

Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana

Maria Noel Lapoujade – Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

El presente artículo examina los diversos aportes con relación a diversas incidencias en la construcción de la identidad latinoamericana, de un imaginario elaborado desde el hecho mismo del descubrimiento de América hasta la contemporaneidad. Se postula la categoría de “homo imaginans” como clave para entender el proceso de construcción de la identidad latinoamericana.

Palabras-chave: Imaginario latinoamericano. *Homo imaginans*. Identidad latino-americana.

ABSTRACT

This article examines the many contributions of an imaginary in the construction of Latin American Identity elaborated since the discovery of America to present contemporary society. The category of *homo imaginans* is affirmed as a key to understanding the process of constructing Latin American identity.

Key words: Latin American imagery. *Homo imaginans*. Latin American identity.

INTRODUCCIÓN

“Lo que hoy es evidente, una vez fue imaginario”¹.

“El propósito” de esta conferencia se resume en la propuesta de una concepción del hombre en tanto “homo imaginans”, como base para una posible construcción de la identidad latinoamericana. “El

recorrido” de la reflexión puede imaginarse como el arco que une los dos extremos de un compás abierto, en el que un pie se apoya en el origen de América, acerca del cual este texto constituye una relectura; y el otro pie, está apoyado sobre una concepción filosófica que se proyecta hacia una posible filosofía para el porvenir.

El epígrafe de Blake (1996) será el faro que ilumine el punto de partida de nuestra reflexión, hoy.

Las confortables coordenadas cartesianas espacio-tiempo, mostradas en dos ejes imaginarios en los cuales se presupone representar, reductivamente, la “realidad” espacio-temporal han estallado en mil pedazos.

Primero, Kant las convierte en “formas puras a priori de la sensibilidad” lo cual significa: operaciones, dinamismo, funciones universales y necesarias de la mente, de la subjetividad por las cuales la especie humana ejerce las acciones de “espacializar y temporalizar” los datos sensoriales, esto es, las noticias, las impresiones que recibe de los fenómenos (KANT, 1930).

Así concebidos, espacio-tiempo dejan de ser continentes exteriores donde caben los fenómenos, dejan de ser coordenadas geométricas, dejan de ser lugares ocupados por cuerpos que aparecen y desaparecen, dejan de ser sustancias, dejan de ser esencias. En una palabra, en sentido fuerte: “dejan de ser”. Con la filosofía crítica de Kant espacio-tiempo han nacido como procesos, como funciones, como el dinamismo de la sensibilidad humana por los cuales se ejercen las acciones las que, abandonando el ya

1 “What is now proved was once only imagin'd”. The Marriage of Heaven and Hell, Proverbs of Hell (BLAKE, 1996, p. 120-121).

obsoleto lenguaje (que no la propuesta) de Kant designo con los verbos: “espacializar y temporalizar”.

La trayectoria que va de Kant a la “realidad virtual” es vertiginosa y directa. En la filosofía de Kant ya están sentadas las bases. Hoy, vivimos en múltiples espacio-tiempos virtuales, imaginarios convertidos en “realidad”, esto es, vivimos en una realidad impregnada de imaginarios.

Sin embargo, esta “novedad” no es nueva; es tan vieja como la especie humana rondando el cosmos para sobrevivir.

La especie humana ha visto tiempos cósmicos en sistemas planetarios, imaginados científicamente como ruedas giratorias, estrellas fijas, tierra central sedentaria, sol girando en la noria de los ciclos eternos.

La especie humana ha visto otros tiempos cósmicos en bellos astrolabios. Ha visto tiempos en los movimientos de planetas tercamente traslaticios alrededor del sol en sus órbitas enseñadas como circulares o elípticas, cometas de movimientos caprichosos, estrellas velocísimas que la ilusión óptica imagina en serena quietud.

La especie humana habita la tierra. La habita como ilusoriamente quieta, firme y sólida masa pétreo de materia. Curiosa base imaginaria para evitar el vértigo de habitar una tierra cuya solidez se disuelve en energía móvil, sutil, concentrada en infinitos grumos de energía, la diversidad infinita de formas de energía llamada ‘cuerpos’.

Todavía habita la tierra en la ilusión ptolomeica de un sol que sale y se pone, se levanta y se acuesta, que rige las estaciones, que a veces le toca la responsabilidad de determinar los calendarios, trabajo que comparte con la luna según las culturas (LAPOUJADE, 2002).

En general, la diversidad de tiempos imaginarios se plasma en sus concomitantes espacios imaginarios² (LAPOUJADE, 1999, p. 8).

2 “La realidad virtual, en la cual ya hemos comenzado a vivir, así, casi sin darnos cuenta, se aproxima fagocitando los prácticamente inexistentes-reductos de la ‘realidad real’. Nuestra especie, en estos momentos está entrando de forma inexorable en su prehistoria” (LAPOUJADE, 1999, p. 8).

En particular, los ritmos cósmicos de los sistemas planetarios se vierten en imaginarios espacios inmóviles en los que se articulan las – no menos imaginarias – figuras de los astros.

En ese contexto, se diseña el planeta Tierra, con sus lenguas de tierra bañadas en los mares.

En 1483, Macrobio propone un mapa completamente imaginario, como no podía ser de otro modo. En esos tiempos la geografía, más allá del mundo conocido, era especulación en imágenes.

Con base en este estado de cosas un genovés apasionado³, y convencido por la imagen de la “Isla de la Tierra” ubicada al occidente de Europa, después de tocar tierra en 1492 creyó confirmar su sueño convertido en proyecto, asumido por la Corona española, y proclamó al mundo que había anclado sus naves en el extremo oriente de ese ente de ficción o error científico – lo que para el caso es lo mismo – denominado la “Isla de la Tierra” (O’GORMAN, 1958)⁴.

