



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra: El imperio español, el mundo amerindio y el problema de la civilización.

Autor: Escandón, Patricia

Forma sugerida de citar: Escandón, P. (2022). El imperio español, el mundo amerindio y el problema de la civilización. En H. G. H. Taboada y A. Kozel (Eds.), *En busca de la civilización latinoamericana* (73-90). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro: *En busca de la civilización latinoamericana*

Diseñadora de cubierta: Brutus Higueta, Marie-Nicole

Diseñadora de interiores: Martínez Hidalgo, Irma

ISBN: 978-607-30-6342-5

Los derechos patrimoniales del capítulo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este capítulo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

3. EL IMPERIO ESPAÑOL, EL MUNDO AMERINDIO Y EL PROBLEMA DE LA CIVILIZACIÓN

Patricia Escandón*

DOS NOCIONES ELUSIVAS

Sobre los conceptos de *civilización* y *cultura*, desde el siglo XIX a la fecha y en foros y publicaciones, se han suscitado miles de discusiones entre antropólogos, etnólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, politólogos y, más recientemente, teóricos de la cultura. Es obvio que ante tan imponente, calificada y venerable montaña argumental, sería para mí un ejercicio inútil y aventurado intentar compendiarla o introducir una nueva polémica.

En todo caso, prefiero aproximarme a estas espinosas cuestiones por algo mucho más sencillo, que es lo estrictamente lingüístico. *Civilización* es vocablo surgido del latín *civis*, alusivo a todo lo atribuible a los ciudadanos romanos; de ahí que dicho término

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (escandon@unam.mx).

—que fonéticamente ha pasado a la mayoría de las lenguas modernas— hubiera nacido con una carga semántica que apunta a la asunción de que ciertos individuos y colectividades ocupan un estatus privilegiado o son superiores respecto de otros. Porque su contraparte era *barbarus* —préstamo del griego— que se aplicaba a toda extranjería cuya supuesta rudeza le inhabilitaba hasta para el “habla real”, así que sólo se comunicaba en balbuceos. Se le tenía pues, por gente de nivel inferior.

Pese a su tránsito a través del tiempo y la diversidad de lenguas, *civilización* mantuvo una acepción que remite a lo que, desde la perspectiva humana espiritual y material, es ordenado, supremo; aquello que ha evolucionado hasta su perfeccionamiento y que por tanto, resulta intrínsecamente bueno, deseable. Frente a tal noción sólo está el caos de aquello que, siendo básicamente ajeno y externo, o no comporta o es el reverso de las cualidades y condiciones inicialmente mencionadas.

De este hecho derivan dos ideas centrales que conviene destacar: la primera es que *civilización* entraña un sentido de oposición o al menos de fuerte contraste con todo lo que no sea ella misma; la segunda, que implica también un significante relativo a una manera humana, específica y distintiva, de ser y de estar en el mundo, de crear y recrear algo en él, así como de entenderlo.

Por eso cabe preguntarse, en cuanto a lo primero ¿de verdad el concepto de *civilización*, con su manto de singularidad, protege, inmuniza o defiende a algunas comunidades respecto de otras ajenas que presentan formas alternativas o distintas? Y, tocante a lo segundo, ¿estas formas específicas, realmente confieren identidad y hasta un sentimiento de orgullo y preeminencia frente a cualquier modalidad divergente? Por ahora dejemos la cuestión en este punto.

Vamos ahora con cultura, una palabra que evolucionó a partir del latín *cultum*, cultivar. En principio, naturalmente, aludía sólo a la actividad agrícola, que es la que limpia y despeja campos eriazos, donde luego se siembran semillas de las que afloran los frutos de la tierra. En este sentido y por derivación, se refiere igualmente a la formación o educación humana que, por así decirlo, desbroza una mente “en bruto” y hace germinar en ella las altas facultades intelectuales y morales distintivas de la especie, hasta llevarlas al punto de excelencia. Su antónimo u opuesto es *incultus*, que, obviamente, califica a los individuos o colectividades cuya mente aún no ha recibido tales beneficios o que, por cualquier causa, no los admite. Pero es evidente que la formación o la educación transmiten, a quienes la reciben, saberes o técnicas que una colectividad determinada ha acumulado, desarrollado, probado, ajustado y optimizado a lo largo del tiempo.

