

# Destruir, ignorar, impedir: América Latina, la grandeza que arruina

MARCOS CUEVA

Este artículo se propone mostrar de modo preciso el funcionamiento primordial de la mentalidad a la vez destructiva y de “extrañeza” que ha acompañado en América Latina a las representaciones del mundo “criollo-oligárquico”, para retomar aquí una expresión de Aníbal Quijano, quien con ella se refiere al señorío de los grupos dominantes – terratenientes y comerciantes- de la costa peruana de antes de los años ’70 del siglo XX<sup>1</sup>. Desde la Independencia, a ese mundo latinoamericano no le ha interesado construir, por sorprendente que parezca, y puede considerarse entonces que dominar no siempre es “progresar”(ir hacia adelante), ni siquiera porque la dominación aparezca con una aureola de grandeza que no debe llamar a engaño. Se explica así, en parte, que el progreso y la modernización tantas veces invocados en América Latina hayan desembocado con frecuencia en el abandono de poblaciones y regiones enteras, luego del despojo y el saqueo durante cierto tiempo. Es por lo demás un asunto que se critica y se examina todavía hoy, al abordarse el problema del extractivismo y sus limitaciones, sobre todo en los Andes (por el papel de la minería), aunque también se aborda dada la reprimarización de las economías como varias de las conosureñas (en gran medida agroexportadoras), que antaño tuvieron base industrial.

En las últimas décadas ha estado en tela de juicio la sobrevivencia de más de un Estado nacional latinoamericano, por medidas económicas graves de puro y simple desfalco: fueron señaladamente en los años ’90 los casos de Argentina con Menem, México con Salinas de Gortari y sus sucesores, y Perú con Fujimori, aunque se suman otros, en particular en Bolivia (hasta la crisis grave con Sánchez de Lozada), Ecuador (con la dolarización de Mahuad) y Venezuela (bajo Carlos Andrés Pérez). Si ha ocurrido esto, es debido a que quienes se hicieron del poder durante el periodo llamado “neoliberal” no construyeron, aunque hablaron a nombre de un grandioso objetivo “global”: lucraron –para beneficio de unos cuantos- en el debilitamiento del Estado, con privatizaciones muchas veces dudosas –incluso de empresas públicas rentables- y asociándose a intereses económicos extranjeros. Lo que antes se hacía a nombre del progreso se hizo en muy poco tiempo a nombre de la “globalización”, dada por ineludible y utilizada cual coartada. Empero, algo sucedió que en muchos países de América Latina se prefirió a la larga un vuelco –en mayor o menor grado- a la izquierda, aunque sea moderada, no radical, tal pareciera que ni siquiera con Mújica en el Uruguay u Ortega en Nicaragua. En todo caso, más allá del saqueo de turno y el mantenimiento de los privilegios, las oligarquías y/o los nuevos ricos no supieron construir mayor cosa a finales del siglo XX.

---

1 (Quijano, 2011b: 10 y 12)

Esta esterilidad de los grupos oligárquicos o de advenedizos encumbrados en el poder es una constante desde la Independencia y hunde sus raíces en la Colonia: no hay mucho de raro en la reconstitución de estos intereses desde el momento en que se vienen abajo construcciones nacionales y estatales que no siempre han sido muy sólidas que digamos, y con menos de un siglo de existencia. Lo que “regresa” es lo atávico. No es que no sea posible construir: es que en el fondo al mundo criollo-oligárquico no le interesa mayormente, porque medra en la destrucción. Entenderlo –a partir de tres mecanismos que detallaremos (destruir, ignorar e impedir)- supone adentrarse en las representaciones de este criollo-oligárquico que por lo demás son las mismas del advenedizo encumbrado en los años '90 del siglo XX.

En el origen de esos tres mecanismos está el hecho de que el mundo criollo-oligárquico –de propietarios ausentes- se relaciona con “sus” países como si se tratara del extranjero, como si lo “propio” fuera algo extraño, al mismo tiempo que ese mismo mundo quisiera que el extranjero fuera “lo propio” y lo natural. Lo racial es la expresión más primitiva de esta extrañeza. Estar en casa es estar entre extraños, y se pretende en cambio estar en el extranjero como en casa. Sobre la extrañeza ha escrito Agustín Basave en México: “se trata –dice- de lo que yo llamo (...) el complejo de *impertenencia* o impertinencia, una sensación inconsciente de que uno no pertenece a la nación en la que vive y de que esa nación no le pertenece a uno”, un síndrome que se traduce “en una actitud desdoblada en atropello y dejadez”<sup>2</sup>. Pese a los aires de familiaridad, no es difícil descubrir que detrás de ellos no se encuentra nadie, porque, simulacros aparte, el criollo-oligarca está en otra parte, no donde aparece el discurso de “lo nuestro”: hasta hoy, ese criollo-oligarca se encuentra mentalmente –y muchas veces materialmente- en el extranjero “como en casa” (de San Diego a Miami, pasando por Las Vegas y Vail, cuando se trata del mexicano adinerado), y en casa despotricando contra los “suyos”, siempre inferiores: aquél sigue siendo el propietario ausentista de siempre que pasa de vez en cuando a cobrar renta entre sus dominios.

No hace falta insistir mucho en que no hay nada por construir con este “síndrome” que niega la existencia del otro, ignorándola. En el origen del modo criollo-oligárquico de relacionarse con la nación es posible encontrar lo que Aníbal Quijano ha llamado la colonialidad del poder<sup>3</sup>, con su racialización de las relaciones (la colonialidad

es en este sentido distinta del colonialismo): es extraño quien no es blanco, y parece “propio” el que sí lo es. Pero hay más, sobre todo que la racialización niega y violenta con su clasificación, pero no siempre es la peor ni la única de las destrucciones. Algo en estas relaciones de poder criollo-oligárquicas desemboca en lo grotesco, porque no hay gran cosa de auténtica: no es tan solo imitación de lo ajeno; también es “puesta en escena” ante lo local. Por otra parte, en el origen hay también un “resorte” mental –para nada inocuo- que responde a una mentalidad guerrera metropolitana de siglos: la grandeza o la gloria no se construyen, sino que resultan del menosprecio y la destrucción del otro, muy en particular de cualquier forma de alteridad, sobre todo si equivale a independencia. En este sentido, el otro, para decirlo con palabras de Quijano, es destruido en su posibilidad de objetivar su experiencia subjetiva (por cierto que mucho más allá de lo visual y lo plástico) de modo autónomo, e impedido de crear cultura entendida como experiencia<sup>4</sup>. Lo ajeno “no existe”: no es autónomo ni tiene derecho a la experiencia y la subjetividad propias, de las que más bien tiene que avergonzarse. Ahora bien, el criollo-oligarca tampoco puede objetivar nada: todo es dependencia suya, de una singularidad que reitera en la diferencia (que es algo supuestamente único, “especial”); no existe nada independiente posible (independiente del sentir o de la representación singular y privilegiada). No hay universalidad reconocible, ya que si no se objetiva nada, no es admitido “lo objetivo” en lo que tiene de autónomo respecto del yo: dicho de otro modo, no hay validez universal independientemente del sujeto empírico (digamos que en tal o cual clasificación, sea racial o social y de poder, por lo que importa “quién” dice, antes del “qué” dice) y de su disposición personal (la buena o mala voluntad); no hay tampoco conocimiento verificable por todos (aunque no se trate aquí de conocimiento destinado a controlar la naturaleza y los Hombres, de una “externalización”), y no existe “objeto frente al yo”, si se retoman las definiciones filosóficas de lo objetivo de Müller y Halder, por ejemplo<sup>5</sup>. Tampoco es posible la objetividad de un objeto de juicio que sea diferente del objeto de representación<sup>6</sup>. Lo vuelve patente el viejo chiste del militar que pregunta la hora en México, y a quien le contestan: “la que usted ordene, mi general”. Así, destruir, ignorar y obstruir –abierto o solapadamente- son entre otras cosas negociaciones de la objetividad.

¿De qué grupo social es la máscara mostrada en escena?

2 (Basave, 2010: 142)

3 (Quijano, 2011a)

4 (Quijano, 2011b: 5)

5 (Müller y Halder, 1986: 325)

6 (Abbagnano, 2004: 775)

Es el criollo-oligarca que se presenta ante los “suyos” –al menos ante quienes cree que son tales porque supuestamente le pertenecen, o dependen de él- simulando ser lo que no es, y que por lo mismo termina siendo grotesco. No es de abajo que surge lo grotesco (el género de abajo es otro: la picaresca). El recurso de la simulación –que lleva al de abajo a “simular admitir” la “condición deshonorosa de su propio imaginario” y de su “propio y previo universo de subjetividad”<sup>7</sup>- es un proceder proveniente de arriba, en lo que tiene de simulación, y que pretende imponer a toda la sociedad auto-representaciones “raciales” y de las posiciones sociales en términos de legitimidad e ilegitimidad. Así, el de arriba busca legitimarse aunque espera que lo reconozca el de abajo con frecuencia deslegitimado. Mostraremos –a partir de los tres mecanismos ya señalados- que un comportamiento dependiente revela el problema de origen: no es tal la independencia del Estado nacional y de quienes han pretendido encabezar tantos gobiernos en América Latina hasta fechas recientes. Detrás del ademán de independencia hay necesidad de mantener dependencias que permitan medrar en la intermediación. Que una clase domine no quiere decir entonces que pueda objetivar su experiencia de modo autónomo. Quien domina no construye porque no se asume como sujeto realmente activo dentro de relaciones concretas. Es así que a una América Latina que no elige “le pasan cosas”, todas supuestamente fuera del alcance del criollo-oligarca que domina, pero sin estar presente: aunque ejerza la dominación, “le pasa” un accidente en el mercado internacional (si cae el precio de tal o cual producto), o le “cae” el infortunio de vérselas con un país que no se “adapta”.

