

**Redención Americana: Esquirlas del imaginario paradisiaco en
las búsquedas concéntricas y excéntricas de América Latina.**

Jorge Esteban Corredor Torres

Directora: Janneth Arcelia Aldana Cedeño

Pontificia Universidad Javeriana

Sociología

Bogotá

2022

Índice:

Antesala General:.....	3
Capítulo I.	7
La primera redención: <i>La nostalgia de los orígenes</i> en el proceso colonizador entre los siglos XVI y XVII:.....	7
Una nueva ecúmene:.....	7
La búsqueda del paraíso americano:.....	10
Ser el paraíso.....	12
¿Qué implicaciones tiene el paraíso como referente histórico?.....	16
La diferencia entre el paraíso y el edén:.....	19
En el paraíso se vive la ausencia de toda moral:.....	20
El paraíso se encuentra exento de todo trabajo:.....	21
El paraíso es redimible tras la derrota de la maldad:.....	24
Conclusiones o esquilmas del proceso colonial hispanoamericano:.....	29
Capítulo II.....	32
La segunda redención: El proceso independentista latinoamericano y la formación nacional durante los siglos XIX y XX.....	32
Antesala:.....	32
Las dimensiones de la segunda redención:.....	34
1. La dimensión geopolítica de la segunda redención:.....	36
2. La dimensión civilizatoria en la segunda redención:.....	40
3. La dimensión moral de la segunda redención:.....	43
El problema de la “libertad” (la dependencia tras la independencia):.....	49
1. La redención de los franceses:.....	52
2. La redención norteamericana:.....	59
El problema identitario en la redención americana:.....	66
Las razas internas y la racialización del pensamiento en el proceso de redención.....	67
CAPÍTULO III:.....	72
Para comenzar a concluir: El caso de Colombia y la herencia del imaginario paradisiaco.....	72
Las ideas de la abundancia y lo originario en el discurso identitario de la nación colombiana:.....	75
El nuevo dorado: Las economías de enclave.....	79
Bibliografía:.....	87
Índice de imágenes y anexos.....	90

Antesala General:

Lo que emprende Colón el 3 de agosto de 1492 es un tanteo al vacío. Los que le siguen, por el contrario, buscan eso que El Almirante y sus acompañantes describían en sus primeras cartas. Entre muchas otras cosas, Colón habló del paraíso. No podemos pretender que El Edén haya sido el motor de las acciones colonizadoras, nada más lejano de la constatación histórica, pero sí podremos ver cómo la búsqueda de sentido de los religiosos y belicosos de la época se hilvana en una promesa bíblica de redención cuya realización, cada vez más tangible y presente en las imágenes y relatos, sustenta llegar, cartografiar, estudiar y apropiarse un mundo ajeno. Como se verá más adelante, el acercamiento al mito del Edén judeocristiano también incide en los tipos de violencia que toma la acción colonizadora, en la representación que se hace de los pueblos originarios de América y en la organización social que van asumiendo los habitantes del territorio americano. Tanto colonizadores como colonizados, tras su encuentro en la tierra americana, tendrán una construcción identitaria fuertemente marcada por la asunción de estar siendo el paraíso.

Al enunciar estos puntos, que serán expandidos a lo largo del texto, resulta justo y necesario reconocer la luz que abre a esta investigación el trabajo que Sergio Buarque de Holanda hace para el Brasil, especialmente su texto titulado *Visión del paraíso: Motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil* (1987). Este texto, aparte de establecer un antecedente para la pregunta por la relación entre el paraíso y el proceso colonizador, constituye también una posibilidad para la segunda parte de esta investigación al relacionar las categorías reinantes en el encuentro colonial con la construcción nacional en América Latina. Asuntos como la abundancia, la ausencia de intervención del paisaje, la condición prístina e infinita del mismo y el debate entre una ética católica y una protestante -que haremos análogo a la oposición entre panamericanistas y

latinoamericanistas- son algunos de los condicionales impuestos en el proceso colonial que se recogerán en los procesos de constitución nacional. En consecuencia, parto de un acuerdo con Buarque de Holanda cuando abre su investigación afirmando:

No es de admirar que, en contraste con el viejo escenario familiar de paisajes decrepitos y hombres atareados, siempre debatiéndose contra una áspera pobreza, la primavera constante de las tierras recién descubiertas surgiese ante sus primeros visitantes como una copia del Edén. Mientras en el Viejo Mundo la naturaleza regateaba, avara, sus dádivas, repartiéndolas por estaciones y beneficiando sólo a los previsores, a los pacientes, en el paraíso americano se entregaba de inmediato en plenitud, sin la dura necesidad -señal de imperfección- de tener que apelar al trabajo de los hombres. Como en los primeros días de la creación, todo aquí era don de Dios, no era obra del labrador del cosechador del molinero. (6)

El condicional de los ciclos naturales constituirá uno de los principios explicativos de la tendencia europea a identificar en las tierras americanas una especie de Edén. Dicha tendencia, con un fuerte arraigo en el catolicismo de la época, traerá también una pregunta por las posibilidades de redención, es decir, en su sentido más laico, por la posibilidad de cancelar un derecho o reclamar una libertad que estaba en deuda y, en su sentido más religioso, que nos alinea a la vez con el marco de valores del proceso colonial, la prometida posibilidad de salvación y vuelta al Edén. De hecho, las posibilidades de movilización social que abre el paraíso en la tierra tienen asidero en el proceso cíclico de la redención católica que se materializa una vez las culturas judeocristianas fundan su referente de sentido en el principio de un eterno retorno: Se viene del paraíso y a este se volverá. Así mismo, se ha convertido en refrán popular la idea de que el polvo que nos origina es nuestro destino final¹.

¹ Génesis 3:19 “*Con el sudor de tu rostro Comerás el pan Hasta que vuelvas a la tierra, Porque de ella fuiste tomado; Pues polvo eres, Y al polvo volverás*”.

En consecuencia, para finales del siglo XV se debate con amplitud entre religiosos y eruditos las implicaciones del ciclo redentor. La dimensión de dicho debate la expondremos más adelante, sin embargo, lo que resulta relevante es que el encuentro del Edén se empezaba a entender para este entonces como una posibilidad terrenal, lo que introduce al relato bíblico, al menos para el momento del proceso colonizador, en el marco de las utopías sociales antes que en de los relatos mitológicos propios de la ideología religiosa. Karl Mannheim, al abordar la mentalidad utópica en la sociología del conocimiento, expone esta transición entre ideología religiosa y utopía social de la siguiente manera:

“Mientras el orden medieval, clerical y feudalmente organizado pudo colocar el paraíso fuera de la sociedad, en una esfera situada en el más allá que trascendía la historia y cortaba las garras a los ímpetus revolucionarios, la idea de paraíso siguió siendo parte integrante de la sociedad medieval. Sólo hasta que ciertos grupos sociales dieron cuerpo a esas imágenes de anhelo en su conducta real, y trataron de realizarlas, esas ideologías se volvieron utópicas.” (1963, 170)

Para insistir en esta distinción entre la literatura utópica y la literatura mitológica puede ser útil traer a colación la definición de la que parte Elías (2009) al abordar la Utopía de Tomás Moro. Para el autor las utopías son “imágenes fantásticas de una sociedad que contienen soluciones propuestas para problemas irresueltos y específicos de la sociedad que les origina” (214), lo que nos permite deducir que, en las utopías, aunque exista un fuerte componente literario, también se pueden leer los miedos y esperanzas que tiene una sociedad en determinada época y, por lo general, también una propuesta para dar con el referente de sentido de dicho grupo. Las fuentes del imaginario social, en este sentido, se encuentran abiertas a ser bebidas por quien quiera descifrar lo que se deja de explicitar en los discursos políticos oficiales. Tradicionalmente las ideas que mantienen indescifrable la relación entre sus medios y sus fines se proponen como relatos utópicos, logrando así dejar en claro el panorama de los deseos e ideales, más no la procesualidad por la que

estos se llegarían a satisfacer. En consecuencia, las imágenes y relatos utópicos nos permiten incluso ir más allá de la relación entre causas y consecuencias de un movimiento social, abriendo lugar a comprender las angustias, miedos, ansiedades y esperanzas de una época, es decir, dando cuenta de lo sentido en el sentido social y, al tiempo, dimensionar el porqué de ciertos acuerdos con capacidad de movilización y organización social aun cuando las sociedades que se arrojan a dicha empresa no se tienen absoluta claridad de la finalidad de las acciones en el momento que las realizan. Una de estas empresas, como lo expondremos en el primer capítulo, puede ser la de cruzar el Océano y hacer un “tanteo al vacío” en tierras desconocidas para buscar un yo no sé qué en yo no sé dónde que renueva constantemente una esperanza colectiva en la que se invirtieron no sólo recursos económicos de las distintas coronas, sino gentes de la religión, la milicia, comerciantes y aventureros.

A partir de las utopías las ciencias sociales han logrado dimensionar las implicaciones de movimientos tan diversos como el grupo de Charles Manson², los fascismos³, el proyecto socialista, los movimientos de la no-violencia liderados por Mahatma Gandhi y, como lo retomamos en este texto, los procesos colonizadores. Por lo tanto, agradeciendo las puertas abiertas de los referentes enunciados y los que quedan por enunciar, nos interesa ir reconstruyendo y describiendo la procesualidad que hizo posible que la idea del paraíso perdurara en el tiempo, se asentara en el territorio y se acomodara a formas distintas según el periodo histórico en que se encontraran los países latinoamericanos.

² Abordado por Elías en su estudio de la crítica del estado en Tomás Moro (2009, 219)

³ Uno de los ensayos más extensos y rigurosos sobre las utopías es el trabajo de Ernst Bloch titulado “El principio esperanza” (2007). Este trabajo de dimensiones enciclopédicas que se divide en tres voluminosos tomos guarda su motivación en la explicación de las manifestaciones políticas de ambas guerras mundiales, haciendo especial énfasis en el movimiento Nazi.

Capítulo I.

La primera redención: *La nostalgia de los orígenes*⁴ en el proceso colonizador entre los siglos XVI y XVII:

Una nueva ecúmene:

Una de las erudiciones constantes antes del S. XV era la forma de lo desconocido, de allí que surgieran distintas ideas de cuán amplia podía ser la ecúmene o tierra habitada. Entre otras, la hipótesis más aceptada de la época era la de una superficie conformada por un tripartito bloque de tierra, sólido, rodeado de un único océano y con un vacío repleto de monstruos y criaturas mitológicas (Imagen 1). Esta visión del mundo resulta de una conjunción de teorías propuestas por Tolomeo, San Isidoro de Sevilla y las Sagradas Escrituras. Las tres partes que conformarían la tierra serían Europa, Asia y África, con un *Alpha* y un *Omega* que harían a Colón, con distinguida soberbia, enviar a testigos, para ver si sus tripulantes “tenían alguna duda de que esta tierra (La Española) no fuese la tierra firme al comienzo de las Indias y fin a quien en estas partes quisiere venir de España por tierra” (12 de Junio de 1494 en la *Información y testimonio de cómo el almirante fue a reconocer la isla de Cuba quedando persuadido de que era tierra firme*, Fernández de Navarrete, 1859, Tomo II, Documento LXXVI)

Por otro lado, la insistencia en una ecúmene tripartita y unitaria a la vez (Imagen 2) es clave para la época pues el número tres representa un valor fundamental en la historia del pensamiento occidental. Podríamos partir del Misterio de la Santísima Trinidad o bien ver una cosmovisión tripartita, simbolizada en los tres hijos de Noe (Sem, Cam y Jafet), y las tres razas humanas que de ellos descienden, o, por otro lado, recordar a los tres Reyes Magos que trajeron el homenaje de la

⁴ Término de Mircea Eliade (1994). *Nostalgia originilor: istorie și semnificație în religie*. Humanitas.

humanidad al Niño Jesús y que la tradición medieval concibió como representantes de la triada continental. (Imagen 2).

Dado este determinismo teológico de la geografía europea en el siglo XV, las tierras no conocidas por estos (anecúmene) eran representadas con vacíos aterradores (*Horror Vacui*) y leyendas de monstruos marinos. Tal vez el ejemplo más famoso de este vacío sean las puertas cerradas del *Jardín de las Delicias* (Imagen 3) que representan el Edén dentro del globo terráqueo y mantienen la inscripción del Salmo 33 “Él lo dijo, y todo fue hecho. Él lo mandó y todo fue creado”. El borde de dicho jardín se encuentra vacío manteniendo la hipótesis de que el paraíso se encuentra justo después de lo desconocido. Frente a las inscripciones mitológicas, podemos resaltar el *Typus Universalis Cosmographicus* realizado en 1532 por Sebastian Muster y Hans Holbein (Imagen 4) que rodea el globo terráqueo de mitificaciones teológicas y monstruosidades propias de la mitología judeocristiana.

Tiempo después se realizaron cartografías de espacios con características paradisiacas como El Dorado y el Lago Parima (Imágenes 5, 6 y 7) que, aunque mantienen la esperanza ubicando el mito geográficamente, limitan su representación a un vacío dentro del mapa. Por la existencia de estas cartografías podemos reafirmar que uno de los sentidos que encontraban las expediciones de la época se da en la tensión utópica visibilizada en la ubicación cartográfica de una tierra que está, pero no es. Ser como promesa, según los mapas citados, será una de las primeras condiciones que se le adjudican al territorio americano y que, como lo desarrollaremos en la segunda parte de este capítulo, se decantará en la representación identitaria de sus habitantes. Dadas estas condiciones de la ecúmene podemos dimensionar la sorpresa con que se abordó la existencia de un cuarto continente. Tras la constatación de una tierra desconocida por los europeos, las argumentaciones eran varias, la más popular era la que dio Colón en su diario de navegación el 13 de octubre de

1492 al decir “más por no perder tiempo quiero ir a ver si puedo topar con la isla de Cipango” (Navarrete, M.F., 1922). La isla de Cipango es el actual Japón, por lo que la argumentación del almirante se había dado a la luz de los estudios cartográficos de la época que marcaban dicha Isla como el punto extremo hacia oriente. Sin embargo, a despecho de los geógrafos del siglo XV, no tomó mucho tiempo para que se volviera insostenible la hipótesis de estar en Asia. Las gentes, el clima, las costumbres y el paisaje hacían que se comenzara a sospechar que la tierra a la que se llegaba era un cuarto bloque de la ecúmene.

Dado que las posibilidades argumentativas se iban cerrando con el tiempo, se comenzó a formular la hipótesis de que Colón se encontraba en el único lugar desconocido del que se daba fe en la época, a saber: El Paraíso. Preso de esta idea, se lee en el diario de navegación del 21 de febrero: “Concluyendo, dice el Almirante que bien dijeron los sacros teólogos y los sabios filósofos, que el Paraíso terrenal está en el fin de Oriente, porque es lugar temperadísimo. Así, que aquellas tierras que ahora él había descubierto, es (dice él) el fin del Oriente” (Navarrete, M.F., 1922, 177). Dicha hipótesis, que se enuncia por primera vez con cierta timidez y escepticismo, tomará mucha fuerza en distintos personajes de la época que encontrarán en estas tierras una ruta hacia la promesa bíblica.

La construcción del paraíso como un lugar al cual se puede navegar hace que este cuente con cierta independencia de la volición humana⁵. El paraíso deja de ser un distante relato mitológico y misterioso para comenzar a ser observable en mapas y edificable en el territorio. Esta nueva etapa histórica del Edén nos acerca a la posibilidad de entenderle como parte del conocimiento de la época pues, si acordamos con Berger y Luckmann (2015) que el conocimiento es “la certidumbre

⁵ La realidad como “una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición” es una definición de Berger y Luckmann (2015, 11) que tendrá gran utilidad para establecer el estudio que estamos realizando en el marco de la Sociología del Conocimiento.

de que los fenómenos son reales y que poseen características específicas” (11) podremos constatar que, para finales del siglo XV, Colón se refiere con certeza al paraíso y, de este tiempo en adelante, se atribuyen características específicas del territorio americano a las representaciones pictóricas y literarias Edén.

La búsqueda del paraíso americano:

Uno de los romances más populares del siglo XII, *Iter ad paradisum*, da cuenta de la expedición que emprende Alejandro Magno por el paraíso y de la tendencia de la época a ubicar el Edén en un monte inaccesible sobre el extremo oriente de la *ecúmene*. Antes y después de Alejandro Magno no son muchas las expediciones que se emprendieron para buscar el Edén, la mayoría del trabajo para ubicar el paraíso terrenal se dio entre eruditos y religiosos que especulan desde monasterios, universidades y bibliotecas. La llegada de Colón a América cambia este panorama. Luego de la tímida afirmación del almirante el 21 de febrero, este comienza a obsesionarse cada vez más con una expedición hacia el paraíso y con que el Edén, narrado múltiples veces en la Biblia, sería su dote a la corona de Castilla.

En la crónica de su tercer viaje (1498 – 1500) Colón anota:

“Ya dije lo que yo hallaba de este hemisferio y de la hechura, y creo que si yo pasara por debajo de la línea equinoccial que en llegando allí en esto más alto que fallara muy mayor temperancia, y diversidad en las estrellas y en las aguas; no porque yo crea que allí donde es el altura del extremo sea navegable ni agua, ni que se pueda subir allá, porque creo que allí es el paraíso terrenal, adonde no puede llegar nadie, salvo por voluntad divina, y creo que esta tierra que ahora andaron descubrir vuestras Altezas sea grandísima y haya otras muchas en el Austro de que jamás se hubo noticia.” (sic) (de Navarrete, M.F. 1922, 286 – 287).

Paso seguido, Colón hace repetidas elucubraciones sobre la posibilidad del paraíso que, aunque quisiéramos, no tendremos espacio para analizar. La legitimidad que en Europa comienzan a adquirir las afirmaciones de Colón se sustentaba en la *transposición* de múltiples

elogios al “Nuevo Mundo” que realizaban los cronistas. En la cultura literaria de la época se difundía el rumor. Una de las aseveraciones que más ha calado hasta nuestros días fue la que hizo el cronista de Indias Francisco López de Gómara dedicando a Carlos V su *Historia general de las Indias* (1552): “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la Encarnación y muerte del que lo crio, es el descubrimiento de Indias”. (sic)

Continuando con el legado colombino, Antonio León Pinelo (1595 – 1660) emplea toda su erudición en la búsqueda del paraíso en el nuevo mundo. Ya para 1656 anota en la introducción de su texto *El Paraíso en el Nuevo Mundo: comentario apologetico. Historia natural, y peregrina de las Indias Occidentales, islas, i Tierra-Firme del Mar Océano*: “Yntento es y Qüestion principal deste Comentario investigar el Sitio y colegir el lugar que tuvo en su creación el Paraiso Terrenal: y si fue ó pudo ser en el Nuevo Mundo, que llamamos Yndias Occidentales, ó en alguna de sus Provincias” (sic) (1943, vol. I, p. 1). En este texto Pinelo se toma el atrevimiento de hacer a los indígenas hijos de Set y darles una ruta de llegada al continente tras el diluvio universal. Con lo anterior el historiador español busca esbozar, a la sombra de relatos bíblicos, el proceso por el que los habitantes originarios han llegado a América. Para mayor precisión, el vallisoletano da fecha de inicio al viaje de Noé el 28 de noviembre de 1656 desde la creación del mundo y de finalización el 27 de noviembre de 1657. Continuando con el planteamiento de su hipótesis y para solidificarlo en la cultura visual, León Pinelo *ilustra* el siguiente mapa del Edén (Imagen 8):

Por último y para comenzar la segunda parte de este capítulo me parece importante resaltar que no sólo en la América hispana se dio esta búsqueda, en América del Norte (Merchant, 2003) y Brasil (Holanda, 1987) fueron múltiples los intentos por ubicar el paraíso. En este último, para dar uno entre muchos ejemplos, Buratto (2014) nos cuenta cómo:

“En los últimos siete párrafos de la introducción de la Crónica de la Compañía de Jesús del Estado de Brasil (1663), el jesuita portugués Simón de Vasconcelos defiende la tesis de que el Paraíso terrenal estaba en América, específicamente en Brasil. Una vez preparados y distribuidos diez volúmenes, la obra fue censurada por órdenes de las autoridades superiores católicas, que retiraron de la obra siete párrafos, evitando movimientos y migraciones religiosas.” (298)

El impacto de estos siete párrafos para la iglesia católica da cuenta de la capacidad movilizadora de un paraíso terrenal. Las tierras latinoamericanas se empezaron a concebir como un Edén en la tierra a partir de la conjunción de ideologías religiosas y vacíos en la cartografía del “Nuevo Mundo”. Las características de abundancia que se atribuían al paraíso bíblico comienzan a reunirse con el oro “infinito” del nuevo mundo y la naturaleza prístina que, a los ojos del colonizador, resulta inabarcable.

Si hay algo que tenían claro las autoridades católicas al censurar la tesis de Simón de Vasconcelos sobre la existencia del Edén es que, como lo afirma Mannheim (1963), la existencia “es aquello que es *concretamente eficaz*, es decir, el orden social prevalente, que no sólo existe en la imaginación de ciertos individuos, sino conforme al cual actúan realmente las gentes” (170). En este sentido, la constatación de un Edén terrenal pone en juego el orden social a un nivel tal que se comienza a concebir la redención como un proceso independiente de la intervención eclesial. En consecuencia, la popularización de este tipo de relatos hará cada vez más popular la idea de que la búsqueda del Edén es un asunto de expedicionarios y colonizadores antes que de obispos y cardenales. El orden y la definición del Nuevo Mundo penderá constantemente de este referente.

Ser el paraíso.

Recuerdo cosas de otros tiempos,
De cuando el Almacén no tenía luces de neón
Cuando el paraíso no tenía marquesina...

En un sumario de sus experiencias en América durante 1516, Martín Fernández de Enciso, creador del *Requerimiento*, un documento que permite a los españoles declararles la guerra a pueblos indígenas en cualquier momento y lugar, relata cómo dos caciques del norte de Urabá, hoy Colombia le responden a una de sus *requerimientos*:

“(…) que en lo que decía que no había sino un Dios y que éste gobernaba el cielo é la tierra y que era señor de todo, que les parecía bien y que así debía ser; pero que en lo que decía que el Papa era señor de todo el universo en lugar de Dios, y que él había fecho merced de aquella tierra al Rey de Castilla, dijeron que el Papa debiera estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo; y que el Rey que pedía y tomaba tal merced, debía ser algún loco, pues pedía lo que era de otros; y que fuese allá a tomarla, que ellos le ponían la cabeza en un palo, como tenían otras que me mostraron, de enemigos suyos puestas encima de sendos palos cabe el lugar; é dijeron que ellos se eran señores de su tierra y que no habían menester otro señor.” (sic) (XXVI, citado por, Carrasquillo, 2019, 76)

La argumentación de los caciques nos permite introducir la pregunta por las implicaciones que tiene ser el paraíso. ¿Cómo llegan los colonos españoles a considerar que dentro de la jurisdicción del papa se encontraba decidir por territorios ajenos y por la suerte de sus habitantes? Una respuesta parcial tiene que ver con las primeras acciones a realizar por parte de los colonizadores: La deshumanización (o infantilización según el caso) del habitante del territorio al que se llega que permite insertar al colonizado en el paisaje como uno más de los animales que conforman la fauna variopinta del Nuevo Mundo. En consecuencia, el colono tiene un paisaje prístino, vacío y descuidado, del que se debe hacer cargo para salvarle de su condición de baldío. El colonizador, con su astucia en la fe, busca entonces domar, evangelizar y civilizar el paisaje.