Así pues, mientras que civilización (cuya carga connotativa hace hincapié particular en el plano material) y cultura (que pone más el acento en una dimensión espiritual) no son del todo deslindables entre sí, ambas confluyen en su alusión a una especie de patrimonio común, tangible e intangible, de determinadas sociedades humanas cuya posesión les confiere un modo peculiar de ser, estar, pensar y actuar sobre el entorno en que se desarrolla su vida.

Ahora bien, en términos generales, puede decirse que, en el ámbito intelectual, el siglo XIX fue el que acuñó y entronizó el uso del concepto *civilización*, en tanto que en tiempos posteriores, la primacía correspondió a *cultura*, aunque civilización vuelve ahora por sus fueros. Pero hay que insistir en que tanto antes como hoy es difícil diferenciarlas a cabalidad.

Finalmente, no está de más subrayar que ambas nociones se difundieron por el mundo a partir del momento en que se inven-

taron las taxonomías y que siempre es bueno tener presente que aquello que sólo “vive” en un concepto o categoría, no necesariamente tiene una correspondencia fiel con la realidad y, encima, que siempre estará sujeto a cambios de sentido y significación.

Dicho esto, lo que me corresponde ahora es examinar, aunque sólo sea por encima, un caso puntual de “civilización o cultura”, que es la de la España de los albores del siglo XVI.

¿TENÍA LA ANTIGUA ESPAÑA UNA CIVILIZACIÓN O CULTURA GENUINA?

Desde el 200 a.C., en las tierras occidentales europeas de Hesperia o Iberia, su población celtíbera fue sometida a la ocupación física y latinización cultural a cargo de las legiones romanas; luego, entre estas comunidades se introdujo una religión monoteísta surgida en el Medio Oriente que fue arraigando poco a poco. En el siglo VIII de nuestra era se produjo ahí la irrupción musulmana, que añadió y entremezcló otros ingredientes civilizatorios o culturales a las ideas, creencias, comportamientos y lengua locales. En esa fragua múltiple que ardía a fuego muy lento fueron gestándose otras formas, a partir de sus raíces clásicas, cristianas, moras y judaicas, que a lo largo de toda la Edad Media produjeron hibridaciones e incorporaron novedades.

Y con esto saltamos al término del siglo XV, cuando una serie de sucesos políticos que no importan ahora, impuso una especie de homologación peninsular, bajo la bandera universal del catolicismo y de un poder monárquico más o menos centralizado. A partir de ahí, ser súbdito de Castilla o Aragón, los reinos más poderosos, equivaldría igualmente a profesar la fe de Cristo, de suerte que todos aquellos pobladores renuentes a abrazarla, fueron excluidos o expulsados.

Para el siglo XVI, ese amasijo que llamaremos las “formas de vida” españolas tenía ya líneas bastante perceptibles. Éstas planteaban la organización político-social de los hombres como una proyección de la creación divina, de forma piramidal. En su cúspide estaba el soberano —a semejanza de Dios que presidía el universo; debajo de él, estamentalmente, venía el cuerpo clerical, en cierto modo paralelo al sector nobiliario y en la base aparecía el grueso de la población, los villanos, es decir, los habitantes comunes de ciudades, villas, pueblos, ciudades y aldeas. El sótano lo ocupaban grupos humanos disímolos, entre los que descollaban los esclavos, por lo común conversos musulmanes o negros bozales del África. Al fin pirámide señorial: a unos pocos correspondía mandar y al resto, obedecer, en un ordenamiento que se asumía tan eterno e invariable como el de la naturaleza, en la que se suceden las generaciones o los individuos sin que jamás se altere el diseño del esquema original.

Además de estar sujetos a las normas dictadas por el rey, cada grupo se regulaba por leyes propias, privadas, que no debían mezclarse ni confundirse, como tampoco debían hacerlo en el plano social las personas. El cristianismo hacía de todos hijos de Dios por igual, pero las leyes positivas —es decir las humanas, que también habían de guardarse escrupulosamente— sí marcaban diferencias “naturales” entre los hombres en el transcurso de su vida terrena. En paralelo a las leyes positivas, y de hecho con el mismo valor, aparecían por último los usos y costumbres de la comunidad, que debían respetarse porque, durante generaciones, habían demostrado su bondad general.

