

Civilización y barbarie: notas sobre una dicotomía americana

Andrés Budeguer (*)

Resumen

El presente ensayo analiza la dicotomía civilización y barbarie, una de las cuestiones más relevantes del pensamiento latinoamericano desde el siglo XIX. Destacamos su centralidad en la formación del pensamiento regional. Se examina, partiendo de algunos textos fuentes considerados fundamentales, cómo esta dicotomía ha sido abordada por diversos pensadores y filósofos, desde Estermann y Cusicanqui hasta Dussel, pasando por figuras clave como Bartolomé de las Casas, Sarmiento, y Mariátegui. Intentamos sostener que, a pesar de que la cuestión cobra relevancia recién con la publicación del Facundo, es posible notarla desde la Conquista e, incluso, en algunas filosofías andinas.

El objetivo principal es rastrear el uso histórico y contemporáneo de esta categoría para evidenciar su transversalidad filosófica y su relevancia en la comprensión de las relaciones de poder, identidad y resistencia en América Latina. Metodológicamente, el ensayo adopta un enfoque comparativo, explorando las coincidencias y divergencias entre los autores estudiados, y contextualizando sus ideas en sus marcos históricos y culturales correspondientes. Destacaremos algunas de las críticas a las nociones eurocéntricas de civilización, particularmente en los aportes de Cusicanqui y Dussel, quienes proponen alternativas basadas en epistemologías indígenas y filosofías de la liberación.

Palabras clave: Civilización; Barbarie; América Latina; Modernización; Dicotomía.

Civilization and Barbarism: Notes on an American Dichotomy

Abstract

The present essay analyzes the dichotomy between civilization and barbarism, one of the most significant issues in Latin American thought since the 19th century. We highlight its centrality in the formation of regional intellectual traditions. Drawing on fundamental source texts, the essay examines how this dichotomy has been addressed by various thinkers and philosophers, from Estermann and Cusicanqui to Dussel, including key figures such as Bartolomé de las Casas, Sarmiento, and Mariátegui. We argue that, although the issue gained prominence with the publication of Facundo, it can be traced back to the Conquest and even to certain Andean philosophies.

The main objective is to trace the historical and contemporary use of this category to demonstrate its philosophical breadth and its relevance in understanding power relations, identity, and resistance in Latin America. Methodologically, the essay adopts a comparative approach, exploring the similarities and divergences among the authors studied and situating their ideas within their respective historical and cultural contexts. The essay highlights some critiques of Eurocentric notions of civilization, particularly through the contributions of

(*) Licenciado en Filosofía (UNT). Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT), Argentina. Correo: andresbudeguer96@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6047-8809>

“Civilización y barbarie: notas sobre una dicotomía americana”

Cusicanqui and Dussel, who propose alternatives based on indigenous epistemologies and liberation philosophies.

Key Words: Civilization; Barbarism; Latin America; Modernization; Dichotomy.

Civilización y barbarie: notas sobre una dicotomía americana

Introducción

Pocas categorías han tenido en el pensamiento latinoamericano la capacidad organizadora y persistente que ha mostrado la dicotomía “civilización y barbarie”. Esta oposición, que se remonta en su formulación moderna al siglo XIX con autores como Domingo F. Sarmiento, ha funcionado no solo como esquema explicativo de procesos sociales, culturales y políticos, sino también como dispositivo de legitimación o exclusión de las dinámicas sociales. Más que una simple oposición de términos, la dicotomía ha adquirido una densidad filosófica tal que se ha vuelto ineludible al momento de pensar las tensiones constitutivas de América Latina como región geográfica e histórica.

El presente trabajo se propone abordar críticamente esta dicotomía desde una perspectiva filosófica y comparativa, atendiendo tanto a su emergencia como a sus transformaciones, resignificaciones y críticas a lo largo del tiempo. Partimos de la convicción de que la problemática de la civilización y la barbarie no constituye únicamente un asunto literario o político, sino que remite a una cuestión filosófica de fondo: el modo en que las categorías mediante las cuales los pueblos se constituyen o transforman, se disputan y se reinscriben en contextos históricos y geográficos determinados.

Nuestra hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera: la dicotomía “civilización y barbarie”, si bien cobra relevancia con la publicación del *Facundo* en 1845, encuentra antecedentes importantes en la *Controversia de Valladolid* y ecos contemporáneos en corrientes filosóficas críticas del pensamiento dominante, tales como la filosofía andina o la filosofía de la liberación. Esto permite sostener que se trata de una categoría filosóficamente transversal, cuya utilidad hermenéutica y heurística depende de su contextualización histórica y de su problematización crítica.

El ensayo se estructura en seis partes. En la primera sección analizamos los aportes de Josef Estermann y Silvia Rivera Cusicanqui, quienes, desde una perspectiva andina e intercultural, abordan las categorías de “civilización y barbarie” poniendo en cuestión los marcos semánticos occidentales. En Estermann, la categoría de *equivalentes homeomórficos*, como veremos, permite pensar la traducción conceptual entre sistemas culturales distintos sin reducir uno al otro; en Cusicanqui, el concepto de *ch'ixi* funciona como una alternativa radical a la lógica binaria que subyace a la dicotomía clásica, afirmando la posibilidad de una coexistencia no integradora de elementos heterogéneos.

En la segunda sección nos ubicamos en el siglo XVI para estudiar la Controversia de Valladolid, representada paradigmáticamente por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Mostramos cómo en este debate emerge ya una forma temprana de la dicotomía “civilización y barbarie”, íntimamente ligada al proceso de conquista y colonización. La discusión entre ambos autores revela no solo una disputa teológica y jurídica, sino también una profunda controversia sobre la naturaleza humana, la alteridad cultural y la legitimidad de la violencia. Argumentamos, con Dussel, que este constituye uno de los primeros debates filosóficos que pueden llamarse, propiamente, modernos.

La tercera sección se centra en el siglo XIX y, específicamente, en el debate intelectual argentino, donde la dicotomía adquiere su formulación más influyente de la mano de Sarmiento y Alberdi. Analizamos el modo en que *Facundo* configura una cartografía del país en clave “civilización y barbarie”, asociando esta última con el interior, lo gauchesco y lo indígena. También abordamos la propuesta de Alberdi, más alineada con el liberalismo económico, para quien la civilización debía ser importada mediante la inmigración europea. Aquí comparamos las distintas soluciones que ambos autores ensayan ante el mismo dilema: Sarmiento, por la vía de la asimilación o eliminación; Alberdi, por la sustitución y el trasplante cultural. Mostramos cómo ambos autores participan de una matriz de pensamiento que, aun en sus diferencias, reproduce una concepción jerárquica de las culturas.

La cuarta sección amplía el análisis al siglo XX temprano, tomando como casos de estudio a José Ingenieros y José Carlos Mariátegui. Mientras el primero representa una visión positivista, racialista y biologicista de la civilización, el segundo introduce una crítica marxista que identifica la raíz del problema en la estructura económica y en la propiedad de la tierra. Mariátegui rechaza tanto el indigenismo romántico como el *universalismo abstracto* europeo, y propone una lectura materialista que hace del indígena un sujeto político, y no meramente víctima u obstáculo. Aquí observamos un desplazamiento significativo: la civilización ya no es el modelo a imitar, sino el horizonte de una emancipación que ha de construirse desde la propia realidad latinoamericana.