El año de 1492 no cambió cualitativamente la naturaleza de los mapas, sendas imágenes de las teorías respectivas. Ellos fungen como imágenes especulares de hipótesis imaginarias en las que se representan las transformaciones geográficas surgidas como consecuencia de los viajes.

La fascinación por los viajes desde el fondo de la prehistoria ha movido siempre a esta especie, migratoria por excelencia, llamada *humana*. La especie humana es itinerante; y pone en juego esta peculiaridad, ya sea por la necesidad de sobrevivencia, ya sea por la necesidad creada por la seducción que sobre ella ejerce la imaginación aventurera, el desafío del azar, la provocación de la conquista, o las necesidades de la esclavitud.

Entre los goznes de las improbables contingencias y las inocuas consecuencias, presumiblemente los vikingos tocaron estas tierras hacia fines del siglo X.

3 La figura de Cristóbal Colón está rodeada por un halo de misterio: genovés, mallorquino, catalán? (Cf. COSTA-AMIC, 1992).

4 El orbis terrarum o “Isla de la Tierra”, p. 64-68.

Cinco siglos después, Cristóbal Colón, guiado por la brújula de su imaginación teórica pretende enderezar sus naves al Asia. En tal sentido el penetrante Goethe comenta con fuerza inapelable:

“Colón antes de descubrir el nuevo mundo ya lo llevaba en su imaginación” (GOETHE, 1990, p. 1.150).

Nuestro Almirante, sin saberlo, traza varias rutas inéditas, en otros tantos viajes erróneos.

En la historia del mundo jamás el momento fugaz de anclar una nave tuvo tan lejanas e inconmensurables consecuencias.

En 1492 ese encuentro erróneo señala el acto de **fecundación** más imponente de la historia humana hasta el presente.

Sin saberlo, una geografía poblada de culturas recibe, como un meteorito, todo un mundo, que cae en su seno, guiado por la brújula de la imaginación empecinada del Almirante.

La imperturbable geografía se muestra de mayores dimensiones, con enormes ríos que sugieren vastos territorios, con seres y culturas desconocidas.

Lo extraño y lo maravilloso devienen categorías de lo real para las realidades de los dos mundos recíprocamente insólitos.

Se desencadenan los imaginarios en busca de explicaciones.

La ciencia de occidente es tan imaginaria como los mitos de estas tierras.

Este encuentro es un verdadero acto de fecundación: violento, cruel y vejatorio, pero fecundación al fin.

Como consecuencia, la extensión, la complejidad y la riqueza de los horizontes de la humanidad toda, esto es, de la especie humana se expanden y se transmutan irreversiblemente.

Después de la fecundación comienza para el mundo un largo proceso de **gestación**.

Este pedazo de tierra gesta en su vientre, desde un punto de vista filosófico, denodados esfuerzos de comprensión. Entre los europeos, la búsqueda de explicaciones científico-religiosas para apoyar las certidumbres imaginarias.

Entre sus pobladores originarios, se apela a las imágenes mítico-religiosas explicativas, de un universo viviente. En el universo prehispánico en Mesoamérica, la *Leyenda de los Soles*, da cuenta de la muerte de cuatro mundos, de cuatro soles, y el nacimiento de un quinto sol preñado de muerte. La mente de estos pueblos admite la muerte y el nacimiento cíclico de los mundos (LAPOUJADE, [en prensa]).

El “Encuentro” fecundante, determina el primer momento del largo proceso de gestación. La cartografía incipiente se debate entre la representación en imágenes de los *a priori* imaginarios y los *a posteriori* empíricos incómodos e inclasificables.

La gestación de un Nuevo Mundo sigue su curso; llamaremos el segundo momento de esta gestación a los viajes de Américo Vespucio. Más allá de sus fracasos, en el año de 1504, las teorías ceden un lugar a un cuarto Continente. Finalmente, en un tercer momento, la gestación culmina con el viaje de Sebastián Elcano relevo de Magallanes a su muerte, quien logra, sin pretenderlo, la irrefutable prueba fáctica de la forma de la tierra. En 1520, con Elcano, se trata de la redondez recorrida de la tierra y, de la comprobación del cuarto Continente.

Cuando la gestación posterior al Encuentro es asumida por los poderes políticos que los navegantes representan, adviene el parto, **nace el Nuevo Mundo** y se llama: **América**.

Los diferentes nombres del Nuevo Mundo indican concepciones diversas. La pluralidad viene ya en su nombre.

Ardao (1992, p. 94-95) en su *España en el origen del nombre América Latina* estudia con detenimiento este tema fundamental, que resume en estas líneas:

El término ‘Hispaonamérica’ y su derivado, ‘hispanoamericano’, eran ya de uso antes de la emancipación, siguiéronlo siendo después [...] El término ‘América Latina’ y su derivado ‘latinoamericano’ de alcance más amplio que aquellos, se ha visto que tuvieron su origen en la década del 50 del siglo XIX. Ahora, el intermediario término de ‘Iberoamérica’ y su derivado ‘iberoamericano’, llevados a primer plano en la península en la década del 80 [...] Aplicado al estricto ámbito europeo, el término ‘iberismo’ [...]

(designa) no ya la comunidad histórica de España y Portugal, sino el necesario restablecimiento de su unidad política.

Los nombres no son azarosos ni superficiales y, en particular el nombre América Latina o Latinoamérica es portador de la autoafirmación de los pueblos y de las culturas no sajonas.

El nombre implica asumir las raíces, los orígenes, la historia y el presente como médula de su identidad. Los nombres son importantes no sólo por su significación, sino además por las imágenes que se asocian a ellos. Los imaginarios que un nombre despierta son señales de las valoraciones implícitas. Los nombres provocan resonancias y, en este caso, resonancias del anhelo actual de autonomía respecto de la otra América.