El ordenamiento jerárquico, en particular en los niveles superiores, demandaba la existencia de patrones: señores grandes, ricos y poderosos, que debían rodearse de clientelas, criados, parientes

o seguidores. El suyo era un vínculo asimétrico y voluntario de obligaciones e intercambio de favores: el señor dispensaba a sus clientes dones materiales y simbólicos y, a cambio, éstos le profesaban lealtad y le servían en todos sus proyectos. El señor engrandecía su reputación teniendo clientelas y éstas se beneficiaban de su generosidad y justicia. Porque en las altas esferas el valor supremo era el del honor, individual y familiar; pues tan importantes o más que el patrimonio material eran el buen nombre y la honra: esto es, la fama de buen cristiano, de tener “sangre limpia” —de preferencia noble— y de servir lealmente al rey, con las armas y la bolsa.

A aquello que se concebía como las formas excelsas de vida y conducta se le denominaba “policía” (que etimológicamente proviene del griego *polis*), lo que denotaba el culmen de la vida civilizada. Según esta noción, por encima del ámbito rural primaba el espacio urbano, es decir, el desarrollo de la vida social en comunidades compactas y ordenadas. El corazón del asentamiento era la plaza pública —herencia del ágora griega y del foro romano— flanqueada por los símbolos del poder: las casas reales del gobierno, y la iglesia; amén del cabildo o sede administrativa municipal y el área del comercio. En dicho escenario se desarrollaba todo lo importante para la vida humana concertada: se administraba justicia, se oraba, se intercambiaban bienes y se reunía la llamada “república cristiana” para la celebración de fiestas religiosas o cívicas o, simplemente, para la intercomunicación. El resto del poblado lo formaban las casas del vecindario; a mayor cercanía con la plaza, más alto era el estatus de los moradores. Seguramente tales elementos inmobiliarios y simbólicos eran comunes a toda el área que Fernand Braudel englobó en el mundo mediterráneo, de fuerte impronta grecorromana.

En fin: aquellos guerreros que a partir de 1492 llegaron en oleadas al Nuevo Mundo para subyugarlo y plantar en él el estandarte y la soberanía de Castilla, eran portadores de esta forma de civilización cristiana, que anteponía a todo la salvación eterna del alma y luego el honor del servicio regio, con la gloria y la riqueza que traía aparejadas. En su equipaje venían también su lengua —troquelada en el latín tardomedieval y trufada de arabismos—, su idea de la sociedad, jerarquizada y corporativa, su tecnología, su arquitectura y diseños urbanos y una multitud de otras prácticas y creencias. A diferencia de otros europeos, como los portugueses, ingleses, franceses y holandeses que pronto empezaron a pisar las costas del hemisferio occidental, el propósito de los españoles y su monarca fue, desde el principio, hacer de sus nuevos dominios una prolongación ultramarina de su propia sociedad, a través de la exportación de gente y de cultura.

UNA PLANTILLA CIVILIZATORIA HISPÁNICA PARA EL ORBE AMERINDIO

Los españoles tenían considerable experiencia en el trato con culturas ajenas, por ejemplo, musulmanes y orientales, pero al tiempo que los menospreciaban por ser “infieles”, no dejaban de reconocerles un elevado nivel civilizatorio. En cambio, en América sólo se toparon con dos grupos que podrían ajustarse medianamente a este baremo: los nahuas de Mesoamérica y los quechuas de los Andes centrales, pero los agravantes de su idolatría y la práctica de sacrificios humanos los ponían un peldaño por debajo de los otros infieles en la escala de la “policía”. Y esto para no insistir en la pobre opinión que se formaron de los nativos del Caribe, de los de las planicies septentrionales de Nueva España y de los de las selvas

de la Amazonia, entre otros. Como haya sido, en el nuevo orden español y para efectos sociales y jurídicos, todos los amerindios serían considerados menores de edad. Sin embargo, como a los pequeños se los educa, estos “niños eternos”, a querer que no, debían ser inducidos en las pautas de la civilización hispánica.

