vol. IX, 1972, pp. 105-124 (p. 105), y Lavallé, Bernard, “Sobre ‘indios’ y ‘criollos’: creación e imposición de identidades subalternas en un contexto nacional”, en Bonilla, Heraclio (editor), *La cuestión colonial*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, pp. 437-449 (pp. 438 y 440).

⁵⁷ Radcliffe y Westwood han destacado cómo, en el caso del Ecuador, las referencias actuales a los pueblos indígenas no encajan en una categoría étnicamente descriptiva, sino que responden al uso que de tales denominaciones hace la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y a su estrategia de movilización de las masas en torno a la identidad nacional, la cultura y la ciudadanía: cfr. Radcliffe, Sarah, y Westwood, Sallie,

de letras de la centuria decimonónica, que contemplaban a los indios como simples integrantes del paisaje, pegados al suelo, descontextualizados, lejos de una historia que no transcurría para ellos, especímenes emplazados fuera de una modernidad que los consideraba material no apto para la conformación de la nación⁵⁸.

No es otro el panorama del Ecuador, del que pudo escribir con verdad Agustín Cueva: “si el indio y ‘lo indio’ aparecen en las Historias, porque ellas comprendían también ‘lo natural’, no aparecen en cambio en la literatura ni en el arte, terrenos reservados a lo humano y, en rigor, a lo natural sublimado”⁵⁹. De ahí su condición de meros objetos de la historia, después de haber dejado de ser sujetos de la misma⁶⁰, a pesar del esfuerzo realizado por algunos hombres lúcidos de la mediana burguesía, que trataron de colmar el vacío cultural de la sociedad en que se desenvolvían “rescatando lo que quedaba de las civilizaciones aborígenes”⁶¹.

Pero tales intentos arrojaron un fruto raquítico, por limitarse a un grupo pequeño de mentes selectas que no lograron convertir sus anhelos en un afán colectivo. Fracasado el empeño, desaparecían las últimas resistencias y se implantaba, incontestado, el mito de ‘la raza vencida’ tan agudamente expuesto por Érika Silva, que ve en él el punto de partida de una historia concebida como esencia de la ecuatorianidad y construida sobre el mestizaje, que sólo empezaría a cuestionarse mucho después, a través de las pruebas de la vigorosa presencia indígena en la escena política contemporánea, promovida mediante la reactivación de un intenso y plural proyecto organizativo⁶².

Se ha partido de la asunción metodológica de que el establecimiento de relaciones ‘consistentes’ entre explicación y comprensión resulta particularmente complejo en las ciencias socioculturales. Aportamos, pues, explicaciones histórico-sociales de los fenómenos sometidos a observación empírica, sustentadas en argumentos sólidos, pero nunca podremos

Rehaciendo la Nación, p. 74. El éxito de la CONAIE, prosiguen, “puede explicarse como una voluntad de reconocer que es preciso sacar un sujeto colectivo de la diversidad de pueblos indígenas”: *ibidem*, pp. 79-80.

⁵⁸ Cfr. Ferrer Muñoz, Manuel, y Bono López, María, *Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1998, pp. 66-87: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=637>, y Castillo Gómez, Luis Carlos, *Etnicidad y nación*, p. 14.

⁵⁹ Cueva, Agustín, *Entre la ira y la esperanza*, pp. 11-12.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 132.

⁶¹ *Ibidem*, p. 146.

⁶² Cfr. Silva, Érika, *Los mitos de la ecuatorianidad. Ensayo sobre la identidad nacional*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1995, pp. 14 y 35-47.

afirmar haber llegado a la comprensión plena, exhaustiva y cabal de las cuestiones abordadas en este ensayo.

La reflexión sobre imaginarios nacionales se complementa con el análisis del nacionalismo, que dota de sentido y de intencionalidad a las identidades nacionales, y que puede ser abordado desde diversas perspectivas metodológicas, como las ya mencionadas de Karl W. Deutsch (*vid. supra*), o el ‘modelo de crisis del desarrollo político’, diseñado por el *Committee on Comparative Politics*, que Hans-Joachim König adopta para su investigación sobre la Nueva Granada⁶³ y que se adecua muy bien a las condiciones en que fue conformándose la identidad nacional en el Ecuador durante el proceso de acceso y consolidación de la independencia, en el que la institución estatal contribuiría de modo decisivo a dirigir y orientar el camino para la adquisición de una identidad nacional.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Todo lo expuesto hasta aquí fundamenta la importancia de dirigir la mirada al pasado y de interrogarnos sobre las realidades indígenas y negras y sobre las visiones de España o de Portugal que los ciudadanos de las repúblicas de Latinoamérica tenían en mente en el siglo XIX, porque así se les había inculcado a través de la educación o de la letra impresa, y si esas representaciones imaginarias –esas ficciones- que han llegado hasta nuestros días resisten el análisis riguroso de la crítica serena: porque tal vez haya que rectificar automatismos históricos en pos de una reconciliación y de un mutuo reconocimiento que dejen atrás la ontología monista como fundamento de la soberanía y de la política, trasciendan los lugares comunes, superen la dicotomía ideológico-identitaria y venzan los miedos a descubrir la propia identidad⁶⁴.

La necesidad de remontar el vuelo por encima de las diferencias y de emprender un diálogo respetuoso entre las tradiciones indígenas y la cultura hispano-europea ya fue puesta de manifiesto por William Ospina en uno de los más inspirados pasajes de *¿Dónde está la franja amarilla?* (1997): “yo sueño un país donde un indio pueda no sólo ser indio con orgullo, sino

⁶³ Cfr. König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la Nación*, pp. 28-31.

⁶⁴ Cfr. Lucas, Javier de, “La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos”, en Lucas Martín, Francisco Javier de (director), *La multiculturalidad*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2001, pp. 59-102 (pp. 94-95).

que superando esta época en que se lo quiere educar en los errores de la civilización europea aprendamos con respeto su saber profundo de armonía con el cosmos y de conservación de la naturaleza”⁶⁵.

La envergadura de ese desafío constituye una exigente meta para la actual generación, que no debe retroceder ante la dificultad de semejante empresa, que requiere un esfuerzo titánico para ahondar en el conocimiento del ‘otro’ mediante la utilización de una escala que permita avanzar de modo paulatino. “Como el descubrimiento del Otro tiene varios grados [advierte Todorov], desde el otro como objeto, hasta el otro como sujeto, igual al yo, pero diferente de él, con un infinito número de matices intermedios, bien podemos pasarnos la vida sin terminar nunca el descubrimiento pleno del otro (suponiendo que se pueda dar)”⁶⁶.

⁶⁵ Ospina, William, *¿Dónde está la franja amarilla?*, p. 107.

⁶⁶ Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 257.