LA GESTACIÓN Y EL PARTO DEL NUEVO MUNDO

“A nivel imaginario”, en la filosofía europea, se derrumba definitivamente la imagen medieval del mundo, aquella que Buber (1964, p. 28) describe como la imagen de

una cruz cuyo madero vertical es el espacio finito entre cielo e infierno, que nos lleva derechamente a través del corazón humano, y cuyo travesaño es el tiempo finito desde la creación hasta el día del juicio; su centro, la muerte de Cristo, coincide, cubriéndolo y redimiéndolo con el centro del espacio, el corazón del pobre pecador.

Esa imagen se sustituye por las imágenes renacentistas, las cuales muestran un universo infinito, donde ya no hay un centro, porque el centro está en todas partes, es decir, cualquier punto de una esfera infinita puede fungir como centro. Ergo, el hombre, protegido en el puesto central, se vuelve un ser excéntrico, con todas las consecuencias antropológicas y filosóficas de aquí inferidas (KOYRÉ, 1979).

La imaginación prehispánica despliega sus cosmovisiones en imágenes pétreas (ejemplo, el calendario azteca), construcciones, estelas, esculturas, joyas, bajorrelieves y, en ocasiones, en escritura y en códices. En fin, los imaginarios prehispánicos exhi-

ben un exuberante mundo de formas significativas, imágenes, signos y símbolos expresivos de su concepción del mundo. En este intervalo histórico, que va del Encuentro al Nacimiento, los imaginarios de América se multiplican en una inabarcable multiplicidad multicolor.

Un signo del proceso fecundador del Encuentro es la metamorfosis de los imaginarios en su contacto. Inicialmente se trata de imaginarios inco-municados. Reina el desconcierto de los imaginarios europeos y americanos, absolutamente extraños. Este aislamiento inicial respectivo de los mundos prehispánico y europeo a nivel de los imaginarios, se va subsanando de diversas maneras. Cummins (1993) en un estudio sobre el tema en el cual compara los efectos del “Encuentro” a nivel de las imágenes aztecas e incas afirma:

Es difícil calibrar el impacto de los sistemas de representación nativos en la cultura colonial latinoamericana. Es igualmente difícil calibrar cuál fue el impacto real que el sistema europeo de representación tuvo en las culturas nativas. [...] La respuesta, en parte, reside en el siglo XVI cuando los españoles se encontraron por primera vez con las dos culturas dominantes del Nuevo Mundo, la Azteca y la Inca, y la diferente reacción española a las manifestaciones físicas de las formas conceptuales del conocimiento nativo, los sistemas artísticos de cada cultura. Es aquí donde los conceptos de representación peruanos y mexicanos entraron en la conformación de la representación colonial pero de maneras muy distintas.

En este caso, se trata de la absorción europea del imaginario americano, la traducción del léxico de imágenes prehispánico al léxico europeo. Piénsese por ejemplo en la incorporación de imágenes del sol y de la luna en las fachadas de las iglesias coloniales, junto con las imágenes de los Santos, los Apóstoles, como manera de atraer al americano a una fe que se vuelve más familiar incorporando aspectos de su propio imaginario.

“A nivel empírico” se inician las etapas históricas de la Conquista y de la Colonización.

Al americano le llega un mundo, un meteórico mundo le aplasta exteriormente, le trastoca y le hiere, si bien entre las culturas prehispánicas, había también algunas que se erigían como conquistadoras, apropiándose, comerciando, ejecutando o esclavizando otros pueblos americanos.

Amos y esclavos alternativamente en sus propios mundos el europeo y el americano, encarnan esa figura histórica, ahora, de manera unilateral. El americano padece la dominación militar por la fuerza opresiva, y la conversión religiosa por la fe pasiva.

La historia de la Colonia es la descripción de la esclavitud de América. El haz de las historias particulares confluye en una macro historia de dependencia continental.

Sin embargo, gracias a esta terrible promiscuidad histórica la especie humana se vuelve más rica, más heterogénea, sus culturas se prodigan en simbiosis y sincretismos nuevos.

El crecimiento histórico de América determina un mosaico diverso que puede llamarse Euro-América.

“A nivel de la antropología”, en ese momento de la historia, el europeo lleva hasta el paroxismo la que puede designarse: concepción occidental del hombre⁵.

En general, esta concepción describe la modalidad de relacionarse con la naturaleza y con lo real desde una dicotomía radical: el hombre “ante” la naturaleza. Con base en esto, las actividades humanas de “aprehensión”, en sentido literal, con el fin de la sobrevivencia, devienen las acciones de “apropiación” en sentido social, que se prolongan en el papel del hombre, como conquistador de tierras, colonizador ávido, codicioso comerciante y dominador del hombre al fin. Al mismo tiempo, esta ambición significa la condena al exilio. El feroz conquistador arrastra el desgarramiento del exiliado.

“A nivel filosófico”, en nombre de la justicia y la religión se desata la polémica radical entre Fray Bartolomé de las Casas y el Doctor Juan Ginés de

Sepúlveda la cual, a su vez, ha sido muy debatida. Si emplazamos la polémica, reductivamente, en el suelo de una imaginaria representación teatral, se convierte en el enfrentamiento de dos personajes: un Fraile y un Doctor. Si la traducimos al lenguaje de la filosofía, se trata de la tradicional polémica de Teología *versus* Filosofía, Fe *versus* Razón, que tantas acusaciones, prisiones y hogueras costó al Renacimiento europeo⁶.

En este contexto nuestra reflexión toma como base la histórica polémica Sepúlveda-Las Casas. La agria disputa filosófica tiene alcances sociales radicales.

Sepúlveda desde la ortodoxia aristotélica, el derecho natural y el divino, arma una argumentación a favor de la Conquista y del sometimiento absoluto del autóctono, cuando en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* sostiene:

Hay otras causas de justa guerra menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino; y una de ellas es el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehusan su imperio. Los filósofos más grandes declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza (SEPÚLVEDA, 1987, p. 81).