Me interesa, en este punto de la lectura, llegar a un acuerdo sobre lo fundamental con el lector: Es importante acordar el paisaje como una herramienta de poder donde, desde la visualidad, se rigen las relaciones y significados que perdurarán en el imaginario. Para mayor precisión, en palabras de W.J.T Mitchell, el paisaje “no significa o simboliza meramente relaciones de poder; es un instrumento de poder cultural, quizás hasta un agente de poder que es (o que frecuentemente se representa así) independiente de intenciones humanas” (1994, 1-2). En este sentido, las relaciones implícitas en el paisaje son inescrutables, pues se interiorizan a medida que se observan. Lo anterior hace explícito que, para el caso del paisaje, observar es portar, se esté o no de acuerdo con la carga que impone la imagen. Bajo estas condiciones, las cartografías que *ilustran* la utopía como un vacío en el territorio (Imágenes 5, 6 y 7) hacen las veces de antesala al proceso colonizador que se legitima en la *écfrasis*⁶ donde el vacío visual se traduce en vacío cultural.

A estas implicaciones de la ideología del paisaje, habría que sumarle la ideología del discurso que venimos analizando para el territorio americano. Para aquellos que mantuvieron la fe en el paraíso, la llegada a América no se entiende como una visita a tierras completamente ajenas, sino el retorno a los orígenes y la redención del *arkhé*⁷. Esta conjunción entre ideología visual y literaria (*écfrasis*) facilita la “justificación” de acciones atroces emprendidas a lo largo del periodo colonial e insertadas en la memoria de los habitantes de la América poscolonial puesto que, como lo afirma Ann Norton (1993):

⁶ *Écfrasis* es el nombre con que se conoce al paso de la imagen a la literatura y la narración oral. Inicia el bucle de *traducción infinita* (concepto de Foucault, 1966, 19) entre lo visto, lo sentido y lo interpretado, que se decanta en la cotidianidad o sentido común como *verdad*.

⁷ *Arkhé* se entiende aquí en su sentido etimológico: En tanto vocablo griego que indica el origen de todas las cosas. Sin embargo, con la intención de hacer un seguimiento al proceso colonial, resulta fundamental entenderle tanto como un origen temporal como uno de orden epistemológico, es decir, el encuentro con el *arkhé* de la tradición judeocristiana occidental mantendría pretensiones explicativas para consolidar una verdad absoluta de la que derivan todas las verdades de la especie. El encuentro con el paraíso mantendría estas dimensiones.

“Los colonizados, de cualquier manera, fueron exiliados del pasado de sus ancestros y de la posteridad que alguna vez esperaron: El mayor golpe sufrido por los colonizados es ser removidos de su historia y de su comunidad. Se encuentran marcados como extraños al presente. Fueron incorporados en una historia ajena, su pasado es leído como el prólogo de la dominación presente y su posteridad (y ellos mismos) están sujetos a leyes que les constituyen y que no pueden controlar” en consecuencia “Los pueblos postcoloniales son ambivalentemente históricos. Ellos están enfrentados a valorar la historia como un arma que pueden usar y a temerle como un arma que puede ser usada en su contra”⁸ (456 – 459).

La divulgación de una paisajística abundante y sin ningún tipo de intervención como verdad histórica contribuyó a la idea de que los pueblos que se encuentran en dicho paisaje no le *habitan* en el sentido de que no construyen un hábitat ni se apropian del mismo. En consecuencia, en el mejor de los casos se asumirá que, aunque algunos humanos se encuentren entre esos árboles frondosos, estos carecerán de un orden social y económico estructurado.

La no explotación de este territorio fue entendida, sin necesidad de mayores tretas retóricas, como una licencia para llegar a él y reformarlo. La negación de centros poblados, caminos, pirámides, jerarquías sociales, sistemas de trueque, sistemas de riego, etc. en la paisajística del Nuevo Mundo puede aceptarse como un “lapsus deliberado”. Sin embargo, para que este estado de cosas pudiera sostenerse como la realidad de un espacio con millones de habitantes⁹, hacía falta insistir en las condiciones paradisíacas del territorio, es decir: Si el sostenimiento de millones de seres humanos no corresponde a su cuidado, reconocimiento y administración del orden natural -incluyendo en esto el orden de las relaciones sociales:

⁸ Traducción del autor.

⁹ Las cifras por el número total de habitantes en América Latina antes de 1492 han llegado a oscilar entre los 20 y los 150 millones de habitantes, justo por esto prefiero no lanzarme a hacer una estimación. El debate es extenso y, para los fines de esta argumentación, resulta suficiente con saber que era un territorio poblado de costa a costa.

Cadenas de producción, estratificación política, distribución de tareas, etc.- es porque este se sostiene a sí mismo en un estado de producción infinita.

De lo anterior que una de las primeras consecuencias de ser el paraíso sea la licencia que se dan los colonizadores para enseñar cómo ordenar y a explotar el territorio a quienes le habitaban con anterioridad. Se asumió por lo tanto que, por desconocer su pasado a raíz de la falta de evangelización y de conocimiento del *Génesis*, los pueblos originarios se habían mantenido ignorantes frente a la riqueza.

Una anécdota cómica de esta potestad adoctrinadora lo trae Carolyn Merchant al citar los escritos de Benjamin Franklin:

Franklin escribe satíricamente que los indios al ser informados de los “hechos históricos en los que se funda nuestra [propia] religión; como la caída de nuestros primeros padres al comerse una manzana... un orador indio se puso de pie” para agradecer a los europeos. “Lo que nos ha dicho es muy bueno”, dijo. “De hecho, es malo comer manzanas. Es mucho mejor convertirlas todas en sidra. Estamos muy agradecidos por su amabilidad al venir tan lejos para decirnos estas cosas que han escuchado de sus madres; a cambio te contaré algunas de las que hemos escuchado de los nuestros (2013, 126)

¿Qué implicaciones tiene el paraíso como referente histórico?

El francés Jean Lery estuvo en Brasil entre 1556 y 1558. Como ya era tradicional para la época, reunió sus memorias de viaje en un texto que tituló *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dit Amérique*. Allí afirmó: “Durante aproximadamente ese año en el que viví en aquel país, tuve tanto cuidado de observarlos a todos, grandes y pequeños, que incluso ahora me parece que los tengo delante de mis ojos, y para siempre tendré su idea e imagen en mi mente. Pero sus gestos y expresiones son tan completamente distintas

de las nuestras que es difícil, debo confesar, representarlos bien de forma escrita o en pinturas. Para realmente disfrutar de ello, tendrás que ir y visitarlos en su propio país” (1578, citado por, Sáenz, 2011, 481).

La sensatez con que el francés afronta la diferencia frente a los indígenas americanos fue escasa entre sus contemporáneos. La mayoría, por el contrario, se atrevían a hacer relaciones con universos representacionales ya conocidos. Varios, como hemos visto, establecieron las similitudes del territorio americano con el Edén bíblico y esta relación, a su vez, facilitaba la comprensión del mundo al que se llegaba, pues El Paraíso había sido, para esta época, centro de la erudición occidental.

Lo anterior se puede constatar en las 207 obras sobre el tema del paraíso terrenal que cuenta Jean Delumeau entre 1540 y 1700. Para Delumeau este auge se debe a que las dos principales reformas de este tiempo (La protestante y el concilio de Trento) debatieron alrededor del pecado original (2014, 43 – 44) sin embargo, cabe anotar que, si las fechas del historiador se extendieran medio siglo antes, tendríamos que considerar el descubrimiento del cuarto bloque de tierra ecuménica como uno de los motivos de este auge temático.

Entrados los siglos la ubicación geográfica del Edén se discutía con tanta rigurosidad que el *Doctor Eximius* Francisco Suárez (1740) afirmaba que “no habría de estar en un lugar tan alto puesto que no habría sido saludable ni adaptado al hábitat humana tanto por la proximidad al sol, a las estrellas y al elemento ígneo, como por la agitación perpetua del aire provocada por el movimiento del cielo” (*Opera Omnia*, III, p. 206).

Por otro lado, las plantas, aves y ríos, también eran conocidas por el relato bíblico en el Génesis:

“Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado. Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. El nombre del uno era Pisón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice. El nombre del segundo río es Gihón; éste es el que rodea toda la tierra de Cus. Y el nombre del tercer río es Hidekel; éste es el que va al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Eufrates.”

(2, 10-14)

Los habitantes del Edén también habían sido estudiados con conclusiones como “Adán y Eva no comían carne, no utilizaban animales de tracción y no necesitaban lana ni pieles para vestirse. ¿Por qué los animales tendrían que ser agresivos con nuestros primeros padres si solamente los habrían utilizado para una honesta recreación intelectual o para un uso científico (*usum sciatiae*) o para elevar (pensando en ellos) el espíritu de Dios?” (Suárez, 1740, III, 407 – 408). Salked (1617) por su parte, siendo más prudente, afirma “Dios creó a nuestros padres en la perfección de su estatura y de su edad: ya sea como además lo afirman algunos, entre treinta y cuarenta años, o según otros, hacia los cincuenta años” (134). Esta indagación llegó a un nivel tal que, adelantándose a los famosos *Diarios de Adán y Eva* de Mark Twain (1906) el historiador Agostino Ivegges (1649) ya habría escrito *Historia Sacra Paradisi Terrestris* donde describe hora a hora lo que ocurría en el jardín del Edén.

En consecuencia, lo que hacían Colón, Pinelo o Vasconcelos, no era más que ir reconociendo en su paso por América lo que ya se les había narrado desde la infancia. Sin esfuerzos por

comprender y aprender la diferencia, los valores del paraíso se traspasaban con constantes irregularidades que fluctuaban fácilmente de la cultura visual a la cultura literaria y viceversa. La irresponsabilidad con que se abordó la novedad por parte de los colonizadores fue tal que la mayoría de las ilustraciones conocidas hasta la segunda década del siglo XVI corresponden a artistas que nunca viajaron a América y cuyos referentes visuales eran los que heredaban de la edad media. Siguiendo a Sáenz (2011) “Podemos afirmar que a través del vocabulario lexicográfico que los occidentales utilizaron al referirse textual y gráficamente al Nuevo Mundo, América y su población nativa fueron inventadas; el Viejo Mundo impuso sus valores, percepciones y prejuicios sobre las cosas —y las gentes— del Nuevo” (466). Este constante traslapar de valores edénicos y epistemologías euro centristas en la narración literaria y visual de américa nos enmarca en la tensión entre el paraíso y el edén.

La diferencia entre el paraíso y el edén:

Paraíso y Edén se comienzan a usar de forma indistinta tras la migración árabe al sur de Europa a lo largo de los siglos XII y XIII. Antes de esto, el Edén se venía entendiendo como el espacio sagrado de la creación según la tradición judeocristiana. Dicho lugar mantenía las características de abundancia y bienestar narradas en la Biblia y cuyas condiciones de vida se pueden deducir por antonomasia a las impuestas durante la expulsión de Adán y Eva en Génesis (3, 16 – 19): “A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás.”. Tiempo después, dada la migración musulmana, el concepto de Edén se conjuga en Europa con el de Yana o paraíso islámico, que corresponde a un jardín de regocijo y placer al que van a morar los difuntos de buen comportamiento.

América y sus habitantes, reinventados tres siglos después de esta transculturación religiosa, vienen a ser la conjunción de dos mitologías que, aunque no le son propias, le han caracterizado hasta el día de hoy. Nombraré tres características que me parecen indispensables y se mantienen vigentes para el imaginario del continente que habito, especialmente en sus límites con el caribe. Las características que enunciaré han sido reformadas más no eliminadas por las condiciones económicas y políticas del continente. Su permanencia en el tiempo ha permitido que se haga de América del Sur y de sus habitantes una despensa o un lugar de regocijo turístico según la conveniencia del visitante:

En el paraíso se vive la ausencia de toda moral:

Antes del pecado original se habitaba en un espacio libre de escrutinio moral, pues sus habitantes tomaban siempre decisiones acertadas. Suárez en 1740 afirmaba “Las ciencias naturales innatas de Adán y Eva eran tan profundas que antes del pecado no había posibilidad de equivocarse ni de ser engañados, es decir, de tomar lo falso por verdadero y viceversa, a menos de hacerlo por voluntad. Pues la ignorancia y el error constituyeron un castigo del pecado” (*Opera Omnia*, III, p. 232). Esta condición, llevada a la visualidad y a las condiciones mundanas del bienestar han hecho que el paraíso se represente como el lugar de la desnudez y el goce (Imágenes 9, 10 y 11). El ejemplo más evidente podría ser *El jardín de las delicias* (1505) donde el purgatorio y el infierno son lugares de placer descontrolado y el Edén es un lugar de la desnudez inocente.

Esta inocencia originaria le juega una paradoja al deseo por el Edén pues, aunque se tengan las condiciones para el hedonismo, si no se cuenta con pulsiones eróticas o pensamientos malévolos, el placer de las delicias se convierte en un imposible. De allí que muy temprano Cristóbal Colón (1492) y franciscanos joaquinistas como Jerónimo de Mendieta (1596) relacionaran la desnudez

del indígena con inocencia y no con pecado. Estos relatos vendrían a inaugurar el imaginario del “buen salvaje” (Bueno por buen sirviente, benevolente, fiel, manipulable y noble) (Imágenes 12, 13 y 14) con ilustraciones que les muestran como habitantes del paraíso (Fíjese en los indos Carijó de la imagen 13 y su similitud con las representaciones de Adán y Eva) y descripciones como:

“Ellos no traen armas ni las cognocen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban, con ignorancia. No tienen algún fierro; sus azagayas son unas varas sin fierro, y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece, y otras de otras cosas. (...) Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían.” (Colón el 11 de Octubre de 1492, de Navarrete, M.F. 1922, 26)

“Su naturaleza es sencilla y buena. No saben guardar rencor, decir una palabra desagradable de alguien, quejarse de los niños traviesos ni olvidar cumplir con las obligaciones que la iglesia les ha impuesto. Y digo esto no porque lo haya oído decir sino por mi propia experiencia (...) Se puede tener por verdad infalible que no se ha descubierto en el mundo entero una nación o una raza de gente más dispuesta y preparada para la salvación de las almas que los indios de la Nueva España... Son suaves y pacíficos... sencillos de corazón, razón por la cual se les engaña muy fácilmente. Sinceros, pobres... de una paciencia increíble... Ninguno de ellos muere en el desespero y la tristeza que tienen muchos de los nuestros... Se contentan pues con que se cumpla la voluntad de Dios” (Mendieta en *Historia eclesiástica indiana*, ed. 1870, II, Libro 4, cap. 24, p. 62, citado por, Delumeau, 2014)

El paraíso se encuentra exento de todo trabajo:

Recordemos la sentencia del Génesis (3, 16) “Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás”. El texto citado nos permite entender lo que se espera del paraíso: Un eterno estado de bienestar donde las necesidades no exceden nunca, en cualidad o en cantidad, a los bienes dispuestos en el paisaje.

En América esta característica se encuentra en la abundancia y “perfección” del clima ecuatorial que, para la época, se asociaba a la primavera europea en estado perpetuo. El paisaje americano serviría como referencia para el imaginario judeocristiano del paraíso. Jan Brueghel el joven, uno de los pintores del S. XVII más interesados en el Edén rodea a Adán y a Eva de fauna y flora americana (Imagen 15). Brueghel privilegia en su composición a tres guacamayas que, junto a un mono tití, conforman un triángulo luminoso dentro de la pintura. Por otro lado, los árboles se encuentran frutecidos y al alcance de los habitantes del paraíso. Los animales salvajes, por su parte, son representados por Brueghel (como adelantándose a la aseveración que haría Suarez en 1740, citado páginas atrás) descansando al lado de Adán y Eva con pasividad. Estas características del paraíso se reafirman en otro trabajo de Brueghel el joven, a saber, *El paraíso terrenal* de 1626 (Imagen 16).

Por otro lado, una imagen menos famosa pero más temprana y contundente, la hace Lucas Cranach el viejo en 1526 (Imagen 17). El pintor alemán no hace una representación de la naturaleza en el Edén como un todo orgánico, libre e indeterminado, sino como una masa de seres variopintos a merced de Adán y Eva. Los animales se agrupan alrededor de los habitantes del paraíso como queriendo llamar su atención. La abundancia se hace evidente en una composición incómoda por la ausencia de vacíos. En el paraíso nada está construido ni hay nada por construir, todo está dado para su habitante regular, todo se produce por generación espontánea, no hay nada que deba esperar, no hay río que seque en verano ni cuerpo que enferme por pestes o envejezca con dolor. Recordemos las palabras de Colón en su primer viaje:

“Todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vi de edad de más de treinta años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras; los cabellos, gruesos cuasi como sedas de cola de caballos, é cortos; los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detras, que traen

laros, que jamás cortan; dellos se pintan de prieto, y ellos son de la / color de los canarios, ni negros ni blancos (...) Ninguna bestia, de ninguna manera, vide, salvo papagayos, en esta isla” (sic) (de Navarrete, M.F. 1922, 26)

¿Qué implicaciones tiene que a América se le adjudiquen los valores de un lugar exento de toda labor? Pues bien, recordemos la cadena lógica en la época: El paraíso es el espacio originario, está conformado de fauna, flora, Adán y Eva. Quienes lo pueden habitar de nuevo son descendencia de Eva y deben conocer a Dios, por lo que, si los indígenas no conocen a Dios, deben y pueden insertarse en el paisaje como una más de las especies animales que habitan el paraíso. Esta lógica tiene consecuencias que serán descritas más adelante, sin embargo, lo relevante en este punto es que, para que los colonizadores puedan traslapar su edén con América, deben conservar las cualidades prístinas del territorio negando toda modificación que los pueblos originarios hayan hecho al paisaje. Así, el régimen escópico que se impone desde 1492 hace del indígena, a medida que avanza el proceso de colonización, un animal que debe ser domesticado. Las descripciones de los habitantes originarios se irán centrando cada vez más en las costumbres “salvajes” y el canibalismo, dejando de lado la admiración de los primeros expedicionarios y desconociendo el trabajo que habían realizado los pueblos indígenas para hacer modificaciones en su territorio.

Una vez realizado este giro en la visión del indígena, este se puede emplear como cualquier otro de los bienes del paraíso. El paisaje, junto a sus habitantes, se asume abundante y dispuesto (atrevidamente representado en la ilustración que de América hace Theodor de Galle (Imagen 14) con un cuerpo femenino, dispuesto, atento y servil). Es justamente por estas condiciones que el europeo asume la potestad de explotar al indígena -al negro y al asiático- sin visiones mesuradas de largo aliento. Frente a lo anterior Rosa Elena Carrasquillo nos recuerda: “Fernandez de Oviedo, como cronista y sin agenda religiosa, concuerda con Las Casas; dice que, cuando hace una visita en 1515, la isla está muy bien habitada de arawacos, pero cuando escribe su obra *Historia natural*

(1548), ya han desaparecido el millón que encuentra Colon. Señala que las causas de su extinción son la repartición de los indios a los españoles, las enfermedades, los suicidios y el trabajo forzado” (1944, 142-143) Este empleo desmesurado de los recursos naturales, incluyendo entre estos al indígena, es el principio de lo que se conocerá como la modernidad temprana y que resultará crucial para nuestro segundo capítulo. El proyecto moderno continúa los desastres que con excusas utópicas inicia la colonia, si bien ya no lo hace con la búsqueda de un paisaje edénico en la tierra, sí lo hace proponiendo la realización de un estado paradisiaco mediante industrias y a expensas de materias primas del tercer mundo y trabajo enajenado.

El paraíso es redimible tras la derrota de la maldad:

La tercera y última característica que me interesa proponer es la implicación del proceso que se debe llevar a cabo si se busca el paraíso. ¿Cómo se hace uno dignatario del Edén? La relación *transposición – éctfrasis* en el cristianismo nos arroja dos vías distintas:

3.1) La promesa escatológica:

Este proceso de redención se basa en las visiones milenaristas que proponen el caos y la devastación como antesala de los mil años de regocijo, paz y abundancia descritos en varios apartados del relato bíblico. Es importante tener en cuenta que esta promesa no es exclusiva de la tradición judeocristiana y mantiene análogos como la *edad de oro* para los greco-romanos y el *imperio del preste Juan* en la Etiopía del siglo XII. Sin embargo, es de nuestro particular interés el milenarismo cristiano por estar en el centro de la cultura occidental durante el proceso colonizador. Recordemos dos fragmentos:

“No habrá más allí niño que muera de pocos días, ni viejo que sus días no cumpla; porque el niño morirá de cien años, y el pecador de cien años será maldito. Edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas. No edificarán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma; porque según los días de los árboles serán los días de mi pueblo, y mis escogidos disfrutarán la obra de sus manos. No trabajarán en vano, ni darán a luz para maldición; porque son linaje de los benditos de Jehová, y sus descendientes con ellos. Y antes que clamen, responderé yo; mientras aún hablan, yo habré oído. El lobo y el cordero serán apacentados juntos, y el león comerá paja como el buey; y el polvo será el alimento de la serpiente. No afligirán, ni harán mal en todo mi santo monte, dijo Jehová.” (Isaías, 65, 20 – 25)

Siglos después, tras la venida de Jesucristo, el profeta Juan revelaría:

“Vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo, y una gran cadena en la mano. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años; y lo arrojó al abismo, y lo encerró, y puso su sello sobre él, para que no engañase más a las naciones, hasta que fuesen cumplidos mil años; y después de esto debe ser desatado por un poco de tiempo. Y vi tronos, y se sentaron sobre ellos los que recibieron facultad de juzgar; y vi las almas de los decapitados por causa del testimonio de Jesús y por la palabra de Dios, los que no habían adorado a la bestia ni a su imagen, y que no recibieron la marca en sus frentes ni en sus manos; y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Pero los otros muertos no volvieron a vivir hasta que se cumplieron mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad sobre éstos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él mil años.” (Apocalipsis, 20, 1-6)

Para guardar concordancia con las escrituras citadas, el indígena se debía construir como el ignorante de la palabra de Dios, el pecador impío y el enemigo que debe ser derrotado en nombre de Cristo. La redención milenarista enfocó su mirada en las prácticas caníbales de América, los sacrificios aztecas y la idea del indígena como animal salvaje (Imágenes 18 y 19). Por su parte la cultura literaria hizo lo propio, Vespucio relataba:

“Rarísima vez comen otra carne que la humana, y la devoran con tal ferocidad, que sobrepujan a las fieras y bestias; [...] los devoran con tal fiereza que no puede verse ni decirse cosa más brutal. Yo

mismo he presenciado en diversos parajes, y con mucha frecuencia, esta prueba de inhumanidad.”