La quinta sección está dedicada a Enrique Dussel, cuya filosofía de la liberación reformula radicalmente los términos del debate. Para Dussel, la modernidad occidental ha construido un *mito civilizatorio* que justifica la violencia colonial en nombre del progreso. Este mito se funda en la negación del otro como sujeto y se sostiene mediante una lógica de exclusión ontológica: lo otro no es plenamente humano, y por tanto puede ser explotado o exterminado. Frente a esta lógica, Dussel propone una filosofía desde la exterioridad, desde el *otro* del sistema/mundo moderno. La barbarie, en esta clave, no está en los márgenes, sino en el centro, que se arroga el

derecho de definir la humanidad. Nuestro análisis no es, naturalmente, exhaustivo, sino más bien interpretativo.

Finalmente, en la sexta sección ofrecemos una serie de consideraciones conclusivas que buscan integrar los distintos momentos del análisis, destacar los hilos comunes entre autores y señalar las diferencias más relevantes. Sostenemos que, a lo largo de los siglos, la dicotomía “civilización y barbarie” ha sido usada para justificar proyectos políticos diversos – imperialistas, republicanos, liberales, socialistas, decoloniales–, lo cual da cuenta de su plasticidad conceptual. Pero también afirmamos que esta categoría solo puede ser útil hoy si se la somete a una crítica radical de sus presupuestos y de sus efectos. En este sentido, nuestra lectura no es ni apologética ni meramente descriptiva, sino orientada por una preocupación filosófica y, en un grado importante, política: cómo pensar la diferencia sin convertirla en desigualdad; cómo comprender nuestras tensiones sin traducirlas en jerarquías.

En suma, este ensayo no se propone clausurar el debate en torno a la civilización y la barbarie, sino más bien contribuir a su reapertura crítica desde una perspectiva filosófica situada. A través del diálogo con autores de distintas épocas y corrientes, intentamos mostrar que esta dicotomía ha sido y sigue siendo uno de los ejes centrales del pensamiento latinoamericano. Su relectura, cuando se realiza desde la conciencia de sus implicancias históricas, semánticas y políticas, permite no solo comprender mejor nuestro pasado, sino también interrogar las formas actuales en que el poder se ejerce, se naturaliza y se justifica en nombre de la cultura, el desarrollo o el orden.¹

Estermann y Cusicanqui, la cuestión de la barbarie indígena

De acuerdo con Josef Estermann, filósofo y teólogo nacido en Suiza, cuando buscamos dar cuenta de las producciones filosóficas andinas² hallamos un conjunto innumerable de categorías propiamente occidentales que oscurecen, en ocasiones, nuestra comprensión de los núcleos problemáticos de estas culturas. Para salir de este problema lógico y semántico, el autor propone apelar a lo que denomina “equivalentes homeomórficos” –concepto acuñado originalmente por Raimon Panikkar (1996)– o *conceptos puente* entre los diferentes sistemas de pensamiento. Por

¹ Dadas nuestras pretensiones de abarcar muchos siglos de historia del pensamiento, somos conscientes de que nuestras consideraciones merecerán, eventualmente, ser profundizadas y discutidas. Cada sección podría constituir un ensayo por sí misma. Dejamos al lector la formulación de posibles objeciones y reformulaciones.

² La expresión ‘filosofía andina’ puede, en ocasiones, resultar vaga, dado que diferentes autores, dependiendo del contexto y el área disciplinar del cual provengan, le otorgan un contenido distinto. De acuerdo con la caracterización de Estermann (2006: 60), la región andina se extiende desde Venezuela hasta Argentina y Chile, abarcando así, aproximadamente, la totalidad de la Cordillera de los Andes. Una caracterización similar proporciona el autor en su artículo breve sobre filosofía quechua (2009: 36 – 40).

medio de estos equivalentes es posible, para la concepción de Estermann, garantizar alguna forma de accesibilidad entre una y otra cultura. Por encima de la diversidad, pues, se erige una equivalencia que, sin aspirar a la univocidad, permite el diálogo intercultural.

Resulta interesante notar, en el planteo de Estermann, la importancia conferida al ambiente geográfico en el cual se desarrolla la reflexión filosófica. Este asunto recuerda a algunos abordajes de Sarmiento, especialmente en el primer capítulo del *Facundo*, y no es, ciertamente, un tema que suela ser abordado en las reflexiones filosóficas contemporáneas. En cierto sentido, damos por supuesta la geografía, y no creemos que esta tenga injerencia alguna sobre la producción filosófica. Pero Estermann parece no estar de acuerdo con esto. Así, afirma:

El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, tal como lo eran también – *mutatis mutandis*– el paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega o la región fluvial de Ganges para la filosofía índica. [...] El ser humano andino, ‘cultivando’ esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la coexistencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir (Estermann, 2006, p. 60).

Creemos que uno de los aspectos valiosos de la reflexión de Estermann consiste en hacernos ver con claridad que, al abordar la dicotomía “civilización y barbarie”, primero hemos de tomar en cuenta la cuestión semántica, es decir, prestar atención a nuestro lenguaje y al uso que hacemos de las palabras. ¿Cómo dar cuenta de una filosofía andina que, al fin de cuentas, está permeada de conceptos occidentales? Incluso quien intentase posicionarse a favor del diálogo intercultural y mostrar que, efectivamente, los pueblos americanos originarios son pueblos en verdad civilizados estaría, en un sentido importante, realizando una transposición conceptual ilegítima. Estas consideraciones que podríamos llamar preliminares o hermenéuticas, de acuerdo con nuestra perspectiva, adquieren una importancia fundamental en la Controversia de Valladolid. Supongamos, pues, que utilizamos los términos ‘nativo’ o ‘aborigen’ para sustituir el término ‘indígena’. De acuerdo con Estermann “[...] tienen una referencia arcaica de ‘origen’ y llevan un significado inconsciente de ‘antigüedad’, ‘primitividad’ y ‘naturalidad’. La ‘natividad’ se contraponen a la ‘culturalidad’ y ‘civilización’, lo que refleja un cierto punto de vista ideológico” (Estermann, 2006, p. 65). Lo que queda claro, a partir de estas consideraciones, es lo siguiente: el investigador, eventualmente, ha de tomar una decisión en torno a qué denominación utilizar, sin dejar de tomar en cuenta que esta denominación no deja de ser, en cierto sentido,

convencional. En términos generales, pues, consideramos que la reflexión de Estermann puede ser leída, al menos en el aspecto en el cual la presenté, como una metarreflexión, es decir, como una herramienta de la cual podemos servirnos para abordar la dicotomía ‘civilización y barbarie’.

Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga y teórica boliviana, es ampliamente reconocida en el ámbito filosófico por haber introducido el concepto de lo ‘ch’ixi’, término de origen *aimara* utilizado para referir a la convivencia de diversas características que parecen no fusionarse. La autora reconoce que este concepto debe mucho a las reflexiones de René Zavaleta³ sobre “lo abigarrado”. En este sentido, afirma Cusicanqui: “Con este concepto quiso comprender la heterogeneidad de nuestra sociedad en toda su profundidad histórica” (Cusicanqui, 2018, p. 37). Ahora bien, ¿qué intenta denotar la autora al introducir este concepto? Lo ‘ch’ixi’ denota, en cierto sentido, la yuxtaposición de entidades que son contradictorias entre sí. Esta coexistencia de lo diferente que, bajo la lógica aristotélica que ha moldeado el pensamiento occidental resulta intolerable, es abrazada con total naturalidad por el pensamiento de Cusicanqui. Tal y como ocurría en el caso de Estermann, el planteamiento de Cusicanqui es un llamamiento para pensar la identidad indígena desde categorías no occidentales. En este sentido, la autora afirma:

En contraste con la noción de abigarramiento, la de epistemología ch’ixi, que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades. Si en los años setenta y ochenta el debate intelectual daba por supuesta la inminente homogeneización o hibridación cultural de las sociedades latinoamericanas, desde mediados de los noventa vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles. (Cusicanqui, 2018, p.- 41)