Accorralado por las críticas humanistas de Bartolomé de las Casas, Sepúlveda introduce un giro barroco de no más de un párrafo en su argumentación cuando sostiene que defender la Conquista no

6 A modo de un rápido bosquejo considérese la polémica de Abelardo sustentando una cortante dialéctica racional, contra San Bernardo el teólogo del amor, cuyas metáforas de la abeja y la miel le valieron el pseudónimo del “Dr. Melífluo”. Sin embargo, su “dulzura teológica” no le impide refutar la filosofía Abelardo y perseguir al mismo Abelardo; condena cuyo peso inapelable cae sobre el dialéctico trovador, desde el enorme poder político carismático de San Bernardo en el apasionante siglo XII. En el mismo siglo recuérdense las “riesgosas dificultades” sufridas por la mística, científica, artista y visionaria Hildegarda de Bingen quien fue apoyada por una carta de San Bernardo y socorrida por Guillermo “Barba Roja”. Piénsese en Nicolás de Cusa, en las tesis condenadas de Meister Eckhart, en la hoguera de Giordano Bruno, en la prisión perpetua de Galileo, cuyo ejemplo llevó a Descartes a ocultar de por vida su *Tratado del Mundo*, en el cual sostenía tesis afines con las del “peligroso” Galileo.

5 Al respecto puede consultarse Suzuki (1985, p. 9).

significa justificar los atropellos cometidos por sus ejecutores.

si son verdaderas ciertas relaciones de la conquista de Nueva España que hace poco he leído; ni nosotros disputamos aquí de la moderación ni de la crueldad de los soldados y de los capitanes, sino de la naturaleza de esta guerra referida al justo príncipe de las Españas y a sus justos ministros; y de tal guerra digo que puede hacerse recta, justa y piadosamente y con alguna utilidad de la gente vencedora y mucho mayor todavía de los bárbaros vencidos. Porque tal es su naturaleza, que con poco trabajo y con muerte de pocos pueden ser vencidos y obligados a rendirse (SEPÚLVEDA, 1987, p. 99).

En 1502, llega a América Bartolomé de las Casas. En 1513 se siente transformado por una voz que cambia el curso de su existencia. El benevolente y justo español, en un día extraordinario, se siente poseído por una “santa furia”, despliega el torbellino de su misión en disputas, arbitrios, predicaciones, amonestaciones, reprimendas. Nada ni nadie pudo detener la fuerza avasallante de ese espíritu de justicia en un tiempo de opresión. Su grito de denuncia y dolor se escucha en sus palabras cuando declara:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro, y henchirse de riquezas en muy breves días, y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta ni estima [...] no digo que de bestias, porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado; pero como y menos que estiércol de las plazas (DE LAS CASAS, 1982, p. 8).

He ahí que la defensa filosófica del “partido de la fe” es asumida por un fraile peculiar: un luchador arrojado, un defensor de los derechos del indio, un humanista cabal.

Fray Bartolomé de las Casas desde un profundo amor cristiano, basado en su fe inmovible y,

en un humanismo acendrado, esgrime su discurso contra la esclavitud en aras del respeto a la libertad, lanza su llamado a la tolerancia, proclama la igualdad y la fraternidad entre los hombres. En la segunda mitad del siglo XVI, de las Casas, desde su religión y para ella, se anticipa en dos siglos, en su concepción del hombre y de los que se reconocerán como “derechos humanos”, al ideario laico de la Revolución Francesa de 1789 concentrado en su lema: “libertad, igualdad, fraternidad”, ideal lejano aún a la *in*-humanidad de nuestro siglo XXI⁷.

Un humanista francés, Michel de Montaigne, prácticamente contemporáneo a de las Casas y a Sepúlveda, desde su distante geografía, en sintonía con su tiempo, se compromete radicalmente en la compleja discusión filosófico-social imperante. Su reflexión se centra en torno del Canibalismo en el Nuevo Mundo; sin embargo, sus alcances tocan al tema tan candente hoy de la diversidad y las diferencias; y defiende el respeto y la tolerancia radicales. El asunto del Canibalismo llega a oídos de los europeos levantando censuras, diatribas y polémicas. Montaigne (1969), con la lucidez que lo caracteriza, asume una postura de sabia ecuanimidad, redundante en una crítica acerba a la intolerancia y la soberbia reinantes en Europa. Su argumentación se funda en ubicar el hecho contingente del Canibalismo en el contexto

7 A partir de esta polémica, la filosofía latinoamericana sigue su curso, rico en aportaciones, cercano al de las grandes corrientes de la filosofía occidental. Así por ejemplo, en torno de 1850, en general, la filosofía académica asume el racionalismo, como afirma Arturo Ardao (1962, p. 83): “Durante la Colonia, bajo el imperio del catolicismo hispano y de la escolástica, sólo conoció Latinoamérica el racionalismo religioso bajo la forma de gérmenes o atisbos contenidos en las luchas internas de tendencias dentro de la Iglesia. La Revolución, con su filosofismo iluminista, trajo en todas partes la hegemonía de un catolicismo liberal que se abre a la idea de tolerancia y proclama las libertades de conciencia y de cultos. Da lugar aún a reacciones anticlericales [...] Pero es recién cuando el romanticismo que el racionalismo propiamente dicho se hace presente. Dominó la generación romántica la preocupación por alcanzar la emancipación espiritual o mental, como complemento de la política”. La Filosofía en México sigue un abanico muy amplio de corrientes filosóficas, desde la Colonia hasta hoy, entre la compleja constelación de pensadores sobresalen Samuel Ramos y José Vasconcelos y, la figura crucial de Leopoldo Zea como el despertar de la conciencia lúcida de la filosofía latinoamericana en general.

de la historia, de manera de situar el acontecimiento singular en el devenir de la especie humana universal. En tal sentido sostiene:

Ahora bien, encuentro que no hay nada de bárbaro o de salvaje en esa nación, según lo que me han contado, sino que cada uno llama barbarie lo que no es su costumbre; como en realidad, parece que no tenemos otra mira de la verdad y de la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y usos del país donde estamos. [...] No estoy decepcionado que notemos el horror de la barbarie que existe en tal acción, sino que, juzgando las culpas de ellos, seamos tan ciegos para las nuestras. Pienso que existe más barbarie en comer un hombre vivo que en comerlo muerto; en despedazarlo por tormentos y molestias en su cuerpo aún lleno de sentimientos, [...] en hacerlo morder y morir por los perros y los puercos (como lo hemos no solamente leído, sino que está fresco en nuestra memoria, y no con enemigos antiguos, sino entre vecinos y conciudadanos; y lo que es peor, bajo pretexto de piedad y de religión) (MONTAIGNE, 1969, p. 254-258)⁸.