Lo primordial era su cristianización y aquí los evangelizadores contaron con un elemento ventajoso que fue que las culturas indígenas de antemano tenían un profundo sentido religioso de la vida. Para los nativos se diseñaron expresamente las instituciones educativas de la misión y la doctrina, en tanto que la población europea simplemente era administrada, desde el punto de vista espiritual, en parroquias ordinarias.

Como pueblos vencidos, los indígenas fueron sometidos al pago de tributos y a prestar servicios personales, lo que no constituía gran novedad para ellos, pues hacía siglos que estaban acostumbrados a ser tributarios o a servir a otras etnias conquistadoras. Para el efecto, se les confirió el derecho de usufructo comunitario sobre sus tierras, que la legislación indiana declaró inafectables e intransferibles. Sin embargo, su disperso patrón tradicional de poblamiento sí fue enérgicamente desalentado, y la nueva administración redujo a los nativos a asentamientos compactos. A este respecto, el esquema de la plaza central hispánica tampoco les era del todo ajena, pues de algún modo evocaba los antiguos espacios ceremoniales de los nahuas, cuyo núcleo era el *tecpan*, o casa del que gobierna y administra justicia, y el *teocalli*, o templo. También resultaba ser más o menos coincidente con la disposición de las *kanchas* andinas, un conglomerado de edificios gubernativos y rituales que circundaban a un cuadrángulo.

Aunque las sociedades de los Andes y del Anáhuac estaban de suyo jerarquizadas, bajo el dominio hispánico se inoculó entre

ellas el principio social corporativo, que en América se plasmó en una república de españoles y otra de indios. Un esquema que no prescribía tanto la convivencia o cohabitación, cuanto la separación de autoridades, derechos y tribunales de justicia. Y a los naturales se les respetaron sus usos y costumbres, en todo aquello que no contraviniera la fe cristiana.

Además de lo enumerado, desde luego, los pueblos autóctonos fueron aprendiendo y adoptando a su manera componentes de la tecnología y la cultura material de sus nuevos amos.

Con tales ingredientes básicos y a medida que transcurrió el tiempo, que la colonización europea y su mestización con amerindios y africanos se incrementaba, fue confeccionándose también un ropaje cultural singular, con retazos aportados por blancos, indios y negros. En el siglo XVII prevalecía entre todos un acendrado cristianismo (que la historiografía denomina barroco y tridentino), volcado a la exterioridad, en los rubros litúrgico y asociativo. Éste fue el tiempo de la proliferación de cofradías y de la omnipresencia de la esplendorosa fiesta religiosa, que lo mismo estallaba en luces, estruendo de campanas y procesiones en las grandes ciudades que en el más mísero pueblo de indios. Pero eso era, más o menos, lo único compartido en términos de igualdad.

En el plano social se mantenía incólume la tradicional forma piramidal: siendo escasísima la representación de la nobleza india, era un minoritario estrato blanco el que ocupaba la cima, acaparaba recursos y ostentaba el monopolio de la honra; bajo él venían las “repúblicas de indios”, con sus derechos y privilegios acotados, y en el escalón del fondo se revolvían las masas amorfas de mestizos y castas, sin personalidad jurídica y cuya única posibilidad organizativa eran las cofradías y los gremios. La profunda

desigualdad, marcada por la cuna y la pigmentación de la piel, se trocó en un rasgo distintivo en las Indias.

Pero ciertamente se percibían diferencias con respecto a la centuria previa, pues al paso que menguaba la inmigración peninsular, iban siendo los hijos y descendientes de conquistadores y primeros pobladores, los llamados criollos, quienes reclamaban como su legítima herencia la posesión y señorío de los reinos de ultramar, legado del que se decían despojados o desplazados por los advenedizos de España. Era el suyo un orgullo blanco, nacido en la tierra, que reivindicaba las excelencias de lo propio, en un heterogéneo abanico que iba desde las creaciones intelectuales o artísticas, hasta la prodigalidad y magnificencia de su entorno natural. Con los artificios de la lengua y el simbolismo estos españoles americanos dieron vida a formas culturales auténticamente suyas y con ellos empezó a gestarse el sentimiento patrio. Eso sí, con exclusión de indios, negros y castas, y con los ojos, indecisos, siempre puestos en España.