Dos puntos principales resaltan en la cita que me gustaría traer a consideración: 1) la autora hace mención de una epistemología elaborada colectivamente. En contraste con la producción

³ René Zavaleta Mercado (1937 – 1984) fue un sociólogo y filósofo boliviano. En términos políticos fue, inicialmente, un ardiente defensor del nacionalismo revolucionario, para terminar afiliándose, posteriormente, al Partido Comunista de Bolivia (PCB). Su producción intelectual debe mucho a las categorías marxistas, al igual que la producción filosófica de Cusicanqui. Hacia el final de su vida, sin embargo, se alejó del marxismo ortodoxo para adentrarse en las discusiones generadas por la obra de Antonio Gramsci. Fue fundador de la FLACSO.

científica de Occidente, que tiende a privilegiar sobremanera la figura del “autor”, Cusicanqui apuesta por una producción colectiva del saber; por otro lado, 2) se apela a la imagen de “conceptos-metáfora”, es decir, conceptos que aparecen como indisociables de sus expresiones metafóricas.⁴ Pues bien, ¿qué importancia puede tener el planteo de Cusicanqui para la problemática civilización y barbarie? En nuestra opinión, la autora permite ver que el conflicto se manifiesta de las formas más diversas, y no siempre puede ser rastreado con claridad.

La paradoja de la modernidad implica que los espacios que se presentan como modernos y progresistas ocultan viejos modelos de reproducción de las lógicas coloniales, como la segregación y la explotación de poblaciones originarias. Ejemplos de esto, de acuerdo con la autora, se observan en la gentrificación de barrios antiguos, donde la población indígena es relegada a un espacio marginal o, en el peor de los casos, convertida en objeto de consumo turístico, exotizado como lo diferente: “Todas esas paradojas hacen que las llamadas “tradiciones indígenas” se conviertan en ornamentos estatales y folclóricos, bloqueando así el juego y el proceso de las identificaciones étnicas y su potencial descolonizador” (Cusicanqui, 2018, p. 142). El aporte de la epistemología de Cusicanqui está en hacernos ver que la dicotomía, en ocasiones, se manifiesta como una mezcla de estilos, como lo “kitsch”, donde se vuelve difícil determinar con claridad cuál sea el elemento ante el que estamos posicionados.

En suma, Cusicanqui cuestiona el dilema de civilización y barbarie al dismantelar la idea de una dicotomía excluyente. En lugar de ver estas nociones como opuestas, la autora plantea que la realidad social boliviana, y latinoamericana en general, está compuesta por una mezcla compleja y abigarrada de elementos que no se fusionan por completo, pero coexisten en constante tensión, a la manera de la dialéctica heraclítica. Lo ‘ch’ixi’ le permite resaltar, precisamente, la convivencia de lo diferente sin que una parte absorba o elimine a la otra. En lugar de sucumbir al binarismo, Cusicanqui pone el énfasis en la multiplicidad, señalando que las sociedades indígenas no representan una mera resistencia a la modernidad, sino que encarnan una forma de existencia compleja que incluye tanto elementos modernos como tradiciones ancestrales. En su crítica al proyecto moderno de homogeneización cultural, destaca que los procesos coloniales y

⁴ En verdad, si consideramos que la filosofía occidental tiene su nacimiento con el pensamiento platónico y los *diálogos*, ella es profundamente literaria y metafórica. La apelación constante de Platón a imágenes y símiles difícilmente pueda separarse del “núcleo conceptual” de su pensamiento. Esta visión ha sido expresada en una obra clásica de Charles Kahn, *Platón y el diálogo socrático* (1996 [2009]). En el ámbito propiamente epistemológico, que es en el que se desarrolla la obra de Cusicanqui de la que hacemos mención, Max Black (1962) ha puesto de manifiesto hace ya tiempo la importancia que tienen para la ciencia las metáforas y los modelos.

neoliberales han intentado digerir lo indígena como un objeto folclórico, pero que, a pesar de esto, las culturas indígenas continúan como espacios de tensión y resistencia.⁵

De las Casas y Sepúlveda, la irrupción de la modernidad

Con la Conquista,⁶ en 1492, Europa iniciaba la dominación colonial sobre América, fundamentándola en el hecho –pretendidamente evidente– de que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización. Este argumento, tal y como lo relata Dussel (Dussel, 2020, p. 41), fue esgrimido por primera vez por Ginés de Sepúlveda, quien argumenta que los indígenas han de ser sometidos a las naciones más civilizadas para que, mediante las leyes europeas, abandonaran su barbarie y adoptaran una vida más humana y virtuosa (Dussel, 2020, p. 42). Es justo, de acuerdo con Sepúlveda, que los varones virtuosos dominen sobre aquellos que no tienen estas cualidades. Sin embargo, como bien lo señala Dussel, este argumento no es sino una tautología: “Este argumento tautológico, porque parte de la superioridad de la propia cultura simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la modernidad” (Dussel, 2020, p. 43).⁷ Pero, ¿cómo llega a plantearse esta discusión en la España del siglo XVI?

La Junta de Valladolid tenía lugar justo cuando se desarrollaba también el Concilio de Trento, uno de los concilios ecuménicos más profundos y relevantes para la Iglesia Católica. De acuerdo con Carlos Beorlegui (Beorlegui, 2010, p. 114), la crueldad de la Conquista no impidió que se plantearan, paralelamente, problemas éticos y políticos que cuestionaran la legitimidad de las acciones españolas sobre el nuevo continente. Fueron, fundamentalmente, tres las problemáticas que se plantearon en torno a estas discusiones: a) la legitimidad del dominio político de España; b) la licitud o ilicitud de la guerra contra los indios; y c) la naturaleza del indio y el justo régimen en el que debían vivir los indígenas. Estos problemas, que tienen su antecedente más relevante en la figura de Francisco de Vitoria (cf. Fernández Buey, 1992, p.

⁵ Desde esta perspectiva, el dilema que es objeto de la presente indagación no es sino un falso dilema: la clave no está en la fusión, sino en la persistencia y la visibilidad de las contradicciones de nuestra realidad.

⁶ Utilizamos esta denominación porque es corriente, no porque estemos de acuerdo con sus supuestos filosóficos y políticos. Ciertamente, parecería mucho más acertado hablar del Encuentro, denominación utilizada por Rivara de Tuesta (cf. Rivara de Tuesta, 2013, p. 128) para mostrar que la llegada de España a América implicó un hondísimo cambio cultural e ideológico en las mentalidades indígenas. Referir a la ‘Conquista’ tiende a poner el foco en cuestiones militares. Acerca de la utilización del término y sus connotaciones, véase Todorov (Todorov, 2007, pp. 59 – 136).

⁷ Al afirmar que la argumentación de Sepúlveda es una tautología se afirma, de manera implícita, que el autor comete una petición de principio, es decir, supone ya en la conclusión de la argumentación lo que se pretende probar por medio de las premisas. Esto haría que el argumento se volviese inválido.

307), surgen, por otro lado, por los abusos cometidos por los soldados sobre las poblaciones originarias.