Si llevamos aún más lejos esta reflexión, es preciso concluir que tampoco todos los pueblos prehistóricos vivían una vida tan bucólica como la descrita por de las Casas⁹.

8 Cf. *Des Cannibales*, Chap. XXXI, "Or je trouve [...] qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce que n'est pas de son usage; comme de vray, il semble que nous n'avons autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du país où nous sommes [...] Je ne suis pas marry que nous remerquons l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer par tourments et par géenes un corps encore plein de sentiment, ... le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux, (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion".

9 Tómese como ejemplo la "guerra florida" de los aztecas, por la cual, en aras de la religión conquistaban otros pueblos de la región, los sometían, les imponían fuertes tributos, tomaban esclavos y, de entre ellos elegían sus víctimas propiciatorias, llevándolos al sacrificio sagrado. Las prácticas de arrancar el corazón de los elegidos para alimentar con sangre la vida del sol, tanto como las de deshollar vivas a las víctimas, para cubrirse con su piel caliente se llevaba a cabo con la convicción inamovible de la religión.

La fecundación, gestación y nacimiento de nuestro Nuevo Mundo no es sino un ejemplo, un caso histórico entre todas las historias de los pueblos en las cuales la diversidad de las formas de la violencia, la guerra y la crueldad están presentes.

No hay noticia de cultura, ni pueblo, ni época en los que haya estado ausente alguna forma de violencia y sometimiento.

Kant (1981) sostiene que a esta especie le es inherente un antagonismo que él llama la "insoportable-sociabilidad". Y continúa Kant (1981): "*El hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor*"¹⁰. Cerca de, pero no con, Kant concluyo que de la historia se puede inferir la presencia diversa pero constante del antagonismo y la dominación en todas las culturas de todos los tiempos.

Por consiguiente, sostengo que la violencia, la guerra y la crueldad han caracterizado a esta desdichada especie mal auto-llamada "humana".

Sin embargo, esta especie es imaginante y, al "homo imaginans", (LAPOUJADE, 1988) al que debemos los más diversos imaginarios culturales del pasado, le corresponde, en el presente, el heroico desafío de proponer un futuro posible para la humanidad. Una humanidad futura de cara a la vida y no hacia la muerte y la destrucción.

Llegados a este momento, es preciso abrir el otro extremo del compás a partir del cual esbozamos una propuesta, sobre la base de esta premisa inicial que extraemos de nuestra *Filosofía de la imaginación*.

"El hombre deviene humano cuando imagina" (LAPOUJADE, 1988, p. 193).

En este terreno hay mucho por hacer, hasta la propia humanidad está todavía por construirse como tal. Novalis sostiene:

"El hombre no está destinado únicamente a la ciencia: el hombre debe ser hombre; está destinado a la humanidad" (NOVALIS, 1984, p. 72).

Es decir, la humanidad es un destino por alcanzar y no un punto de partida dado. Nosotros hoy,

10 Cf. Cuarto principio, p. 46, y Sexto principio, p.50.

en América Latina no somos una excepción, pertenecemos a la especie. Nos toca hoy la difícil responsabilidad de buscar, de construir, con respeto de las infinitas diferencias, de las diversidades de todo orden que caracterizan a nuestro Continente (LEVI-STRAUSS, 1984), nuestra contribución a la unidad plural de la futura humanidad, la que conviva sin necesidad de “un señor”.

En tal sentido, es preciso partir de una concepción de la especie humana. Esto es una especie biológica, con lo que ello implica de universalidad. No se trata de regresar a la “noción moderna” de universalidad como el concepto de hombre entendido como una abstracción indeterminada de máxima extensión. Se trata de la especie biológica llamada humana, con una serie de determinaciones, entre las cuales, una clave es la función humana de imaginar. Ella pertenece a los rasgos de la especie. Sin embargo, a lo largo de la historia esta fuerza de configurar, de plasmar pensamientos en imágenes, de crear signos, símbolos, mitos, alegorías etc, se ha vertido en la diversidad de las culturas, de las maneras más peculiares. Más aún, cada individuo tiene la capacidad irreplicable, diversa, de ejercer esta fuerza mental, esta función subjetiva de una manera absolutamente única, que le es propia, como su rostro. No hay dos rostros idénticos, no hay dos individuos idénticos, tampoco hay dos imaginaciones idénticas. Cada individuo de la especie tiene su ecuación personal.

Este es el extremo de la diversidad infinita, de los infinitos puntos humanos en el cosmos.

En nuestro tiempo, nuestra especie siembra la desolación.

Es una especie muy peculiar pues la fuerza de su imaginación puede dirigirse no a la construcción, sino a la destrucción, a la muerte. Esta es una de las patologías de la especie; es la peste de nuestro tiempo.

En ese proceso de destrucción inexorable, pergeñado por una imaginación entrópica, el hombre en nuestros tiempos parece estar haciendo los mayores esfuerzos para lograr invertir la maravilla del

pensamiento griego y para convertir el “cosmos”, en “caos”.