### I Destruir (grandeza entre las ruinas)

Del modo más paradójico, la supuesta grandeza dominante, que con el tiempo y el arribismo se vuelve la “fuerza sin (la) delicadeza” de lo “gamonal-andino”, y “viveza sin gracia” (Quijano, 12), se acompaña de la ruina constantemente recreada, que pareciera reconfortar al criollo-oligarca en su creencia de que “el país no lo merece”. Ciertamente, la imitación de lo foráneo y la negación de lo local juegan un papel importante en la subjetividad dominante; ocurre también que hay que convencerse de la supuesta grandeza, y que en esta mentalidad entre guerrera y religiosa, destruir –para hacerse a la idea de que el otro es nada, por lo que el que domina es “alguien”- es la condición para reincidir en una conducta tal que ninguna corrección es posible, ni buscada. En estas condiciones, nunca ha resultado simple construir una alternativa a un conservadurismo de lo más arraigado, y que no se

asume como tal. Uno de los mayores desafíos actuales en América Latina es la cultura, que de ningún modo se reduce a un patrimonio para el turismo, ni a usos y costumbres dizque exóticos, ni a unos cuántos emblemas patrios.

¿Qué hay de la grandeza bélica? Las órdenes militares tuvieron una larga historia en la península ibérica desde el tercer cuarto del siglo XII hasta ser suprimidas apenas en 1931. Esas órdenes jugaron un papel importante en la guerra contra el Islam, hasta la guerra de Granada (que precedió en lo inmediato al descubrimiento de América), pero además estaban ligadas a la propiedad patrimonial que tomó la forma de la encomienda<sup>8</sup>, con su doble función militar y religiosa. Desde principios de la Edad Media, entonces, el guerrero quedó sujeto a la religión (a falta de autoridad pública fuerte y centralizada, por lo menos hasta la época de los Reyes Católicos), pero al mismo tiempo la Iglesia sacralizaba el principio de jerarquía, lo que a la larga era tanto como sacralizar al señorío, no exento de solemnidad, en lugar de la delicadeza o la gracia más propias de ámbitos cortesanos. Fuerza y viveza bien pueden ser parte de los atributos guerreros. Junto con la sacralización de la jerarquía llegaba la recompensa material: la renta de la cual se gozaba, al igual que de inmunidades y derechos<sup>9</sup>. No se trataba de guerrear por guerrear, ni simplemente de fe: también quedaban asegurados privilegios y parecían intocables una vez ganadas las jerarquías. Este es el “espíritu” que las más de las veces trajeron los Conquistadores al mundo americano. Guerrear es entonces sacro, por más que haya destrucción, y es posible sacar ventaja bajo la forma de privilegios. No tardó en hacerse presente la idea de la “guerra justa”: se guerreamos con “respaldo de la gracia divina” y “sin miedo al Juicio Final”<sup>10</sup>, por ende no muy lejos del fanatismo y la ceguera.

Al cabo de ocho siglos de guerras de frontera y además de pugnas intestinas, guerrear, incluso con un espíritu de cruzada contra el infiel, era en la antigua metrópoli una muestra de nobleza, y asunto de fidelidad en las órdenes militares (fidelidad religiosa, que se mostraba en la cruz de los cristianos viejos). “Los guerreros –escribe Fernández- llegaban a ser nobles por su virtud, propia de su arrojo en el combate, siempre sometidos a los principios morales de la religión cristiana, y tanto ellos como los eclesiásticos pasaron a ocupar una posición elevada en los estamentos sociales de nivel superior”<sup>11</sup>.

7 (Quijano, 2011b: 5)

8 (Ayala, 2007: 327)

9 (Ayala, 2007: 637)

10 (Aranda, 2005: 413)

11 (Fernández, 2005: 189)

Dada la importancia de la religión en la lucha contra el Islam, guerrear se convirtió entonces en equivalente de “trascender” –lo que Aranda llama una “trascendencia cristiana”<sup>12</sup>. Aquí se ha instalado ya la raíz del problema que se traslada luego al Nuevo Mundo americano: por absurdo que parezca, el trascender está en el destruir, en la beligerancia contra el que es “infiel” o “hereje”-y luego, contra quien en las colonias no es humano. Es “alguien” –es decir, tiene un honor que se identifica con reconocimiento social- quien reduce a la nada a otro, algo por cierto muy corriente en la maledicencia. Es un “mesianismo” que insiste en la importancia de la reputación<sup>13</sup>, por lo que es posible deducir que hacerse de una suele conllevar destruir la de otro. De ahí entonces la utilidad de “(...) tener enemigos con los que acrisolar los propios valores”<sup>14</sup>. En el límite, un culpable –por infiel o hereje, reales o supuestos- basta para hacerse de una “trascendencia” y de limpieza de sangre.

En el siglo XVII pudo parecer –como sucede en *El Quijote*- que el prototipo era el del “soldado gentilhomme”, pero Aranda hace notar que es un “cruce estereotipado entre lo militar y lo nobiliario”<sup>15</sup>. Hasta aquí, destruir tiene una engañosa aureola religiosa. Este elemento fue tanto más fuerte cuanto que precedió –al igual que la Conquista de América- a la paz de Westfalia, considerada como un antecedente de la mayor importancia para la construcción del Estado y la nación modernos. No se destruye por “servir” ni por “edificar” (menos cuando no hay Estado nacional en juego), sino insistamos que por trascender y hacerse de privilegios, así sea a costa de otro. Después del religioso, un segundo aspecto de la belicosidad está ligado a la idea de nobleza. Guerrear es legitimarse, ya que la nobleza de sangre quedaba probada en el campo de batalla. La legitimidad propia se gana contra lo ajeno que pasa a ser ilegítimo.

Así las cosas, hasta el siglo XVII no había en Europa mayor duda de que si algo hacía la grandeza de la monarquía de España, era la consagración de los españoles a la milicia, a la “Academia de Marte”, a tal grado que el servicio público equivalía a estar “espada en mano”<sup>16</sup>. En 1600, el español era el arquetipo del guerrero, capaz de soportar dureza y fatigas en campaña<sup>17</sup>, algo un tanto curioso si se piensa en el arquetipo del “aguante” atribuido al some-

tido en América Latina: en realidad, quienes durante la Conquista mostraron un temple enorme fueron los Conquistadores, mientras que los vencidos cayeron muchas veces presa fácil de engaños, pequeñas batallas –salvo excepciones- y enfermedades desconocidas. En todo caso, llegado el siglo XVII, a más de un siglo de terminada la Reconquista, en Europa estaba dado por hecho que en la península ibérica “(...) los pilares de la Monarquía estaban anclados en la fuerza militar (...) y la nobleza española encontraba su razón de ser en la dedicación a las armas”<sup>18</sup>. Apenas a principios del siglo XVII comenzaba a discutirse sobre lo legítimo de tanta guerra en Europa y la identificación entre nobleza y servicio militar. Al mismo tiempo, a diferencia de otro tiempo en que la guerra era religiosa, en el siglo XVII parecía ya convertirse en asunto político, “razón de Estado”, más incluso que en ciencia o en arte<sup>19</sup>. La belicosidad permeó así la religión (vuelta intolerante), la nobleza y la burocracia. Se es “alguien” que “trasciende” cuando otro ha fracasado.

Con estos antecedentes, la España que llegó al Nuevo Mundo se había cerrado sobre sí misma, construyéndose una grandeza sobre la ruina de toda posible convivencia con otro imposible de aceptar: aquella negó al morisco y al judío, expulsados en 1492, con lo que el contacto cultural cedió ante la supuesta “pureza”, y la belicosidad en la religión se tradujo por la intolerancia en la Contrarreforma y la Inquisición –a los pocos años de descubierta América-. No se “abrió” América: se enclaustró y llegó a una cerrazón delirante con el absolutismo. El judío valenciano Luis Vives había entrevisto desde principios del siglo XVI el riesgo en la extensión del imperio, y previó que la grandeza, tal vez, digamos, por cercana a una forma de delirio (ligada a la obsesión por la gloria y el poder por el poder mismo), preparaba la ruina: “¿Qué es construir un gran imperio, se preguntaba Vives, sino, como dijo otro, amontonar una gran mole para hacer unas grandes ruinas?”<sup>20</sup>. Esta ruina no venía de los males como la pobreza, sino de la falta de moderación y de la soberbia en la pereza, el ansia de riqueza y la inequidad<sup>21</sup>, al mismo tiempo que del abandono del trabajo. Vives consideraba en efecto que “(...) así como la continencia y la moderación y el trabajo y la frugalidad y la buena fe en la amistad, elevan a los pueblos, donde florecen, sobre los demás, así los vicios contrarios los destruyen y los echan a tierra”<sup>22</sup>. “(...) los vicios –considera Vives, crítico del

12 (Aranda, 2005: 405)

13 (Aranda, 2005: 405)

14 (Aranda, 2005: 414)

15 (Aranda, 2005: 402)

16 (Carrasco, 2007: 144)

17 (Carrasco, 2007: 146)

18 (Carrasco, 2007: 146)

19 (Carrasco, 2007: 137)

20 (Vives, 1940: 322)

21 (Vives, 1940: 325)

22 (Vives, 1940: 324)

lujo excesivo- no siguen a la pobreza, ni a la miseria, sino a las riquezas y al poder<sup>23</sup>. ¿Acaso no es hasta hoy América Latina el lugar de mayores lujos en el planeta?