Bartolomé de las Casas (1474/84 – 1566), teólogo y fraile dominico que había sido testigo directo de los sucesos acontecidos en la Conquista,⁸ se opuso a utilizar la guerra como medio para difundir las doctrinas cristianas en América. Quisiéramos, en esta sección del presente ensayo, traer a colación algunos de los argumentos de Bartolomé de las Casas y confrontarlos con las posiciones de Ginés de Sepúlveda, buscando develar cuál sea la utilización (y resignificación) del término que está en juego. Consideramos que la actualidad del debate planteado en la Junta de Valladolid radica, entre otras cosas, en que muchas de las posiciones que, paradigmáticamente, representan ambos autores, encuentran, posteriormente, distintas formas de expresión en, *e.g.*, el debate argentino en el siglo XIX acerca de la cuestión indígena. Naturalmente, por su condición de “bárbaros”, los pobladores originarios de América suscitan diversos cuestionamientos que tienen una relevancia directa para la problemática aquí analizada. El primer argumento de Sepúlveda (Losada, 1975) es el siguiente: “Los Indios se encuentran en un estado tal de barbarie que se impone dominarlos por la fuerza para liberarlos de tal estado”. (Losada, 1975, p. 16). Por considerarla más relevante desde el punto de vista filosófico, me detendré sobremanera en la respuesta de Bartolomé de las Casas a este argumento de Ginés de Sepúlveda cuya estructura, por otro lado, no presenta demasiadas dificultades. De acuerdo con la acertada lectura de Dussel (*cf.* Dussel, 2020, p. 59), en Bartolomé hallamos al primer crítico frontal de la modernidad y, en este sentido, muy bien podría sugerirse que lo propiamente “moderno” no inicia con las reflexiones cartesianas acerca del alma, Dios y el sujeto, sino con la discusión (americana) en torno a la legitimidad del uso de la violencia en la Conquista.

En la *Apología*, Bartolomé responde a Sepúlveda introduciendo una clasificación de los bárbaros tomada de Aristóteles –nótese que ambos pensadores pretendían, pues, utilizar las argumentaciones aristotélicas en favor de sus respectivas posiciones. Así, son cuatro las clases de bárbaros (1975, pp. 16 – 18): a) bárbaros en sentido impropio, entendidos como todos los hombres crueles e inhumanos; b) bárbaros *secundum quid*, como aquellos que no hablan el idioma de otro pueblo; c) bárbaros en sentido estricto, aquellos incapaces de gobernarse a sí mismos; d) bárbaros entendidos como los hombres no cristianos. Cuando los españoles cometen crueldades y crímenes degradantes en las indias, dirá Bartolomé, se encuentran en el estado de barbarie que pretendidamente buscan combatir; los bárbaros son, pues, los españoles. Pero la acepción que es filosóficamente más relevante para las consideraciones expuestas en el presente estudio, en verdad, es la tercera.

⁸ Sobre la figura de Bartolomé de las Casas, véase la obra de G. Gutiérrez (1993) y M. Sotelo (2009).

Famosamente, en su *Política* Aristóteles había afirmado lo siguiente (cf. Aristóteles, 2014, p. 257): “Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos el ser esclavos es conveniente y justo” (1255a). La esclavitud se define como natural, para la doctrina aristotélica de *Política I*, cuando esta ha sido establecida de acuerdo con la naturaleza de cada una de las partes. En argumentaciones de esta clase se apoya, pues, la posición de Sepúlveda. Pues bien, ¿qué argumentación pone en juego Las Casas para contrarrestar esta afirmación? Siguiendo los supuestos cristianos, mismos en los cuales se escudaba Sepúlveda, Las Casas dirá que, en contra de la opinión aristotélica, no es cierto que esta clase de bárbaros deban ser cazados como fieras para ser atraídos a la vida recta. Considera, en cambio, que los bárbaros han de ser atraídos a la vida religiosa de acuerdo con la doctrina de Cristo y sus principales lineamientos, es decir, mansa y calmadamente. En su apoyo utiliza el reconocido mandato cristiano de *Mateo 22: 39*, versículo que reza: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.⁹

Tal y como lo harían posteriormente autores como Sarmiento en el siglo XIX, Bartolomé propone evidencia empírica concreta en favor de sus argumentos. En otros términos, explica sus puntos valiéndose de cuestiones fácticas. Dando fe de sus propias experiencias y de los años que pasó en América, Las Casas afirma que los indios son sumamente aptos para todas las artes, y poseen un talento natural e inmejorable para los oficios más diversos.¹⁰ Con esto, Las Casas refuta, en cierto sentido, la pretensión de superioridad de la cultura española respecto de la americana –si es que puede hablarse de cultura americana bajo la óptica que venimos analizando– y demuestra la barbarie que, paradójicamente, supondría continuar utilizando la violencia para evangelizar a las poblaciones originarias.

En muchos aspectos, argumenta Las Casas, los indios son superiores a los europeos, y la destrucción de sus modos de vida no puede sino significar un terrible acto de ignorancia por parte de los conquistadores. Tal y como lo hemos sugerido, la argumentación de Ginés ha quedado invertida: en nombre de la civilización, los españoles justificaban el uso de la violencia al momento de desarrollar la Conquista; pues son ellos, afirma Las Casas, los más bárbaros,

⁹ Curiosamente, tanto Bartolomé de las Casas como Ginés de Sepúlveda alegan apoyarse en los principios cristianos. Creemos que este es un hecho que fortalece la afirmación de Dussel de que este es el primer debate filosófico de la modernidad pues, si bien hay una apelación a la autoridad –en este caso, Aristóteles y los preceptos cristianos–, el nudo de la argumentación se desarrolla en torno al *uso de los argumentos*, característica que suele reconocérsele tradicionalmente a Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*. Esto es lo que permite a Las Casas, precisamente, invertir muchos de los argumentos de Sepúlveda, dejando ridiculizada parte de su postura.

¹⁰ Ginés de Sepúlveda no había convivido, directamente, con los nativos, sino que basaba sus observaciones en los relatos de Fernández de Oviedo, cronista, militar y, a su vez, esclavista. Esta última característica es algo que Las Casas reprocha a Sepúlveda (1975: 18), pues sus testimonios estarían profundamente sesgados.

pues no comprenden que están ante *iguales*, y no ante un *otro* que ha de ser dominado y sometido sin más. La crítica que Las Casas arremete contra la “guerra justa” se muestra, pues, demoledora. En palabras de Dussel (2020, p. 66): “Es un manifiesto de filosofía intercultural, de pacifismo político y crítica certera de la guerra justa en la modernidad [...] Sería de utilidad que los dirigentes europeos y norteamericanos releyeran esa obra cumbre del pensamiento latinoamericano”. En mi opinión, este debate o controversia merece, ciertamente, ser considerado como una de las grandes polémicas de la Historia de la Filosofía en general, y no ya meramente de la Historia del Pensamiento Latinoamericano. Si esta petición, tal y como lo hace Dussel, fuese aceptada, deberíamos también reconocer que la dicotomía ‘civilización y barbarie’ es, ciertamente, uno de los grandes temas de toda la historia del pensamiento filosófico.¹¹

Sarmiento, Alberdi y la radicalización de la civilización

De acuerdo con Ricardo Piglia (*cf.* Sarmiento, 2022, p. 13), “Hablar de Sarmiento escritor es hablar de la imposibilidad de ser un escritor en la Argentina del siglo XIX”. Ciertamente, la obra literaria del político argentino resulta, por momentos, inclasificable, y se vuelve complejo distinguir el género ante el cual nos encontremos. Esto mismo puede predicarse del *Facundo*: novela, ensayo, biografía, texto sociológico, etc. En cierto sentido, reducir la obra a algunos de los mencionados géneros implicaría un injusto reduccionismo. En el presente ensayo quisiéramos, sin embargo, considerar uno de los aspectos del texto sarmientino; a saber: la dicotomía ‘civilización y barbarie’ que el mismo instala en el pensamiento argentino todo, para contraponerla, posteriormente, con la imagen que Juan Bautista Alberdi posee de la misma.