La “filosofía posmoderna”, pienso, no es sino el testimonio teórico de este estado de cosas.

Debemos precisar que el respeto a las diferencias y las diversidades, no significa sostener una visión posmoderna del hombre.

No aceptamos ni la universalidad vacía de la modernidad, ni tampoco esa triste figura del hombre posmoderno descompuesto en singularidades, fragmentos resultantes del estallido cultural de esa universalidad pulverizada, partículas azarosas, contingentes, sueltas, sin figura ni sentido, vagando en el cosmos, empujadas por el viento.

¿Qué hacer ante la diáspora teórica de la posmodernidad?

“La tarea fundamental para la filosofía hoy, pienso, es la de ‘recoger los pedazos’, hilvanar los jirones y volver a armar el mundo y la cultura. Recuperar nuevas alternativas de universalidad, una universalidad dinámica, proteica, abierta y plural” (LAPOUJADE, 1992, p. 14-15; 1993, p. 15).

A pesar de todo, el “homo imaginans” vive en sociedades, construye culturas y, se construye a sí mismo en esas culturas.

La construcción hacia la vida, el ser-para-la-vida es la salud de la especie.

Hablemos de salud, no de enfermedad, de profilaxis no de cura.

¿Qué entendemos por homo imaginans?

Entendemos esa especie cuya libertad creadora, constructiva se despierta, se fecunda, se despliega, se expande con la chispa incandescente de la imaginación.

Entonces, la pregunta previa es:

¿Qué entendemos por imaginación?

En un sentido básico, por **imaginación**, entendemos:

una función psíquica compleja, dinámica, estructural (en el sentido de: dotada de organicidad en sus operaciones), cuyo trabajo consistente en producir – en sentido amplio – imágenes, puede realizarse provocado por motivaciones de diverso orden: perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, etc; consciente o inconsciente; subjetivo u objetivo (entendido aquí como motivaciones de orden externo al sujeto, sean naturales o sociales). La actividad imaginaria puede ser voluntaria o involuntaria, casual o metódica, normal o patológica, individual o social. La historicidad le es inherente, en cuanto es una estructura, una forma procesal perteneciente a un individuo social. La imaginación puede operar volcada hacia o subordinada a procesos eminentemente creativos, pulsionales, intelectuales, etc; o en ocasiones es ella la dominante y, por ende, guía los otros procesos psíquicos que en estos momentos se convierten en sus subalternos.

La imaginación actúa en diversos niveles y contextos. En la vida de vigilia participa en preceptos, recuerdos, conceptos, lenguaje [...], en el ensueño, en el sueño, en la creación artística o en la invención científica; en las creencias colectivas, en los mitos, en los proyectos utópicos. En rigor, *no queda rincón de la actividad humana que no esté penetrado por procesos imaginativos* (LAPOUJADE, 1988, p. 21-22).

La actividad originaria, primaria, de la imaginación consiste en producir **imágenes**.

Si lo proponemos en una analogía afirmamos: así como la glándula lacrimal segrega lágrimas, la imaginación segrega imágenes.

Más fácil aún, incluso trivial: la memoria, recuerda; la razón, razona; la imaginación imagina.

Si damos ahora un salto acrobático desde la mayor simplicidad hasta el extremo de la máxima complejidad, constatamos que la tesis perogrullesca, “la imaginación imagina”, adquiere un espesor, un calado muy hondo, pues significa sostener que toda imagen, de cualquier orden y modalidad que podamos detectar en el mundo contemporáneo, desde las imágenes oníricas, poéticas, religiosas, científicas, artísticas, hasta las delirantes, o las de los cuentos de hadas o necrofílicas, televisivas, y aun virtuales resultan ser el estallido concreto, la energía objetivada, las condensaciones diversas de la fuerza origi-

naria de la imaginación. Entonces, lo obvio se vuelve radical.

¿Qué entendemos por imagen en sentido básico?

“Por imagen entiendo, en el presente contexto, representaciones configurativas de objetos, sean éstos formales, materiales, conceptuales, ideales o lingüísticos. Estén esos objetos presentes o ausentes, sean ‘reales’, ficticios o utópicos; en fin, existentes o inexistentes” (LAPOUJADE, 1992, p. 1; WÜNNENBURGER, 1997, 1995 e 2000).

Es importante establecer una distinción entre imaginación y fantasía. La imaginación todavía trabaja con respecto a una realidad dada, que caleidoscópicamente reordena, re-estructura, re-crea. La imaginación propone “la alteración” de lo real.

La fantasía propone otra realidad, un mundo fantástico, donde los objetos están sujetos a sus propias reglas de juego, las normas de su realidad. La fantasía ofrece una “alteridad” (LAPOUJADE, 1988, p. 135).

Esta distinción inofensiva para discernir, por ejemplo, formas de arte, se transmuta en una cuestión radical cuando se trata del universo mítico, de los sistemas físicos, de las geometrías o de la invención del Nuevo Mundo.

La propuesta de relectura que realizamos en la primera parte de esta exposición permite afirmar que la imagen del Nuevo Mundo y su nombre América, remiten a varios universos imaginarios científicos, de modo que pueden ubicarse en el contexto de los trabajos metódicos de la imaginación con miras a la comprensión de lo real.

En este sentido, puede afirmarse que la imaginación es un desafío del hombre a la realidad.

Con respecto a la constitución de su propia subjetividad, la imaginación, en cuanto energía constructora de la identidad de la mente a la vez individual, social y de la especie, es una fuerza que pone los límites en el seno del yo, para transgredirlos en un movimiento infinito.

En tal sentido Recondo (1997) en su obra – por otra parte, imprescindible – cuyo título es: *Identidad, integración y creación cultural en América Latina. El desafío del MERCOSUR*, incluye una referencia a mi concepción del hombre, en la que acentúa el momento del trabajo de la imaginación consistente en poner límites, pero prescinde, no obstante, del aspecto que yo incluyo como complementario, inherente y específico de las actividades de la imaginación, las cuales se manifiestan en su calidad de energía transgresora de todo límite¹¹.