Entre este sector encumbrado seguían campeando las relaciones de patronazgo-clientelismo, ahora trabadas en extensísimas redes familiares y matrimonios concertados cuyo fin era preservar la influencia política, el linaje y las herencias de los clanes, de modo que eso que hoy llamamos ascenso social sólo era posible mediante el estrechamiento de nexos entre ellos. Tales grupos se constituyeron pronto en oligarquías regionales y se apoderaron del gobierno de las ciudades. De suerte que la preservación de la paz y el orden, así como la obediencia al lejano rey de España no dependían en realidad de las órdenes terminantes que éste pudiera dictar, sino del funcionamiento de un complejo mecanismo de negociaciones, balances y pactos, del “acátese pero no se cumpla” y de un nutrido intercambio de beneficios, entre estos grupos de poder y los representantes regios.

Fue, pues, el siglo XVII el que fraguó formas culturales que podemos llamar propias de las sociedades híbridas americanas, y lo hizo en torno a los templos, a los gobiernos municipales, a los latifundios, a los circuitos comerciales internos y a los pueblos de indios.

En el siglo XVIII, la extinción de la dinastía Habsburgo llevó al trono español a la casa francesa de Borbón, que, a diferencia de su antecesora, no creía en concertaciones o regateos en el ejercicio del poder, sino en la aplicación a rajatabla del contenido de sus reales cédulas. Así emprendieron un descomunal programa de reformas para convertir a los viejos reinos ultramarinos en colonias de extracción. Entre otras diversas cosas, intentaron relegar a los criollos de los puestos de gobierno; de la madeja de hilos operada por muchas manos que hasta entonces era la gestión política se propusieron hacer una línea única, movida desde la metrópoli y al hacerlo, atropellaron las viejas formas de consenso. Arremetieron luego contra la multitud de fiestas religiosas, de santos patronos; trataron de desplazar a la Iglesia y a sus agentes de sus posiciones ventajosas y de su interacción con la gente. En suma: en su afán modernizador, centralizador e impositivo pisotearon muchas instituciones y prácticas indianas ya bicentenarias y atentaron contra la consagrada costumbre, la tradición. Su éxito fue algo menos que mediano puesto que se topó con la resistencia que, en distintos frentes y modalidades, ofrecieron las sociedades americanas.

Algunos autores han dicho que entre éstas prevalecía el misoneísmo, es decir, el rechazo rotundo a lo nuevo. Y puede concedérseles algo de razón, porque en su relación con el poder, la gente de las Indias estaba habituada a la transacción, al acuerdo, al pacto y al disimulo; su trato con él era de naturaleza personal: ya fuese corporativo o canalizado individualmente por vías informales,

como la institución del patronazgo, en el que intervenía el trueque de favores y el halago. Por otra parte, en la vastísima documentación oficial indiana que generó el régimen de los Austrias, abundan las expresiones condenatorias al intento de “innovar” en prácticas o medidas políticas, si antes no mediaba un imperativo justificado. Ante todo, se prefería mantener el uso y la costumbre, y no alterar más que aquello que fuese estrictamente necesario. Y, además, si, como dicen, las formas de uso de la lengua reflejan la ideología de las comunidades, ¿qué se deduce del hecho de que el castellano hablado en América, ya en el siglo XVIII sonaba más bien arcaico y cortesano, un tanto ajeno, en los oídos de los funcionarios peninsulares ilustrados?

REPÚBLICAS HISPANOAMERICANAS:
EL PARTO DE LA MODERNIDAD (CON FÓRCEPS)

En las primeras décadas del siglo XIX las comunidades americanas, creyentes, estamentales, tradicionales, señoriales y monárquicas, repentinamente vieron trastocar el orden que regía sus vidas. De la noche a la mañana se enteraron de que ahora eran parte de repúblicas —cuyas fronteras, por cierto, fueron trazadas por el alcance de la artillería de las oligarquías regionales— y que, en consecuencia, habían dejado de ser súbditos, y vecinos de una parroquia u obispado, para convertirse en ciudadanos de un gran país. Se les dijo que ya no podían apelar personalmente a la clemencia y justicia de su padre, el rey, sino que en adelante tratarían con un ente abstracto y frío que se llamaba Estado. Tal entidad esgrimía frente a ellos una ley universal, válida para todos, en reemplazo de las normas casuísticas y particulares que antes los arropaban. Sin embargo, no por ello desaparecieron los potent-