Siguiendo la caracterización que proporciona Maristella Svampa (*cf.* Svampa, 2006, p. 33 y ss.), el siglo XIX fue el siglo de la emancipación política de la América Hispánica. Era evidente que España no podría ser el modelo que buscaban las élites criollas, por lo que se hacía necesario iniciar también la emancipación mental –cultural– con respecto a España. Los miembros de la Generación del 37 hallaron en Europa (Francia e Inglaterra, principalmente) aquel esplendor civilizatorio que buscaban. Pero, tal y como la autora lo reconoce, y como se trasluce en una lectura de los textos –especialmente, los de Alberdi (*cf.* Alberdi, 2017, p. 80)–, el modelo por antonomasia de los reformadores latinoamericanos fueron los Estados Unidos como aquel país “nuevo” que había superado el estado de barbarie y conquistado la civilización.

¹¹ Vale la pena destacar que Bartolomé de las Casas no cuestiona nunca el *fin* de la Conquista, sino solo los medios que los conquistadores utilizaban para llevar a cabo el proceso en el continente americano.

Cuando, en Argentina, Sarmiento retoma el dilema en 1845,¹² lo hace con la intención de combatir la dictadura de Juan Manuel de Rosas. Puede decirse, en este sentido, que parte de la obra de Sarmiento está destinada a combatir al mentado gobernante más que a Facundo Quiroga –este último no es sino una consecuencia del gobierno tiránico de Juan Manuel de Rosas. Es un libro que, desde los orígenes mismos de su composición, al igual que las *Bases* de Juan Bautista Alberdi, tiene claras intenciones políticas, en el sentido en que es compuesto al calor del clima social del momento. La apuesta sarmientina es claramente republicana: su republicanismo liberal lo obliga a concebir al ciudadano como sujeto de derechos. Pero creemos que aquí se presenta, precisamente, uno de los puntos fundamentales que debemos responder si queremos abordar el dilema de forma más o menos integral; a saber: ¿Cuál es el sujeto de derechos del cual nos habla Sarmiento? Considérese, pues, el siguiente fragmento:

La vida de los campos argentinos, tal como la he mostrado, no es un accidente vulgar: es un orden de cosas, un sistema de asociación característico, normal, único, a mi juicio, en el mundo, y él solo basta para explicar toda nuestra revolución. Había, antes de 1810, en la República Argentina, dos sociedades distintas, rivales e incompatibles, dos civilizaciones diversas: la una, española, europea, culta, y la otra, bárbara, americana, casi indígena; y la revolución de las ciudades sólo iba a servir de causa, de móvil, para que estas dos maneras distintas de ser de un pueblo, se pudiesen en presencia una de otra, se acometiesen y, después de largos años de lucha, la una absorbiese a la otra (Sarmiento, 2022, p. 92).

A diferencia de lo que ocurrirá en la concepción de Alberdi, para quien la civilización proviene, fundamentalmente, de Europa, Sarmiento está convencido de que, en Argentina, civilización y barbarie conviven en una compleja relación. Tal y como Svampa lo ha puesto de manifiesto, en Sarmiento conviven dos dilemas: uno inclusivo –civilización y barbarie–, por un lado, y otro exclusivo –civilización o barbarie–, por el otro. Para que Argentina ingrese en el camino de la civilización, parece afirmar el autor, es necesario eliminar a la Argentina bárbara, gaucha e indígena. Empero, en su uso inclusivo, pareciera también que Sarmiento reconoce la posible

¹² Decimos “retoma” porque Sarmiento, si bien fue el encargado de popularizar la dicotomía e instalarla en el imaginario social argentino, no fue, ciertamente, el primero en utilizarla. Las influencias que confluyeron para dar forma a la misma pueden rastrearse en los más diversos autores iluministas y románticos; Montesquieu, Herder, Humboldt, Walter Scott y, especialmente, Fenimore Cooper. Sarmiento mismo reconoce la influencia de Cooper en su concepción del asunto (*cfr.* Sarmiento, 2022: 71). Al respecto, véase De la fuente (2016).

coexistencia de dos países en clara tensión. Este “mito de las dos Argentinas” continúa teniendo, como puede verse, apabullante actualidad (cf. Cisneros Torres, 2019, p. 43).¹³

En el Capítulo 2 del *Facundo*, al describir al gaucho cantor, Sarmiento es claro en su percepción (cf. Sarmiento, 2022, p. 83): “El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno, dentro de las ciudades; el otro, en las campañas”. El desprecio del autor por la Edad Media puede leerse como una clara influencia de los autores de la Ilustración francesa, marcadamente anticlericales. La distinción entre Buenos Aires y el resto de las provincias aparece trazada con claridad, al igual que el desprecio por las poblaciones originarias y los gauchos. Para Sarmiento, sencillamente, en el modo de vida del gaucho no hay posibilidad alguna de organización política y constitución de la *res publica*; en consecuencia, sus costumbres han de ser combatidas y –por momentos– asimiladas a las costumbres civilizadas de la población porteña. La Generación del 37 toda, a diferencia de la Generación del 80, desprecia el modo de vida gauchesco.

¿Cómo aparece, pues, la mencionada distinción en la obra de Juan Bautista Alberdi? Si bien el pensador tucumano comparte con Sarmiento supuestos diversos, pues ambos formaban parte de la ya mencionada Generación del 37, lo cierto es que el republicanismo, que es fundamental en la obra de Sarmiento, apenas se plasma en Alberdi. Más bien diríamos, si tuviésemos que clasificar al autor, que forma parte del liberalismo económico clásico, especialmente por la influencia de Adam Smith y otros economistas clásicos.¹⁴ En diversas oportunidades, en las *Bases*, el autor expresa con claridad la opinión según la cual el proteccionismo económico impide el desarrollo de la civilización en los países americanos. Ir en contra del desarrollo económico natural de los pueblos es, prácticamente, tan grave como oponerse al desarrollo de las leyes de las ciencias físicas, algo que se revelaría como irracional a todas luces.

De esta concepción liberal se deriva, en cierto sentido, su concepción de la civilización. A diferencia de Sarmiento, para quien la dicotomía opera *al interior* mismo del país, Alberdi cree que solo podemos ingresar en el camino del progreso –uno de los elementos paradigmáticos de la corriente ilustrada– por mano de las naciones europeas. De aquí surge, pues, la que ha dado por llamarse la teoría del trasplante inmigratorio. El abogado tucumano aboga por un mestizaje

¹³ Más allá de la *resolución* que cada uno de los autores encuentra al dilema planteado, lo central del asunto termina, en cierto sentido, confirmado la hipótesis con la cual comenzamos el presente ensayo; a saber: la dicotomía ‘civilización y barbarie’ es uno de los elementos fundamentales que contribuyeron a constituir nuestra identidad como nación. Siguiendo la propuesta de Carlos Fuentes (Svampa, 2006: 33), quizás sea posible, e incluso históricamente correcto, expandir la aplicación de la mentada dicotomía al continente americano todo.

¹⁴ Si bien podrían imponerse algunas restricciones a las etiquetas que hemos venido utilizando para clasificar a los pensadores consideramos, pues, que ellas constituyen una importante orientación que no debe ser dejada de lado. Eventualmente, las reservas que podamos tener en relación con ellas pueden ser oportunamente puestas en consideración, lo que no implica en absoluto que dejen de ser operativas para nuestros limitados objetivos.

de la población argentina con la población europea para que, de esta manera, las costumbres de los países menos civilizados sean absorbidas o dominadas por las de los países europeos. En el Capítulo XV de las *Bases* nuestro autor escribe lo siguiente:

¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémoslas aquí. [...] ¿Queremos que los hábitos de orden, de disciplina y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son comunicativos; al lado del industrial europeo pronto se forma el industrial americano. La planta de la civilización no se propaga de semilla. Es como la viña, prende de gajo (Alberdi, 2017, p.97).