Al cabo de siglos de guerra y con un imperio, el trabajo había dejado de ser un valor fundamental para ser remplazado por la búsqueda de la gloria: “es sorprendente, escribía Vives, cómo la soberbia humana y el ansia de celebridad han cosechado alabanzas y fama, no sólo en aquello que tiene apariencia de valor, o de bien, sino en lo indiferente, en lo frívolo, en lo ridículo, en lo vergonzoso<sup>24</sup>. “Nada hemos dejado natural, agregaba: a todo hay que aplicar el arte de obtener aplausos<sup>25</sup>. Vives veía como el Hombre quería ser Dios, y se olvidaba en este proceder de toda humanidad: “(...) el hombre, decía, no se contentó con la humanidad: aspiró a la divinidad: por eso, perdió la humanidad que abandonó, sin conseguir la divinidad que ansiaba y a la que tal vez hubiera llegado, si, conociéndose y desconfiando de sus fuerzas, la hubiera esperado en la gracia y liberalidad divinas, de las que tan pródigas pruebas había ya experimentado<sup>26</sup>. “Lo peor de esa caída, argumentaba, fue que perdimos la memoria: nos quedan vestigios del deseo de subir; pero nos hemos olvidado de que caímos. Es cierto que en nuestros males diarios palpamos las consecuencias de aquella realidad; pero nos es más cómodo atribuir las a otras causas; eximirnos de nuestra culpa, e imputársela a la naturaleza, o a la marcha de las cosas: es decir, a Dios, si nos atreviéramos a hablar claro<sup>27</sup>. El colmo de la soberbia consistió así en no asumir ninguna responsabilidad humana, menos cuando las cosas iban mal, y en imputárselo todo a otros, a fuerzas siempre externas.

Vives veía en la guerra un mal de la mayor gravedad. “A causa de las continuas guerras que, decía, con increíble fecundidad han ido naciendo unas de otras, ha sufrido Europa tantas catástrofes que casi en todos los aspectos necesita de una grande y casi total reparación...Y a gritos nos están diciendo los tristes restos de aquellas grandes cosas, que no pueden sostenerse si no se acude pronto a reparar la ruina<sup>28</sup>. La beligerancia había llegado al grado que distorsionaba el sentido del honor, convertido en “cebo de la soberbia<sup>29</sup>. Por lo demás, el paso del tiempo podía “blanquear” crímenes y convertir linajes en otras

tantas glorias: “¿Hay algo más vergonzoso que el latrocinio, el asesinato, el adulterio, el fraude, la estafa? Se preguntaba el valenciano. Pues, por lo visto, prosigue, esto tiene su mérito y quienes lo hacen, creen que se debe celebrar y estiman que transmitieron a sus descendientes un nombre glorioso y digno de que recuerde aquellas hazañas<sup>30</sup>. Según veremos, es transmitida una reputación que se dilapida. En todo caso, las más variadas formas de destrucción se habían vuelto blanco de crítica en Vives, un humanista cuya familia vivió en carne propia la crueldad de la Inquisición. Hasta hoy, no se ha hecho mucho caso de Vives. Es tanto como decir que se fundó la gloria en cualquier cosa menos en el humanismo.

## II Ignorar (y aprovechar la credulidad)

España puso su grandeza en dos cosas, además de las armas: la monarquía y el clero; la primera en el origen incluso del caudillismo –y de un personalismo hasta hoy bastante presente en América Latina-, y la segunda en el de la suplantación del conocimiento –el científico incluido- por la creencia, que puede dar en la credulidad (si se cree cualquier cosa y con demasiada facilidad), y que se relaciona con la inocencia (que “no huele el mal”, o el que “no sabe”, el *noscere* latino).

Ha bastado con frecuencia con que el individuo en quien se deposita la fe se desmorone para que el edificio social entero se resquebraje, así haya alcanzado la gloria: con reyes incapaces, la metrópoli terminó convertida todavía en la época medieval en un erial, según lo describieron en su época relatos de viajeros. Tampoco parecía importar demasiado la ruina: se la ignoraba, sin “verla” ni medir las consecuencias que traía, si es que no había cómo sacarle provecho. Por otra parte, la fuerza de la creencia, capaz de convertirse en férrea voluntad, podía venirse abajo por falta de conocimiento y de certeza, de elemental curiosidad incluso, por lo que el imperio español no supo siquiera ver su propia realidad ni la circundante, sobre todo en Europa. La ignorancia no era forzosamente la del pobre. Tenía más bien por fuente una religión cerrada sobre sí misma y una grandeza que cegaba y negaba cualquier otredad. De este modo, la ignorancia era hasta cierto punto deliberada: era perpetuada, no combatida.

El trabajo del inglés Henry Thomas Buckle, aún limitado, da cuenta desde una perspectiva anglosajona de cómo ocurrió el descalabro en la metrópoli. Es una historia que se repite luego una y otra vez - aunque sea en otra escala - en las colonias e incluso en América Latina cuando ya es independiente: del sueño y el delirio de grandeza a

23 (Vives, 1940: 323)

24 (Vives, 1940: 97-98)

25 (Vives, 1940: 98)

26 (Vives, 1940: 94)

27 (Vives, 1940: 94)

28 (Vives 1940: 63-64)

29 (Vives, 1940: 134)

30 (Vives, 1940: 99)

la ruina; al despilfarro sigue el descalabro y luego llega el estancamiento, cuando no la degeneración. La ruina del viejo imperio estaba preparada de algún modo en los excesos de la gloria, a raíz de la Reconquista, en la medida en que se reforzaron elementos que luego serían un impedimento para cualquier asomo de cambio en profundidad e incluso de reforma. “He aquí, pues, escribió Buckle, los dos grandes elementos que formaron el carácter español: fidelidad y superstición; reverencia al rey y reverencia al clero”<sup>31</sup>. La superstición no admite evidencias científicas, ni muchas veces de cualquier otro tipo, ni siquiera de sentido común. La reverencia al rey es a su vez obediencia, con el consiguiente peligro: según Buckle, “(...) un movimiento de esta índole sólo puede durar lo que duren los hombres capaces de dirigirle”<sup>32</sup>. En ambos casos hay en el fondo sumisión, y agregaríamos que pasividad y hasta irresponsabilidad. En vez de que estos elementos de sometimiento a la monarquía y al clero estuvieran atemperados por otros al momento del descubrimiento de América, terminaron reforzados por las condiciones de la Reconquista: “(...) la invasión mahometana, considera Buckle, fortaleció los sentimientos religiosos de tres maneras: primero provocando una guerra de religión larga y obstinada; después con la presencia constante de peligros inminentes, y por último con la pobreza, y por consecuencia, con la ignorancia que la misma pobreza ocasionó”<sup>33</sup>. Según Buckle, la ignorancia –en medio de la pobreza– favorecía la credulidad, “(...) quitando a los hombres la facultad y el deseo de comprender por sí mismos”<sup>34</sup>. Ni la grandeza que ciega ni la ignorancia permite tomar conciencia del mundo exterior, ni tener curiosidad por él, ni ser sujeto, menos un ser con criterio propio. Aunque haya sido capaz de grandes proezas, el imperio español no logró ver como corría a una decadencia que resultó ser más bien pronta.

Más se afianzaba la fe, más posibilidades habían de que en caso de dificultades fuera imposible comprender lo que ocurría. A la larga, los españoles desconocieron incluso su realidad interna: en la última parte del siglo XVII, “(...) las clases superiores, escribe Buckle, no sólo desconocían hasta los rudimentos de la ciencia y la literatura, sino que ignoraban los acontecimientos ordinarios de su propio país”<sup>35</sup>, algo que ha sido –agreguemos– frecuente entre los criollos-oligarcas latinoamericanos. Grandeza e ignorancia iban de la mano en la antigua metrópoli.

He aquí, entonces, que ocurre en la historia de la España imperial lo que en la América Latina independiente, incluso hasta hoy. Al “gran proyecto” se suma una crasa ignorancia. Si esta ignorancia es con frecuencia credulidad entre los de abajo o entre los “débiles”, se presta a que más de uno busque maliciosamente sacarle ventaja, aún sin la menor curiosidad: he aquí la viveza sin gracia que contribuye a explicar que los criollos-oligarcas latinoamericanos no hayan tenido interés en educar a “sus” pueblos, ya que hacerlo hubiera equivalido a privarse del ingenio para sacar partido de la credulidad, aunque el criollo-oligarca sea él mismo ignorante. Con la ignorancia ocurre que se la ve si se le puede sacar algo, porque hay credulidad; si no hay qué sacar, “se ignora la ignorancia”, no se la percibe, o hasta se le atribuye alguna virtud “mágica”. Así, por siglos hubo disputa para saber si el indio debía ser reconocido como humano (lo que suponía tal vez sacarlo de ser simple “objeto”), o si –mientras se usaba la mano de obra con un desgaste muy rápido– debía ser dejado a la ignorancia de su condición humana y por lo tanto abandonado a su suerte, sobre todo a la fatalidad de ser expoliado. Esta ambivalencia encuentra su explicación en el lazo de dependencia personal que involucra una desigualdad: si la dependencia sirve para algún provecho, se utiliza, pero de lo contrario se niega pura y simplemente al otro.