(Vespucio 1942, 31-33, 51)

La *ilustración y écfrasis* de este tema se hace evidente en textos como la *Historia real y descripción de la tierra del salvaje, desnudos y caníbales* (1557) que escribe Hans Staden tras su secuestro en tierra americana. Estos relatos sirvieron a la legalización y legitimización de la guerra contra lo indios plantando los cimientos de lo que se llamaría “la causa justa” planteada en el célebre texto de Gines de Sepúlveda: *Tratado; sobre las justas causas de la guerra contra los indios* escrito en Roma alrededor de 1550. En este tratado, de altísima divulgación para la época, se busca negociar entre el derecho divino y el derecho judicial, tratando de establecer una legitimidad al uso de la fuerza en el proceso colonizador y evangelizador. En el texto podemos encontrar distintas justificaciones para una redención milenarista. Uno entre varios ejemplos puede ser el siguiente fragmento:

“Entre las causas de justa guerra, la más grave, a la vez la más natural es la de repeler la fuerza con la fuerza, cuando no se puede proceder de otro modo; porque como he dicho antes con autoridad del papa Inocencio, permítase a cada cual el rechazar la agresión injusta. Y para eso la naturaleza, que armó a todos los demás animales de uñas, cuernos, dientes y otras muchas defensas, preparó al hombre para toda guerra, dándole las manos” (75) “La **segunda causa** de justa guerra es el recobrar las cosas injustamente arrebatadas (...) Lo cual indica que es lícito no sólo **recobrar** las cosas propias injustamente arrebatadas sino también las de los amigos, y defenderlos y repeler sus injurias como las propias. La **tercera causa** de justa guerra es el imponer la merecida pena a los malhechores que no han sido castigados en su ciudad, o lo han sido con negligencia, para que, de este modo, castigados ellos y los que con su consentimiento se han hecho solidarios de sus crímenes, escarmienten para no volver a cometerlos, y a los demás les aterre su ejemplo.” (1987, 77)

Las palabras de Juan Ginés de Sepúlveda se extienden hacia las posibilidades de una redención y recuperación del territorio llegando a afirmar:

“A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y perfectos sobre los más débiles e imperfectos. Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia e ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aunque tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarios, son por naturaleza siervos (...) Y será siempre justo y conforme al derecho natural que las gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas (...) Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas y tal guerra será justa” (1987, 85)

Estas justificaciones, que se alinean con el relato milenarista de las escrituras católicas, van a ser fundamentales en el proceso interpretativo de la colonización hispana. Así mismo, su lectura debe ser delicada y prolongada pues relucirá en el segundo capítulo al exponer las implicaciones de la Doctrina Monroe y la justificación del panamericanismo. El paraíso se entiende aquí como un lugar que pertenece a unos justos que son pocos, por lo tanto, la guerra es el mal necesario para una correcta administración del territorio prístino.

3.2) La promesa mesiánica:

La segunda forma de redimir el paraíso corresponde a una visión de mayor benevolencia y compasión basada en las enseñanzas de Jesucristo:

“Entonces uno de los delincuentes que estaban allí colgados empezó a hablarle con desprecio. Le decía: “Tú eres el Cristo, ¿no? ¡Pues sálvate a ti mismo y a nosotros también!”. Al oír esto, el otro lo reprendió: “¿Acaso no le tienes ningún temor a Dios, ahora que has recibido el mismo castigo? Y, en nuestro caso, es lo justo, porque estamos recibiendo nuestro merecido por lo que hicimos; pero este hombre no ha hecho nada malo”. Entonces dijo: “Jesús, acuérdate de mí cuando entres en tu Reino”. Y él le contestó: “Yo te aseguro hoy: estarás conmigo en el Paraíso” (Lucas 23, 39 – 43)

“En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: "Os aseguro que difícilmente entrará un rico en el reino de los cielos. Lo repito: Más fácil le es a un camello pasar por el ojo de una aguja, que a un rico entrar en el reino de Dios." Al oírlo, los discípulos dijeron espantados: "Entonces, ¿quién puede salvarse?" Jesús se les quedó mirando y les dijo: "Para los hombres es imposible; pero Dios lo puede todo." Entonces le dijo Pedro: "Pues nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido; ¿qué nos va a tocar?" Jesús les dijo: "Os aseguro: cuando llegue la renovación, y el Hijo del hombre se sienta en el trono de su gloria, también vosotros, los que me habéis seguido, os sentaréis en doce tronos para regir a las doce tribus de Israel. El que por mí deja casa, hermanos o hermanas, padre o madre, mujer, hijos o tierras, recibirá cien veces más, y heredará la vida eterna. Muchos primeros serán últimos y muchos últimos serán primeros." (Mateo 19, 23 – 30)

Esta visión del paraíso como un lugar exclusivo para los que siguen el camino de la misericordia, la austeridad y el perdón, caló a profundidad en los franciscanos joaquinistas que desde los tiempos de Joaquín de Fiore (1135 – 1202) venían queriendo reformar la iglesia romana para que el juicio final llegara bajo un papado orientado por el ideal de San Benito donde el silencio, el recogimiento y la pobreza sean las vías de la salvación. Al llegar a América esta línea de religiosos se encontró gráficamente sorprendida con los hábitos de los pueblos originarios. El hermano Toribio Motolinia en 1524 los describía diciendo “Estos indios para ganar el cielo no están casi impedidos por ninguno de los numerosos obstáculos que tenemos nosotros los españoles, y en los que estamos empantanados (...) Su comida es muy pobre y pasa lo mismo con su vestido (...) no se atormentan por adquirir o conservar riquezas y no se mata entre ellos para obtener grandezas y dignidades” (citado por Delumeau, 2014, 122).

Esta visión de los pueblos originarios motivó bautizos masivos, pues se creía que lo único carente en el indígena era bautizarse en la iglesia de Dios. En una carta de Martín Valencia a Carlos V se estiman por lo menos un millón doscientos mil mexicanos bautizados entre 1525 y 1532 (Delumeau, 2014, 121). Así mismo, los colonizadores crédulos de la promesa mesiánica iniciaron

pronto exploraciones etnográficas con el fin de conocer las lenguas y costumbres aborígenes permitiendo procesos de evangelización con mayor efectividad y menor violencia. Entre otros, el dominico Bartolomé de las Casas es uno de los religiosos más conocidos por su denuncia a los comportamientos violentos de los españoles. La idea que se hace de las Casas sobre los indios tiene más que ver con la de un niño inocente y desprotegido que con la de un salvaje impío, sin embargo, no se debe confundir la posición del dominico con la total benevolencia.

La relación entre el mesianismo y América se da con menor agresividad, pero mantiene la esperanza de adueñarse del paisaje apadrinando, guiando y fidelizando a sus habitantes. La inocencia y santidad adjudicada a los habitantes originarios hizo que en textos como *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, de Guamán Poma de Ayala (1610 – 1614) se representara a los indígenas con leyendas alusivas a “Adán y Eva en el Nuevo Mundo” (Imagen 20).

Conclusiones o esquirolas del proceso colonial hispanoamericano:

La apropiación del paraíso está presente directa e indirectamente en la relación colonial entre Europa y América. De lo anterior la urgencia por dar cuenta de cómo las formas de representación del Edén y sus lecturas inciden en los niveles de violencia de los procesos coloniales.

Metodológicamente propongo comprender el traspasamiento de atributos del paisaje a sus habitantes mediante procesos de *ilustración*, *écfrasis* y *transposición*. Esta cadena, cuando se rastrea en lógica procesual a través de distintos hechos históricos, permite hacer un seguimiento semiótico de la representación del indígena como parte del paisaje, esto es, desde la mirada de sus constructores de otredad. El proceso que esta metodología ha permitido comprender es el paso de la descripción verbal a la metaforización y, de esta, al fetichismo o misticismo según el caso. Para el asunto que nos ocupa, hemos podido rastrear cómo la tensión entre el indígena como el “buen

serviente” o el “buen salvaje” se ve afectada por el proceso de redención del paraíso al que le guarde fe el colono.

En consecuencia, podemos afirmar que la América colonizada por reinos católicos se representa, aún hoy, relacionada con las tensiones propias del Edén. Así, sus habitantes han sido imaginados por mucho tiempo en relación con las características asignadas a los habitantes del paraíso. Lo anterior quiere decir que, al comprender estas relaciones entre la mistificación de América y su ilustración, podremos explicar los procesos que le mantienen, dentro del imaginario colectivo, en el despecho de no haber llegado nunca a ser el paraíso. Esta condición del imaginario americano ha condenado a sus habitantes a estar sin ser, vivir constantemente en el ideal y no poder verse tal cual son. Una de las implicaciones de estas ideas es mantener a América Latina como un referente paradigmático que no encuentra asidero en la práctica política, pero sí inspira a proyectos utópicos de “otros mundos”. Un ejemplo de América Latina como inspiración para los “otros mundos” nos lo da Norbert Elías (2009) al intentar explicar por qué las utopías (especialmente la escrita por Tomás Moro en 1516, veinticuatro años después de la colonización de América Latina) tienden a coincidir en la abolición de la propiedad privada:

“La idea de una comunidad fraternal sin propiedad privada, en la que el oro y la plata fueran tenidas en baja estima, fue repetidamente adscrita por los descubridores de las nuevas islas y continentes a los pueblos más sencillos que se encontraran allí. Tomas Moro encontró muchos estímulos para su descripción de la isla de Utopía en las descripciones de América Vespucio sobre sus viajes publicados en 1507. No fue sólo un capricho que Moro presentara a su expedicionista Raphael Hythlodæus como uno de los compañeros de viaje de Américo Vespucio. (...) En sus alusiones al viaje de Hythlodæus con Vespucio, Moro se acercó al último informe hasta cierto punto, pero al mismo tiempo describió los detalles con vaguedad haciendo imposible saber incluso en cuál de sus tres viajes con Vespucio habría descubierto las islas de Utopía”¹⁰ (244)

¹⁰ La traducción es propia.

Lo que hemos descrito en este primer capítulo se decanta en un problema que asume vigencia en el proceso de formación identitaria de América Latina. La relación entre los territorios colonizados y el paraíso son procesos complejos de construcción y deconstrucción de subjetividades que implica recordar y olvidar al mismo tiempo (Norton, 1993). Así mismo, las implicaciones para los integrantes del paisaje resultan segregativas, este se jerarquiza y se distribuye en distintos estratos cuyo valor máximo e incuestionable es la posibilidad productiva del territorio o la idea de abundancia que se retomará en el segundo capítulo. Carolyn Merchant en su libro *Reinventing Eden: The Fate of nature in western culture* (2003) lo describe de la siguiente manera:

“Con la domesticación del desierto, la eliminación de los “feroces” y los “hombres salvajes” y la represión de los negros, el Edén Americano se habría convertido en un Edén colonizado. Las personas con privilegios estaban adentro del jardín y las minorías colonizadas afuera o en sus márgenes. El control de lo salvaje representaba el tipo de estado que las sociedades occidentales podían exportar alrededor del mundo a las tierras de los “otros” colonizados. Ese estado era el “ser” de los países de la Europa Occidental, en particular, de aquellos que exportaron su ciencia, tecnología y métodos para controlar los recursos a los “otros”. Los otros eran los indígenas colonizados, inmigrantes y gente de color que estaban afuera de lo controlado. Alrededor del mundo, a medida que la tierra se iba transformando en jardines organizados, lo que quedaba en la periferia eran tierras baldías y desiertos, el lugar de los marginados, del desperdicio, de la gente de color y los inmigrantes -que pronto serían esos “otros colonizados no admitidos en los espacios cerrados del Edén reinventado (...) El jardín y el desierto estaban demarcados, ambas, natural y socialmente, bajo una narrativa moral de progreso capaz de reincidir si la vigilancia no era continua”¹¹ (139)

¹¹ La traducción es propia.

Capítulo II.

La segunda redención: El proceso independentista latinoamericano y la formación nacional durante los siglos XIX y XX

Antesala:

A lo largo del siglo XIX América Latina formó su carácter identitario o, para matizar esta afirmación, comenzó ese largo camino hacia la comprensión de sí misma y de sus propias promesas. Las distintas versiones que se habrían configurado sobre ella durante el periodo colonial buscaron asidero en la nueva formación de las naciones. Entre el río Bravo al norte de México y el Estrecho de Magallanes al sur del sur se formó una discusión por lo que de una nación hay en la otra. ¿Qué es lo común? Se preguntan los pueblos ¿El idioma? ¿La religión? ¿La raza? ¿El proceso colonial? ¿El bloque de tierra? Y frente a cada pregunta un bemo saltaba a la vista: Si fuera el idioma ¿Qué ha de ser nuestra cercanía al Brasil? Si fuera el bloque de tierra ¿Qué ha de ser del caribe que la marea lleva hacia la América del norte y el viento hacia la América Latina? Si fuera la raza ¿Qué ha de ser de los pueblos originarios y afro que mantienen vivas sus ansias por volver a un antes y un allá respectivamente?

El proceso al que nos estamos acercando es uno de los más definitivos en América Latina, su inscripción en la historia y, específicamente, en la modernidad, se da durante este siglo. Las implicaciones de la modernidad se irán esbozando a lo largo de este capítulo, pero por ahora, lo que resulta relevante, es reconocer este proceso como un reclamo por una tierra perdida, una potestad por un lugar que, si bien mantiene sus cimientos agrietados, se piensa reconstruir a futuro. La idea de una redención posible emerge en todos y cada uno de los proyectos políticos que buscan dar un suelo a los ideales de la región. Las dos grandes diferencias entre este reclamo de redención tras la independencia y el que se da durante la colonia por parte de los colonos, los vespucios y los de las Casas, vienen a ser que, en primer lugar, la exigencia de

redención ya no tiene su centro en el mediterráneo, sino que abre los interrogantes desde las tierras americanas. En segundo lugar y tal vez con mayor relevancia, que esta segunda redención ya no responde a la promesa de un paraíso sobre la tierra, construido y a la espera de ser encontrado, sino que persigue la promesa de construir un espacio con características paradisíacas donde el progreso de la industrialización inglesa y las libertades francesas tengan asidero en el abundante suelo latinoamericano.

Por otro lado, resulta importante recordar que este proceso de reivindicación o redención del territorio viene acompañado de ideologías y utopías propias de este tiempo que, urgentemente, intentan responder a los procesos de modernización capitalista y los nuevos colonialismos. Estos procesos fueron claves en la formación de redes de conocimiento para la búsqueda de identidad latinoamericana puesto que, luego de que América fuera entendida como la despensa de la modernidad temprana en Europa, se vio presionada a insertarse en el proceso de “progreso” industrial modernizador. Esta transición modernista arroja de frente las condiciones heredadas de las colonias españolas que, a diferencia de las colonias anglosajonas, estaban lejos de la creación de industrias y vías de acceso que le pusieran como un par en el panorama geopolítico del nuevo orden del mundo.

En este proceso de formación nacional e inserción al mundo moderno las ideologías marxistas y la utopía socialista dejan brecha en América Latina. Sobre esto se retomarán los textos del intelectual peruano José Carlos Mariátegui quien se recuerda como uno de los pensadores más juiciosos de estas vertientes desde y para el territorio americano. Por otro lado, se construye también la idea de un estado ideal basado en el pasado prehispánico y buscando encontrar en el indio el sujeto nacional. Estas reivindicaciones indigenistas encuentran un eco fuerte en obras como, *Aves sin nido* (1889) de la peruana Clorinda Matto de Turner (1854-1959), *Wata Wuara*

(1904), posteriormente titulada *Raza de bronce*, de Alcides Arguedas, *Forjando Patria* (1916) de Manuel Gamio, *La tierra de las Nahuyacas* (1937) de Carlos Wyld Ospina y, años más tarde, *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias.

Además, tal y como lo resalta Cassaus (2010), la perspectiva de la teosofía a principios del siglo XX se acercó metodológicamente a la posibilidad de realizar estudios comparados sin el sesgo de la racialización del pensamiento. A partir de esta perspectiva, acogida por intelectuales como José Vasconcelos (1882-1959), José Santos Chocano (1875-1934), Gabriela Mistral (1889-1957), César A. Sandino (1895-1934) o Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) se pudo ampliar la posibilidad metodológica de la construcción de un agente identitario a partir de la diversidad del territorio latinoamericano. En contraposición de estas posturas que tienden a mirar hacia adentro del territorio, es importante recordar, como punto álgido y referencial del proceso de construcción de América Latina, el discurso a favor de la intervención norteamericana y la gestación de las primeras idealizaciones del norte como una utopía a seguir. La construcción del *American Dream*, las migraciones hacia el norte y el apoyo a las intervenciones de Estados Unidos en el sur serán un eje fundamental para saldar la deuda de orfandad sobre la que se tambaleaba la construcción de las naciones y la identidad regional en América Latina. Para decirlo en términos de David Pulido (2020), uno de los temas centrales a la hora de redimir el territorio Latinoamericano es ¿Qué tan al norte hay que mirar? Lo que nos introduce, por antonomasia, a la dificultad por establecer una distancia de los referentes europeos y norteamericanos y, al tiempo, a la resistencia a abrir la pregunta por ¿Qué tan adentro hay que mirar?

Las dimensiones de la segunda redención:

La construcción nacional de los países que habían pasado por los procesos colonizadores se entiende como una posibilidad abierta a construcciones y ensueños. A lo largo del siglo XIX abundan textos que sostienen la posibilidad de construir una identidad común a la sombra de referentes específicos. A fin de siglo el uruguayo José Enrique Rodó (1871 - 1917) escribe *Ariel* (1993) donde traza su discurso mediante un maestro sabio y viejo (*Próspero*) que invita a la población latinoamericana a pensarse como partícipe del privilegio de ser una sociedad joven y cuyas decisiones podrían llevar al territorio a construir una tierra virtuosa y promisoría (*Ariel* en Shakespeare) o, por el contrario, un territorio caótico, salvaje y primitivo (*Calibán* en Shakespeare). Este texto tiene un pivote importante en la preocupación porque la América Latina no se desboque al panamericanismo y a los valores protestantes de la cultura anglosajona, por lo tanto, nos enmarca en una discusión fundamental para este capítulo. Algunos apartados de las primeras páginas del *Ariel* nos podrían ayudar a dimensionar lo que de utópico hay en esta segunda redención y la envergadura de la empresa en que se adentran los latinoamericanos al formarse y robustecerse:

“Es así como, no bien la eficacia de un ideal ha muerto, la humanidad viste otra vez sus galas nupciales para esperar la realidad del ideal soñado con nueva fe, con tenaz y conmovedora locura” (6)

“¿No nos será lícito, al menos, soñar con la aparición de generaciones humanas que devuelvan a la vida un sentido ideal, un grande entusiasmo; en las que sea un poder el sentimiento; en las que una vigorosa resurrección de las energías de la voluntad ahuyente, con heroico clamor, del fondo de las almas, todas las cobardías morales que se nutren a los pechos de la decepción y de la duda? ¿Será de nuevo la juventud una realidad de la vida colectiva, como lo es de la vida individual?” (9)

“Cuando un grito de angustia ha ascendido del fondo de vuestro corazón, no lo habéis sofocado antes de pasar por vuestros labios, con la austera y muda altivez del estoico en el suplicio, pero lo habéis terminado con una invocación al ideal *que vendrá*, con una nota de esperanza mesiánica” (10)

Para iniciar con el esbozo de la formación de las naciones latinoamericanas y la incidencia de un imaginario utópico en dicho proceso, quisiera describir someramente las dimensiones de aquello que estaba en juego hacia principios del siglo XIX para los pobladores, futuros ciudadanos, de la región.

1. La dimensión geopolítica de la segunda redención:

Un primer nivel de complejidad podría enunciarse como los asuntos geopolíticos. Lo anterior reúne, por un lado, todas las dificultades para establecer el espacio geográfico que abarcaría una nación (geografía física) y, por el otro, las discusiones por las estructuras sociales que se van formando a medida que se modifica el territorio (geografía humana). En consecuencia, podríamos establecer que el problema de la geopolítica busca responder a una primera interpretación de la polémica frase de Juan Baptista Alberdi: “*Gobernar es poblar*” ¿Dónde? ¿Cómo? ¿Qué implicaciones tiene esa acción incesante de poblar un territorio? Serán algunas preguntas que se empezarán a abrir en América Latina para la construcción de las naciones. Las implicaciones del *estar poblando*: Tener un vecino, un arraigo, definir unos límites, una relación con el territorio y una estructura social, serán algunos de los retos de esta etapa tras la independencia de las colonias hispanas.

Para contemplar las variaciones geográficas de los países latinoamericanos durante este período, podríamos recordar, entre muchos otros, el territorio de la Gran Colombia que pasa de abarcar 2’519.954 km² en 1825 a ser la República de la Nueva Granada con 1’331.250 km² en 1851 para luego convertirse en los Estados Unidos de Colombia en 1863 y, por último, llegar a ser la República de Colombia con 1’141.748 km² en 1885. Estas variaciones en la geografía física a lo largo del siglo XIX ejemplifican la dificultad por encontrar unidades geográficas que se puedan organizar socialmente de manera estable. En cierto sentido, como lo iremos desarrollando a lo

largo de este capítulo, lo que encontraremos será una resistencia para reunir poblaciones diversas en bloques de tierra extensa a través de promesas, iconografías, ideologías e imaginarios específicos. Esta idea de pluralidad resultará relevante en el proceso identitario de América Latina y se tomará siglo y medio en aparecer como un asunto constitucional. Para el caso de Colombia, por ejemplo, no llega sino hasta la Constitución de 1991 la posibilidad de afirmar en su artículo 7 que “El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana” y, a despecho de este documento, aún tenemos deudas con la asimilación de lo que esto implica. La diversidad demográfica y geográfica hará que, en América Latina, donde un criollo traza una utopía, un indígena vea la imagen diametralmente opuesta y viceversa.

Por otro lado, a las dificultades de la consolidación de las naciones también aportaron los países del norte global que sobrevolaron rapazmente los territorios de las colonias hispanas una vez estos se iban independizando. Para dar un ejemplo de estas búsquedas de expansión territorial podríamos citar la guerra de Estados Unidos contra México que tiene lugar entre 1846 y 1848 llevando a la pérdida del cincuenta por ciento del territorio mexicano. Así mismo, años más tarde, encontraremos que las potencias europeas, como Francia e Inglaterra, entrarán a disputar el territorio latinoamericano que, aunque poblado, se malentendía como desposeído. Uno de los resultados más significativos de estas injerencias europeas será el mandato de Maximiliano de Habsburgo en México entre 1864 y 1867. Esta disputa internacional por el territorio será fundamental en la construcción de Latinoamérica como promesa, pues la apetencia de las potencias europeas en tierras latinoamericanas encendió el caldero para la construcción urgente de una identidad regional.

Por esta misma línea también debemos recordar que una preocupación durante el siglo XIX era la construcción del sistema político-económico más adecuado para cada territorio nacional. En

cuanto a los asuntos políticos podríamos afirmar, con cierta ligereza, que la república democrática, bajo el espejo de la revolución burguesa en Francia (1789), se estableció en la región como el modelo predominante a seguir. En asuntos económicos el tema era un poco más complejo, la discusión del libre mercado comenzaba a tener auge en el mundo occidental y obligaba a quienes se querían adherir al comercio internacional a seguir sus pautas. Aunque varios monopolios de la corona como el tabaco y la quina siguieron siendo administrados por los gobiernos durante las primeras décadas del siglo XIX, las implicaciones del *laissez faire, laissez passer* (dejen hacer, dejen pasar) como bandera del liberalismo económico no se hicieron esperar en la economía latinoamericana y, hacia 1830, comenzaron a otorgarse las primeras prebendas a empresas extranjeras y se clavaron los cimientos de una economía basada en la exportación de materias primas para su posterior procesamiento en industrias europeas y norteamericanas. Este estado de cosas, como era de esperarse, echó al traste la utopía bolivariana de una integración económica en la región para competir con el mundo que le acechaba. A partir de entonces distintos planes de integración económica fueron retomados sin éxito. Una explicación a este sometimiento de las economías latinoamericanas frente a la economía del norte global serían las deudas adquiridas durante el proceso de independencia que dificultaron a los países latinoamericanos comenzar a crear sus propias industrias. De esta manera, los países latinoamericanos se encontraban, al momento de su independencia, anexados de forma directa al sistema capitalista que se organizaba en el norte global y, de hecho, su adherencia a dicha forma de organización económica no tendría vuelta atrás pues las actividades de extracción de materias primas en el territorio latinoamericano se encontraban en la base de dicho sistema. Frente a este problema, considero que la forma en lo expone Federici (2010) supera cualquier intento que yo pueda hacer por describirlo:

Es sabido que el sistema de plantaciones alimentó la Revolución Industrial. Tal y como sostuvo Eric Williams es difícil que un sólo ladrillo en Liverpool y Bristol haya sido colocado sin sangre africana (1944: 61 – 3). Pero

el capitalismo no podría siquiera haber despegado sin la “anexión de América” y sin la “sangre y sudor” derramados durante dos siglos en las plantaciones en beneficio de Europa. Debemos subrayar esta cuestión en la medida en que nos ayuda a darnos cuenta de hasta qué punto la esclavitud ha sido fundamental para la historia del capitalismo y de por qué, periódica y sistemáticamente, cuando el capitalismo se ve amenazado por una gran crisis económica, la clase capitalista tiene que poner en marcha procesos de “acumulación primitiva”, es decir, procesos de colonización y esclavitud a gran escala, como los que se presenciaron en este momento (Bales, 1999)” (158)

En consecuencia, para la construcción de fábricas, pavimentación de vías y capacitación de personal, las nuevas naciones latinoamericanas tuvieron que considerar medidas que incentivaran la inversión de capitales extranjeros y la inmigración, abriendo la puerta a nuevas formas de colonización, ya no políticas o territoriales, sino económicas. Una muestra curiosa de esta tercerización de procesos concernientes al estado nacional es que, dada la dificultad para construir bancos de la república, las primeras impresiones de moneda nacional se harían en bancos norteamericanos como el *Homer Lee Bank Note Co.* De Nueva York (Imagen 21) que posteriormente (1891) se convertiría en parte del *American Bank Note Co.* (Imagen 22). Así mismo, podemos encontrar impresiones realizadas en Londres, Inglaterra por imprentas como *Thomas de la Rue & Coy* (Imagen 23).