En Alberdi, la civilización proviene de Europa, y los pueblos europeos tienen la capacidad de civilizar a los americanos. Otro punto que nos interesaría tratar, sobre todo por la importancia que este tendría posteriormente, con la irrupción del positivismo, es la imagen que Alberdi tiene de los indios. En Sarmiento, como ya comentamos brevemente, hallamos una posición ambivalente; pareciera, pues, por momentos, que cree posible una asimilación de las costumbres indígenas de mano de las civilizadas. En Alberdi, en cambio la situación es mucho más clara y taxativa: el indio no es ni puede ser un sujeto integrado al mundo social que se está aún construyendo porque este no figura mundo alguno. Afirma Alberdi:

Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil. [...] Nosotros, los que nos llamamos Americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera. [...] El indígena nos hace justicia; nos llama Españoles hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestras sociedades que lleve apellido *pehuenche* o *araucano*. El idioma que hablamos es de Europa. Para humillación de los que reniegan de su influencia, tienen que maldecirla en lengua extranjera (Alberdi, 2017, p. 97).

Esta concepción alberdiana, a su vez, está íntimamente relacionada con la distinción que realiza el autor entre educación e instrucción (cf. Alberdi, 2017, p. 86). La famosa dicotomía, incluida en el Capítulo XIII de las *Bases*, da cuenta de las profundas diferencias entre las concepciones educativas de Alberdi y Sarmiento. El abogado tucumano afirma que las grandes figuras como

Belgrano o Bolívar acercaron, ciertamente, a creer que por medio de la educación conseguirían entrar en el camino del progreso y la civilización; empero, “ellos confundieron la educación con la instrucción, el género con la especie” (2017, p. 86). La educación, por corresponder al género, abarca más que la instrucción. Solo los seres racionales pueden ser instruidos. El autor pensaba que la educación debía tener la importancia que, en aquel momento, tenía la instrucción. Es la educación, y no la instrucción, la que debía ponerse en el centro de las preocupaciones del país. Este es un importante punto de divergencia con la concepción de Sarmiento. Por ello Alberdi afirma que “si la instrucción es el medio de cultura de los pueblos ya desenvueltos, la educación por medio de las cosas, es el medio de instrucción que más conviene a pueblos que empiezan a crearse” (2017: 87)¹⁵. No es nuestra intención en el presente ensayo, sin embargo, referir a la cuestión educativa *in extenso* en el pensamiento alberdiano.

Civilización y positivismo, Ingenieros y Mariátegui

Consideraremos, en el desarrollo de la presente sección, las concepciones de José Ingenieros (1877 – 1925) y José Carlos Mariátegui (1894 – 1930) en torno a la cuestión de la civilización. Ingenieros, psiquiatra de origen italiano e importante representante de las ideas positivistas¹⁶ en nuestro país, fue uno de los más importantes ensayistas de inicios del siglo XX en nuestro país. Nos centraremos, en esta parte de nuestro aporte, en su artículo “La formación de una raza argentina” (1957 [1915]), trabajo leído originalmente como una conferencia en septiembre de 1915. El texto, que ha atraído la atención de los investigadores en épocas recientes (*cf.* Walsh, 2010; Schiffino, 2013; Caamaño, 2019), analiza el desarrollo de las razas en la sociedad argentina desde una perspectiva que, siguiendo a Todorov (*cf.* Todorov, 2011, p. 116), podríamos llamar “racialista”.

Apoyándose en la historia natural de las razas, Ingenieros afirma que en las zonas templadas se produce (naturalmente) una progresiva sustitución de las razas aborígenes de color por las razas blancas inmigradas, engendrando así nuevas sociedades (*cf.* 1957 [1915], p. 306). Bajo esta perspectiva, Ingenieros se permite desestimar, *e.g.*, el desarrollo de Brasil, pues sus condiciones

¹⁵ Jorge C. Curto (2013, pp.275 – 284) ha puesto de manifiesto que, si bien Sarmiento admitía la importancia del proceso migratorio en Argentina, consideraba que una de las prioridades del país debía ser la erradicación del analfabetismo. En este sentido, podría interpretarse una interpretación *inclusiva* de la dicotomía ‘civilización y barbarie’. Alberdi, en cambio, consideraba que la inmigración era muchísimo más prioritaria que la instrucción del pueblo. En cierto sentido, la instrucción se produciría *por añadidura* o *mimesis*, como una mera consecuencia del proceso migratorio. Su concepción de los indígenas, como brevemente expuse, es por entero negativa.

¹⁶ No caracterizaré, en la presente investigación, lo que deba de entenderse por “positivismo”. Una notable introducción sobre este tópico puede consultarse los análisis de Oscar Terán al respecto (1987).

climatológicas desfavorables condicionarían la supremacía de tal o cual raza. La raza blanca, que llegó a América luego de la Conquista, es la raza propiamente argentina, afirmación que implica desestimar, naturalmente, los demás componentes del interior del país. Hay un hecho innegable que ha sido revelado por la etnografía, afirma Ingenieros, y es el siguiente: “las razas blancas han mostrado en los últimos veinte o treinta siglos una superioridad para la organización social del trabajo y de la cultura; sus núcleos especiales son llamados naciones civilizadas” (1957 [1915], p. 308). En línea con Sarmiento y Alberdi, Ingenieros cree que las masas indígenas no son sino amenazas contra la libertad y la democracia que se desarrollan en nuestro país.¹⁷

Lo que ocurrió en Argentina, para Ingenieros, es un proceso de sustitución de las razas indígenas por las blancas. Ahora bien, quisiera introducir un matiz que, según nuestro punto de vista, permitirá evaluar correctamente la posición de Ingenieros en torno a la problemática cuestión, civilización y barbarie. Si bien es heredero de algunos de los supuestos de Sarmiento, Ingenieros no cree que la barbarie esté vinculada a las pampas argentinas y determinada geográficamente. Considera, más bien, que la civilización, marcada por el ideal de progreso, surgirá como la síntesis entre las tradiciones locales y el influjo civilizador de Europa. Adoptando el ideal de “lucha por la existencia”, popularizado tras la llegada de las ideas de Darwin al ámbito social, Ingenieros considera que la nueva sociedad argentina es eminentemente ecléctica: “Las razas europeas aquí trasplantadas sienten ya, en sus hijos argentinos, los efectos de la adaptación a otro medio físico, que engendra otras costumbres sociales” (Ingenieros, 1957 [1915], p. 328).

El enfoque biologicista de Ingenieros, heredero de su profesión como psiquiatra, permite “modelar” las costumbres de determinados grupos sociales a partir de prácticas políticas y educativas. Este optimismo en torno a la posibilidad de intervenir en la sociedad y proporcionar los impulsos necesarios al país para que este ingrese en el camino del progreso ponen de manifiesto, pues, lo que Hugo Vezzetti (2004) ha llamado el neolamarckismo de comienzos del siglo XX. No hemos de olvidar, por otro lado, que por estos años comenzaba la época de oro de la genética clásica, proceso que tuvo una influencia nada despreciable en cuestiones de índole social. La nacionalidad argentina, que Ingenieros llama argentinidad, “[...] se constituye diversamente de las orientales y europeas, formadas en otro medio y con otra amalgama inicial”

¹⁷ Caamaño (2019, p. 52) ha explicado esta posición recurriendo, correctamente, a nuestro juicio, a caracteres biográficos de Ingenieros. Su origen italiano, pues, permite explicar –parcialmente– sus posiciones a este respecto; a saber: “[...] su enfoque, como hijo de familia italiana, permitía reivindicar para la cultura nacional el componente europeo hasta entonces resistido por las viejas elites criollas. Ingenieros repone el rol civilizatorio del inmigrante como trabajador y como sujeto político, posible agente futuro de una renovación en la política del país”.