dos, señores o caciques locales, y en los pueblos y ámbitos rurales los días y las labores se siguieron midiendo por la andadura solar y los toques de campana. Pero el ejercicio del poder político se convirtió en bien privativo de un puñado de jerarcas urbanos que, mediante proclamaciones de planes y asonadas militares, se relevaron en las sillas presidenciales y ministeriales. Las relaciones clientelares y el patrimonialismo, válidos y lícitos en el antiguo régimen, siguieron vivos entre estos dirigentes republicanos, sólo que, desde el nuevo punto de vista legal, se habían transformado en corrupción.

Y llegó un momento, ya mediado el siglo XIX, en que incluso la única autoridad aún permanente y reconocible por todos, la del señor cura, fue suprimida de tajo, pues a la Iglesia, en su conjunto, se le privó de sus facultades de conducción social y, en México, también de sus propiedades corporativas, rurales y urbanas. La ofensiva liberal para privatizar los bienes eclesiásticos en Perú fue mucho más gradual, pero consistente. Luego se extinguió la propiedad comunal indígena, con la pretensión expresa de convertir a los campesinos en dueños de sus parcelas individuales, pero que en realidad permitió a los magnates hacerse de enormes latifundios monoprodutores.

En los años cincuenta del siglo XIX, pues, se rompen los pactos y formas de vida virreinales y entre las élites de la antigua América española anida la visión individualista del capital y el progreso que campeaba por el mundo. Pero con aquellos añejos aires no se fueron la ancestral subordinación de las masas ni el trato paternalista que se les dispensaba; el vetusto servicio personal y la tributación al rey se metamorfosearon respectivamente en servidumbre doméstica o agrícola, y en “contribuciones” al Estado. Entre los sectores populares, la vieja educación religiosa colonial tampoco

fue sustituida por una nueva cultura política ciudadana, ni mucho menos por una formación racional en ciencias y otras disciplinas, que les pusiera un suelo más nivelado para desenvolverse, interactuar y, llegado el caso, competir con las cúpulas políticas y económicas de la nación. Simplemente, se les dejó flotar a la deriva, aferrados a la balsa de sus creencias y prácticas arcaicas. La desigualdad inherente al antiguo orden estamental no encontró relevo en una paridad ciudadana, muy por el contrario, se ahondó terriblemente en los planos económico, político, social y jurídico. Pero ahora todo se cobijaba bajo la lustrosa capa republicana; así que el curso de la vida nacional devino esquizofrénico, toda vez que la teoría discurría ágilmente por la senda de la modernidad, mientras que la realidad quedaba atascada en la testamentaria de la vieja Monarquía católica.

¿PUEDE HABLARSE DE UNA
"CIVILIZACIÓN HISPANOAMERICANA"?

Como se ha visto a vuelapluma, las peculiares condiciones históricas de la formación de las sociedades hispanohablantes de América les marcaron a fuego en la frente un trauma de identidad. Siendo ellas una mixtura de dos principales ramales físicos y culturales, el hispánico y el indígena, con componentes africanos y asiáticos, sus élites vienen preguntándose sin cesar, a partir del siglo XVII y más señaladamente desde el XIX (cuando fijaron obsesivamente la mirada en los países del Atlántico norte) e incluso ahora, si las suyas son civilizaciones occidentales o autóctonas americanas, o bien, si pueden llamarse occidentalizadas.

La incursión temprana de la lengua, del catolicismo, del patrón de poblamiento, de las formas de socialización y de vinculación

política claman por el prestigioso Occidente; aunque el mayoritario fenotipo indígena o mestizo, la predilección por el ritual y el color, la exquisita cortesanía del habla y del trato y la prelación de las ligas familiares lo desdican.