Para dimensionar el alcance de estas políticas económicas en el tiempo, me interesa recordar que, al comenzar el siglo XX, el liberalismo económico pasó de incentivar capitales de inversión extranjera a generar grandes enclaves entre los que sobresale la tristemente célebre *United Fruit Company* (estadounidense posteriormente *Chiquita Brands International*) con sus polémicas bananeras que levaban al norte los frutos del paraíso tropical que se había construido en el imaginario europeo durante el siglo anterior y cuyo proceso de ilustración es tan antiguo en América del Norte como en Europa. Vale la pena, para refrescar el imaginario de abundancia paradisíaca trazado a lo largo del primer capítulo, traer a colación un tapiz realizado por Jean

Vander Bourcht y Jan Cobus en 1690 que se titula *America* (Imagen 24). En este grabado el territorio se presenta a través de un cuerpo femenino desnudo y rodeado de una abundancia floral exorbitante.

Por otro lado, y respondiendo a las exigencias de neumáticos y combustible que se daba desde mediados del siglo XIX, la *Shell* (anglo-neerlandesa) y la *Tropical Oil Company* (estadounidense) se implantan en territorios latinoamericanos. La forma de operar de estas economías de enclave, como se verá hacia el final del texto, desarrolló un panorama paradisíaco y aspiracional al construir una simulación del país de origen en un pedazo del trópico selvático. Los lugares de residencia del personal de *staff*, importado directamente del norte global, establecieron un ambiente de paraíso privatizado entre muros y mallas que incentivaron fuertísimas desigualdades en el “revés del paraíso” y caldearon los ánimos sociales. Estas relaciones con un mundo aspiracional van a construir una nueva visión del paraíso desde la imitación de las estructuras sociales y modos de vida del norte global, reafirmando en el mismo territorio americano la idea colonial de América como un espacio a domesticar y redimir con urgencia. Esta especie de “*nuevo dorado*” que se ejemplifica en los enclaves será expandido en el cuarto capítulo, pues en él se reúnen varias paradojas de esta segunda redención que buscará encarnar ideas y políticas del norte a una geografía con faunas, floras y gentes distintas y diversas.

2. La dimensión civilizatoria en la segunda redención:

Otro asunto que se encontraba en juego en la segunda redención del territorio latinoamericano eran sus posibilidades de encontrar un proceso civilizatorio al cual adherirse. La *Nostalgia de los orígenes*, que desarrollamos con Mircea Eliade al iniciar el primer capítulo, también tendrá lugar en el proceso independentista y la constitución de las naciones. Es importante en este punto recordar que la redención no es únicamente el proceso de redimir un paraíso prometido y

construido de antemano, también es la posibilidad de trazar un parteaguas en la historia colectiva y establecer un relato promisorio que servirá de base para que un grupo se organice. De hecho, el referente bíblico, como parte del imaginario colectivo en occidente, nos seguirá siendo útil para entender esta nueva forma de redención y la ansiedad profunda que puede llegar a provocar esta promesa de un “borrón y cuenta nueva” en las sociedades de la América católica:

“El deseo que late subterráneamente en la historia de Adán y Eva evoca la idea de la pérdida de un mundo perfecto en el pasado, donde habitaron una vez los seres humanos. En cuanto al anhelo que surca la historia de Noé y el arca, este consiste en la ilusión utópica según la cual, algún día, unos cuantos elegidos se salvarán de un mundo nuevo más perfecto, habitado por los únicos justos que quedaban sobre la tierra. Así avisa a Noé (el único hombre “justo” y “perfecto” sobre la tierra) para que construya un arca con la cual se salvase así mismo y a sus hijos del diluvio que va a enviar sobre la tierra para ahogar a la humanidad [...]. Tras el diluvio, el mundo comenzaría de nuevo, extendiéndose la estirpe de Noé sobre la misma tierra que antes había sido emponzoñada por la raza de Caín” (Herrera, 2013, 19).

Las guerras de independencia y la construcción nacional establecieron, en el territorio latinoamericano, ese “otro” que no era digno de permanecer. Fue bajo la búsqueda de “reconstruir lo propio” que se juntaron distintas facciones políticas y grupos raciales durante dicha campaña. Posteriormente, por lo tanto, una vez el territorio llegó a ese nuevo *año cero* con la independencia, se encuentra frente a la responsabilidad de establecer un discurso civilizatorio con el cual organizar a las diversas poblaciones bajo un panorama claro que responda a la promesa del proceso independentista, a saber: La redención el territorio. Como consecuencia los pueblos latinoamericanos buscaron en la doctrina del *respice polum* (mirar hacia el norte) una forma de reconstruir el pasado frágil y agrietado del periodo colonial.

A raíz de esta angustia por encontrar una vía férrea para encarrilarnos, la disputa civilizatoria oficial se comenzó a plantear entre dos nortes. Por un lado, quienes buscaban resaltar lo que se entendería como una herencia civilizatoria europea, a saber: la religión católica, el idioma español,

el sistema político francés y las relaciones económicas con Inglaterra, Francia y Alemania. Por otro lado, quienes buscaban adherirse al proyecto del Nuevo Mundo Occidental bajo la sombrilla de Estados Unidos. Dicho país, al tener un pasado colonial y esclavista, generaba mucha curiosidad y empatía entre algunas élites políticas latinoamericanas, pues le admiraban en su rápida constitución nacional y en la expansión económica que, valga decir, involucró el desahucio de varias economías latinoamericanas y la invasión del territorio al norte de México.

A partir de la independencia de Estados Unidos muy tempranamente comenzaremos a encontrar declaraciones de admiración que le planteaban como un panorama promisorio a seguir. En palabras de Zea (1971), nuestra relación de atracción y repelencia con el vecino del norte se puede definir de la siguiente manera:

Este origen y el posterior desarrollo de los Estados Unidos, el paso de país colonial a país imperialista ha dado lugar a un doble sentimiento en las relaciones de esta nación con los pueblos latinoamericanos: de admiración y de rechazo. De admiración para la nación que alcanzó su emancipación de la colonia y es un ejemplo por su capacidad de desarrollo, y, por otro, de rechazo para la nación que olvidando estos antecedentes crea un nuevo imperio, al mismo tiempo que frena las posibilidades de otros pueblos para que sigan el camino del que son gran ejemplo. Y dentro de estos Estados Unidos se da también un doble sentimiento en su relación con los pueblos latinoamericanos. Se saben ejemplo, un gran ejemplo moral, pero al mismo tiempo se saben destinados a crear un gran imperio, a encabezar el mundo del que eran instrumento para convertirse en sus líderes. Combinan esta doble relación considerándose no solo ejemplo a seguir, sino los guías indispensables en este camino por ellos elegido. Fácilmente hacen de su propio desarrollo la meta de todo posible desarrollo, de sus fines, los fines de los otros. Son los representantes indiscutibles del nuevo mundo creado por el Occidente, pero al mismo tiempo sus únicos beneficiarios. (p. 12)

La dicotómica relación entre los Estados Unidos e Hispanoamérica, sostenida en hechos que profundizaremos a lo largo de este capítulo como la pérdida del territorio Mexicano (1848), la complicidad de los estadounidenses con el filibustero William Walker quien conquista

territorios mexicanos para fundar la “República de Sonora” en 1853 e invade Nicaragua para gobernarle en 1855 y la ocupación estadounidense en Cuba hacia finales de siglo, demarca una necesidad urgente por fortalecer la línea civilizatoria de la “raza latina” que se opone a la “raza anglosajona” y ancla sus raíces en sus tradiciones religiosas, su cultura literaria y su herida común, aún abierta, del periodo colonial.

Por otro lado, es importante aclarar que había una búsqueda civilizatoria extraoficial y de altísima importancia hasta nuestros días. Se trata de quienes no se veían representados ni por los gigantes del norte ni por los criollos que heredaron el poder. En este sentido, podríamos afirmar que se gestó, como suele suceder tras largos procesos de colonización una línea política basada en la oposición al proceso civilizatorio de noroccidental. Bajo esta vertiente, se inauguró un grupo que fue constantemente censurado y silenciado, pues proponía construir un camino civilizatorio propio a partir de los pueblos prehispánicos, afroamericanos y en oposición a los procesos de colonización y sus instituciones. Estos grupos, de los que son referentes textos como *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Angel Asturias, *Wata Wuara* (1904) de Alcides Argedas y la *Raza Cósmica* (1925) de José Vasconcelos, han tenido hasta el día de hoy una gran dificultad al entender el proceso civilizatorio latinoamericano en exclusión a los tres siglos de colonia hispanoportuguesa entre finales del siglo XV y mediados del siglo XIX, pues la huella de los pueblos colonizadores es tan profunda, que deja apenas leves rumores de lo que alguna vez fue la Abya Yala de los pueblos originarios y, paradójicamente, obliga a considerar la herencia cultural la Europa latina para construir una redención americana.

3. La dimensión moral de la segunda redención:

“Ha tiempo que la suprema necesidad de colmar el vacío moral del desierto, hizo decir a un publicista ilustre que, en América, gobernar

es poblar. (...) La multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma. La multitud será un instrumento de barbarie o civilización, según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral.”

(Rodó, 1900, Edición de 1993, p. 30)

Los cambios que se dieron al redimir el territorio latinoamericano y fundar sus primeros proyectos nacionales estuvieron fuertemente atravesados por la moral propia de los procesos civilizatorios que provenían del norte y enmarcaban al sur global. Esta dimensión propone un problema de orden espiritual, antes que político o económico, a la hora hablar del panamericanismo, latinoamericanismo o indigenismo. Como es de esperar, estos conflictos morales permean la estructura social, pero es en ellos donde reposa la pasión profunda por el cambio y la adherencia a las ideologías populares de cada época. Lo que resulta relevante al enunciar esta dimensión como un asunto definitivo es poder esclarecer la presunción de que la disputa en el siglo XIX era quién debía ocuparse de construir la idea de paraíso, o la utopía predominante, en la prometedora tierra de América Latina y, ulteriormente, quién debía gobernar para dirigir el rumbo de las naciones hacia dicha promesa. De la misma manera en que el primer capítulo daba cuenta de cómo el bastión moral con el que se juzgara a los indígenas durante la colonia generaba nuevas y distintas búsquedas del paraíso terrenal en Latinoamérica, en este segundo proceso las cualidades espirituales que se le asignen a cada pueblo determinarán su potestad por hacerse cargo de dicho territorio.

Max Weber, en 1905, al publicar *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, texto que resultará fundamental para dimensionar el peso moral de la intrusión de la economía estadounidense en los procesos de formación nacional latinoamericanos, abre la posibilidad de estudiar desde la base de la individualidad histórica los hechos societales más complejos. Así mismo, se desarrollará a lo largo del capítulo la lucha entre latinoamericanistas y panamericanistas en relación con características que sólo se pueden evidenciar en la espiritualidad individual y que, sin embargo,

serían tomadas como factores fundamentales de la discusión política en la construcción nacional. La siguiente cita de Zea nos puede ayudar a dimensionar cómo se contraponen estas dos visiones de vida en América Latina:

“Frente a esta interpretación del trabajo como centro de la vida puritana, se alzan en sus fronteras del Sur otros pueblos. Pueblos de diversa mentalidad. Pueblos que no hacían del trabajo por el trabajo una institución moral, pueblos que respetaban la mendicidad y gustaban del ocio. Pueblos poco o nada preocupados por el dominio de la naturaleza más allá de sus más urgentes necesidades. Pueblos cuya organización social tenía sus raíces en formas de comunidad autoritaria. Pueblos que, por diversos signos, parecían alejados de los pueblos que se sabían predestinados por Dios para establecer el bien, la civilización, el progreso o la democracia. Pueblos que, al intentar organizarse a la manera de los pueblos modernos, habían fracasado rotundamente, como mostraba el caos en que habían caído al independizarse de España. Pueblos, en fin, al margen del nuevo mundo representado por Norteamérica. Pueblos fuera de la misión que se había otorgado al hombre nuevo. A pesar de todos sus esfuerzos, a pesar de la ayuda que a los mismos habían otorgado los pueblos modernos, los pueblos de la América hispana no habían logrado incorporarse al progreso. Los iberoamericanos seguían siendo inhábiles para las industrias y para las instituciones liberal-democráticas. Pueblos sin sentido práctico para la vida, retóricos, conservadores, absolutistas. Pueblos cuyos gobiernos seguían dirigiéndose por los viejos moldes autoritarios de la vieja España y Portugal. En las tierras conquistadas por estos pueblos, la naturaleza seguía esperando por los hombres que arrancasen sus secretos y la pusiesen a su servicio. Los hombres no tomaban de la naturaleza otros frutos que no fuesen los que la misma le otorgaba graciosamente.” (Zea, 1957, pp. 203-204)

Haciendo mella en esta diferencia espiritual que analiza Zea, podemos recordar que José Enrique Rodó afirmaba a finales del siglo XIX:

“La concepción utilitaria, como idea del destino humano, y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionadas, la fórmula de lo que ha solido llamarse en Europa el *espíritu del americanismo*” (1993, 40)

Lo que está en juego en esta visión que desde el norte se tiene hacia el sur global y viceversa ha sido constantemente equiparado con los personajes de *Ariel* y *Calibán* que propone Shakespeare

en su obra *La tempestad*, presentada por primera vez el primero de noviembre de 1611 en el Palacio de Whitehall en Londres. A partir de esta puesta en escena *Calibán* ha servido como una metáfora viva para aquellas culturas que se asocian con el salvajismo, el hedonismo y los “bajos instintos del cuerpo” y, por otro lado, *Ariel* representa las civilizaciones que se caracterizan por su virtuosismo, las “fuerzas de la razón” y el autocontrol. Aunque se entiende que ambos personajes también se encuentran en el interior de cada individuo, las reformas eclesiales del siglo XVI permitieron que se asumieran estos comportamientos como un asunto propio de las culturas, en palabras de Silvia Federici en su magistral libro *Calibán y la bruja* (2010) “el siglo XVI, en las zonas de Europa occidental más afectadas por la Reforma Protestante y por el surgimiento de una burguesía mercantil, se observa la emergencia en todos los campos -el teatro, el púlpito, la imaginación política y filosófica- de un nuevo concepto de persona. Su encarnación ideal es el *Próspero* de Shakespeare de *La tempestad* (1612), que combina la espiritualidad celestial de *Ariel* y la materialidad brutal de *Calibán*” (180).

Bajo este panorama, el francés Ernst Renan publicará en 1878 un estudio sobre la filosofía implícita en la obra de Shakespeare y sus interpretaciones durante la modernidad, dicho trabajo se titulará *Caliban: suite de La tempête, drame philosophique*. Posteriormente, en 1900, el uruguayo José Enrique Rodó, a la sombra de un diálogo abierto en Francia un par de décadas atrás, escribirá su texto *Ariel* donde, utilizando el personaje de *Próspero*, trae el problema de una sociedad joven (latinoamericana) encrucijada entre decidir su destino bajo el referente de los valores del *Ariel*, geográficamente ubicados en la cultura latina -por lo que no es fortuita la red intelectual que se constituye desde la Francia decimonónica- y los valores del *Calibán* propios del nuevo sujeto descrito por Federici (2010) y geográficamente ubicado en la América del Norte. Este nuevo sujeto, propio del protestantismo, se verá encarnado en la cultura anglosajona. Al

comenzar la empresa que propone Rodó en *Ariel*: Buscar un espíritu que forje las naciones latinoamericanas, comenzamos a encontrar distintas posturas. Por ejemplo, personajes capitales en la historia latinoamericana como los argentinos Domingo Faustino Sarmiento (1811 – 1888) y Juan Baptista Alberdi (1810 – 1884) le apostarían al impulso de una moral protestante. Este último escribiría:

“Se deja ver bien claramente que el rol de la América en los trabajos actuales de la civilización del mundo es del todo positivo y de aplicación. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable de anterioridad un desenvolvimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social. Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo que los Estados Unidos y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos.” (Alberdi, 1981, p. 107)

También, al tiempo, encontraremos discursos que sopesan el doble riesgo de la *forma de ser* del pueblo estadounidense. Por ejemplo, el discurso del chileno Francisco Bilbao (1823 – 1865) titulado *Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas*:

“Ya resuena por el mundo ese nombre de los Estados Unidos, contemporáneo de nosotros y que tan atrás nos ha dejado. Los hijos de Penn y Washington hicieron época, cuando reunidos en congreso proclamaron la más grande y bella de las constituciones existentes y aun antes de la Revolución francesa. Entonces regocijaron a la humanidad adolorida, que, desde su lecho de tormento, saludó a la República del Atlántico como una profecía de la regeneración de Europa. El libre pensamiento, el *self-government*, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento y su gloria. Fueron el amparo de los que buscaban el fin de la miseria, de los que huían de la esclavitud feudal y teocrática de Europa; sirvieron de campo a las utopías, a todos los ensayos; de templo, en fin, a los que aspiran por regiones libres para sus almas libres. Ese fue el momento heroico en sus anales. Todo creció: riqueza, población, poder y libertad. Derribaron las selvas, poblaron los desiertos, recorrieron todos los mares. Despreciando tradiciones y sistemas, y creando un espíritu devorador del tiempo y espacio, han llegado a formar una nación, un genio particular. Volviendo sobre sí mismos y contemplándose tan grandes, han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra y aun los competidores del Olimpo. La personalidad infatuada descende al individualismo, su exageración al egoísmo, y de aquí, a la injusticia y a la dureza de corazón no hay más que un paso. Pretenden en sí mismos concentrar el universo. El *yankee* reemplaza al americano, el patriotismo romano al de la filosofía, la industria a la caridad, la riqueza a la moral, y su propia nación a la justicia. No abolieron la esclavitud de sus estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del

interés americano, del individualismo sajón. Se precipitan sobre el sur, y esa nación que debía haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la América del Sur.” (1981, 150)

Frente a estas afirmaciones, encontramos detractores a ultranza de la moral utilitarista del protestantismo que buscarían en los valores de la religión católica los principios para una formación nacional. El uruguayo José Enrique Rodó, ejemplo prominente de estas posturas, afirmaba en *Ariel*:

“A la concepción de la vida racional que se funda en el libre y armonioso desenvolvimiento de nuestra naturaleza, e incluye, por lo tanto, entre sus fines esenciales, el que se satisface con la contemplación sentida de lo hermoso, se opone -como norma de la conducta humana- la concepción *utilitaria*, por la cual nuestra actividad, toda entera, se orienta en relación con la inmediata finalidad del interés.

La inculcación del utilitarismo estrecho que suele dirigirse al espíritu de nuestro siglo, en nombre del ideal, y con rigores de anatema, se funda, en parte, sobre el desconocimiento de que sus titánicos esfuerzos por la subordinación de las fuerzas de la Naturaleza a la voluntad humana y por la extensión del bienestar material, son un trabajo necesario que preparará, como el laborioso enriquecimiento de una tierra agotada, la florescencia de idealismos futuros. (...) El igualitarismo, en la forma mansa de la *tendencia a lo utilitario y lo vulgar*, puede ser un objeto real de acusación contra la democracia del siglo XIX.” (1993, 27)

Para una comprensión completa de la moral protestante y el utilitarismo, al cual se opone Rodó, sería necesario y pertinente hacer una lectura entera de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 1905). Sin embargo, Silvia Federici nos hace explícito uno de sus rasgos principales: “De acuerdo con Max Weber, la reforma del cuerpo está en el corazón de la ética burguesa porque el capitalismo hace de la adquisición “el objetivo final de la vida”, en lugar de tratarla como medio para satisfacer nuestras necesidades; por lo tanto, necesita que perdamos el derecho a cualquier forma espontánea de disfrutar la vida (Weber, 1958: 53)” (182) El trabajo, en consecuencia, se convierte en la cultura anglosajona en la forma predilecta para la adoración de Dios. Estos valores, por su parte, se asignarán a poblaciones específicas y establecerán la discusión

moral latinoamericana en un escenario de doble vía: Hacia el exterior, oponiendo la raza latina, con sus valores propios del *Ariel*, a la raza anglosajona, con sus rasgos propios del *Calibán*. Por otro lado, hacia el interior, se incentivará el racismo propio del proceso colonial al oponer la “raza europea”, entendida como el *Ariel*, a las razas negras e indígenas, que han sido históricamente clasificadas como el *Gran Calibán* de Occidente.

La polémica a la hora de decantar el conflicto moral en esencialismos raciales llevará a fuertes pugnas a lo largo del siglo XIX. De esta discusión se establecerá quién es el justo dignatario de la redención del paraíso americano. La posibilidad de administrar los recursos, dado que el paraíso alguna vez perdido se tendrá que construir desde lo hondo de la tierra, será fundamental para definir los altos valores morales de occidente. De esta discusión con el *utilitarismo* un imperativo económico saldrá a la luz: No se pueden satisfacer las necesidades de la modernidad a través de la contemplación de la naturaleza y el virtuosismo encarnado en *Ariel*; para encontrar el éxito en dicha campaña será necesario dominar los recursos naturales. Sin embargo, al tiempo que surgía esta preocupación, un imperativo político se erigía: No se pueden establecer vínculos humanos profundos ni construcciones identitarias a través del utilitarismo rampante en el *Calibán*. Anticipándose a esta dicotomía Shakespeare propone una conversación donde Miranda manifiesta a Próspero el disgusto absoluto que le producía el *Calibán* y hace a este darle la razón con una que otra reserva: “Sí, pero lo necesitamos. Enciende el fuego, trae la leña y nos hace trabajos muy útiles” (1612, Acto I, Escena 2). A la sombra del “sí, pero lo necesitamos” se establecerá la discusión moral entre dos modos de vida que parecieran oponerse en América Latina.

El problema de la “libertad” (la dependencia tras la independencia):

“Andad y clamad a los dioses que os habéis elegido; que os libren ellos en el tiempo de vuestra aflicción.”