(1957 [1915], p. 329). La civilización, en suma, no proviene de Europa, pero tampoco de la tradición indígena: ella ingresará en Argentina en sus propios términos, y así hemos de entenderla. Evitando extendernos de manera innecesaria en torno a las ideas de Ingenieros, pasaremos ahora a considerar los aportes del pensador y filósofo peruano José Carlos Mariátegui.

La obra más famosa de Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2007 [1928]), convirtió al autor en uno de los mayores representantes del llamado marxismo latinoamericano. El objetivo principal de esta obra, de la cual tendremos en consideración algunos fragmentos para efectuar nuestro análisis, consiste en aplicar los principios del materialismo histórico a la realidad peruana¹⁸. Nos interesa considerar especialmente dos ensayos del autor peruano incluidos en el libro anteriormente mencionado, a saber: “El problema del indio” (2007 [1928], p. 26 y ss.) y “El problema de la tierra” (2007 [1928], p. 39 y ss.). El autor cree que la cuestión de los pueblos indígenas no puede ser comprendida en su sentido cabal recurrido a categorías de análisis exclusivamente culturales o raciales. Este es un problema, para Mariátegui, fundamentalmente económico. De aquí, pues, que el llamado problema del indio no sea sino el problema de la tierra y de la distribución de esta en manos de unos pocos individuos:

QUIENES desde puntos de vista socialistas estudiamos y definimos el problema del indio, empezamos por declarar absolutamente superados los puntos de vista humanitarios o filantrópicos, en que, como una prolongación de la apostólica batalla del padre de Las Casas, se apoyaba la antigua campaña pro-indígena. Nuestro primer esfuerzo tiende a establecer su carácter de problema fundamentalmente económico [...] No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra (Mariátegui, 2007 [1928], p. 39).

Haciendo uso de categorías marxistas, y declarando la primacía de las cuestiones económicas por sobre todos los demás asuntos, Mariátegui aboga por reconocer a las grandes mayorías

¹⁸ El término “aplicación” no ha de interpretarse en el sentido de imitación, tal y como el mismo Mariátegui se encarga de aclarar. El marxismo del autor no ha de ser calco y copia de los diversos marxismos europeos, sino que ha de entenderse, de acuerdo con el autor, como una “creación heroica”. Consideraciones de esta clase han llevado a los especialistas en el pensamiento del autor peruano a considerarlo el padre fundador del marxismo latinoamericano. Mariátegui se aparta del determinismo que suele caracterizar a la ortodoxia marxista.

excluidas como sujetos propiamente políticos, como aquellos que también forman parte de la identidad del Perú. Aunque reconoce que el racismo y la discriminación cultural agravan las condiciones de vida de los indígenas, el verdadero obstáculo para su emancipación según el pensador es el sistema de **explotación feudal** que persiste en las relaciones de propiedad y producción en el campo peruano. Los indígenas son vistos como una clase explotada debido a su subordinación a una estructura terrateniente que concentra la tierra en manos de unos pocos, mientras que la mayoría de la población campesina indígena carece de acceso a ella: “El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de la independencia” (2007 [1928], p. 40). Creemos que, a partir de lo dicho en estos párrafos, tenemos ya elementos suficientes para realizar algunos comentarios en torno al problema que vertebra a la presente indagación.

Para Mariátegui, la verdadera civilización no se encuentra en los países europeos, sino al interior de América misma. No es que –como lo creía Alberdi– la civilización occidental deba serle impuesta a los indígenas desde fuera, sino que de lo que se trata, más bien, es de resolver el problema económico en el que se encuentra el Perú hace ya tiempo. Mariátegui enfatiza, en diversas oportunidades, la importancia de la comunidad indígena como una forma colectiva de propiedad y organización que podría servir, eventualmente, como base para una reforma agraria. Ella permitiría a los campesinos indígenas recuperar el control sobre las tierras que, originariamente, les pertenecían.¹⁹ De lo que se trata no es, como a veces se ha creído, de retornar a un indigenismo esencialista, sino de reconocer *in nuce* aquellos elementos que permitirían llevar a cabo el proceso propiamente revolucionario. Así se expresa Mariátegui, por ejemplo, en relación con la civilización incaica: “Su civilización se caracterizaba, en todos sus rasgos dominantes, como una civilización agraria” (2007 [1928], p. 42).²⁰

En suma, Mariátegui adopta una postura crítica frente a la imposición del modelo civilizatorio que reproduce el *modus operandi* de la explotación colonial. A diferencia de Alberdi, por ejemplo, Mariátegui denuncia que el indígena sí hace mundo, y la barbarie habría de ubicarse, en todo caso, en el sistema feudal que explota y margina a los pueblos. Esta denuncia de Mariátegui, y el tono de su escritura, recuerdan, por momentos, a algunos de los planteos de Silvia Rivera Cusicanqui, especialmente en lo referente a la persistencia de las lógicas coloniales que se ocultan bajo los rótulos de ‘modernización’ y ‘progreso’. La comunidad

¹⁹ En la Provincia de Tucumán, por ejemplo, Amaicha del Valle es una comunidad del pueblo calchaquí situada al noroeste de la región, en Tafí del Valle, que mantiene un régimen comunitario de propiedad.

²⁰ Este fragmento breve nos parece especialmente significativo dado que Mariátegui atribuye a los pueblos originarios de América una “civilización”, algo que muchos autores, aún hoy, se niegan a reconocer.

indígena, afirma Mariátegui, no solo ha de entenderse como víctima del colonialismo, sino como un sujeto político activo que merece ser considerado en todo su esplendor. La obra del pensador peruano es verdaderamente amplia, y un análisis cabal de esta dicotomía requeriría, en nuestra opinión, un análisis mucho más exhaustivo. Hemos dejado de lado muchos puntos en el análisis precedente, pero creemos que es suficiente para hacernos una idea acabada de la postura del autor.

La civilización según la filosofía de la liberación de Dussel

Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934 – 2023) fue un importante filósofo, historiador y teólogo argentino naturalizado mexicano. Su trabajo es vastísimo y se ha visto plasmado en más de cincuenta libros. Es mundialmente conocido por haber sido uno de los fundadores de la *filosofía de la liberación*,²¹ corriente de pensamiento íntimamente relacionada con la *teología de la liberación*. Dussel ha producido una autobiografía que vale la pena considerar antes de ingresar en su pensamiento (Dussel, 2012a, pp. 16 – 88), y los trabajos que han tratado la relación entre su vida y su obra son diversos (Dussel, 2021, pp. 5 – 54). No nos detendremos en ella en esta ocasión. Consideraremos, en cambio, el que es quizás su texto más importante, en el cual se encuentran expuestas sus principales tesis; a saber: *Filosofía de la Liberación* (Dussel, 2013), un texto que, en su primera edición, apareció publicado en el año 1976, en México.