Explicado en síntesis, yo sé que soy yo, en la totalidad de mi singularidad, esto es, me identifico conmigo misma. Este proceso es universal, vale para todo sujeto posible en cualquier circunstancia posible, tal como $2=2$ tiene un valor universal, se sepan o se ignoren las matemáticas. En igual forma, el yo se identifica consigo mismo, es decir: yo=yo. Esto implica una acción de identificar y de identificarse, esto es, de recortarse de todo lo que no es yo, más aún, de ponerse límites, de configurarse, de establecer figurativamente sus fronteras, es decir de imaginarse yo.

En ese mismo acto, el yo ha saltado por sobre sus propios límites para encontrarse con otros límites, los del no-yo, que puede ser, el otro. Entonces, ha transgredido su autolimitación en el mismo acto de erigirla. En este proceso, recibe la imagen perceptiva del otro, la cual desencadena un denodado trabajo de imaginar al otro, para conocerlo, para “saber a qué atenerse”; pero, además, para autoafirmarse a través del espejo del otro.

Vayamos rápidamente al primer extremo del compás; imagínense ustedes ahora el horror de Sepúlveda al tener que autoafirmarse a través de la imagen del indio, a quien veía con desprecio, como un mono, un ser irracional y bárbaro¹².

11 Lapoujade, 1988, cap. 3, I, de la Imaginación psicológica a la trascendental (p. 152 y sigs). Cf. Recondo (1997, p. 101), la obra imprescindible para la reflexión sobre América Latina que con exhaustiva minuciosidad emprende.

12 Cf. Sepúlveda (1987, p. 109): “El tener casas y algún modo racional de vivir... sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón”.

Su imagen del otro debe ser transgredida pero ahora como guía para su sometimiento real.

Esa insoportable imagen del otro no puede permitirse como espejo.

Sin embargo, Sepúlveda no es sino un triste ejemplo, porque la imaginación, como no podía ser de otro modo fue una fuerza mental humana primordial, y sus imágenes, claves imprescindibles para aproximarse a una comprensión de este complejo proceso histórico. En este sentido me permito una cita de Lima (1984, p. 464), que suscribo totalmente: “En América, en los primeros años de la conquista, la imaginación no fue ‘la loca de la casa’, sino un principio de agrupamiento, de reconocimiento y de legítima diferenciación”.

Con respecto a ese lento proceso intercultural a nivel de las imágenes, comienzan a aparecer imágenes complejas con base en la coexistencia de imaginarios diferentes, por ejemplo, la iglesia de Tonanzintla en Puebla. Es ella un ejemplo de síntesis de imágenes, en que aparecen ángeles emplumados, profusión de flores policromas y bandejas con frutas exuberantes. En calendarios tradicionales mexicanos se muestran imágenes de indígenas, con su tez y su atuendo, pero con rasgos faciales europeos. Además se encuentran simbiosis, amalgamas, fusiones de imágenes etc.

Todo lo cual reitera nuestra tesis del papel eminentemente fecundante de los encuentros interculturales, por cruentos que hayan podido ser.

En tal sentido, volvemos a un bello pasaje de Lima (1984, p. 467), donde afirma:

Lo que hemos llamado la era americana de la imagen tiene como sus mejores signos de expresión los nuevos sentidos del cronista de Indias, el señorío barroco, la rebelión del romanticismo. Ahí la imagen actúa como un *quantos* que se convierte en un *quale* por el hallazgo de un centro y la proporcionada distribución de la energía. El destierro y el cautiverio están en la misma raíz de esas imágenes. El cronista de indias trae sus imágenes ya hechas y el nuevo paisaje se las resquebraja. El señor barroco comienza su retorcimiento y rebrillo anclado en los fabularios y los mitos grecolatinos, pero muy pronto la incorporación de los elementos fitomor-

fos y zoomorfos que están en su acecho, lagartos, colibríes, coyotes, ombú, ceiba, [...] crean nuevos fabularios que le otorgan una nueva gravitación a su obra.

Si regresamos desde ese extremo del compás, a la actualidad, es preciso continuar, en extensión y profundidad este complejo movimiento histórico de **integración creadora**.

El Encuentro de Europa con América no es una mera violación; es un encuentro fecundante, la simbiosis de todas las ricas energías de la historia asiático-europea, vertidas en las energías de nuestras culturas. En tal sentido hago propia la afirmación de Víctor Massuh, recogida en la obra de Recondo (1997, p. 101): “Ni la idolatría de lo ajeno, ni su rechazo resentido: he ahí las dos trampas de la frustración americana”.

Citando ahora a Recondo (1997, p. 94), “Esa filosofía integradora (se refiere a Ricardo Rojas a quien cita en lo que sigue) no rechaza lo europeo: lo asimila; no reverencia lo americano: lo supera”.

La especie humana considerada en cuanto imaginante, ofrece un suelo propicio para hacer germinar filosofías y actitudes recuperadoras del rico pasado en imaginarios, de Europa y América; en pintura por ejemplo, es el caso del muralismo mexicano de Diego Rivera o de David Alfaro Siqueiros, entre otros más. Como bien dice Fernando Aínsa (1997, p. 108):

El rico circuito entablado entre ambos – imaginario y realidad – es parte del motor de la historia americana, hecha no sólo de los sueños no cumplidos, sino de la esperanza objetivada y arrebatada con energía a un espacio no siempre tan generoso y paradisíaco como se creyó en un principio y a un tiempo histórico no siempre dispuesto a darle legitimidad a los productos de la imaginación.