Jueces 10:14

Uno de los grandes problemas de América Latina en el siglo XIX fue la dificultad para administrar sus propias libertades. El recuerdo de los pueblos originarios como administradores legítimos del territorio se había desvanecido en el tiempo tras tres siglos de colonia. Así mismo, la idea de conformar un gobierno autónomo resultaba lejana, más aún, cuando el nuevo referente de gobernanza era el estado nación con sus máximas de *liberté, égalité y fraternité*. Dichos principios se propondrían, en este momento histórico, a la luz de democracias incipientes que le huían al autoritarismo, forma propia de la monarquía absoluta, única estrategia de gobernanza que había regido el territorio americano. Dado este tambaleo y falta de experiencia en la autonomía política, el pueblo latinoamericano estará regido por una constante manía a la referencia y la imitación. Esta dificultad por encontrar una identidad independiente a los países que le acechaban y la facilidad con que los pueblos de la América Latina se desbocaban ante la atención, siempre rapaz, de las naciones del norte fue advertida, tempranamente, por el libertador Simón Bolívar en su *Discurso de Angostura*:

“Tengamos presente que nuestro pueblo no es europeo ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emancipación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el africano, y este se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y en sangre son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esa semejanza trae un reto de la mayor trascendencia” (2004, 49)

El gran reto que tiene América Latina durante este periodo contiene tres independencias distintas, a saber: la hispana, la norte americana y la francesa. La hispana, al ser la más arraigada, tomará la forma de una lucha condicionada. La memoria de sus colonos es, para el siglo XIX, un rasgo inherente a la identidad latinoamericana. En el territorio no se podrá volver a desarrollar un discurso

sin el nombramiento al Dios de los católicos y, mucho menos, sin usar el español o el latín. Las instituciones que deja el virreinato hacen que la dependencia a los españoles esté arraigada en lo más profundo de la cultura latinoamericana, convirtiéndose así en una enfermedad autoinmune donde, para sanar las heridas, el individuo debe luchar contra sí, siendo el cuerpo que busca salvarse la causa misma de la enfermedad.

En cuanto a las otras dos dependencias, que se describirán a continuación, debemos recordar que se gestan por una búsqueda de rumbo, es decir, la adherencia a un acudiente que hubiera pasado por las fierezas de transitar entre la desestructuración y el caos hacia el orden y la constitución. Tanto Estados Unidos con su independencia como Francia con su revolución se asumirán como referentes a mirar e imitar. La admiración generada creó grandes anclajes a las tierras del norte que serían luego difíciles de retirar, de la misma forma en que los años de crianza en el individuo resultan definitivos e inseparables a la adultez. El riesgo que significaba esta constante imitación sería advertido por José Enrique Rodó en el *Ariel*. Las palabras del uruguayo estarían dirigidas al caso específico de Estados Unidos, pero sus palabras podrían referirse, en general, a la tendencia constante al mimetismo en América Latina:

“La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aún más quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria-. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla. La admiración y la creencia son ya modos pasivos de imitación para el psicólogo. “La tendencia imitativa de nuestra naturaleza moral -decía Bagehot- tiene su asiento en aquella parte del alma en que reside la credibilidad”. El sentido y la experiencia vulgares serían suficientes para establecer por sí solos esa sencilla relación. Se imita a aquel cuya superioridad o cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan

a cada paso los más sugestivos paralelos, y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra *nordomanía*. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno.” (1993, 41)

La declaración de Rodó abre la pregunta por lo propio y se anticipa a que, tras la independencia jurídica, podría venir la dependencia epistémica. La imitación traería entonces una constante insatisfacción con la promesa latinoamericana, pues la utopía no guardaría su centro de sentido en el desarrollo de estas tierras tropicales sino en la posibilidad de migrar hacia esas tierras lejanas “tan prometedoras”. Ese allá que nos habíamos propuesto, al basarse en la *mimesis* de un referente, comenzaría a construir la idea de América Latina como un fracaso sin atenuantes, pues su modernismo no mantiene el virtuosismo afrancesado ni las riquezas materiales de la América del Norte. En palabras de Zea (1971):

“La imitación es el reconocimiento de que lo imitado es superior a lo propio. Esto es la “América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y relegada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte”. Rodó clama en su *Ariel* contra lo que llama *nordomanía*. Esto es, contra el afán por asemejarse a una civilización, a una cultura, a un pueblo que siguiendo sus propios caminos ha dado origen a un modo de ser que no tiene por qué ser, necesariamente, el nuestro. Comprende el pensador uruguayo el afán de los pueblos latinoamericanos por recuperar el tiempo perdido, por ponerse a la altura de otros pueblos, pero siguiendo siempre sus propios caminos, no negándose a sí mismos. “No veo la gloria ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio *personal*— para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifican la originalidad irremplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación”. (22, 23)

1. La redención de los franceses:

La independencia de los países latinoamericanos estará influenciada por referentes culturales específicos. Una de las propuestas de esta investigación, justamente, es deslocalizar los procesos

históricos viéndolos en su magnitud globalizante, es decir, como un fenómeno con lógicas procesuales que actúan en red a partir de movimientos culturales específicos. Para el caso que nos ocupa, por ejemplo, Guerra (1992) afirma que se trata de “un proceso único que comienza con la irrupción de la Modernidad en una Monarquía del Antiguo Régimen, y va a desembocar en la desintegración de ese conjunto político en múltiples Estados soberanos, uno de los cuáles será la España actual” (12). Este proceso de incursión a la modernidad será, por lo tanto, ante todo, un impulso civilizatorio donde cambian los imaginarios, la apertura al mundo, los medios de difusión, la concepción del tiempo y el individuo. Se crea, en total, un sujeto moderno por excelencia. De hecho, uno de los asuntos claves para entender la influencia de este proceso en la revolución liberal del siglo XIX ancla raíces en la mutación que implica la *Ilustración*: “la victoria del individuo, considerado como valor supremo y criterio de referencia con el que deben medirse tanto las instituciones como los comportamientos” (Guerra, 1992, 23). En consecuencia, este triunfo del individuo se encarnará en distintas mutaciones institucionales que, en el mundo anglosajón, se llevarán a cabo a manera de “evolución” bajo la aparición del modelo parlamentario inglés. Por su parte, en el mundo latino, dado el recrudescimiento del absolutismo monárquico en España y Francia, dichas mutaciones se darían a través de levantamientos populares y revoluciones. De esta visión global de las revoluciones liberales Guerra (1992) nos recuerda que:

“Reducir estas revoluciones a una serie de cambios institucionales, sociales y económicos deja de lado el rasgo más evidente de aquella época: La conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política. Ese hombre nuevo es un hombre individual, desgajado de los vínculos de la antigua sociedad estamental y corporativa; la nueva sociedad una sociedad contractual, surgida de un nuevo pacto social; la nueva política la expresión de un nuevo soberano, el pueblo, a través de la competición de los que buscan encarnarlo o representarlo. Considerar sólo las medidas concretas de reforma institucional, social

o económica, conduce a relativizar su novedad y también su eficacia. En este campo, casi todas tienen precedentes en la época de la *Ilustración* pues, como lo hizo notar ya Tocqueville a propósito de la Revolución Francesa, la revolución lleva a su término muchos procesos comenzados durante el Antiguo Régimen” (13)

Dentro del entramado de referentes que tuvieron los procesos revolucionarios de América Latina resaltan los que tuvieron lugar en la Francia de los siglos XVI y XVII que proponían un mundo nuevo basado en el individuo. De estos acontecimientos, tal vez el más importante, será la revolución francesa que carga a costas de la ilustración y la declaración de los derechos humanos. La revolución, con sus máximas de libertad, igualdad y fraternidad, auguraba una forma de gobernanza participativa y representativa. La ilustración, por otro lado, invitaría a construir un proceso de pedagogía arrasadora que diera al pueblo la forma específica del ciudadano o, lo que es lo mismo, le llevara a superar la minoría de edad kantiana para servirse de su propio entendimiento. Bajo este proceso se haría del individuo un digno partícipe del debate político y se le apropiaría de las cualidades culturales e intelectuales de la modernidad tales como el control emocional y la centralización de poder. Por último, los derechos del hombre y el ciudadano resaltan la oportunidad de un “todos” que, lejos de buscar la igualdad social, serían fundamentales para construir estados nacionales donde se incentive la apropiación del nuevo sistema político. Es a través del desarrollo de estas ideas que se pasará de la búsqueda del referente paradisiaco a la apropiación de la tarea infinita de construir el “mejor de los mundos posibles” *para el pueblo, pero sin el pueblo*. La redención francesa del siglo XIX será ancla y vela al mismo tiempo del movimiento independentista en América y de las revoluciones liberales en España. En ambos casos, por lo tanto, el fondo de la polémica estará en oponer lo francés, entendido como lo moderno, a lo español, entendido como lo tradicional. En esta oposición lo que se pone en juego es la construcción de un estado de cosas ideal que puede situarse tanto en el pasado, volviendo a

los valores tradicionales y conservadores más arraigados, como en el futuro, revolcando el estado de cosas y *constituyendo* un estado *nacional*, democrático y participativo sin precedentes. De este choque de referentes culturales estalla una incongruencia entre el estado de cosas y la concepción del mundo que se establecía para el Occidente moderno:

“La sociedad realmente existente aparece como un conjunto de absurdos: Cuerpos y estamentos en vez de individuos; jerarquía, en vez de igualdad; comunidades políticas heterogéneas producto de la historia y no de la asociación; poderes fundados en la tradición o en la Providencia y no en la voluntad de los ciudadanos... El contraste entre el ideal y la realidad es tan grande que las reformas parecen inadecuadas. Sólo una ruptura, una nueva fundación, un nuevo pacto social parecen aptos para construir este nuevo mundo” (Guerra, 1992, 25)

La dicotomía se empieza a sentir en el territorio americano, no sólo por los viajes de la élite criolla a los centros urbanos de Francia, sino también por la influencia que estas ideas tienen en la Península Ibérica. La cercanía geográfica entre España y Francia hacen que muy rápidamente se desaten cuestionamientos al poder del rey que llevan en 1808 a una revolución hispánica de tintes similares a las que se gestó en 1789 en Francia. La aspiración por un gobierno “libre” y una opinión individual se fortalece con la circulación de panfletos y escritos de prensa que van y vienen por el océano Atlántico. Un punto crucial de este intercambio cultural será la traducción que hace el bogotano Antonio Nariño en 1794 de *Los derechos del hombre y del ciudadano* que la Asamblea Nacional de Francia había aprobado el 4 de agosto de 1789. Los revolucionarios franceses, por su parte, se encargaban de animar a los españoles a seguir su camino. En 1792, Condorcet escribe “españoles, reunid vuestras cortes” (Citado por Guerra, 1992, 38). Como respuesta a esta invitación, la corona española toma medidas de censura y busca excusas para cerrar sus fronteras a través de lo que llamó un *cordón sanitario*: “El deseo de impedir el contagio revolucionario del país vecino y de no obstaculizar las delicadas relaciones diplomáticas con la

poderosa Francia revolucionaria, hacen que el gobierno desconfíe de la naciente pero floreciente opinión pública, tal como lo expresaban las múltiples publicaciones nacidas durante el reinado de Carlos III. La drástica suspensión, en febrero de 1791, de todos los periódicos, excepto los tres oficiales, marca un viraje decisivo, pues, aunque los diferentes ministerios que se fueron sucediendo, fuesen más o menos duros en su política de *cordón sanitario*, la prensa no recobró nunca su fuerza anterior hasta la crisis de 1808” (Guerra, 1992, 111). Luego de estas primeras medidas, como se podría esperar, la paranoia institucional no haría sino desbordarse. La corona española vería como una anarquía sin salida lo que los historiadores han llamado *El Terror* de 1793 con su característico uso de las guillotinas que cortarían “por lo sano” con la monarquía, ejecutando a Luis XVI el 21 de enero y a María Antonieta el 16 de octubre.

La libertad, proclamada desde distintas tribunas, comenzó a establecer un mismo imaginario con diferentes lecturas que aglutinó las fuerzas necesarias para el cambio social que iniciaría la modernidad. Es posible que la imagen más conocida de esta fe ciega en la libertad, aún sin tener claro lo que ésta realmente significa, sea *La libertad guiando al pueblo (Imagen 25)*, cuadro realizado por Eugene de la Croix en 1830 y que representa a personas de las más variadas clases sociales, exceptuando a la monarquía, luchando por un progreso que encabeza la libertad. Esta forma de revolución, de todos contra el estado absolutista, da cuenta de cómo las cabezas monárquicas, no podían, por más que quisieran ceder, llegar a los límites que se imponían en la nueva utopía, pues su legitimidad recaía justamente en la tradición que concebía la sociedad como un cuerpo de una sola cabeza y no contemplaba la posibilidad de que el individuo se convirtiera en un sujeto político. Las banderas de la revolución incitarían a la búsqueda de un gobierno libre que, para las élites, significaba la utopía de volver a la *Edad de Oro* donde reinaba la armonía

entre el rey y el reino y, para el pueblo, implicaba un borrón y cuenta nueva con el pasado para inventar unas formas por completo novedosas:

“Al hablar de libertad, los unos la entienden como la de individuos iguales bajo una misma ley; los otros se refieren a las libertades-privilegios de los antiguos cuerpos. Por nación, los primeros entienden el pueblo, un ente homogéneo -el conjunto de los individuos asociados por un pacto social- y los segundos, el reino, una realidad heterogénea producto de la historia -los pueblos-. Al hablar de constitución, los unos piensan en un texto nuevo, que sería como el pacto fundador de una nueva sociedad fundada en la razón, y los otros, en las “leyes fundamentales del reino”, tal como las ha ido acumulando la práctica política secular (...) En lo que ambos están de acuerdo es, si queremos emplear términos modernos, en la necesidad de una representación de la sociedad ante el Estado (...) No se trata de un debate técnico, sino en la traducción práctica de dos imaginarios diferentes” (Guerra, 1992, 29)

Bajo esta tensión, y conscientes del doble sentido de la revolución, los franceses llevan a cabo su redención. La verdadera cara de estas dicotomías saldrá a la luz bajo el mandato de Napoleón Bonaparte en 1799. *Le Petit Caporal*, al tener una gran eficacia administrativa y militar, sería admirado en el mundo hispánico, pero, al suprimir libertades, sería temido, pues se alejaría de la promesa revolucionaria y se acercaría *pian piano* a una nueva forma de despotismo. La figura de Napoleón será por lo tanto polémica, pero también fundamental para la independencia latinoamericana y, aunque no podremos ahondar en esta influencia, tendremos que recordar tres asuntos concernientes a la relación entre la nueva República Francesa y las independencias americanas: En principio, es importante no pasar por alto cómo, a pesar de que uno es un conquistador y el otro un libertador, Napoleón marca una fuerte influencia sobre Simón Bolívar tanto en lo militar como en la puesta en escena como gobernante. Por otro lado, la invasión de las tropas napoleónicas a la España peninsular en 1808 da una gran oportunidad a las élites criollas de organizarse y, aunque apelaran al poder del rey para resistir al gobierno francés de José Bonaparte (Pepe Botellas), comenzaría a ganar fuerza la idea de la emancipación y la construcción

de una forma de representación distinta. Por último, es importante tener en cuenta que “debatir la representación es abordar los dos temas claves que abren la puerta a la revolución española y a la independencia americana: ¿Qué es la nación? ¿Cuál es, en su seno, la relación entre la España peninsular y América?” (Guerra, 1992, 44).

Bajo esta línea, durante la independencia y los primeros años de las repúblicas latinoamericanas, Francia se convertirá, indiscutiblemente, en el centro cultural e intelectual. Es allí donde se piensan los problemas fundamentales del arte, la economía, la política y, como lo veremos más adelante, será allí uno de los centros de discusión del nombre mismo de América Latina. En consecuencia, bajo la sombra del iluminismo, la revolución será sinónimo de pedagogía puesto que la sociedad no es todavía el pueblo ideal que habría de estar formado bajo los principios de la ciudadanía francesa. El orden impuesto por el caos de la revolución mostraría la posibilidad de redimir un territorio bajo principios utópicos como la libertad, la igualdad y la fraternidad, tarea que asumirían con juicio los latinoamericanos incluso muy por encima de la España peninsular. En 1822 Vicente Rocafuerte, haciendo alusión al aventajamiento que tenía el movimiento ilustrado en América frente al hispano, afirmará que “América, ilustrada no sólo con la doctrina de tantos libros como ha corrido en ella desde el establecimiento de la Constitución española, sino, lo que es más, con el ejemplo que le daba a la Península en la lucha contra el servil (...)” (citado por Guerra, 1992, 48). Al comenzar el siglo XIX, cuando toda Europa volvía a los regímenes monárquicos o absolutistas, eran los países americanos los que continuaban siendo repúblicas, formulando constituciones y buscando la tan anhelada libertad de la modernidad.

El mundo que se abría para América Latina era una utopía que se presentaba como posibilidad por el valor que se le asignaba en la modernidad a la voluntad y fortaleza de los individuos. Las preguntas de la independencia latinoamericana serán análogas a las de la revolución y, por tanto,

llevarán a una construcción de “ficciones democráticas”, ya sea por la limitación del sufragio o por la alternancia del poder entre partidos, cualquiera de estas decisiones se tomaría con miras a saldar el abismo cultural entre el pueblo colonizado y la nación moderna. La búsqueda por construir este espacio desde la lógica de la ilustración y los valores intelectuales definió la construcción de la monarquía española como una enemiga común para el territorio y, años después, caldearía la discusión entre el *latinoamericanismo* de Rodó, con influencia de las ideas francesas, y el *panamericanismo* con la nueva presencia colonial del vecino del norte. A modo de conclusión afirma Javier Francois Guerra, un autor a quien le hemos guardado fidelidad y agradecimiento durante la construcción de este subcapítulo: “El principal de estos problemas es, como ya lo hemos mostrado, la concurrencia entre la lógica representativa y la de la construcción del mundo ideal. La lógica representativa triunfó definitivamente en Francia con la III República, casi 100 años después de la Revolución Francesa. Quizá sea éste un problema que queda todavía por resolver en buena parte de América Latina...” (1992, 54) Lo que nos abre la puerta a formular esa “construcción del mundo ideal” como el segundo proceso de redención en el territorio americano y a reafirmarle como un espacio propicio a la realización de nuevas utopías políticas y sociales.

2. La redención norteamericana:

Estados Unidos se declara independiente el tres de septiembre de 1783 con la firma del Tratado de París. Desde entonces, bajo el mérito de una rápida constitución nacional, será un faro que iluminará -y encandelillará- a sus vecinos del sur. Los países latinoamericanos no habrían superado el trauma de la colonia hispana cuando ya tendrían en el norte un referente que encarnaba la contraparte del proyecto latino cuyo báculo, indiscutiblemente, lo llevaba la República Francesa. Estados Unidos se plantó en una posición paternalista que se asimilaba

al mesianismo hispánico del siglo XVI, sin embargo, entre ambos proyectos mesiánicos existía la importante diferencia de que, mientras la campaña mesiánica de la Corona Española en la colonia acudía a argumentos religiosos para justificar la “salvación” de los habitantes latinoamericanos, el mesianismo norteamericano basaba su potestad en discursos de implicaciones políticas: Los norteamericanos, al tiempo que buscaban posibilidades de expansión territorial y solucionaban los problemas entre las colonias del sur y las del norte, estimulaban en América Latina un discurso de pánico frente a la posibilidad de un nuevo proceso colonial europeo. En cierto sentido, si recordamos que el mesianismo de franciscanos y joaquinistas del siglo XVI planteaba la posibilidad de que los habitantes originarios del territorio americano fueran excluidos del paraíso en caso de no dejarse llevar por la campaña colonial europea, podríamos decir que el discurso proyanqui tenía en su antesala el mismo miedo, sólo que esta vez, en lugar de tratarse de un paraíso celestial, se trataría de un territorio moderno, desarrollado y civilizado y, en lugar de tratarse de la tutela europea, se trataría de la alianza con Estados Unidos. Bajo esta máxima traumática del retorno a la colonia europea América del Norte encuentra acogida en algunos políticos y habitantes de Latinoamérica y, como lo iremos viendo, construye sus enclaves paradisiacos que le permitirán transitar con libertad por las oficinas presidenciales que siempre, para los estadounidenses, tendrán un espacio en la agenda.

Ya en los inicios del siglo XIX personajes importantes para la campaña independentista como Francisco Miranda y Simón Bolívar dejaron en claro su admiración por la construcción nacional estadounidense: “Vuestros hermanos de la América Septentrional, en número de tres millones de hombres, han llegado por su valor, sus virtudes y su perseverancia a establecer su independencia” (De Miranda, 1981, 10) por su parte el libertador diría en sus escritos “En tanto nuestro

compatriotas no adquieran los talentos y virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte, los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo mucho que vengan a ser nuestra ruina” (Bolívar, 2015, 170). Esta visión, sesgada por la novedad independentista, iría mutando hasta las bien conocidas advertencias de Simón Bolívar sobre el expansionismo y el intervencionismo del pueblo estadounidense a los pueblos del sur, por dar un ejemplo entre varios, en su carta al Coronel Patricio Campbell, redactada en Guayaquil el 5 de Agosto de 1829, abre la pregunta: “¿Cuánto no se opondrían todos los nuevos estados americanos, y los Estados Unidos, que parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la Libertad?”.

Desde la independencia esta tensión entre el deseo y la repulsión hacia el vecino del norte se estableció como la médula espinal de la construcción identitaria en América Latina. La discusión fue vertiginosa y se construyó en el debate entre quienes entendían América como una totalidad desde el norte hasta el sur y quienes entendían la América como la conjunción de dos realidades irreconciliables donde hay una raza latinizada y una anglosajona con principios y concepciones de la vida casi absolutamente opuestas. Al despecho de esta confusión, entre ser o no ser amigo del país del norte, Bolívar le escribe en una carta al coronel Hinton Wilson donde le confiesa: “es desgracia que no podamos lograr la felicidad de Colombia con las leyes y las costumbres de los estadounidenses. Usted sabe que esto es imposible; lo mismo que parecerse la España a la Inglaterra, y aún más todavía” (Bolívar, 1947, 230).

El discurso que se construía los intereses de Estados Unidos en la constante interlocución con los vecinos del sur adquirió un nombre concreto, a saber: *El Destino Manifiesto*. Este, a la mejor manera de todo colonizador, proponía que América del Norte estaba destinada por Dios para el control, protección y administración de los territorios del Atlántico y el Pacífico americanos. A

partir de dicha idea, Estados Unidos comenzaría a buscar promulgar su predestinación a ser el pueblo liberador de la América entera y, al igual que la *Liberté* de los franceses, la libertad de los americanos será una promesa por no volver al absolutismo colonial europeo. De hecho, la imagen con la que en 1872 John Gast busca ilustrar el Destino Manifiesto (Imagen 26), titulada *El progreso estadounidense*, guarda similitudes simbólicas, sobre todo en la figura de la mujer joven que se yergue como un ángel, con la imagen de Delacroix que representa la revolución francesa. Además, resulta importante recordar que esa guía se establece en términos del mejor de los futuros posibles, la proyección utópica del proyecto modernizador se yergue para América Latina en términos de expansión territorial y comercial por parte de las potencias, mientras que dentro de las fronteras de Francia y Estados Unidos se establece como un proceso de ilustración e industrialización respectivamente.

Pese a la divulgación del discurso pro “destino manifiesto” en el territorio americano, hubo dos acciones concretas que distanciaron a América Latina del vecino del Norte. En principio, podríamos hablar de una fuerte decepción cuando Estados Unidos demora el reconocimiento de las primeras repúblicas hispanoamericanas entre 1819 y 1821. El mismo libertador Simón Bolívar daría sus quejas en la famosa *Carta de Jamaica* al decir “hasta nuestros hermanos del norte se han mantenido inmóviles espectadores de esta contienda” (2015, 163). La segunda acción que nos distancia de los Estados Unidos es la declaración de la doctrina Monroe en 1823 que se basaba en los siguientes principios:

Primero. Los Estados Unidos no permitirán nuevas colonias europeas en América. *Segundo.* Los Estados Unidos se opondrán a las intervenciones europeas de los Estados Iberoamericanos. *Tercero.* Los Estados Unidos no han intervenido ni intervendrán en las colonias europeas ya establecidas en América. *Cuarto.* Los Estados Unidos no intervendrán en los negocios internos de las potencias europeas. (Fabela, 1962, 266).