Los estragos en el imperio español se hicieron sentir cuando la realidad con sus evidencias dejó de corresponder a la grandeza, vuelta fantasía, aunque no por ello menos poderosa. No era nada más que se despreciara el trabajo y que luego de Felipe II se cayera “hasta el último grado del relajamiento”<sup>36</sup> durante por lo menos tres reinados: los españoles, “(...) contentos de sí mismos, escribe Buckle, no dudaban ni un punto de la veracidad de sus opiniones; estaban satisfechos con el saber que habían heredado, y si no querían verle disminuido en nada, tampoco ansiaban aumentarlo. Incapaces de dudar, no podían tener voluntad para buscar la verdad”<sup>37</sup>. La ignorancia se dobló de soberbia y de percepción de cualquier exterior como algo potencialmente amenazante, que era preferible desconocer –que es tanto como ignorar. Es así que la fuerza de voluntad quedó al servicio de creencias, no de evidencias, e incluso a la espera de un milagro. Cuando los reyes se volvieron ineptos, el clero reforzó su poder, y con ello lo que Buckle llama un tanto erróneamente “la opinión pública”<sup>38</sup>, pero que es sobre todo el “qué dirán” que muchos no se atreven a desafiar.

---

31 (Buckle, 1908: 81)

32 (Buckle, 1908: 55)

33 (Buckle, 1908: 28)

34 (Buckle, 1908: 28)

35 (Buckle, 1908: 131)

---

36 (Buckle, 1908: 64)

37 (Buckle, 1908: 144)

38 (Buckle, 1908: 75)

Llama la atención que desde la ruina de España en tiempos todavía medievales se hayan creado “actitudes” que se encuentran luego entre los criollos de América y los grupos acomodados de oligarcas en los países latinoamericanos, siendo ya independientes: no es nada más asunto de gloria así sea entre ruinas; también se trata de la incapacidad para comprender el mundo exterior, de la tiranía de las apariencias y sobre todo, del desdén por la propia realidad, la interna, siempre en medio de lo que Samir Amin ha llamado “milagros sin futuro” con sus consecuentes zonas devastadas<sup>39</sup>. Si la Historia se repite en más de un aspecto, en estos supuestos milagros que terminan en polvo, aunque esa Historia no sea meramente cíclica o asunto de “eternos retornos”, es también porque más allá de la religión y del “qué dirán” hay en la actitud descrita una renuencia completa al aprendizaje –a la objetivación de la experiencia subjetiva, retomando palabras de Quijano. No hay interés por aprender ni por enseñar: todo se reduce a voluntad y fe, lo que entraña mucho de abdicación de la responsabilidad individual e incluso colectiva. Así, mientras se le “echa ganas” y se “cree”, el de afuera se lleva la parte del león y el criollo-oligarca la acepta si hay algo que sacar en provecho propio.

No objetivar impide ser imparcial y prescindir de consideraciones puramente personales: en la representación del mundo que tiene el criollo-oligarca, todo ocurre como si no hubiera en el mundo exterior más que una prolongación del “yo” y del “qué dirán”. La ignorancia llega incluso a ostentarse. Algunos estudios retrataron al criollo y mostraron que no abundaban en él las facetas favorables, entre ellas siquiera un mínimo interés por otra cosa que la disipación propia y la del entorno palaciego. Un caso es por ejemplo el de Baltasar Dorantes de Carranza, que mostró la vida disipada de los “advenedizos” de varias décadas posteriores a la llegada de Cortés. A las pocas generaciones de la Conquista, la hidalguía era impostada, con el pretexto de que –ironiza el cronista- “todos fueron en Castilla amigos de personajes”<sup>40</sup>, todos pidieron algún título y lo consiguieron, aunque en realidad no se los premiara por sus “servicios conforme a sus cualidades”<sup>41</sup>, y todos alegaron llegar de “conocidos solares”<sup>42</sup>.

Otro estudio, realizado por Irving Leonard, aborda un periodo colonial posterior, el siglo XVII, y tampoco muestra entre los criollos costumbres favorables a la

humanización del mundo y sus relaciones sociales, ni a un auténtico progreso. Durante ese siglo, en medio del descalabro de la metrópoli no era raro que aparecieran en las colonias, por ejemplo en la Nueva España, rasgos de reforzamiento del atraso, por lo cual Leonard no duda en hablar de un orden neo-medieval<sup>43</sup>. El inmovilismo en todos los aspectos –incluido el cultural<sup>44</sup>– era tal que el conservadurismo llegó a tomarse como seña de identidad, por tratarse de un “modo de vida”: este “modo” se acompañó de la aparición del latifundio, el peonaje por deudas y el caciquismo; de una presencia omnimoda de un clero descaradamente corrupto, ocupado en desviar en su favor recursos productivos<sup>45</sup> y dedicado a la laxitud moral y el parasitismo<sup>46</sup>; y del auge de la credulidad supersticiosa<sup>47</sup>. La burocracia solía vivir a su vez de compra-venta de puestos, sin que se considerara el mérito de los beneficiarios, o del otorgamiento de cargos por nacimiento<sup>48</sup>, cuando no de prebendas por ser parte del séquito de un virrey, por lo que a los males descritos se sumaban el nepotismo y otros favoritismos<sup>49</sup>. En este ambiente se consolidó “lo criollo”, que no dejaba de reivindicar el gasto suntuario, así fuera para beneficio de otro ser que el peninsular. Cundía el desinterés de fondo por cualquier modernización que siendo meritocrática amenazara un mundo medroso, hecho de lo que Leonard llama “petulantes advenedizos”<sup>50</sup> dedicados a aparentar y a la arrogancia<sup>51</sup>: “la filosofía del rápido enriquecimiento de esta clase alta parásita–escribe Leonard– envenenó las relaciones de los blancos dominantes con la minoría comparativamente reducida de europeos nacidos en América que ardían con apasionados sentimientos de hostilidad y menosprecio”<sup>52</sup>.

El modelo en el que germinó el criollo fue entonces el de “lo advenedizo” sin otro interés que el ocio, y el del anhelo de movilidad social aunque fuera mediante medios inmorales, sin mayor esfuerzo productivo, ni por ende anhelo de salir de la ignorancia. Cierta “esplendor criollo” no era ajeno a la repetición, aunque no sin grotesco, del ademán de grandeza sobre una base improductiva. Así, para Leonard, el siglo XVII fue el de la “vitalidad

39 (Amin, 1990: 56)

40 (Dorantes, 1970: 151)

41 (Dorantes, 1970: 151)

42 (Dorantes, 1970: 151)

43 (Leonard, 1974: 320)

44 (Leonard, 1974: 319)

45 (Leonard, 1974: 75)

46 (Leonard, 1974: 75)

47 (Leonard, 1974: 86)

48 (Leonard, 1974: 69)

49 (Leonard, 1974: 73)

50 (Leonard, 1973: 69)

51 (Leonard, 1974: 73)

52 (Leonard, 1974: 70)

reprimida<sup>53</sup> que se perdió entre la obsesión por el poder<sup>54</sup> y una “espesa y enmarañada palabrería<sup>55</sup>: imperó el inmovilismo –la parálisis– con tal de medrar y en este cuadro apareció el deseo criollo de hacerse de un lugar, sin más, porque se desconocía el esfuerzo, el mérito y el ahorro. Lo propio del criollo no era la educación. Los criollos, según los describe Leonard, “(...) eran temperamentamente inadecuados para un esfuerzo intelectual sostenido y un vasto ocio rara vez produjo algo más que cierto diletantismo y una corriente desenfadada de versos rimbombantes<sup>56</sup>. El latifundista, con mucho de improductivo, solía vivir en la ciudad y pueblos grandes, “(...) donde su vanidad, escribe el mismo autor, era solo igualada por su enorme ignorancia<sup>57</sup>. En ambos casos se trataba de costumbres de dilapidación, despilfarro o derroche, como se quieran llamar, y de infatuarse sin base real ni duradera, por lo que ya en el siglo XIX independiente resultó casi imposible construir lo nuevo.