Lo cierto es que todo se yuxtapuso y se fundió, y por añadidura desarrolló otras modalidades, otros tonos locales y regionales, sin que en el transcurso hubiera dejado de recibir todo género de influencias de los tiempos históricos. Y aunque las nuestras son sociedades cuyos rasgos distintivos se forjaron en el ya lejano siglo XVII, aún siguen buscando frenéticamente una cédula de identidad, singular, privativa, no compartida con otros, ni susceptible de clonación. Y aquí cabe preguntarse ¿cuánto de esta prospección en nuestras raíces y formas de ser nace de una auténtica necesidad interna de autorreconocimiento por parte de los pueblos hoy llamados latinoamericanos? y ¿cuánto no está impulsada por el deseo de que las “civilizaciones” hegemónicas los vean y los reconozcan, les concedan un lugar preeminente en el elenco cultural planetario y con ello les confieran un motivo para sentirse orgullosos y distintos?

Desde luego, no tengo una respuesta definitiva, pero sea que se trate de pensadores o intelectuales de la región subcontinental, o de áreas externas a ella, el elemento comparativo siempre ha desempeñado un papel importante en la definición de la “civilización” latinoamericana.

Por ejemplo, hace un buen número de años que Mariano Picón Salas habló de dos valores entrañables y compartidos por España y sus hijas americanas: la dignidad y la tradición, de los que la primera debía pervivir y la segunda renovarse y hacer suyos los avances de los nuevos tiempos. En este sentido, no podía evitar contrastarlas con el mundo de lengua inglesa. Más adelante,

Leopoldo Zea apuntó que el desarrollo de América Latina no debía avanzar a “pesar” de lo propio, sino justamente con apoyo o fundamento en ello. Algo sobre lo que también, al menos en parte, Bolívar Echeverría hizo su elaboración del *ethos* barroco: una estrategia natural, propia, que simultáneamente resiste y acepta la imposición de la modernidad. El factor religioso, es decir, el argumento del catolicismo, autorizó a Samuel Huntington a poner sobre el mapa meridional de América el sello de “civilización latinoamericana”. El mismo cotejo entre la América hispana y la sajona sirvió a Edmundo O’Gorman y a Richard Morse —en los hilados más finos de las tradiciones filosóficas—, y, desde el punto de vista de la historia, a John Elliott, Felipe Fernández-Armesto y Jorge Cañizares Esguerra para pintar en el cuadro de la cultura hispanoamericana matices y claroscuros, notas de singularidad, que proceden sobre todo de su cotejo con Angloamérica.

Y en todas estas comparaciones casi siempre entra en juego un factor: el apego a la tradición. En el año 2000 el historiador inglés Brian Hamnett apuntaba que las élites empresariales y financieras que había conocido en México resultaban paradigmática y sorprendentemente modernas en cuanto a formas de vida y uso de tecnologías de punta, así que en nada discordaban de sus contrapartes europeas y estadounidenses, salvo por un detalle: que su mentalidad seguía anclada con fuerza en el orden estamental del siglo xvii.

Yo no podría estar más de acuerdo.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Brading, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Juan José Utrilla, trad., México, FCE, 1991.

- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, trads., México, FCE, 1976, 2 vols.
- Cañeque, Alejandro, “De parientes, criados y gracias: cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII)”, *Histórica* (PUCP), vol. 29, núm. 1 (2005), pp. 3-42.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, ed., *Entangled empires: the Anglo-Iberian Atlantic, 1500-1830*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Las Américas: historia de un hemisferio*, Madrid, Debate, 2004.
- García Ayuardo, Clara, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, CIDE, 2005 (*Documentos de trabajo*, núm. 36), en DE: <<http://repositorio-digital.cide.edu/handle/11651/1023>>.
- Hamnett, Brian, *A concise history of Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, José Pedro Tosaus Abadía, trad., México, Paidós, 1998.
- Lavallé, Bernard, *Promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, PUCP/Instituto Riva Agüero, 1993.
- Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, Ivette Hernández Pérez Vertti, trad., México, FCE, 2013.
- Morse, Richard, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Stella Mastrangelo, trad., México, Siglo XXI, 1982.

O’Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, CEHM, 1970.

Pérez Vejo, Tomás, *Elegía criolla: una reinterpretación de las guerras de independencia*, México, Tusquets, 2010.

Picón Salas, Mariano, *Europa-América: preguntas a la esfinge de la cultura*, México, Cuadernos Americanos, 1947.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.