Pero ¿A raíz de qué tanta aspereza cuando a uno no quieren sino protegerlo? Sería la pregunta de algunos, sin embargo, veremos que la pregunta más pertinente era ¿A raíz de qué tanto interés en protegernos? Y Simón Bolívar pidió esta explicación en la invitación oficial que le hizo a Estados Unidos para participar en el Congreso Anfictiónico de Panamá de 1826:

“Tomar en consideración los medios de hacer efectiva la declaración del presidente de los Estados Unidos (Monroe) respecto de designios ulteriores de cualquier potencia extranjera para colonizar cualquier porción de este continente y los medios de resistir cualquier intervención exterior en los asuntos domésticos de los gobiernos americanos” (Citado por Sáenz Peña, 1962, 185)

Bajo las excusas del *Destino Manifiesto* y la *Doctrina Monroe*, las tropas estadounidenses y filibusteros norteamericanos como William Walker comenzarían a intervenir en asuntos internos de América Latina siempre y cuando hubiera algo que ganar durante la intervención. Esta nueva forma de colonialismo por parte del vecino de norte trazaba un nuevo muro para la construcción del Edén y no dejó de ser polémica a finales del siglo XIX, de hecho, fue un tema importante dentro de las caricaturas de prensa. La caricatura que en 1895 hace Kepler sobre el Tío Sam (Imagen 27), que ya se entendía como una figura relevante para la construcción de Estados Unidos, sintetiza varios de los imaginarios utópicos de América del Norte y es de nuestro particular interés que se proponga como una ensoñación, de hecho, esta se titula “*Uncle Sam’s dream of conquest and Carnage*”, dando cuenta del potencial de ensoñación y utopía que se escondía tras la práctica política de Estados Unidos. A partir de allí, apenas cincuenta años después de los primeros procesos independentistas, los países de América Latina encontrarían un interesado más en sus tierras que prometían materias primas propias de la línea ecuatorial. Del lado opuesto a la caricatura de Kepler, dada la crisis venezolana de 1895, año en que ingleses y holandeses buscaban ocupar los territorios de la Guyana Esequiba, encontramos un imaginario donde Estados Unidos efectivamente defiende la idea de América para los americanos dando mucha popularidad y

adherencia al panamericanismo en los países del sur y haciendo cada vez más compleja la construcción del vecino del norte como un colono amenazante y, en cambio sí, reforzando este rol de invasores en los países europeos, idea efectiva para la realización de la famosa Doctrina Monroe (Imágenes 28 y 29).

Esta visión mesiánica del intervencionismo presentaría a Estados Unidos como un aliado en el proceso de redención y fortalecería el doble discurso de la Doctrina Monroe. La mentira seductora que establecería dicha doctrina se iba develando a medida que tenían lugar múltiples agresiones por parte de los países europeos a lo largo del siglo XIX frente a las cuales Estados Unidos no realizó esfuerzo alguno:

Año	Intervención europea en América Latina
1829	España ataca a México para intentar recuperarle.
1833	Los ingleses ocupan las Malvinas con ayuda norteamericana.
1835	Los ingleses toman Belice, a despecho de que Guatemala pide auxilio a EEUU.
1838/1849	Inglaterra y Francia hostilizan en el Río de la Plata al dictador Rosas.
1847	Los ingleses toman Nicaragua y establecen el protectorado de Mosquitia.
1848	Los ingleses amplían su Guyana a las costas venezolanas.
1852	Inglaterra crea una nueva colonia en las islas hondureñas de La Bahía
1862	España recupera Santo Domingo
1862	Francia invade territorio mexicano para establecer un imperio
1864	Los Españoles se apoderan de las Islas Chinchas de Perú y bombardean el Callao y Valparaíso

Al mismo tiempo, mientras que los europeos continuaban intentando invadir el territorio latinoamericano, Estados Unidos, antes que salir en su defensa, comenzó a adquirir la costumbre de invadir a sus vecinos del sur:

Año	Intervención estadounidense en América Latina
1831	Estados Unidos mantiene agresiones a México en su frontera por el sur.
1831	Estados Unidos participa en la invasión a las Malvinas.
1847	México pierde la mitad de su territorio y este es adicionado al territorio estadounidense.
1891	Estados Unidos ataca Valparaíso.

1898	Estados Unidos interviene Puerto Rico
1902 / 1933	Estados Unidos interviene en Cuba
1903	Estados Unidos interviene en Panamá
1908	Estados Unidos interviene en la Guayra
1855, 1909, 1912, 1924	Estados Unidos interviene en Nicaragua
1914	Estados Unidos interviene en Haití.
1914	Estados Unidos interviene en Veracruz.
1916	Estados Unidos interviene en Santo Domingo.
1860, 1824	Estados Unidos interviene en Honduras.
1953	Estados Unidos interviene en Guatemala.

Ambos cuadros son una construcción propia basada en Henao (2020, 68)

A partir de esas intervenciones a lo largo del siglo XIX, sobre todo a partir de la pérdida de territorio mexicano en 1847 y de la invasión a Cuba tras su tardía independencia, se levantará una sospecha inclemente sobre los Estados Unidos que no cesará aún hoy. El país del norte promulgó entre sus ciudadanos que en las fronteras del sur hay tierras a merced y contratos millonarios que se podrán firmar sin mayores trámites. La presencia de empresarios y militares norteamericanos se hará cotidiana. En México se gritará al unísono que se vayan, que por favor les dejen en paz y, al desconocer el idioma, no habrá otra salida que gritar *green go*. Por su parte en Cuba los soldados estadounidenses nombrarán a los campesinos cubanos *warhero* que con el devenir del tiempo se irá transformando en la forma cotidiana del guajiro cubano. Así, al despecho de esta relación dominadora, se comenzará a crear en Estados Unidos un imaginario sobre la América Latina, sobre todo de las islas del Caribe, donde el disfrute y el goce vendrán acompañados de riquezas incontenibles. De esta construcción paradisíaca de Latinoamérica hará uso la marca de cigarrillos de Richmond, Virginia, *Allen and Ginter* que adornará sus cajas con las aves del paraíso, a sabiendas de que estas no son más que una representación pintoresca de las aves de los vecinos del sur (Imágenes 30, 31, 32, 33 y 34)

Mientras tanto, los intentos de Estados Unidos por hacerse dignatario del paraíso continuarán. En la esfera política el secretario de estado James Blaine convocará, entre octubre de 1889 y abril de 1890, la Conferencia Internacional Americana que buscó sentar un precedente para la integración hemisférica. Con esta conferencia en la prensa se comienza a popularizar de manera oficial la expresión *panamericanismo* que resulta fundamental para el debate redentor de América Latina. Con este término se forma una gesta política entre quienes entienden el mundo estadounidense como un referente y quienes no. Estados Unidos supo utilizar este discurso a su favor económico y encontró la manera de comenzar a reducir, en los primeros años del siglo XX, el *latino americanismo* a un capricho culturalista de los intelectuales que no contaba con grandes apoyos institucionales. Así, a finales del siglo XIX se gestan dos maneras opuestas de redimir el territorio latinoamericano. Igualmente, en esta disputa se tendrían en tensión las adhesiones culturales sobre las que se construiría una identidad en el subcontinente. Por un lado, el utilitarismo y la ética protestante característico del naciente pueblo norteamericano. Por el otro la racionalidad y los valores latinos del sur de Europa. ¿Y los indigenistas? Esa será una deuda latente hasta el día de hoy en América, pero intentaremos abordarle en el siguiente capítulo.

El problema identitario en la redención americana:

Tal y como hemos venido estructurando el problema, la potestad por construir una identidad en América Latina ha sido ampliamente debatida, de hecho, este ha sido un tema capital en textos como *Civilización y barbarie (1845)* de Domingo Faustino Sarmiento (1811 – 1888) que, por encima de ser una biografía de Facundo Quiroga, nos enuncia las tensiones entre distintas vertientes ideológicas del sur del subcontinente. Así mismo encontramos pistas de la complejidad de este problema para el caribe en textos como *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar (1940)* del cubano Fernando Ortiz Fernández (1881 – 1969) y para los

ilustrados latinoamericanistas en el *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó (1871 – 1917). A este punto, podría parecer que el problema identitario se encuentra ajeno al problema del imaginario edénico, sin embargo, veremos que los referentes que se trazan durante la colonia van a anclar raíces en la realidad latinoamericana del siglo XX haciendo del indígena la referencia del buen salvaje y refiriendo al proceso civilizatorio la posibilidad de redención y construcción de una tierra que, en medio de su abundancia, pudiera estar regida por valores “elevados”. De ahí que las posibilidades de redención se encontraran incompletas si dejáramos de mencionar las redenciones internas, las búsquedas que se emprenden entre las distintas formas de comprender el territorio para llegar a hacerse con él.

Las razas internas y la racialización del pensamiento en el proceso de redención.

El latinoamericanismo temprano, que se adhería al proyecto civilizatorio francés en oposición a la “raza” anglosajona, comenzó a encontrar adherencias políticas en grupos tan heterónomos como los indigenistas, socialistas y teosofistas. Dada la convergencia de estos grupos tan distintos entre sí en el proyecto político latinoamericanista es clave dar cuenta de las diferencias. Para comenzar, es importante tener en cuenta que las discusiones fundacionales del siglo XX americano están fuertemente racializadas; la dicotomía de orden internacional entre lo *latino* y lo *anglosajón* se da en términos de dos razas con lógicas y valores opuestos. Así mismo, se mantenía latente un álgido conflicto racial en el interior del territorio americano. A raíz de esto, por mucho tiempo, se discutió desde las élites sobre el asunto identitario presuponiendo que el punto referencial para las decisiones políticas era el sujeto-ciudadano. Así, las poblaciones afro e indígenas se comienzan a asumir como un estadio pasado del territorio a construir. La mitificación de estas poblaciones las lleva a una musealización constante que se planta en la base de las simbologías patrióticas para hacer

referencia a lo originario sin hacer un llamado para que dichos pueblos originarios hagan parte del debate político republicano de la primera mitad del siglo XX.

Marta Casaus (2010) introduce el problema al que nos referimos con las siguientes palabras: “Al indio y al negro americanos se les asignó el papel de salvaje por excelencia, con mitos de origen que se habían ido fraguando desde el descubrimiento de América, los viajes de Colón y los relatos de los viajeros europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII, en los que figuran esas particulares visiones del aborigen” (14) Además, como sostiene Sven Lindquist (2004) estos relatos fueron reforzados con teorías de aspiración científica como *The races of man* de Robert Knox (1850) que amalgaman los conceptos de raza y de cultura haciendo que las diferencias poblacionales encuentren explicaciones esencialistas antes que procesuales. Así, esta lectura errónea de las diferencias civilizatorias hizo del blanqueamiento social una política de estado, casi una causa patriótica que, imbatible, buscaría construir el mundo prometido por el proyecto modernizador. En esta campaña de pretensión científicista fue fundamental la lectura de teorías sociológicas positivistas y del darwinismo social.

Estas teorías de base, que invitan en principio a la eugenesia y luego al mestizaje para la “purificación” y “el evolucionismo”, ponen en la punta de la redención americana a las razas blancas y europeas, es decir, paradójicamente, plantean el proceso de independencia bajo las jerarquías de la era colonial. En respuesta a esto encontraremos otras formas de comprender el territorio y de reconstruirlo. Estas “otras” teorías propondrán los problemas internos del territorio como base de la discusión identitaria, lo que, aunque nos resulte apenas lógico hoy en día, para la época era un *peinar a contrapelo* el relato republicano. En consecuencia, estas propuestas implicaron hacer poco a poco mayor conciencia de la lucha de clases, las herencias de la colonización y las presiones de modernización e ilustración por parte de las potencias

hegemónicas, develando los puntos ciegos (o la ceguera generalizada) de las discusiones políticas que se mantenían en las élites a la hora de “fundar patria”.

Por un lado, hay un aporte importante en esta materia por parte de la teosofía, la cual “en la medida en que fue una doctrina que pretendía realizar estudios comparados entre religiones, sin hacer distinciones entre las razas y el género humano, partía del supuesto de que era en la sociedad donde se generaban las desigualdades entre las razas y los géneros, pero estas diferencias no se producían en el espíritu, donde las razas se encontraban en el plano de unidad e igualdad” (Casaús, 2010, 31). En acuerdo con esto las teorías teosóficas incluirían al indígena y al afroamericano en la comprensión identitaria de América y, por sus múltiples posibilidades de estudio, encontrarían eco en varios intelectuales de principios de siglo como Gabriela Mistral, Haya de la Torre, Alberto Masferrer, Joaquín García Monge y Barba Jacob, quienes comenzarían a construir una posibilidad de redención del territorio que, aunque esotérica y ambigua, resultaba indiscutiblemente más incluyente al hablar en términos de “Nuestra América” por encima de la América latina o la América anglosajona.

Por otro lado, podríamos hablar de un aporte socialista a la identidad latinoamericana. Al construir una lectura del socialismo situada en América encontramos una línea de pensamiento que cuestiona la división por clases que se hereda del sistema colonial y que se refuerza en los procesos de modernización e industrialización de los centros urbanos. Uno de los referentes más reconocidos de esta perspectiva es el peruano José Carlos Mariátegui (1894 – 1930) con su obra *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1979) donde podemos leer una fuerte resistencia al positivismo y los procesos regeneracionistas y eugenésicos:

“(…) el concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista.

Esperar la emancipación del indígena, de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos [...] la degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la masa feudal” (Mariátegui, 1979, 37, citado por, Casaus, 2010, 33).

La derivación de discursos socialistas en defensas indigenistas y el común acuerdo por la defensa del territorio está directamente relacionada con las lecturas locales del socialismo donde la defensa de las clases proletarias coincide con la reivindicación de los pueblos originarios. La teoría socialista, al plantear directamente el problema sobre la tierra como medio de producción por excelencia, recogerá el problema de la reivindicación en términos de “un reclamo por lo propio” siendo esta noción de la propiedad ya no exclusivamente de arraigo identitario sino también de económico. Es decir que, al enunciar “Nuestra América” los socialistas, en concordancia con el materialismo histórico del marxismo, ya no harían referencia exclusivamente a “nuestra historia” o “nuestro espíritu” como los teosofistas, sino también a “nuestra tierra, nuestros ríos y nuestros medios”. Esta sinonimia entre el indígena y el concepto de proletariado dará, en el proceso de redención americana, una base sólida para incluir los discursos indigenistas en la práctica política y acercarlos al proyecto latinoamericanista. Lejos de que la fuerza política que el indígena adquiriría con los discursos socialistas apareciera como un efecto secundario del problema económico; la enunciación del indígena en tanto miembro base de la clase proletaria era totalmente consciente por parte de José Carlos Mariátegui: “El problema del indio no es racial sino social y económico, pero la raza tiene su rol en él y en los medios de afrontarlo [...] pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina y tenacidad y una fuerza que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo” (1979, 45 – 46, citado por, Casaus, 2010, 34).

Con el tiempo y la lucha política, tanto Mariátegui como Luis Valcárcel en su libro *La tempestad de los Andes* de 1927, introdujeron al indígena como sujeto histórico de la nación y buscaron en sus raíces la forma de sustentar el peso de dignidad histórica que se ponía en juego en el problema de clases latinoamericano. Sin embargo, aunque en la práctica política encontrarían una alianza pertinente con el indigenismo, los autores socialistas guardarían sus reservas frente a las propuestas que buscaban en el indígena la esencia ya sea de los problemas o de la redención de América. Frente a estas propuestas Mariátegui escribiría:

“Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico social son otros tantos estériles ejercicios teóricos – y a veces solo verbales – condenados al absoluto descrédito [...] la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de idea imperialistas” (1979, 35)

A la luz de estas declaraciones debemos reconocer una tercera línea de pensamiento que hace un gran aporte a la redención americana latinoamericanista, pero que tiene nodos independientes: el indigenismo. Para Casaús (2010):

“Este indigenismo primigenio aporta otra mirada, la que redime a los indígenas de su condición de explotación y de sumisión, que contiene varios elementos novedosos: la denuncia de la opresión de los indígenas, la búsqueda de políticas que superen su condición de “atraso” y logren la integración en la sociedad nacional; el mejor conocimiento de las culturas indígenas y de su pasado histórico y, por último, la búsqueda de una nueva identidad mestiza que dirima los conflictos de etnia y clase y se consiga una sociedad más homogénea” (34).

Las vías de redención indigenistas, que adquieren fuerza imparable en México con la revolución, se irán desarrollando paulatinamente en la América del Sur mediante el desarrollo de asociaciones y corporaciones indígenas. Figuras como Manuel Quintín Lame en Colombia o Benito Juárez y la Comandanta Ramona en México son relevantes para la

lucha política de este movimiento que siempre se ha entendido subversivo y marginal por las herencias de la política colonial a los sistemas republicanos. Además, el indigenismo se toma la cultura literaria con obras como *Hombres del maíz* de Miguel Angel Asturias (1949); *Wuata Wuara* (1904) y *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner y *La raza cósmica* (1925) de José de Vasconcelos. Igualmente, en las artes plásticas mexicanas se producirá un estallido redentor alrededor de la figura del indígena posterior a la revolución con la generación de los muralistas entre los que cabe resaltar a David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y Diego Rivera. La conciencia de este arraigo identitario fundamentará la construcción nacional y propondrá el “problema del indígena” como un asunto ineludible. Las tensiones de la redención ya no se ocuparían exclusivamente en términos de los colonialismos externos con asidero en el norte global sino también con la comprensión del colonialismo interno que gobernaba la organización social de América Latina durante la construcción de las primeras repúblicas. El asunto de la raza terminará siendo fundamental a la hora de redimir el territorio y se introducirá en las instituciones que se proponen construir la nación. Un ejemplo de esto es la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuyo campus central es pintado por los muralistas y cuyo lema afirma “Por mi raza hablará el espíritu”. Este tipo de alusiones a la raza como un asunto fundacional irá desarrollando el mito originario de habitar un espacio abundante y lleno de misticismo y revivirá los estigmas del paraíso en la identidad de cada país.

CAPÍTULO III:

Para comenzar a concluir: El caso de Colombia y la herencia del imaginario paradisíaco.

El primer capítulo de este texto buscó dar un suelo a las afirmaciones que plantean el territorio americano como un lugar de características paradisíacas. En consecuencia, a través de las

imágenes y relatos de los conquistadores, que traen el relato originario del Edén y plantean en sus términos las potencias del cuarto bloque de la ecúmene, se explican obras normalizadas hasta el día de hoy en la cultura como la canción *América* que hace popular el cantante español Nino Bravo en 1992 proponiendo en su coro que:

América, es América
Todo un inmenso jardín,
Eso es América
Cuando Dios hizo el edén,
Pensó en América.

De la misma manera, en este primer capítulo se buscó expandir el relato de “*El Dorado*” como ese imaginario de la abundancia en las tierras americanas con el que García Márquez introduce su discurso titulado *Por un país al alcance de los niños* de 1994 donde, con mucha más gracia literaria de lo que nos podríamos permitir acá, escribe:

“Los primeros españoles que vinieron al Nuevo Mundo vivían aturdidos por el canto de los pájaros, se mareaban con la pureza de los olores y agotaron en pocos años una especie exquisita de perros mudos que los indígenas criaban para comer. Muchos de ellos, y otros que llegarían después, eran criminales rasos en libertad condicional, que no tenían más razones para quedarse. Menos razones tendrían muy pronto los nativos para querer que se quedaran.

Cristóbal Colón, respaldado por una carta de los reyes de España para el emperador de China, había descubierto aquel paraíso por un error geográfico que cambió el rumbo de la historia. La víspera de su llegada, antes de oír el vuelo de las primeras aves en la oscuridad del océano, había percibido en el viento una fragancia de flores de la tierra que le pareció la cosa más dulce del mundo. En su diario de a bordo escribió que los nativos los recibieron en la playa como sus madres los parieron, que eran hermosos y de buena índole, y tan cándidos de natura, que cambiaban cuanto tenían por collares de colores y sonajas de latón.

Pero su corazón perdió los estribos cuando descubrió que sus narigueras eran de oro, al igual que las pulseras, los collares, los aretes y las tobilleras; que tenían campanas de oro para jugar, y que algunos ocultaban sus

vergüenzas con una cápsula de oro. Fue aquel esplendor ornamental, y no sus valores humanos, lo que condenó a los nativos a ser protagonistas del nuevo Génesis que empezaba aquel día. (...)

Dos dones naturales nos han ayudado a sortear ese sino funesto, a suplir los vacíos de nuestra condición cultural y social, y a buscar a tientas nuestra identidad. Uno es el don de la creatividad, expresión superior de la inteligencia humana. El otro es una abrasadora determinación de ascenso personal.

Ambos, ayudados por una astucia casi sobrenatural, y tan útil para el bien como para el mal, fueron un recurso providencial de los indígenas contra los españoles desde el día mismo del desembarco. Para quitárselos de encima, mandaron a Colón de isla en isla, siempre a la isla siguiente, en busca de un rey vestido de oro que no había existido nunca. A los conquistadores alucinados por las novelas de caballería los engatusaron con descripciones de ciudades fantásticas construidas en oro puro, allí mismo, al otro lado de la loma.

A todos los descaminaron con la fábula de El Dorado mítico que una vez al año se sumergía en su laguna sagrada con el cuerpo empolvado de oro.” (1996, 30-52)

Por esta misma línea, los capítulos dos y tres han buscado dar cuenta de distintas visiones idealistas desde las que se habría abordado el territorio latinoamericano en la política a lo largo del siglo XX y las herencias coloniales que, al construir el territorio americano como una potencia del paraíso terrenal, mostraban en América Latina una puerta abierta para, como lo afirma Guerra (1992), la construcción del mundo ideal. Este cuarto capítulo busca hacer un trabajo doble al dar un suelo específico y contemporáneo a las tesis propuestas, abriendo toda una posibilidad de investigación a futuro, y retomando ciertos puntos que permiten iniciar conclusiones sobre la incidencia del imaginario paradisiaco en América. Por último, para iniciar formalmente este capítulo, me veo en la obligación de dejarle claro al lector o lectora que estas conclusiones iniciales son todas las conclusiones que se propondrán de la investigación por dos razones, primero, porque cada capítulo finaliza con la recopilación de algunos encuentros concluyentes y, segundo, porque lo derivado de esta investigación es un campo abierto para dar cuenta de las dificultades que han encontrado las tierras colonizadas

del sur de América para construirse a partir de una promesa y crear identidad frente a conceptos ambiguos como la abundancia en medio de la pobreza y la desigualdad. Muchas son las aristas que se podrían abrir a la investigación, por un lado están las utopías oficiales, que adquieren cuerpo en los símbolos patrios, por otro, las utopías subversivas de los proyectos guerrilleros que conservan algunas ideas de unión entre las naciones bolivarianas y reivindicaciones del indigenismo y el socialismo descritos en el segundo capítulo y, también, las utopías internacionales como el *american dream* que caló a fondo en América Latina tras los múltiples años de enclaves extractivistas con las bananeras en Centro América, el canal en Panamá o la industria petrolera en Colombia y Venezuela. Por último, debemos recordar la presencia de utopías para-estatales que encuentran su representación más clara en el discurso mesiánico que leyó Salvatore Mancuso, líder paramilitar colombiano, en el Congreso de la República (Anexo 1) y que finaliza con la contundente frase de “Que Colombia sea en nuestras mentes y en nuestros corazones, el intento siempre vivo, siempre bello, de construir el Paraíso entre los Andes y el mar.” (página 13 del anexo 1). Como se comienza a ver, el suelo americano aún, aún hoy, múltiples alusiones al paraíso. La clave para continuar esta investigación será rastrear las esperanzas y los miedos que se ponen en juego en cada una, pues a sus costillas cada paraíso carga una forma de redención. Siendo así, esbozaremos la idea de la abundancia en el caso colombiano, esperando que se encuentre en dicho esbozo luces para un diálogo posterior.