### III Impedir (o la burocracia en la inercia)

Al momento de la Independencia latinoamericana, España no supo poner el ejemplo ni aceptó demasiado voces discordantes. No se encaminó hacia el liberalismo real y la respuesta a la rebeldía americana fue poco adecuada. Como lo señaló en ese momento José María Blanco White, alguien olvidado en América Latina, pero a quien Bolívar apreciaba, frente a una América que buscada mayores derechos pero no la separación, a lo único que atinó España fue a responder con palabras y reglamentos; al parecer los criollos entendieron la lección y palabras y reglamentos se volvieron luego costumbre de los gobiernos latinoamericanos independientes ante cualquier reclamo serio. Escribía el clérigo sevillano: “hay un defecto entre otros en la práctica de las Cortes que me parece muy trascendental, y de que estos debates dan una prueba clara: tal es esa afición desgraciada a *reglamentos* que han manifestado desde el principio. ¿Se trata de rentas? Diputación para formar un *reglamento*. ¿De comercio? Otra diputación, otro *reglamento*. ¿De guerra? *Reglamento*. ¿De Juntas? *Reglamento*. ¿De asuntos eclesiásticos? *Reglamento*. Lo que sucede es que cada comisión nombra otra pequeña comisión dentro de sí, para formar los *reglamentos*; que esta comisión de comisión nombra a un solo individuo: ése se empeña en hacer una especie de libro, una obra científica sobre la materia, y

vacía en ella toda su filosofía metafísica; se presenta a la comisión; cada uno, que no quiere ser menos, insiste en que se añada algo de su cosecha; se discute, se alterca, se riñe; el autor se desespera al pensar que le quieren echar a perder su libro; se cansan él y los demás de la contienda, y se decreta añadir o quitar cuanto los combatientes proponen, cuando ya todos están exhaustos de paciencia y de fuerzas. Dase una lista al autor, que desesperado en su gabinete, no sabe cómo enlazar, ni dónde entremeter los artículos recién venidos, hasta que cansado él también, ya empuja, ya estrecha, ya entresaca, y al fin no sabiendo dónde poner lo que sobra, hace un artículo adicional en que todo cabe; y he aquí que ya tenemos un reglamento<sup>58</sup>. En cierto modo, es prueba de incapacidad para lidiar con la realidad –para llegar a una práctica objetiva– o de renuencia a hacerlo, más si la práctica supone cambiar de manera de ser y de pensar. “La ley” llega a implicar escudarse en una forma con tal de no decidir, de “dejarlo como está”. Lo que se conoce como “dar largas” indefinidamente –o podrir, el tan llevado y traído “que se pudra”, que es un modo de arruinar– pasa también por palabras y más palabras. Cuando España no supo responder a las peticiones americanas, Blanco White señaló: “el gobierno español no supo empeñar otros medios que una proclama de la Junta de Cádiz (...) y de órdenes secretas a los gobernadores (...) para entretener a los americanos con *palabras*. Rompe revolución en Caracas; síguete en Buenos Aires, imítala Cartagena y el reino de Santa Fe; Quito y Chile empiezan a mostrar iguales disposiciones, y las Cortes quieren sosegarlo todo con *palabras*. Declaraciones de derechos indudables es lo que contiene el decreto de las Cortes; pero sólo promesas de poner en práctica sus inmediatas consecuencias: *palabras*, sólo *palabras*<sup>59</sup>. Un cambio en la realidad no puede ser aceptado cuando cuestiona la creencia en una grandeza confundida con el honor y/o el “orgullo”.

No es que en la metrópoli se quiera resolver el problema de la ignorancia. Se cuenta más bien con ella para impedir la libertad y dejar las cosas como están. “Nuestro pueblo, escribe Blanco White, nada acostumbrado a la libertad de opinar, que sólo nace de la libertad de imprenta, apenas puede sufrir ya opiniones contrarias, pero ni aún la sencilla narración de hechos que se opongan a su común deseo. Los gobiernos que debieran haber tratado de vencer esta disposición, la han fomentado; y ocultando a la nación la situación verdadera de las cosas han hecho que, ignorando los males cuando amenazaban, y cerrando los ojos para no verlos después de sucedidos, no

---

53 (Leonard, 1974: 320)

54 (Leonard, 1973: 54)

55 (Leonard, 1973: 56)

56 (Leonard, 1974: 79)

57 (Leonard, 1974: 73)

---

58 (Blanco White, 1993: 110)

59 (Blanco White, 1993: 92)

se hayan aplicado los remedios que nuestra situación exigía<sup>60</sup>. Queriendo cegar - o en todo caso negar- se termina por no ver (de ahí la expresión: “no hay peor ciego que el que no quiere ver”). En el caso de los reglamentos, es un modo de ampararse en una supuesta unanimidad que permite hacer caso omiso de la voz discordante. Blanco White había llegado a una posición en la cual la religión no era pretexto para no razonar. “La religión, escribió, es de la mayor importancia para la felicidad pública, pero para que produzca sus benéficos efectos es preciso que la creencia sea fruto del convencimiento. Esto es lo que la intolerancia impide. Los hombres que se ven obligados a seguir a la multitud, en materias religiosas, no pueden examinarlas con imparcialidad. Como no les queda arbitrio para elegir, o dejan que otros los dirijan como ovejas, o siguen a los pastores, a lo lejos y burlándose<sup>61</sup>. Lo descrito es la incapacidad para objetivar. En suma, la lealtad a la ley se invoca como la lealtad al rey o la fe en Dios: como una manera de instalarse en la inercia, con tal de que el “qué” no lleve a preguntas sobre el “quién” y su falibilidad.

Blanco White –a quien se puede considerar liberal- ha sido otro hombre ilustre olvidado, al igual que Vives. Con la omisión de Blanco White se ha negado que la actitud metropolitana no fue la mejor (pese a lo ocurrido en Cádiz), pero además que el criollo supo aprenderla para proceder, cuando no con la fuerza bruta, entonces con reglamentos y palabras para obstruir, diferir y callar toda oposición al conservadurismo imperante. Así, la Conquista y la Colonia en América no admitieron ni humanismo, ni Ilustración, ni liberalismo de principios del siglo XIX (distinto de lo que se conoce hoy por “neoliberalismo”).

#### IV La ausencia y la renta: “el señor no se encuentra”

Frente a lo extranjero, sobre todo si es metropolitano, el criollo-oligarca tiene una actitud que convierte aquél en algo aparentemente familiar, aunque es una forma vacía de contenido. El supuesto “interlocutor” no es el Hombre metropolitano, por quien no existe la menor curiosidad y ante quien se alberga con frecuencia resentimiento; el interlocutor es el “nativo” ante quien mediante una puesta en escena es ostentada una supuesta pertenencia a la metrópoli (a partir de la raza que supone ser “superior”). Se utiliza de la metrópoli lo que sea con tal de refrendar una superioridad racial/jerárquica, para “blanquearse”, y se omite la igualdad ciudadana propia de esa misma metrópoli, por más que sea una igualdad formal. Esta actitud se encuentra hasta hoy en un “discurso” que pre-

tende que si en América Latina no ha cuajado la modernidad, no es entre otras cosas por el saqueo practicado por la metrópoli y sus aliados locales (que los hay), sino por “rezagos ancestrales” –tema de moda en organismos internacionales y coartada, puesto que, se dirá, no se puede resolver en pocos años un problema “de siglos”. Con esto se da pie para lo “familiar” como denigratorio y auto-denigratorio, para que lo local sea a la vez familiar y destructivo, porque “lo nuestro” es un museo o debe ser “erradicado”. Denigrar lo propio (aún sin conocerlo de verdad), rebajarlo de distintas maneras sin ver nunca nada rescatable, es clave en el discurso del criollo-oligarca: el menospreciado es casi siempre el de abajo, como suelen mostrarlo los medios de comunicación masiva (lo patentizan con un supuesto “arte” Víctor Trujillo en México y Jaime Bayly, por cierto que partidario de Vargas Llosa y Keiko Fujimori, en Perú). Así, se habla de lo propio –el país de origen- como algo ajeno (que por lo mismo se puede destruir), utilizándose por ejemplo la expresión “este país”, como si fuera tierra incógnita (o “esta gente”). No es el país lo que se busca enaltecer: rebajando a los “rezagados” se trata de engrandecer a quienes, si no pueden construir, es supuestamente debido a que el país “les queda chico”. He aquí entonces la actualización de la vieja actitud guerrera, que es grande porque ha empequeñecido a otro –humillándolo si es necesario.

Se gasta en mostrar lo metropolitano como modelo (de “orden” y “limpieza”), ostentándolo, pero hasta hoy no implica interiorizar nada. Ha perdurado lo que veía el peruano José Carlos Mariátegui: el propietario latinoamericano tiene el concepto de la renta antes que el de la producción, por lo que están perdidos el ímpetu de creación e incluso lo que el autor peruano llamaba el “poder organizador”<sup>62</sup>. No importa la grandeza que al mismo tiempo arruina: es un gasto y se ve como tal –se tiene que ver como tal. No importa tampoco que el tiempo se vaya en obstruir: es otro gasto que parece necesario para dominar y sentirse enaltecido. Menos aún importa gastar “capital humano” (ciertamente, la expresión no es la mejor) ignorándolo: abunda y “para eso está”. Desde el comienzo, el Conquistador busca oro pero no se instala en el campo, que no es como tal vivificado, y el colonizador no resulta un “creador de riqueza”<sup>63</sup>; pronto se vuelve absentista, ya que jamás manda en el “fundo” que posee<sup>64</sup> y prefiere instalarse en la ciudad a vivir de la renta. Las actitudes descritas responden a una renta que se gasta (así como la fuerza de trabajo se des-gasta a toda velocidad),

60 (Blanco White, 1993: 89)

61 (Blanco White, 1993: 181)

62 (Mariátegui, 2002: 34)

63 (Mariátegui, 2002: 57)

64 (Mariátegui, 2002: 89)

lo que aparece como gesto magnánimo –y por ende, de grandeza. No se organiza mayor cosa: se yuxtapone para depredar y luego partir o “volver” al lugar “de origen”, el extranjero donde el criollo-oligarca siempre tiene un pie. El ingenio de una clase que funge como intermediaria consiste a la larga en gastar la renta en el extranjero y en sacarle al extranjero una renta cuando invierte en América Latina, por ejemplo extrayéndole una regalía, por baja que sea (puede ser un soborno, como ha ocurrido en México con la cadena comercial Wal-Mart), o incluso una comisión corrupta cuando se privatiza (como solía pasar en México con *Míster ten per cent*, Raúl, hermano del hoy ex presidente Salinas).