En el imaginario pictórico, pienso que la obra del uruguayo Joaquín Torres García, el fundador del “Constructivismo Universal”, precisamente porque reúne los niveles científico-artísticos, filosófico-ocultista, racional-simbólico, geométrico-vital, prehispánico-europeo, puede considerarse como un

paradigma puesto en imágenes, de la concepción filosófica que proponemos como una vía para no dejar perder nada de nuestra rica complejidad americana.

Esa misma especie, con esa potente capacidad de imaginar puede todavía intentar una reacción vital, una reacción hacia la vida, hacia la construcción, hacia el futuro.

Esto es posible en la medida en que tomemos como eje de nuestra antropología la concepción de un “homo imaginan”, porque la imaginación humana es una avasallante fuerza transgresora por excelencia. Una fuerza que no se arredra ante ningún límite, antes bien, lo niega, lo rechaza, y propone una alternativa que extrae de sí, de esa chispa inextinguible de la que brotan imágenes con las que el hombre se trasciende a sí mismo, en la santidad, la heroicidad, la verdad y el arte. Y, así, trasciende lo inmediato para proponer nuevas realidades.

El hombre concebido como imaginante es libre y, precisamente por ello, puede proponer diversos mundos de libertad.

Es un hombre de pie, con su mirada en un horizonte de posibles. Puede aún inventarse un futuro, puede imaginarse vivo y quizás, llegar a crear otra constelación de imágenes como el montaje de una nueva utopía, porque no olvidemos que la utopía es un dinamismo de todo presente, es un núcleo de energía que impulsa hacia el porvenir.

No olvidemos nuestro epígrafe inicial: “lo que hoy es evidente, antes, una vez, fue imaginario”: si nos desplazamos vertiginosamente con el vehículo temporal de la imaginación humana y, si el antes lo convertimos en hoy, entonces podemos concluir, parafraseando a Blake (1996), que **lo que hoy es imaginario mañana será evidente**.

REFERÊNCIAS

AÍNSA, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. México: Ediciones UNESCO, 1997.

ARDAO, Arturo. *Andrés Bello: filósofo*. Caracas: [s.n.], 1986.

ARDAO, Arturo. *España, en el origen del nombre América Latina*. Montevideo: Biblioteca de Marcha: Facultad de Humanidades y Facultad de Ciencias Sociales, 1992.

_____. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 1962.

_____. *Romania y América Latina*. Montevideo: Biblioteca de Marcha: Universidad de la República, 1991.

BLAKE, William. *Antología bilingüe*. España: Alianza Editorial, 1996.

BUBER, Martín. *Qué es el hombre? Breviario*, México: FCE, n. 10, 1964.

COSTA-AMIC, B. *La mallorquinidad (catalanidad o hispanidad) de Colom*. México: Costa-Amic Editores, 1992.

CUMMINS, Thomas. *La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del Inca*. In: URBANO, Enrique (Comp.). *Mito y simbolismo: la figura y la palabra*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

DE LAS CASAS, Bartolomé, Fray. *Doctrina, coordinación de humanidades*. [S.l.]: UNAM, 1982.

GOETHE, J. W. *Conversaciones con Eckermann en las Obras Completas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1990.

KANT, I. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784)*. *Filosofía de la Historia*, México: FCE, n. 147, 1981.

_____. *Kritik der reinen vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1930.

KOYRÉ, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Editorial Siglo XXI, 1979.

LAPOUJADE, María Noel (Comp.). *Espacios imaginarios*. [S.l.]: FFYL-UNAM, 1999.

_____. *Imagen, signo y símbolo*. México: FFYL- BUAP, 2000.

_____. *Tiempos imaginarios: ritmos y ucronías*. México: FFYL-BUAP, 2002.

LAPOUJADE, María Noel. *Filosofía de la imaginación*. México: Editorial Siglo XXI, 1988.

LAPOUJADE, María Noel. *Imagen y temporalidad*. *Revista Mayéutica*, México, v. 6, n. 19, p. 15, 1993.

_____. *Imagen y temporalidad*. *Revista Relaciones*, Montevideo, n. 98, p. 14-15, jul. 1992.

_____. *Interprétation mythique des forces destructrices de la nature au Mexique*. In: PÉRARD, Jocelyne; PERROT, Maryvonne (Dir.). *L'Homme et L'Environnement: histoire des grandes peurs et géographie des catastrophes*. Université de Bourgogne, Centre Gaston Bachelard de Recherches sur l'imaginaire et la Rationalité, Dijon, août 2003.

_____. *Tiempos cósmicos y transgresiones imaginarias*. In: LAPOUJADE, M. N. (Comp.) *Tiempos imaginarios: ritmos y ucronías: memorias del III Coloquio Internacional de Estética que bajo el mismo nombre organizara en la UNAM en agosto*. México: FFYL-BUAP, 2002.

LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. *Breviario*, México: FCE, n.173, 1984.

LIMA, José Lezama. *Imagen de América Latina*. In: MORENO, César Fernández. (Coord.). *América Latina en su Literatura*. México: UNESCO: Editorial Siglo XXI, 1984.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais: libro 1*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

NOVALIS, F. W. von Hardenberg. *Los cuadernos de Freiberg, (1798-1799)*. In: PABLOS, Juan (Ed.). *Fragmentos*. México: [s.n.], 1984.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. *Lecturas Mexicanas*, [S.l.]: SEP-FCE, n. 63, 1958.

RECONDO, Gregorio. *Identidad, integración y creación cultural en América Latina: el desafío del Mercosur*. Argentina: UNESCO: Editorial de Belgrano, 1997.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE, 1987.

SUZUKI, D. T. *Conferencias sobre Budismo Zen: oriente y occidente*. In: SUZUKI, D. T.; FROMM, Erich. *Budismo zen y psicoanálisis*. México: FCE, 1985. p. 9.

WÜNENBURGER, Jean-Jacques. *L'homme à l'âge de la télévision*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

WÜNENBURGER, Jean-jacques. **Philosophie des images**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **La vie des images**. Paris: Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.