Las ideas de la abundancia y lo originario en el discurso identitario de la nación colombiana:

Las líneas de pensamiento del siglo XIX y principios del XX, cada una con su utopía, irían encontrando lo paradisiaco en América Latina y arrastrando el mito ya no desde la visión teológica del espacio originario, sino desde el arraigo de las características de lo edénico

nombradas en el apartado dos: *ser el paraíso* del primer capítulo. En consecuencia, las doctrinas “utilitaristas”, predominantes entre los *panamericanistas*, pusieron la mirada en la exuberancia de materias primas del trópico y en su capacidad de explotación, de ahí que la idea de la abundancia paradisíaca vaya a resultar clave en la construcción de las naciones. Por otra parte, las doctrinas con “mayores virtudes espirituales”, como el *latinoamericanismo* de Rodó, el indigenismo y la teosofía, se fijaron en los valores “propios” de los habitantes de la América Latina, haciendo énfasis, los latinoamericanistas, en la herencia cultural de la Europa latina y, los segundos, en la riqueza racial, la pluriculturalidad y la biodiversidad.

Como producto de las visiones utilitaristas se dio un fuerte protagonismo a la idea de abundancia en el discurso identitario latinoamericano. Buscando ser concreto en este cuarto capítulo, que es a la vez la apertura de una arista del problema planteado y el inicio de la conclusión a las tesis aquí presentadas, quisiera citar el caso colombiano. En la nación colombiana, las doctrinas más cercanas al utilitarismo estamparon la idea de abundancia paradisíaca como parte de los símbolos patrios. El amarillo de la bandera, por ejemplo, que ocupa una sección más amplia que el azul y el rojo, guarda en la memoria nacional el orgullo por la abundancia del oro en el territorio y se ha mantenido como una característica del “ser colombiano” aún hoy en día. De la misma manera, reforzando este imaginario, el escudo de la nación colombiana (Imagen 35) pone en su primera sección unos cuernos con monedas de oro y frutas de distintos tipos para dejar en claro que es concerniente y consecuente a la colombianidad mantener y enorgullecer la exuberancia de recursos naturales. Un ejemplo reciente de este afán por insistir en la riqueza nos lo dio en pleno 2021 el candidato presidencial Juan Carlos Echeverry. Para dar dicho ejemplo, debemos considerar que Echeverry ha sido, ministro de hacienda de 2010 a 2012 y expresidente de la empresa

colombiana de petróleos (Ecopetrol) -lo que será relevante por el caso ejemplificante del subcapítulo 4.2-. Así mismo, debemos considerar que para principios de 2021 había una fuerte oleada de protesta en Colombia a la que el estado reaccionó con militarización y escuadrones antidisturbios. De esta respuesta militar y policial, según el último informe de Naciones Unidas entregado el 16 de diciembre de 2021, hubo 63 muertes, 60 casos de violencia sexual y múltiples desaparecidos en el país, por lo que la población civil empezó a sacar la bandera a la ventana, pero ya no con el amarillo arriba sino al revés, con el rojo, que representa la sangre de los próceres de la independencia. A raíz de esto, Juan Carlos Echeverry, ya como candidato presidencial, subió un video a su cuenta de Instagram el 8 de Julio de 2021 (Anexo 2) defendiendo el amarillo de la bandera con las siguientes palabras:

“No más banderas al revés, la bandera colombiana tiene el amarillo, el azul y el rojo y en ese orden están bien. No más banderas al revés, que aparte de ser un insulto es una concepción equivocada y, sobre todo ¿qué es el amarillo? El amarillo es nuestra capacidad de generar riqueza. Riqueza con nuestras manos, con nuestra imaginación, con nuestra intuición, con el corazón, con el estómago. Labrando el campo o haciendo industria y productos manufactureros o transportando o comerciando o atendiendo turistas o atendiendo la gente en la salud y en la educación, eso es el amarillo, es la posibilidad de crear y crecer, de crear más y crecer más. Defendamos el amarillo, defendamos la bandera como es, no nos pongamos a poner las banderas al revés, como está la bandera está bien, el amarillo es lo que nos da empleo, es lo que nos da trabajo, es lo que nos da plata para pagar la educación de nuestros hijos y para salir al otro lado, esa es la creación de la riqueza y eso es lo que refleja este amarillo”¹²

Esta rencilla cromática nos permite entender hasta qué punto es relevante en la actualidad la idea de abundancia y de riqueza como identidad del territorio al que llegó Colón hace poco más de seis siglos. La relación entre las ideas de abundancia presentadas en la colonia, la ética

¹² Recuperado del Instagram de Juan Carlos Echeverry @jcecheverrycol el 14 de enero de 2022 de <https://www.instagram.com/p/CREP4cCpGz6/>

protestante del proyecto panamericanista y las economías del siglo XX ha traído las esquirolas del imaginario paradisiaco a las discusiones políticas más contemporáneas. Por otro lado, también contamos con la idea de lo “originario” como parte del discurso identitario de la colombianidad, de allí que las mochilas wayú, arahuac, los sombreros vueltiaos, la cumbia de la sierra o los mapalés hagan parte de la representación de la marca país en el extranjero (Imágenes 36, 37 y 38), pero quienes las producen no se conciben dentro del proyecto político nacional, lo que abre las preguntas de Carlos Rincón en su libro *Íconos y mitos culturales en la invención de la nación en Colombia* (2014) que, al exponer el camino por el que pasamos para reconocernos pluriculturales en el tardío año de 1910, escribe:

“¿Por qué mientras México expandía por toda América Latina un discurso identitario del mestizaje, en Colombia, casi simultáneamente (entre 1917 y 1940), se hablaba de la “degeneración de la raza” por causa de la “indigenización incontrolada” de la población? ¿Por qué nunca, ni siquiera después de mediados del siglo XX, se produjo en Colombia alguna reflexión acerca de la “identidad nacional, con argumentaciones apoyadas en ciencias modernas? ¿A qué se debe que no haya un solo libro colombiano que pueda cotejarse o emparentarse si quiera con las preocupaciones de Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* (1933), Sergio Buarque de Holanda en *Raízes do Brasil* (1936), *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz o *Guatemala las líneas de su mano* (1955) de Luis Cardoza y Aragón, ni, en materia de propuestas de síntesis histórico-filosófica, con libros como *La expresión americana* (1957) de José Lezama Lima?” (15)

En sus distintas versiones históricas, esta conjunción de los asuntos espirituales y los aspectos materiales del territorio, mostraron a Colombia como una posibilidad constante, pero se alejaron cada vez más de las realidades de sus habitantes. No será sino hasta la constitución de 1991 que el asunto de la pluriculturalidad entraría como un pilar de la colombianidad y como resultado de esta relación tambaleante entre la materialidad y la espiritualidad del territorio, terminaremos por nombrar el aeropuerto que da la bienvenida a todo turista

extranjero como *El Dorado*, manteniendo toda la promesa de abundancia paradisíaca que se insertó en la colonia y a la cual nos hemos abrazado para tener algo común de lo cual construir la promesa identitaria. Reforzando este imaginario, una vez aterrizado en la capital colombiana, el turista promedio tendrá en su tour de viaje una visita a el *Museo del Oro* que expone la predominancia del pensamiento amarillo que defendía Juan Carlos Echeverry al ver en esas piezas un metal precioso, el museo se convierte prácticamente en una joyería exorbitante, donde antes que un objeto antropológico con valores históricos relevantes para erigir el discurso nacional desde el indígena que esculpió dichas piezas, lo que se concibe es una certificación de abundancia y riqueza.

No nos debe extrañar, por tanto, que algunos de los artistas colombianos con más éxito en el extranjero, se sirvan de este discurso a medio camino entre la exuberancia material y la espiritualidad originaria, para representar al país en ferias internacionales. Tal es el caso de la artista Olga de Amaral, cuya obra, comprada por instituciones como el Club el Nogal y el mismo aeropuerto El Dorado, repite lienzos en hojilla de oro y formas precolombinas. (Imágenes 39, 40, 41 y 42). Así mismo, con un poco menos de literalidad en la idea de *El Dorado*, pero con una fuerte insistencia en lo “originario”, podemos ver la obra de Nadín Ospina, que recoge la talla en piedra propia de las culturas precolombinas del sur del Huila para recrear imágenes de la cultura Pop estadounidense como Mickey Mouse, Pluto y Homero Simpson (Imágenes 43 y 44). A partir de estos dos artistas podemos concebir la complejidad identitaria de lo “colombiano”, que lleva a un constante traslapar entre los valores edénicos adjudicados en la colonia, la nostalgia de los orígenes precolombinos y el *réspice polum* que nos lleva la mirada incesantemente hacia los vecinos del norte.

El nuevo dorado: Las economías de enclave.

Tal vez los lugares donde es más clara la conjunción del paraíso de “progreso” del norte global con las ideas de paraíso prístino del cristianismo son las economías de enclave. Las obras de Amaral y de Ospina enunciadas en el subcapítulo anterior podrían ser una consecuencia de esta conjunción. Los enclaves son una forma de producción que se caracteriza por plantar una empresa extranjera en medio de un territorio de capacidad extractivista para realizar una rápida y rentable explotación de materias primas y exportarlas para los procesos industriales del norte global. Una de las consecuencias de este choque de mundos viene a ser el encuentro de modos de vida del norte global con las realidades precarias del sur. Aunque son bien sabidas las consecuencias económicas y políticas de este tipo de enclaves, lo central aquí será el impacto cultural que tiene el encuentro de un paraíso con otro para el vaivén identitario latinoamericano.

A través de este proceso dos ideas de abundancia, típicamente divididas por una reja, comienzan a engranarse, generando brechas de desigualdad que continúan y robustecen las dinámicas propias del capitalismo. Retomando el ejemplo de las bananeras, uno de los enclaves más prolíficos y polémicos, Silvia Federici, autora de *Calibán y la bruja* (2010) afirma que:

“El sistema de plantaciones fue decisivo para el desarrollo capitalista no sólo por la inmensa cantidad de plustrabajo que se acumuló a partir de él, sino porque estableció un modelo de administración del trabajo de producción orientada a la exportación, de integración económica y de división internacional del trabajo que desde entonces ha sido el paradigma de las relaciones de clase capitalistas.

Con esta inmensa concentración de trabajadores y una mano de obra cautiva, desarraigada de su tierra - que no podía confiar en el apoyo local-, la plantación prefiguró no sólo la fábrica sino también el posterior uso de la inmigración y la globalización dirigida a reducir los costes del trabajo. En particular, la plantación fue un paso clave en la formación de una división internacional del trabajo que -a través de la producción de “bienes de consumo”- integró el trabajo de los esclavos en la reproducción de la fuerza de trabajo

europaea, al tiempo que mantenía a los trabajadores esclavizados y asalariados, geográfica y socialmente separados” (159)

Así, el recuerdo de las bananeras calaría en la construcción de América Latina que se encontraría enfrascada en el imaginario de un ayer que no fue y un mañana que aún no llega. La idea promisoría y colonial de América como una posibilidad del paraíso se quedaría estancada en una abundancia que está ahí, cruda y desnuda en el espacio tropical, pero que resulta insuficiente e insulsa al enfrentarse a la materia procesada que conforma el mundo del *staff* que dejaría una huella profunda en la memoria haciendo que por años su relato se pasara de abuelas a nietos hasta llegar a las letras del nobel García Márquez, cuya familia creció a la par con las bananeras del norte de Colombia, y quien escribe en su autobiografía *Vivir Para Contarla* (2002):

“Más tarde, cuando empecé a leer a Faulkner, también los pueblos de sus novelas me parecían iguales a los nuestros. Y no era sorprendente, pues estos habían sido construidos bajo la inspiración mesiánica de la United Fruit Company, y con su mismo estilo provisional de campamento de paso. Yo los recordaba todos con la iglesia en la plaza y las casitas de cuentos de hadas pintadas de colores primarios. Recordaba las cuadrillas de jornaleros negros cantando al atardecer, los galpones de las fincas donde se sentaban los peones a ver pasar los trenes de carga, los guardarrayas donde amanecían los macheteros decapitados en las parrandas de los sábados. Recordaba las ciudades privadas de los gringos en Aracataca y en Sevilla, al otro lado de la vía férrea, cercadas con mallas metálicas como enormes gallineros electrificados que en los días frescos de verano amanecían negras de golondrinas achicharradas. Recordaba sus lentos prados azules con pavorreales y codornices, las residencias de techos rojos y ventanas alambradas y mesitas redondas con sillas plegables para comer en las terrazas, entre palmeras y rosales polvorientos. A veces, a través de la cerca de alambre, se veían mujeres bellas y lánguidas, con trajes de muselina y grandes sombreros de gasa, que cortaban las flores de sus jardines con tijeras de oro” (27)

“(…) Sin embargo, mi recuerdo más impresionante de esa época fue el paso fugaz del superintendente de la compañía bananera en un suntuoso automóvil descubierto, junto a una mujer de largos cabellos dorados, sueltos al viento y con un pastor alemán sentado como un rey en el asiento de honor. Eran apariciones instantáneas de un mundo remoto e inverosímil que nos estaba vedado a los mortales” (105)

Así, encandilados por la fantasmagoría del paraíso norteamericano, se marcaron, a través de distintas economías, poblaciones diversas de América Latina. Otro ejemplo podrían ser las ciudades amuralladas que se construyeron para los campamentos petroleros del *staff* gringo en el Magdalena Medio. Para hacer una pequeña biografía de la abundancia petrolera que, como hemos visto, trae al territorio categorías externas y colonialistas, debemos recordar que las poblaciones del Magdalena, cuya rutina era ir y venir por la vía fluvial más importante de Colombia comercializando productos agrícolas, tuvieron, a principios del siglo XX, la mala suerte de llamar la atención de Roberto de Mares, ahijado del General Rafael Reyes, por el valor que en el exterior tenía su “oro negro”: un líquido espeso que repelía a los mosquitos e impermeabilizaba las canoas. Con el tiempo, fueron muchos los extranjeros que llegaban a la ciudad, enviados por la *Tropical Oil Company* de Estados Unidos o por la *Shell* de Inglaterra y Holanda, hasta que, como nos lo cuenta el profesor Eduardo Torres en el informe *Memorias del Petróleo en Barrancabermeja* (2014, 22) para 1939 el Registro Municipal de Barrancabermeja relaciona 438 extranjeros de muy distintas procedencias (Imagen 45).

Estos múltiples arribos del extranjero a Barrancabermeja crearon una tensión entre los residentes que sabían andar por la selva virgen y navegar el río hábilmente, frente a los visitantes que traían una nueva concepción de exploración y explotación del territorio. Así, con el tiempo, se repetía la relación entre los habitantes originarios, el territorio y los pueblos colonizadores que describíamos en el primer capítulo. Se vuelve a la idea colonial de que la organización social de quienes se encuentran en el territorio es insuficiente para las potencias productivas de la tierra a la que se arriba y se vuelve a imponer en términos extranjeros la idea de “el mejor de los mundos posibles” o las posibilidades del paraíso. Los extranjeros, a su paso por Barrancabermeja, comenzaron a crear ciudades enrejadas y, dentro de ellas, campos de golf en medio de la selva con cines, teatros,

piscinas, zoológicos, canchas de tenis, iglesias protestantes, cementerios privados, casas con pasillo para el servicio y una segregación implícita que marca la ciudad hasta el día de hoy, dejando al otro lado de la reja calles sin pavimento, barrios obreros sin acueducto, casas de lenocinio e iglesias católicas.

Puede ser importante que, para dimensionar esta nueva concepción del paraíso¹³ enrejado en América, veamos algunas imágenes (Imágenes 45 - 60) del archivo de Barrancabermeja y Yondó en los tiempos de la exploración petrolera. El acceso a dichas imágenes no habría sido posible sin el trabajo del profesor Eduardo Torres, quien ha hecho una investigación extensa sobre la historia del petróleo en Barrancabermeja de la mano de la Universidad de la Paz en esta misma ciudad, pero más importante que esto, ha dedicado su vida al estudio de este “paraíso”, pues su infancia está anclada a las petroleras por el trabajo de sus padres y por nacer en Campo Casabe en Yondó, Antioquia, un pueblo cuyo gentilicio aún al día de hoy es “*shellero*”, por la presencia de la *Shell* en la segunda mitad del siglo XX. Como resultado de esta alta presencia extranjera se comienzan a crear dos Barrancas divididas por un enrejamiento que es descrito con bastante gracia por Laura Restrepo en un apartado de su novela *La Novia Oscura* donde se propone un diálogo entre unas prostitutas y sus hijas al observar del otro lado de la reja el barrio de *Staff*:

-Ahí tienen, pues. Ése es el otro mundo -anunció Todos los Santos frente a un lugar en el cual se había venido abajo la espesa enredadera que a lo largo del trayecto se agarraba a la malla, y donde, debido a algún descuido en la vigilancia, no había guachimanes armados que espantaran a la gente curiosa o malintencionada.

Amontonadas unas contra otras y envueltas en las organzas coloridas, como paquete de bombones, las cinco niñas pudieron asomarse mejor que en palco de primera, bien pegadas las cinco caras a la trama de alambre de la malla para no ver cuadrulado, tan abiertos los cinco pares de ojos chinitos que se

¹³ Recordemos la descripción del paraíso americano que hace Carolyn Merchant (2003, 139) citadas al cerrar el primer capítulo de este texto en la página 28

redondeaban hasta perder su inclinación, y desde allí observaron lo que su fantasía ni siquiera había intentado adivinar: el mítico e impenetrable Barrio Staff, donde la Tropical Oil Company tenía instalado y aislado al personal norteamericano que desempeñaba cargos de dirección, administración y supervisión, y que era una réplica reducida a escala del *american way of Life*, como si a un confortable vecindario de Fort Wayne, Indiana, o de Phoenix, Arizona, le hubieran sacado una tajada para transplantarla a la mitad de la selva tropical con todo y sus jardines y piscinas, sus prados bien cuidados, sus buzones de correo como casitas de pájaros, la cancha de golf, la de tenis y tres docenas de viviendas blancas, espaciadas, idénticas entre sí, íntegramente importadas desde los muebles de alcoba hasta la primera teja y el último tornillo. Al fondo y en la cima de la colina, dominando el barrio, se levantaba en madera de pino la llamada Casa Loma, residencia del gerente general de la compañía, con sus amplios espacios, su vestíbulo, sus terrazas y garajes. Durante un buen rato, las cinco hermanas contemplaron aquello demudadas y como no veían aparecer a nadie allá adentro creyeron que el otro mundo era un lugar hechizado y desierto como el castillo de la Bella Durmiente. Parecía que sus habitantes se hubieran marchado de improviso, sin tiempo para llevarse consigo los objetos de su vida. Una toalla abandonada al lado de la piscina, el agua translúcida aún agitada por un nadador ausente, un triciclo volcado como si el niño que lo montaba se hubiera caído y hubiera corrido a buscar a su madre, una máquina de cortar el pasto que esperaba al hombre que acaba de entrar a refrescarse con un vaso de agua. Objetos que brillaban con luz propia, sin estrenar, poderosos como fetiches, dueños de un bienestar que no está en la gente que los usa sino en ellos mismos.

-¿Aquí no vive nadie, madrina?-preguntó Sayonara en voz baja por temor a espantar el espejismo, pero en ese momento salió como de la nada el hombre de la cortadora de césped, la puso en marcha y empezó a trabajar. -¿Qué hace ese señor, madrina?-preguntó Susana. -Corta el pasto-

-¿Para echárselo a las bestias?- -No, lo corta porque le gusta corto.- -Qué señor más raro... -dijo Ana-. ¿Y por qué tienen a una pobre gente encerrada detrás de esta malla? -Los encerrados somos nosotros, los de afuera, porque ellos pueden salir y en cambio a nosotros no nos dejan entrar. -¿Y por qué no nos dejan entrar? -Porque nos tienen miedo. -¿Y por qué nos tienen miedo? -Porque somos pobres y morenos y no hablamos el inglés. -Pero las casas también están enjauladas, mire, madrina -dijo Juana-, no se puede salir ni por la puerta ni por las ventanas. -Eso es anejo de alambre, para que no entre el mosquito. -¿No puede entrar el mosquito? ¿Y los otros animales tampoco pueden entrar? -Sólo los perros. -¿Y los perros pueden

salir? -Si la gente les abre la puerta. -¿Qué hace esa señora? -preguntó Ana al ver aparecer a la dueña de la toalla que se estiró en una silla plegable, dispuesta a asolearse. -Va a tomar el sol. -¿A tomar el sol? Entonces debe tener la sangre fría. Machuca me dijo que las lagartijas se apostan al sol para calentarse, porque tienen la sangre fría. -Pues no. Quiere tomar el sol para volverse morena. -Y para qué lo hace, entonces -dijo Sayonara-, si no le gustamos las gentes morenas... -Hay que entenderlos -dijo Todos los Santos-. Ellos no nacieron aquí. Son norteamericanos. -¿Y a qué vinieron? -A sacarle petróleo al terreno. -¿Y para qué se lo sacan? -preguntaba Juana. -Pues para venderlo. -¡Ah! ¿Es buen negocio vender terreno sin petróleo? -¿Qué hacen ellas dos? -preguntó Ana de un par de mujeres que conversaban en la puerta de su casa. -Conversan en inglés. -¿Y entonces cómo se entienden? -Pues porque saben hablar inglés. Allá adentro nadie habla el español. -Alguien debería enseñarles... (2016, 200- 202)

La escena que propone Laura Restrepo nos deja ver las nuevas potencias de la investigación al presentarnos un espacio de abundancia que observa por los agujeros de la reja otro espacio de abundancia. Ambas concepciones de la riqueza se encuentran en América Latina intentando darle identidad a esas características que alguna vez se le adjudicaron en su encuentro con los europeos. La incompreensión de Sayonara frente a la forma en que el *staff* se relaciona con el territorio hace una caricatura de la desigualdad: dos Américas se enfrentan y caen en la cuenta de que, desde la colonia, intentan cohabitar y referirse a lo mismo al entenderse americanas, sin embargo, no han solucionado las injusticias evidentes. Así, la brecha que se abre con la colonia hace procesos paralelos para realizar distintas versiones de “la mejor América posible”, una idea difusa de abundancia y originalidad que, como lo hemos resaltado en este texto, *está, pero no es*. Los proyectos políticos del panamericanismo y latinoamericanismo, reforzados a lo largo de siglo XX, guardan una posición ética frente al desarrollo de riquezas primas y las posibilidades de enriquecimiento que encuentran sus adherencias institucionales en iglesias católicas y protestantes las cuales, aún hoy, se anexionan a fuerzas políticas opuestas. La posibilidad de realizar un paraíso en la tierra se va

desvaneciéndose con el tiempo, pero la vez, en el polvo de su desintegración, va dejando un fuerte peso en las ideas de abundancia y de lo originario, que enmarcan las posibilidades de comprensión del territorio americano. Los distintos elementos de las distintas utopías que se han abordado en este texto dejan ver un polvillo que comienza a caer de los relatos, las imágenes y los textos, para mostrarnos, ya no lo que podría ser, sino los miedos y las esperanzas que nos han traído a esta idea difusa de lo “americano” y lo que se ha puesto en juego a través de los distintos sueños en plural. Si las utopías, como lo proponía Elías (2009) y Mannheim (1963) son aquellos no-lugares donde se dejan ver las ansiedades y los deseos de la sociedad, podría ser a través de estas indagaciones de una sociología del conocimiento y el imaginario colectivo en América, como lleguemos a explicarnos varias de las limitaciones ideológicas al constituir proyectos nacionales y regionales y tal vez, a futuro, formular nuevos escenarios políticos y económicos.