Cuenta mostrar en la periferia, como moda adoptada, lo “visto” en la metrópoli, y repetir el gesto no muy razonable de las cuentas de vidrio. Ante lo familiar, el criollo-oligarca se planta como extranjero. Pueden desfilan todas las modas y traerse lo que sea –para una “derrama” económica- sin que nada sea interiorizado: no por alguna resistencia “nativa”, sino porque ese criollo-oligarca es el último interesado en aprender (así, lo foráneo termina llegando directamente, mediante la inversión de capital). En este sentido, la familiaridad con lo metropolitano es impostada –asunto de imagen- y lo extranjero en el fondo sigue siendo extraño, algo ajeno contra lo cual, si surge la ocasión, también se manifiesta rechazo, aunque no es raro vacacionar en alguna metrópoli o que los hijos estudien en un extranjero del que no vuelven, salvo a estar de paso en la América Latina de origen. No se objetiva nada, menos aún la experiencia subjetiva que se llega a tener de antiguas o nuevas metrópolis que salvo excepciones, nunca son tema de estudio desapasionado.

Del desinterés de fondo por lo extranjero da cuenta la actitud del criollo-oligarca cuando visita la metrópoli: con frecuencia es una actitud de ociosidad, o incluso de diversión y a lo sumo de imitación y mimetismo, pero nunca de aprendizaje a fondo. El mundo metropolitano no tiene existencia autónoma de la percepción del criollo-oligarca (con Estados Unidos las cosas son con frecuencia algo distintas, en la medida en que a esta potencia muchos latinoamericanos van por necesidad, a trabajar). Paulino Machorro hizo notar que esta actitud es una “apatía de la observación”<sup>65</sup>. “(...) los mexicanos –escribía Machorro durante la Revolución- que van por cortas temporadas a Europa, no llevan otras intenciones ni realizan allá otras miras, que divertirse. Se toma el billete para el trasatlántico como se compra el palco para un circo”<sup>66</sup>. No hay el menor esfuerzo por aprender, aunque sea

algo para imitar con tal de volver con fatuidad al lugar “de origen”: “¿cuántos mexicanos, se pregunta Machorro, llevan en su maleta de viaje el caudal de conocimientos, de ilustración y de cultura para aprender todo lo que el Viejo Continente puede enseñar<sup>67</sup>(...)? . Los jóvenes “(...) van al extranjero, prosigue, a instruirse a la mexicana, sin observar, sin asimilar nada; a solo leer en los libros de texto, y a preferir el vicio al *sport*<sup>68</sup>. No habría que creerse la grandeza de los tecnócratas de hoy: sale de libros de texto en Harvard o MIT.

No es porque los países de América Latina se hayan vuelto en su inmensa mayoría independientes a principios del siglo XIX que el criollo-oligarca asumió un comportamiento autónomo. Desde muy temprano, no faltaron quienes quisieron la tutela extranjera indirecta o directa: la vuelta de España (República Dominicana), el protectorado francés (Ecuador), la monarquía extranjera (México) y en Centroamérica y el Caribe la intervención armada estadounidense. Son las formas más visibles, pero no las únicas, puesto que hoy se utiliza un imaginario estadounidense igualmente impostado, o se sacrifica toda necesidad nacional al requerimiento de tal o cual organismo internacional, porque así lo impone “la globalización”. Durante buena parte del siglo XIX, la extrañeza entre unos grupos y otros se tradujo por la reivindicación de la “civilización”, por lo general urbana, frente a la “barbarie”. Hasta finales del siglo XIX no había concluido la lucha contra el indio, por ejemplo en Argentina (como continúa hoy en Chile contra los mapuches). En México, en pleno Porfiriato se trataba por ejemplo al yaqui como si fuera infrahumano, y el indio del sur de Sonora era deportado hasta las mortíferas condiciones de trabajo en el henequén de Yucatán, al otro lado del país. También los caudillos rurales eran vistos como “bárbaros”. No compartimos todas las tesis de E. Bradford Burns cuando habla de la “pobreza del progreso”, pero son acertadas las siguientes líneas sobre lo ocurrido a finales del siglo XIX: a nombre de la “civilización”, entendida por lo demás como “modernización”, “las élites –escribe Burns- creían que ‘progresar’ significaba volver a crear sus naciones apegándose tanto como fuera posible a los modelos europeo y norteamericano. Creían que sacarían algún beneficio de esta reconstitución, y por extensión, suponían que sus naciones se beneficiarían también. Siempre identificaron (y confundieron) el bienestar de una clase con el bienestar nacional”<sup>69</sup>. Nótese a partir de lo citado que “volver a crear” significaba ignorar o

65 (Machorro, 1916: 85)

66 (Machorro, 1916: 85)

67 (Machorro, 1916: 85)

68 (Machorro, 1916: 85)

69 (Burns, 1990: 19)

incluso destruir lo existente, así fuera para suplantarlos por algo ajeno; al mismo tiempo, las élites no veían en “sus” naciones más que una prolongación de su propio ser, sin considerar heterogeneidad ninguna, ni mucho menos alteridad. Si había “algo otro” debía desaparecer, así como hoy debe ser con frecuencia disimulado detrás de la vitrina de la “globalización”, según lo muestra el espacio en las grandes ciudades.

No se trata ya de “barbarie”, a diferencia de lo que ocurrió hasta finales del siglo XIX, sino de supuestos –de todos modos de larga data– que destruyen cualquier diálogo con los grupos sociales internos y de abajo, so pretexto de que “no están adaptados”, porque son los “excluidos”: no tienen voz propia, y deben ser “incluidos”, por lo que cuando lo estén su voz no será otra. En suma, de nueva cuenta se trata de ignorar. Es un asunto que se ha tratado poco, pero lo abordó por ejemplo –sin la violencia de un Fanon, por cierto– Albert Memmi en Túnez, luego de constatar en los años ‘50 que la descolonización formal no había desembocado en la real, mucho menos en el plano cultural, por lo que los grupos dominantes locales carecen ya de excusa (Mariátegui se refirió por su parte al “fellohismo” en el campo peruano, y el término era para Spengler equivalente de decadencia vital). Es justamente este plano de independencia formal que está ocupado en América Latina por las representaciones del criollo-oligarca y la propagación de sus “costumbres”, que de todos modos se remontan hasta los hábitos coloniales, según hemos mostrado. Cabe agregar que un creciente mestizaje –en el que algunos como Vasconcelos y antes Molina Enríquez pusieron sus esperanzas en México– no ha liquidado la colonialidad del poder, o lo que a veces es llamado “pigmentocracia” (según la expresión del chileno Alejandro Lipschutz). Si la colonialidad del poder persiste –más aún contra el indio–, no impide constatar que suele ser también parte de una panoplia de coartadas para justificar al criollo-oligarca. Esta colonialidad persiste incluso en países que como México tienen un mestizaje avanzado y han dado una “mestizofilia” intelectual, de Molina Enríquez a Vasconcelos: “indio” es hasta hoy, según lo recuerda Basave Benítez, algo muy peyorativo y “blanquearse” es un anhelo<sup>70</sup>.

La incapacidad del criollo-oligarca para objetivar su experiencia en vez de quedar encerrado en su subjetividad es tal que los males atribuidos al país “que no se adapta” son en realidad los males creados por los propios grupos dominantes, males entonces que éstos son los primeros en encarnar. El criollo-oligarca que ha impedido la objetiva-

ción del dominado no alcanza a entrever las creaciones de éste, cuando son genuinas, por lo que lo desconocido no es admitido, sino ignorado, de nueva cuenta: queda sistemáticamente –y de modo muy estereotipado– reducido a un “dato interior”, cosa de subjetividades y casi de gustos. Según Memmi, el retrato que el colonizador hace del colonizado no es la realidad, sino que es una imagen que suele servir de coartada<sup>71</sup>, así como la supuesta incapacidad para el trabajo justifica una mala paga<sup>72</sup>, o que se “rente” la mano de obra muy barata a cualquier inversión extranjera. En este contexto, que haya explotación desde el exterior no puede ser una coartada para justificar las exacciones del criollo-oligarca.

En el lugar dominante pareciera no haber nadie en la nación, ya que el criollo oligarca tiene en mente ante todo la imitación de lo foráneo y el gasto en el extranjero: como ya se ha sugerido, es el propietario ausentista que está en el origen de lo que Narciso Bassols llama en *Marx y Mariátegui* el “chulismo español”, que por lo demás indignaba a los republicanos en la península, y que se remonta incluso hasta la actitud y las características de un rey como Carlos V<sup>73</sup>. Tampoco hay nadie en el lugar del dominado, al menos no desde la perspectiva dominante, puesto que es la imagen que necesita el dominante es también con mucha frecuencia un mito, una mixtificación, algo adulterado, así suceda que el dominado interioriza el mito. No hay nadie ante todo porque, como lo demostrara un largo y detallado trabajo de Antonello Gerbi, el periodo de la Conquista y la Colonia se acompañó de la renuncia a encontrar cualquier semejanza entre colonizador y colonizado, al grado que durante siglos no escasearon quienes en Europa reiteraran en la pregunta sobre si el indio era humano o no. Suele concluirse que es débil, “degenerado”, como “bestia”, un ser que resulta retratado no como es, sino como la polémica necesita que sea<sup>74</sup>, incluso cuando se trata de Las Casas. Sin semejantes tampoco es posible la igualdad. El estudio de Gerbi muestra que el criollo no supo levantar mayor alternativa: no reivindicó nada humano, y lo único que tendía desde temprano a glorificar era la opulencia de la naturaleza, en particular por la riqueza minera<sup>75</sup>.