Bibliografía:

- Alberdi, J. B. (1981). *Ideas para un curso de filosofía contemporánea. En R. Raymundo (Ed.), El ensayo político latinoamericano en la formación nacional.* (pp. 103-110). Instituto de Capacitación Política.
- Antonio de León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Raúl Porras Barrenechea (int. y ed.), Lima, Comité del Bicentenario del Descubrimiento del Amazonas, 1943, vol. I.
- Bilbao, F. (1981). Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas. En R. Ramos (Ed.), *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional.* (pp. 145-160). Instituto de Capacitación Política.
- Bolívar, S. (2015) Carta de Jamaica. *Por la libertad de mi patria: discursos cartas y decretos.* (154 – 177) Cien de Iberoamérica.
- Bolívar, S. (1983). Carta al coronel Patricio Campbell del 5 de agosto de 1829. Salcedo Bastardo, JM Simón Bolívar; la esperanza del universo. Francia, UNESCO.
- Bolívar, S. (1947). Obras completas: Ministerio de Educación Nacional de los Estados Unidos de Venezuela (Vol. 1). Editorial Lex.
- Buratto Rodrigues de Mello, G. (2014). VISIONS OF PARADISE IN THE NEW WORLD: A PLACE CALLED BRAZIL. *ANDAMIOS*, 11(25), 293-314.
- Cassaus, Marta (2010) La representación del otro en las elites intelectuales europeas y latinoamericanas: Un siglo de pensamiento racista: 1830 – 1930. *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies.* Vol. XL: 1-2. 13 – 44.
- Carrasquillo, R. E. (2019). La creación del primer paisaje colonial español en las Américas, Santo Domingo, 1492-1548. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (36), 61-84.
- de Navarrete, M. F. (Ed.). (1922). *Viajes de Cristóbal Colón: con una carta* (Vol. 18). Calpe.
- de Navarrete, M.F. (1859). *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias. Vol. II: documentos de Colon y de las primeras poblaciones.*
- Delumeau, J. (2014). *En busca del paraíso.* Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1994). *Nostalgia originilor: istorie și semnificație în religie.* Humanitas.
- Elias, N. (2009). *Essays I: On sociology of knowledge and and the sciences.* Vol. 14. University College Dublin Press,.

- Fabela, I. (1962) Acción iberoamericana. En VV.AA. *Hispanoamérica en su lucha por su independencia* (262-270). Cuaderno Americanos.
- Federici, S. (2010) Calibán y la bruja. *Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficante de sueños.
- García, G. M. (2002). Vivir para contarla. Grupo Editorial Norma.
- Genette, Gérard (1989), Palimpsestos (Madrid: Taurus).
- Gómara, F. L. D. (1954). Historia general de las Indias. *Historiadores primitivos de Indias, 1*.
- Guerra, F. X. (1992). *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones*. Mapfre.
- Henaó, J. D. C. (2020). Panamericanismo versus latinoamericanismo: tensión geopolítica y civilizacional. *Analecta política*, 10(19), 56-76.
- Herrera, Rafael. (2013). *Breve historia de la utopía*. Madrid: Nowtilus
- Holanda, S. B. (1987). *Visión del paraíso: motivos edénicos en el descubrimiento y colonización del Brasil* (Vol. 125). Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Inveges, A. (1640) *Augustini Inveges Historia sacra paradisi terrestres et sanctissimi innocentiae status...*
- Lindqvist, Sven (2004), Exterminad a todos los salvajes. Madrid: Turner.
- Mannheim, K. (1963). *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento* (Vol. 5). Pánuco, México. Fondo de Cultura Económica.
- Mariátegui, J. C. (1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928). México, DF: Ediciones Era.
- Márquez, G. G., & Jiménez, B. V. (1996). Por un país al alcance de los niños (Vol. 3). Villegas Editores.
- Merchant, C. (2003). *Reinventing Eden: The fate of nature in Western culture*. Routledge.
- Miranda, F. de. (1981) *Proclamación a los pueblos del continente colombiano alias Hispano-américa (1801)*, Francisco de Miranda. En R. Ramos (Ed) *El ensayo político latinoamericano en la formación nacional* (3 – 15). Instituto de Capacitación Política.
- Mitchell, Thomas W. J. (1994), *Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation*, (Chicago: University of Chicago Press).

- Mitchell, W. J. T., ed. 1994. *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago Press.
- Norton, A. (1993). *Ruling memory*. *Political Theory*, 21(3), 453-463.
- Pellicer, R. (2009). "Continentes Paradisi": el Libro segundo de "El Paraíso en el Nuevo Mundo" de Antonio de León Pinelo. *América sin nombre*, (13), 32-38.
- Pérez, S. S. L. (2011). Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna. In *Anales de Historia del Arte* (pp. 463-481).
- Pulido García, David Antonio. "¿Qué tan al norte hay que mirar? El discurso filo-mexicano de oposición en Colombia durante el gobierno de Marco Fidel Suárez (1918-1921)". *Historia Crítica* n.º 75 (2020): 49-70, <https://doi.org/10.7440/historicrit75.2020.03>
- Renan, E. (1883). *Caliban: suite de La tempête, drame philosophique*. Calmann-Lévy.
- Restrepo, L. (2016). *La novia oscura*. DEBOLS! LLO.
- Rincón, C. (2014). *Íconos y mitos culturales en la invención de la nación en Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodó, J.E. (1993) *Ariel y Proteo selecto*. Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.
- Salkeld, J. (1968). *A Treatise of Paradise 1617. Georgia: Emory University*.
- Sepúlveda, J. G. D. (1941). *Tratado; sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (No. 04; F1411, S4.). Segunda reimpresión del FCE, México D.F. 1987.
- Staden, H. (1859). *Warhaftig Historia vnd beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen,[...]*. Marpurg: Andress Kolben, uff Fastnacht, 1557.
- Suárez, F. (1740) *Opera Omnia*, III.
- Vespucio, Americo. 1942. *Cuatro navegaciones de Americo Vespucio. Cartas de Vespucio. En conmemoracion del aniversario CCCCL del descubrimiento de America*. Bogota: Prensas de la Biblioteca Nacional.
- Weber, M. (2009). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1-286.
- Zacher, J. (Ed.). (1859). *Alexandri Magni iter ad paradisum*. T. Theile.
- Zea, L. (1957) *América en la historia*. Editorial Revista de Occidente.
- Zea, L. (1971) *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo: ensayos*. Tiempo Nuevo.

Índice de imágenes y anexos:¹⁴

Imagen 1. Beato de Liébana, *Commentarius in apocalypsin*. Mapamundi. 776, Vers. 1060. Manuscrito iluminado sobre pergamino. 36,7 x 28,6 cm. Bibliothèque nationale de France, París. Département des Manuscrits, Latin 8878, f. 45v-46. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52505441p/f102.item.zoom> (consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 2. Fra Mauro, Mapamundi, 2016, (ca. 1459). Pergamino montado sobre bastidor de madera. 248 x 248,5 cm. Instituto Geográfico Nacional de España. Fuente: Falcheta, Piero, *Storia del Mappamondo di Fra Mauro Con la trascrizione integrale del testo*. CP-04. <https://www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/033012.html> (consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 3. El Bosco, Jardín de las delicias, 1490 – 1500. Grisalla y Óleo. 172,5 x 76,5 cm. Depósito del Patrimonio Nacional perteneciente al Real Patronato del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Museo del Prado. Madrid. Fuente: Museo del Prado, <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las-delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609?searchid=5009e570-ff83-ac9b-63fb-7fb130cebd52> (consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 4. Holbein, H. El Joven. Typvs Cosmographicvs vniversalis. 1532. Impresión sobre bastidor de madera. 55 x 35,3 cm. British Museum, Londres. Fuente: British Museum, https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1895-0122-1113 (consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 5. Sanson, N. Cartes generals de toutes les parties du monde, ou les empires, monarchies, republicques, estats, peuples, &c. de l'Asie, de l'Europe & de l'Americque tant anciens que nouveaux, sont exactement remarqués, & distingués suivant leur estendue. Par le Sieur Sanson d'Abbeville, Geographe ordinaire du Roy. 1625. Impresión. 40,6 x 54,6 cm. Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE DD-1270. Fuente: Biblioteca Nacional de Francia: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52510038g/f319.item#> (Consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 6. Jansson, Jan. Guiana, siue, Amazonum Regio. 1660 – 1664. Mapa a color. 37,5 x 48,5 cm. Publicado originalmente en Ámsterdam Holanda. Biblioteca Nacional de Brasil. Fuente: Biblioteca Digital Mundial: <https://www.wdl.org/es/item/1108/> (consultado el 21 de Abril de 2021)

Imagen 7. De Bry - 1599. Map of Guinan, 1599. Reproduced from Original (In his America,, Part 8. Frankfort on the Main, 1599, p.3). Impresión. 44 x 39 cm. Library of Congress, Washington, D.C. Lith. by A. Hoen & Co., Baltimore, MD. Fuente: David Rumsey Historical Map Collection: <https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/detail/RUMSEY~8~1~203959~3001742:Facsimile--Guiana-by-de-Bry-#> (consultado el 21 de Abril de 2021) **Nótese que el lago Parima se encuentra rodeado de ilustraciones con pretension etnográfica dando cuenta de la fauna -humana y animal- de la region. Así mismo, las inscripciones contextuales del mapa son abundantes.**

Imagen 8. León Pinelo, El Paraíso en el Nuevo Mundo : comentario apologetico : historia natural, y peregrina de las Indias Occidentales, islas, i Tierra-Firme del Mar Oceano. 1656, Impresión del manuscrito original, citado y analizado por Pellicer, R (2009) p. 35. .From: Pinelo, León. España: El Paraíso en el Nuevo Mundo, 1656. Folio 126.

Imagen 9. El Bosco, Jardín de las delicias, 1490 – 1500. Grisalla y Óleo. 384,9 x 205,5 cm. Depósito del Patrimonio Nacional perteneciente al Real Patronato del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Museo del Prado. Madrid. Fuente: Museo del Prado, <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/triptico-del-jardin-de-las->

¹⁴ Todas las imágenes y anexos se encuentran disponibles en línea en el siguiente enlace: https://livejaverianaedu-my.sharepoint.com/:f/g/personal/jorgecorredor_javeriana_edu_co/E1NensWQ37dHs_iDKyZgBaAbm_uM5ymZ9fu6hH6MWRpn-A

[delicias/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609?searchid=5009e570-ff83-ac9b-63fb-7fb130cebd52](https://digitaltmuseum.no/02388242-6d6a-4e9e-a992-e1311eab3609?searchid=5009e570-ff83-ac9b-63fb-7fb130cebd52) (consultado el 20 de Abril de 2021)

Imagen 10. Cranach d.e., Lucas, La edad de oro, c.a. 1530, Óleo sobre tabla de madera. 75 x 103,5 cm. Museo Nacional de Arte Arquitectura y Diseño. Oslo. Fuente: Museo Nacional de Arquitectura y Diseño, <https://digitaltmuseum.no/011042395382/gullalderen-maleri> (consultado 21 de Abril de 2021)

Imagen 11. Cranach d.e., Lucas, La fuente de la juventud, c.a. 1546, Óleo sobre madera. 120.6 x 186.1 cm. Staatliche Museen zu Berlin, Gemäldegalerie. Fuente: Staatliche Museen zu Berlin, Gemäldegalerie, https://lucascranach.org/DE_smbGG_593 (consultado el 21 de Abril de 2021)

Imagen 12. *Insula hispána*, primera representación gráfica del territorio americano. Grabado de la Carta del Descubrimiento de Colón, en ed. de Basilea, 1494, atribuida a Bergmann de Olpe. Fuente: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/portales/inca_garcilaso_de_la_vega/autor_cronologia/imagen/autor_cronologia_04_cr_inca_garcilaso_insula_hispana/ (consultado el 21 de Abril de 2021)

Imagen 13. Figura 13. Schmidl, Ulrico., Viaje al Río de la Plata (1534 – 1554) Capítulo XIX. P. 169. 1559. Impresión del manuscrito. Edición digital basada en la de Buenos Aires, Cabaut y Cía, 1903. Fuente: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/viaje-al-rio-de-la-plata-1534-1554/> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 14. Galle, Theodoor. Stradanus. Allegory of America. ca. 1600. Grabado. 27 x 20 cm. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York. Fuente: Museo Metropolitano de Arte, <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/666288> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 15. Brueghel, Jan (El Joven). Adán y Eva en el Jardín del Edén. Siglo XVII. Óleo sobre madera. 63.8 x 49 cm. Centro Cultural de Bogotá, Museo de Arte Miguel Urrutia (MAMU), Exposición permanente de la colección de arte “Los primeros tiempos modernos”. Fuente: Colección de Arte del Banco de la República: <https://www.banrepcultural.org/coleccion-de-arte/obra/adan-y-eva-en-el-jardin-del-eden-adam-and-eve-garden-eden-ap3431> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 16. Brueghel, Pieter (El Joven) (Copia de: Brueghel El Viejo, Jan). El paraíso terrenal. ca. 1626. Óleo sobre lámina de cobre. 57 x 88 cm. Museo del Prado. Madrid. Fuente: Museo del Prado, <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-paraiso-terrenal/02e833f3-a569-4006-be17-f12d4f1c2ea2> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 17. Cranach, Lucas (the Elder). Adam and Eve. 1526. Óleo sobre madera. 117 x 80 cm. The Samuel Courtauld Trust, The Courtauld Gallery, London. Fuente: Courtauld Gallery, <https://courtauld.ac.uk/gallery/collection/renaissance/lucas-cranach-the-elder-adam-and-eve> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 18. Staden, Hans. Historia real y descripción de la tierra del salvaje, desnudos y canibales (Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landschafft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen). 1557. Impresión (Digilizado por la Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, colección de obras raras). Fuente: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, lenguas e culturas indígenas sul-americanas, <http://www.etnolingustica.org/biblio:staden-1557-warhaftige>

Imagen 19. Vespucci, Amerigo. Epístola Soderini. A Young man tries to make contact with Indian women and is killed. From the German Translation: (...) ein Nüwewelt von wilden nackenden Leüten, Strassbourg. 1509. C. 32. f. 2. E.IV. 1509. Impresión. 19.3 x 28.4 cm. British Library, Londres. Adquirido en AKG Images: <https://www.akg-images.com/archive/-2UMDHUKZ5WHC.html> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 20. Guamán Poma, Nueva Crónica y Buen Gobierno, La primera edad del mundo: (Capítulo 3, Página 22, Dibujo 7). 1615. Impresión. Biblioteca Real Danesa, Copenhague. Fuente: <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/22/es/image?open=idm46480313612384> (consultado el 22 de Abril de 2021)

Imagen 21. Banco Nacional de Colombia, Billeto del 1 de Enero de 1887 impreso por el Homer Lee Bank Note Co. De Nueva York.

Imagen 22. Banco Nacional de la República de Colombia, Billeto de 1 peso, impreso por la American Bank Note Company de Nueva York.

Imagen 23. Banco de la República, billete de 5 pesos oro, impreso el 19 de Enero de 1953 por la Thomas de la Rue and Coy. Limited de Londres, Inglaterra.

Imagen 24. Bourcht, Jean Vander and Cobus, Jan. América. Tapiz flamenco, 1690. Long Island University. Fuente: https://digitalcommons.liu.edu/post_hearst/131/

Imagen 25. Delacroix Eugene. *La libertad guiando al pueblo*. 1830. Oleo sobre lienzo (260 x 325 cm) Musée du Louvre, París, Francia. Fuente: <https://www.artsy.net/artwork/eugene-victor-ferdinand-delacroix-eugene-delacroix-la-liberte-guidant-le-peuple-liberty-leading-the-people>

Imagen 26. Gast, John. *American Progress*. 1872. Oleo sobre lienzo. (29,2 x 40 cm) *Autry Museum of the American West*. Los Ángeles, CA. Fuente: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. <http://loc.gov/pictures/resource/ppmsca.09855/>

Imagen 27. Keppler. Udo J. *Uncle Sam's dream of conquest and carnage –caused by Reading de Jingo newspapers-* 1895. Fuente: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. <http://loc.gov/pictures/resource/ppmsca.28959/>

Imagen 28. Gillam, Victor. *The Monroe doctrine must be respected*. 1896. Fuente: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos. <https://www.loc.gov/pictures/item/2002697703/>

Imagen 29. Partridge, Bernard. *Punch or the London Charivari*. 1902. Fuente: Hulton Archive: <https://www.gettyimages.com.mx/detail/fotograf%C3%ADa-de-noticias/caricature-of-england-and-germany-responding-to-fotograf%C3%ADa-de-noticias/3305759?adppopup=true>

Imágenes 30 - 34. George S. Harris And Sons. *King Bird of Paradise (Birds of tropics series) for Allen & Ginter Cigarettes*. 1889. Metropolitan Museum. Londres, Inglaterra. Fuente: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/420755>

Imagen 35. Escudo de la República de Colombia.

Imagen 36. Marca País Colombia. Fuente: <https://www.colombia.co/marca-colombia/quienes-somos/que-es-la-marca-pais-colombia/> Recuperado el 25 de enero de 2022.

Imagen 37. Captura de pantalla de la página principal de la web de la marca país. Fuente: <https://www.colombia.co/> Recuperado el 25 de enero de 2022

Imagen 38. Menú de la sección de “*esto es Colombia*” en la página web de Colombia. Fuente: <https://www.colombia.co/pais-colombia/historia/> Recuperado el 25 de enero de 2022

Imagen 39. De Amaral, Olga. Escrito 18. Colección Galería La Cometa. Fuente: <http://www.galeriacometa.com/es/artistas/olga-de-amaral-2/escrito-18/?from=artist-profile>

Imagen 40. De Amaral, Olga junto a su obra “tapices” en la nota del periódico El Tiempo titulada “*¿Un bolso cubierto de oro? La artista Olga de Amaral creó uno.*” Fuente: <https://www.eltiempo.com/cultura/arte-y-teatro/vida-de-la-artista-de-tapices-y-oro-olga-de-amaral-344534> Recuperado el 27 de Enero de 2022.

Imagen 41. De Amaral, Olga. Poblado + E. (200 x 100 cm). Colección NH Galería. Fuente: <http://www.nhgaleria.com/olga-de-amaral>

Imagen 42. Obra de Olga de Amaral en la sala central del Club el Nogal. Colección Club El Nogal. Fuente: <https://es.foursquare.com/v/club-el-nogal/4b5f598af964a52083b529e3?openPhotoid=51803b51498e72da1ab0536e>

Imagen 43. Ospina Nadín, *Bodegón Colonial*. Colección Galería El Museo. Fuente: <https://www.galeriaelmuseo.com/espanol/wp-content/gallery/disponible-nadin-ospina-pintura-1998/NO-1998-Bodegon-colonial-I-B-Alcarrazas-8512.jpg>

Imagen 44. Ospina Nadin. *Dignatario Manteña*. Colección Galería El Museo. Fuente: <https://www.galeriaelmuseo.com/espanol/wp-content/gallery/nadin-ospina-disponible-escultura-2000-2007/NO-2000-Dignatario-mante%C3%B1a-8740.jpg>

Imagen 45. Torres, Eduardo. *Proveniencia 438 extranjeros según el Registro Municipal de Barrancabermeja de 1939 en Memorias del Petróleo* (2014, p. 22).

Imagen 46. Nativos en las primeras exploraciones petroleras en Barrancabermeja (1920)

Imagen 47. Inspección de Sanidad en el campamento de El Centro, Barrancabermeja (1927)

Imagen 48. Instalación de tuberías en Barrancabermeja (1920)

Imagen 49. Antigua casa del gerente de la Troco en el campamento de El Centro, Barrancabermeja (1927)

Imagen 50. Casa de familias de empleados extranjeros en Barrancabermeja (1927)

Imagen 51. Casino del personal de *Staff* en Barrancabermeja (1927)

Imagen 52. Campo de Golf en El Centro (1930)

Imagen 53. Tropical Oil Company en Barrancabermeja 1926. Glenbow Museum. Fuente: http://ww2.glenbow.org/search/archivesPhotosResults.aspx?AC=GET_RECORD&XC=/search/archivesPhotosResults.aspx&BU=&TN=IMAGEBAN&SN=AUTO32395&SE=724&RN=0&MR=10&TR=0&TX=1000&ES=0&CS=0&XP=&RF=WebResults&EF=&DF=WebResultsDetails&RL=0&EL=0&DL=0&NP=255&ID=&MF=WPEngMsg.ini&MQ=&TI=0&DT=&ST=0&IR=106038&NR=0&NB=0&SV=0&BG=&FG=&QS=&OEX=ISO-8859-1&OEH=ISO-8859-1

Imagen 54. Refinería de la TROCO en Barrancabermeja. 1926. Glenbow Museum. Fuente: http://ww2.glenbow.org/search/archivesPhotosResults.aspx?AC=GET_RECORD&XC=/search/archivesPhotosResults.aspx&BU=&TN=IMAGEBAN&SN=AUTO32395&SE=724&RN=8&MR=10&TR=0&TX=1000&ES=0&CS=0&XP=&RF=WebResults&EF=&DF=WebResultsDetails&RL=0&EL=0&DL=0&NP=255&ID=&MF=WPEngMsg.ini&MQ=&TI=0&DT=&ST=0&IR=106046&NR=0&NB=0&SV=0&BG=&FG=&QS=&OEX=ISO-8859-1&OEH=ISO-8859-1

Imagen 55. Trabajadores en la refinería de la TROCO. 1926. Glenbow Museum. Fuente: http://ww2.glenbow.org/search/archivesPhotosResults.aspx?AC=GET_RECORD&XC=/search/archivesPhotosResults.aspx&BU=&TN=IMAGEBAN&SN=AUTO32395&SE=724&RN=11&MR=10&TR=0&TX=1000&ES=0&CS=0&XP=&RF=WebResults&EF=&DF=WebResultsDetails&RL=0&EL=0&DL=0&NP=255&ID=&MF=WPEngMsg.ini&MQ=&TI=0&DT=&ST=0&IR=106049&NR=0&NB=2&SV=0&BG=&FG=&QS=&OEX=ISO-8859-1&OEH=ISO-8859-1

Imagen 56. Trabajadores de la TROCO en Barrancabermeja (1940 - 1950).

Imagen 57. Ingreso de maquinaria en Barrancabermeja (1940 - 1950).

Imagen 58. Puerto de la Esso Colombia en Barrancabermeja (1940 - 1950)

Imagen 59. Trabajadores en remolcador sobre el río Magdalena (1940 - 1950)

Imagen 60. Reporte de accidentes de la TROCO Barrancabermeja (1950)

Anexo 1. Discurso de Salvatore Mancuso ante el Congreso de la República (2004)

Anexo 2. Echeverry, J.C. *Defensores del amarillo*. Fuente: Instagram @jcecheverrycol <https://www.instagram.com/p/CREP4cCpGz6/> Recuperado el 27 de Enero de 2022.