El criollo-oligarca y por lo demás ausente no ve ni aquilata entonces –más allá de la opulencia– lo que reivindica como propio: el dominado no es más que la prolongación

70 (Basave, 1992: 142-143)

71 (Memmi, 1971: 139)

72 (Memmi, 1971: 139-140)

73 (Bassols, 1985: 89)

74 (Gerbi, 1960: 93)

75 (Gerbi, 1960: 229-230)

de las necesidades de aquél. Si no es tal, no existe: o se asimila –lo que nunca logra del todo–, lo que es tanto como adaptarse, o se petrifica, siempre en palabras del autor tunecino, pero no hay ente autónomo ninguno. Petrificado, al de abajo se le niega toda participación activa<sup>76</sup>, porque se la teme: podría llegar a cuestionar privilegios grandes y hasta pequeños. Del modo más sorprendente, el criollo-oligarca latinoamericano suele describir al dominado –pretextando muchas veces la raza- atribuyéndole rasgos dominantes: la pereza, así sea el dominante el primero en reivindicar la ociosidad, y el dispendio (por ejemplo, en la fiesta), así sea también el dominante el primero en vivir en el despilfarro que supone toda ostentación. En otros casos, el de abajo aparece como revestido de una grandeza que en realidad pretende acaparar el criollo para otra renta, por ejemplo la de una “derrama turística”: la grandeza prehispánica (así se diga que la pobreza es ancestral, supuestamente) o la grandeza colonial y la “patria”, así se prefiera hasta hoy lo extranjero. Memmi sostiene que cuanto más ilegítimo es el de arriba, mayor necesidad tiene de grandeza, de fasto y de negación del otro, que “no existe”. No importa que el de arriba carezca de méritos: dicho autor constata “(...) el desajuste demasiado flagrante entre el prestigio, las pretensiones y las responsabilidades del colonialista y su real incapacidad, los resultados de su acción”<sup>77</sup>. El fenómeno colonial que antecede a la independencia corrompe al colonizador y destruye al colonizado<sup>78</sup>. Al final del forcejo entre razas y clasificaciones sociales de todo tipo no hay nadie, pero tampoco es cualquier vacío: algo está arruinado.

Queda patente en el hecho de que ningún ser o casi “coincide consigo mismo”, y abunda en cambio el que está “en desfase consigo mismo”, dicho sea con palabras de Memmi<sup>79</sup>. En otros términos, quien racializa o clasifica socialmente suele estar en un lugar ilegítimo y la “colonialidad del poder” es una operación de legitimación que se sirve de la raza. El criollo-oligarca es grotesco en este “desfase consigo mismo”, porque aún con aires de grandeza y con crueldad a la hora de destruir, es alguien en cierto modo débil (el negociante extranjero lo sabe y saca partido), que a duras penas llega a ser un sujeto activo, capaz de “hacer” (sobre todo si pone la grandeza en “no hacer” y en “significarlo”): la puesta en escena ha tomado el lugar de la presencia auténtica de la persona. Para Memmi, el potentado postcolonial es un impostor<sup>80</sup>

que vive ante todo de la rapiña. Existe un asunto “teatral” similar entre los inmigrantes llegados a principios del siglo XX a la Argentina y que no consiguen ir más allá del “medio camino” entre “los señores” y “los de abajo”<sup>81</sup>, ni entre “europeos a medias” y “latinoamericanos a medias”<sup>82</sup>: el desfase mencionado por Memmi lleva a que la necesidad de trascendencia únicamente pueda resultar en teatralidad<sup>83</sup>, o en la ostentación de quienes según David Viñas “se dejan estar”<sup>84</sup> – actitud que recuerda lo descrito por Dorantes de Carranza en el siglo XVI novohispano. El inmigrante no encuentra un orden liberal y no puede ser más que su caricatura<sup>85</sup> que ha fracasado, así como el criollo-oligarca no pasa de ser imitación de la metrópoli, pese a la puesta en escena para el de abajo. Dado que la objetivación no es posible, el discurso es un monólogo, o si se quiere, una intersubjetividad que se vuelve soliloquio<sup>86</sup>, así haya “nosotrosidad”.

Cuando por su ilegitimidad los criollos-oligarcas buscan impedir toda participación activa desde abajo –la constitución del dominado en sujeto–, únicamente está permitido “adaptarse” mediante la corrupción que hace que cualquiera participe (o crea participar) así sea de un mínimo privilegio. Adaptarse no supone forzosamente una auténtica creatividad, menos si se trata de ajustarse a supuestas costumbres –o más bien de refugiarse en ellas. En realidad, más que de costumbres reales se trata de mitos que culpan a cualquiera, menos al dominador local<sup>87</sup>, y que dejan a la cultura en estado letárgico, ajena a cualquier dinámica que cuestione las creencias tradicionales<sup>88</sup>; es tanto como conservar la credulidad y promover a la par una visión de la cultura como “curio shop”<sup>89</sup>, tienda de curiosidades. Estas “costumbres” que llegan a ser alabadas en nombre del iberismo o de la latinidad<sup>90</sup> suelen ser atavismos sociopolíticos justificados para beneficiar a las élites criollas<sup>91</sup>. En vez de iniciativa y de creatividad, queda impuesta la adaptación: “(...) las habilidades culturales desarrolladas por cada grupo –e individuo–, escribe Marta Loza, (...) convirtieron situaciones de *adaptación* a circunstancias concretas –lidiar

76 (Memmi, 1971: 156)

77 (Memmi, 1971: 106)

78 (Memmi, 1971: 175)

79 (Memmi, 1971: 107)

80 (Memmi, 2006: 12)

81 (Viñas, 1973: 124)

82 (Viñas, 1973: 124)

83 (Viñas, 1973: 30)

84 (Viñas, 1973: 19)

85 (Viñas, 1973: 166)

86 (Viñas, 1973: 16)

87 (Memmi, 2006: 19-20)

88 (Memmi, 2006: 40-41)

89 (Memmi, 2006: 41)

90 (Loza, 2012: 2 y 8)

91 (Loza, 2012: 2)

con los poderes civiles, religiosos, económicos, burocráticos- en una conducta que se volvió *costumbre* para situaciones generales<sup>92</sup>. En realidad, como de lo que se trata en la mentalidad criollo-oligarca es de “impedir”, la corrupción, aunque parezca crear toda suerte de facilidades, niega la creatividad, la iniciativa y el esfuerzo<sup>93</sup>, que parecen no tener sentido ni resultados (mucho menos reconocimiento); queda bloqueada la innovación<sup>94</sup>. Se trata así de impedir, obstruir y paralizar: la corrupción obstruye, enriquece dándoles a los unos una grandeza que es la ruina de otros, y medra en la credulidad. El lugar lo ha tomado la malicia que es improvisación, muchas veces para “salir del paso”, sin más, porque no hay aprendizaje sobre el pasado ni proyección a futuro: “(...) la identidad latinoamericana –escribe Marta Loza- está marcada por conductas improvisadas, ingeniosas, muchas veces dramáticas, para librar situaciones en todos los planos –representada muy bien por aquello que los brasileños llaman ‘o jeitinho’, una manera de proceder por la *malicia*, una mezcla de desconfianza y astucia<sup>95</sup>. No es todo, puesto que según la autora también hay simulación e indiferencia peligrosas para cualquier cultura que quiera ser democrática<sup>96</sup>. Es en buena medida el equivalente de lo que hemos sugerido sobre el propietario ausentista – que según observa Bassols ha perdido la hidalguía, cuando la tuvo en un pasado remoto<sup>97</sup>, del mismo modo en que según Quijano el gamonal y el aristócrata han perdido delicadeza y gracia-: se mimetiza en el país central o ante las supuestas “costumbres locales”, pero no está presente, ni mucho menos activo.

## CONCLUSIONES

Hemos querido aquí completar lo señalado por Quijano, en el sentido de que en la colonialidad del poder le está impedido al colonizado objetivar su experiencia subjetiva, darle forma y concretarla, convertirla en práctica y en experiencia. El colonizado es negado en sus posibilidades de existencia y de participación activa en los asuntos sociales, en los cuales está llamado a la resignación y la pasividad, incluso a la impotencia que se “resuelve” religiosamente en la superstición, la espera del milagro y la humildad entendida como resignación. Son la contraparte de la actitud de grandeza y que ignora al otro, llamado a resignarse a ser ignorado, por algún “pecado”.

92 (Loza, 2012: 3)

93 (Memmi, 2006: 9)

94 (Memmi, 2006: 9)

95 (Loza, 2012: 3)

96 (Loza, 2012: 3)

97 (Bassols, 1985: 158)

Es lo que espera el criollo-oligarca y seguramente lo esperó en medio de la crisis de finales del siglo XX: que el de abajo no entendiera qué estaba en juego. Lo que hemos sugerido es que no hay en América Latina otro registro de dominación oligárquica: termina invariablemente en escándalo (como los que envolvieron a Salinas, Menem, Fujimori y otros) y en lo grotesco.

Ahora bien, no todo es cosa de “mala intención”, aunque no es raro que quien por raza u otro tipo de clasificación social es considerado inferior sea ignorado deliberadamente o incluso destruido si está “en rebeldía” y no acepta el lugar que la clasificación le asignó. Ocurre que el propio criollo-oligarca es con frecuencia incapaz de objetivar, por lo que no ve ni la realidad de la metrópoli, ni la del interior del país que llama “suyo”. Así, no supo ver que se fue gestando otro modo de encarar la sobrevivencia de América Latina. Esto es así por el peso objetivo de relaciones de dependencia personal a todos los niveles de la actividad social, de tal modo que un objeto independiente, exterior a esa experiencia dependiente, difícilmente resulta admisible: puede tratarse por igual del *homo faber* (recuérdese que ni siquiera en el periodo de sustitución de importaciones fue posible crear una industria “industrializante”, de maquinaria pesada en América Latina) que del “bien vivir” –como lo llama Quijano, aunque también se habla de “buen vivir”- del indígena –andino en este caso. Tampoco es el interés del criollo-oligarca aprender de un mundo exterior o de objetos independientes, ni de otras subjetividades (ni siquiera de los países centrales), ya que el privilegio ha sido obtenido de una intermediación en la que se “saca renta” de distintas situaciones en las cuales no hay presencia realmente activa: predominan la renta del trabajo de otros y de recursos naturales que no se consideran nunca del todo propios, y que por lo mismo se saquean y venden al mejor postor, y la renta –o tajada- en la distribución de ganancias de la inversión de capital extranjero. Así, no hay tendencia a objetivar porque no la hay a producir, en lo que es un viejo desdén por el trabajo y su importancia ontológica –en el de arriba, aunque no se trate de la población en general, puesto que la riqueza sale del trabajo, no de la naturaleza, contra la creencia criolla -. La colonialidad del poder analizada por Quijano acompaña en todo caso a un posicionamiento social.

Para el criollo-oligarca resulta amenazante cualquier atisbo de objetividad o criterio independiente que desafíe una subjetividad exuberante –siempre cerca de la personalización, sobre todo si le da ventaja al poder- y resuelta a dominar con crudeza, así haya sido necesario rechazar el humanismo, la Ilustración en sus dimensiones sociales o el liberalismo del siglo XIX –e incluso un marxismo que fue muchas veces caricaturizado para satanizarlo

durante el siglo XX. La independencia de los dominados es “un peligro” y cuando no es ignorada es con frecuencia motivo de represión. La independencia relativa de los países centrales es motivo de repudio si no “ceden”, por ejemplo en la materia actual de la inmigración, como si no hubiera obligación de asegurar en América Latina empleos para evitar la emigración, fenómeno que se volvió dramático en varios países (México, parte de Centroamérica y el Caribe, Ecuador) en las dos últimas décadas.

Así, son los criollos-oligarcas los incapacitados para aprender, y no tienen por ende mayor cosa que transmitir, como no sea “la grandeza del patrimonio” que es despilfarrado y enajenado. El privilegio de la renta que se gasta impide que el patrimonio y la herencia cultural se transmitan en el tiempo y se propaguen en la sociedad: cuando la hay, esa herencia se dilapida y pone incluso en tela de juicio la sobrevivencia del saber popular. En vez de optar por la producción, esos criollos-oligarcas dominan sobre la base de otros comportamientos, distintos de la objetivación, mecanismos que por lo mismo son ciegos: la grandeza mediante la destrucción que lleva a la ruina, el aprovechamiento de la ignorancia que lleva al estancamiento, y el artificio legal y de la palabra –con frecuencia grandilocuentes y cargados de sentimiento– destinados a paralizar, a evitar que cualquier objetivación lleve a concretar. Arruinar, ignorar e impedir son tres formas de negar la posibilidad de objetivar, más si supone cuestionar la relación de dependencia en lo que tiene de desigual. No es de extrañar que esos tres comportamientos impidan que el Estado nacional tenga continuidad, como no la hay tampoco en muchas otras actividades en las cuales cada vez hay que empezar de cero y no hay modo de acumular nada –muchas veces ni siquiera de atesorar, “aquilatando” lo conseguido. En este contexto donde predomina la personalización, habida cuenta de las dependencias personales, desde el siglo XIX ha sido difícil lograr la institucionalidad al quedar frustrada o retardada para beneficio de acuerdos personalistas, clientelas y compadrazgos, como lo ha hecho notar Marta Loza<sup>98</sup>.

Cuando a partir de los años '80 se produjo el reflujo de una organización social difícilmente conseguida durante el siglo XX y se propagaron los programas de ajuste estructural, seguidos en los años '90 de las privatizaciones ya mencionadas, lo que surgió, en vez de alguna novedad realmente constructiva, fue en muchos países el atavismo que colocó en peligro la sobrevivencia del Estado nacional y en el poder a oligarquías redivivas. No es algo nuevo: José Vasconcelos, por ejemplo, lamentaba en su

momento, al contrastar en *Indología* las formas de propiedad en el mundo anglosajón y en el sur del continente, que los países latinoamericanos hubieran “caminado tantas veces para atrás”<sup>99</sup>. Es entonces entendible que en el vuelco a tuestas a la izquierda y más allá de la retórica, distintos gobiernos hayan planteado en los últimos años el simple y llano rescate de la nación (“para volver a tener patria”, en palabras del movimiento ciudadano ecuatoriano Alianza País) y la refundación del Estado, muchas veces mediante asambleas constituyentes (Venezuela, Ecuador, Bolivia). En este mismo marco se ha buscado (al principio del gobierno de Correa en el Ecuador, y con las políticas seguidas por Evo Morales en Bolivia) terminar con una colonialidad del poder que lleva siglos de existir, y que reacciona desde sus bastiones regionales (Guayaquil en el Ecuador, Santa Cruz en Bolivia, parte del norte y la capital del Perú), aunque con menos capacidad de propagación que antaño. “Refundar” o “regenerar” ha significado la posibilidad de ponerse a construir, así sea sin grandilocuencia y con simple honestidad, luego de años de sainete “neoliberal”. Lo que está en juego no es menor, e importa crear, conocer y no impedir.

#### BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola (2004). *Diccionario de filosofía*. México: FCE.

Amin, Samir (1999). *Miradas a un medio siglo. Itinerario intelectual 1945-1990*, IEPALA/CID Plural: La Paz

Aranda Pérez, Francisco José (2005), “Política, guerra o razón de Estado militar en la España del Barroco”, en *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, Sanz Camaño, Porfirio (coord.), pps 401-432. Madrid: Sílex Ediciones.

Ayala Martínez, Carlos de (2007), *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)* Madrid: Marcial Pons/Latorre Literaria.

Basave Benítez, Agustín (1992). *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México: FCE.

Basave, Agustín. 2010 *Mexicanidad y esquizofrenia. Los dos rostros del Mexijano*. México: Océano

Bassols, Narciso (1985). *Marx y Mariátegui*. México: El Caballito

Blanco White, José María (1993). *Conversaciones ameri-*

98 (Loza, 2012: 3)

99 (Vasconcelos, 1925: 59)

- canas y otros escritos sobre España y sus Indias*, Ediciones de Cultura Hispánica/Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid.
- Burns, E. Bradford (1990). *La pobreza del progreso*. México: Siglo XXI.
- Buckle, Enrique Tomás (1908). *Bosquejo de una Historia del intelecto español. Desde el siglo V hasta mediados del XIX*. F. Sempere y Compañía Editores, Valencia.
- Carrasco Martínez, Adolfo (2007). "Guerra y virtud nobiliaria en el Barroco. Las Noblezas de la Monarquía Hispánica frente al fenómeno bélico (1598-1659)", in *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica*, Enrique García Hernán-Davide Maffi (eds.), Madrid: Mapfre/Laberinto/CSIC, pps. 135-162
- Dorantes de Carranza, Baltasar (1970), *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España*, México: Jesús Medina Editor.
- Fernández Izquierdo, Francisco (2005) "Honra y prestigio por la gracia del rey de España: los caballeros del hábito militar en el inicio del reinado del tercer Felipe", in *La monarquía hispánica en tiempos del Quijote*, op.cit., pps 189-230
- Gerbi, Antonello (1960). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*, México: FCE
- Leonard, Irving (1974). *La época barroca en el México colonial*. México: FCE.
- Loza, Martha. "El conservadurismo en la formación de la identidad nacional latinoamericana", en *Contextualizaciones latinoamericanas*, año 4, no. 6, enero-junio de 2012, México: Universidad de Guadalajara, pps 1-10
- Machorro Narváez, Paulino (1916). *La enseñanza en México*. México: Imprenta de Manuel León Sánchez.
- Mariátegui, José Carlos (2002). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: ERA.
- Memmi, Albert (1971), *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Madrid: Edicusa.
- Memmi, Albert (2006), *Decolonization and the decolonized*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Müller, Max y Alois Halder, 1986, *Breve diccionario de filosofía*, Barcelona: Herder
- Quijano, Aníbal. (a) "Colonialidad del poder y clasificación social", *Contextualizaciones latinoamericanas*, año 3, no. 5, julio-diciembre 2011, México: Universidad de Guadalajara, pps 1-33.
- Quijano, Aníbal (b) "Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina", en *Contextualizaciones latinoamericanas*, año 3, no. 5, julio-diciembre 2011, México: Universidad de Guadalajara, pps 1-13.
- Vasconcelos, José (1925). *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*. Paris: Agencia Mundial de Librería
- Viñas, David (1973). *Grotesco, inmigración y fracaso*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Vives, Juan Luis (1940). *De concordia y discordia*. México: Editorial Séneca.