Dussel considera que la cuestión de la “civilización” ha servido, históricamente, para justificar la opresión y el dominio de los centros de poder sobre las periferias. Analizando críticamente el concepto de “modernidad” –análisis que, parcialmente, ya comentamos al referirnos al debate entre Sepúlveda y Las Casas–, el autor afirma que los imperios europeos se perciben a sí mismos como portadores de la civilización, mientras que, aquellos que forman parte de la periferia (América Latina, Asia, África) son reducidos a la pura barbarie²². Ya a finales de la década del sesenta (cf. Dussel, 2012b), Dussel percibe que América Latina es la región histórica en la que se han desarrollado dos de las seis culturas neolíticas de significación mundial; a saber, la azteca y la inca. El ‘mito de la modernidad’ permite a Europa justificar su expansión *colonial en nombre de la civilización*, bajo el pretexto de llevar al progreso a los bárbaros, los otros. Esta justificación de la violencia se justifica, para el pensador mendocino, en un

²¹ Esta es una corriente que puede considerarse en un *sentido amplio* o en un *sentido estricto*. Al hablar de Dussel usamos el segundo sentido. Es una corriente que incluye diversos pensadores, diversos países y se desarrolla a lo largo de muchos años. Para una historia breve de la misma, véase Beorlegui (2010, p. 666).

²² Esta es una lectura influenciada grandemente por E. Levinas y su análisis de la *otredad*. Levinas permite, para Dussel, superar algunas de las categorías de análisis heideggerianas (cf. Dussel y Guillot, 1975).

antecedente pragmático del *ego cogito* cartesiano, el *ego conquiro*. Este da lugar a una modernidad que sitúa a los pueblos de la periferia en un lugar prácticamente externo a la humanidad:

Por ello Europa se constituye en “la misionera de la civilización en el mundo”. La Modernidad construye un mito irracional hacia afuera (al justificar el uso de la violencia, la guerra para destruir los obstáculos al proceso civilizador sobre los pueblos inferiores, posición que defendieron Ginés de Sepúlveda, Kant, Hegel o la mayoría los actuales filósofos europeos o norteamericanos) (Dussel, 2013, p. 16).

Este mito irracional de la modernidad, como Dussel lo denomina, puede llegar al extremo de la aniquilación: “En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros seres humanos, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones” (Dussel, 2013, p. 73). Esto queda paradigmáticamente representado por la llegada de los españoles a América, en el 1492, y sus pretensiones de aniquilar la exterioridad de los habitantes americanos. Dussel es sumamente crítico con este proyecto, y señala en más de una ocasión que, en nombre de la “civilización”, los países europeos no dudaron demasiado en destruir la alteridad de diversas poblaciones, subsumiéndolas en una totalidad homogénea controlada por el poder europeo. ¿Y qué ocurre, pues, con la barbarie, el otro polo del par de conceptos que venimos analizando? Ella es una categoría del centro para marcar la exterioridad, aquello que ha de ser civilizado o, en el peor caso, exterminado: “El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sin-sentido, las lenguas primitivas, los mundos salvajes” (Dussel, 2013, p.16).²³

La “narrativa de la civilización” permite al centro, pues, explotar a la periferia. En oposición a esta lógica de exclusión, el autor propone su filosofía de la liberación, un pensamiento desde el cual sea posible cuestionar el supuesto universalismo de la modernidad. En contra de este modo de pensamiento, Dussel defiende la exterioridad, es decir, la afirmación de los pueblos oprimidos como sujetos con su propia cultura, historia y humanidad. La liberación implica reconocer que la modernidad, tal y como ha sido concebida por el centro, desde Aristóteles

²³ Nótese el comentario que realiza Dussel en relación con Aristóteles y la cuestión de la barbarie: “Para Aristóteles, el gran filósofo de época clásica, en tiempo de una formación social esclavista autocentrada, el griego es “ser humano (*ánthros*)”, no lo es el bárbaro europeo (Europa es todavía la barbarie), porque le falta habilidad, ni lo es tampoco el asiático porque le falta fuerza y carácter; tampoco son seres humanos los esclavos, a medias lo es la mujer y el niño sólo en potencia. Ser humano es el varón libre de las polis de la Hélade” (2013, p. 16).

hasta Hegel, no es universal, y es necesario, pues, pensar una transmodernidad. No ingresaremos en este asunto en la presente indagación, pero creemos importante dejar planteada, al menos, cuál es la salida que Dussel encuentra, desde el punto de vista filosófico, a la situación que denuncia. Su filosofía es, a mi juicio, una de las más potentes producciones intelectuales americanas.

Algunas consideraciones finales

Habiendo llegado al final de nuestra labor investigativa solo me quedan por expresar algunos puntos para finalizar. Retomando algunas de las consideraciones que mencioné, estamos convencido, a partir la lectura y análisis de los textos aquí considerados, que los problemas filosóficos de América Latina no escapan en ningún sentido a la problemática filosófica universal. Esperamos, con el presente texto, haber contribuido a probar este punto de vista. La cuestión de “civilización o barbarie” es tomada por todos los autores como un punto importante de análisis. El enfoque que hemos adoptado, mostrando las coincidencias y divergencias de los muchos autores, permite poner de manifiesto la *transversalidad* de la problemática abordada aquí.

En la primera parte del trabajo, se exploró cómo Josef Estermann y Silvia Rivera Cusicanqui abordan la barbarie desde una perspectiva andina, desafiando las categorías occidentales tradicionales. Estermann introduce el concepto de “equivalentes homeomórficos” para facilitar el diálogo intercultural, destacando la necesidad de pensar la filosofía andina desde sus propios términos, en lugar de imponer marcos interpretativos occidentales. Este enfoque permite reconocer que el espacio geográfico, y por extensión, la cultura, juegan un papel crucial en la conformación del pensamiento. Cusicanqui, por su parte, introduce el concepto de lo ch'ixi, una noción que desafía los binarismos de la modernidad occidental. Al proponer que las realidades sociales latinoamericanas están compuestas por una yuxtaposición de elementos aparentemente contradictorios, lo ch'ixi invita a repensar, para la autora boliviana, las categorías de civilización y barbarie como no excluyentes, sino coexistentes en una compleja relación.

Este desafío a las categorías tradicionales se hace aún más evidente cuando se analiza el debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, presentado en la segunda parte del trabajo. La Controversia de Valladolid, que se centraba en la licitud de la conquista y la evangelización violenta de los pueblos indígenas, revela cómo la noción de civilización fue utilizada para justificar la violencia y el dominio colonial. Las Casas, al criticar la “guerra justa” de Sepúlveda, invierte la lógica de la barbarie, argumentando que los conquistadores españoles, al

actuar con crueldad, se convertían en los verdaderos bárbaros. Este punto resulta fundamental para comprender la crítica que muchos pensadores latinoamericanos, como Enrique Dussel, han hecho a la modernidad europea: la civilización no es un derecho inherente de los pueblos dominantes, y mucho menos una justificación para el sometimiento de otros.

La tensión entre civilización y barbarie también fue un tema recurrente en los debates políticos e intelectuales del siglo XIX en Argentina, especialmente en las obras de Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. En el caso de Sarmiento, se observa una visión ambivalente sobre la coexistencia de civilización y barbarie dentro de la Argentina misma, una nación dividida entre el Buenos Aires “civilizado” y el interior “bárbaro”. Para Sarmiento, la barbarie no era solo una cuestión de atraso cultural o económico, sino un obstáculo que debía ser eliminado para que el país pudiera integrarse en el proyecto civilizatorio de la modernidad. Alberdi, por otro lado, adoptó una postura mucho más amigable con el liberalismo económico, sosteniendo que la civilización vendría solo con la inmigración europea y la adopción de costumbres occidentales. En este sentido, el pensamiento de Alberdi plantea una concepción de la civilización como algo que debe ser importado, mientras que los elementos indígenas y gauchescos deben ser asimilados o incluso, en la peor de las circunstancias, erradicados.

Sin embargo, esta visión fue ampliamente criticada por pensadores como José Carlos Mariátegui, quien, en la década de 1920, replanteó la cuestión indígena no como un problema cultural o racial, sino como un problema eminentemente económico. Mariátegui sostiene que el verdadero obstáculo para la civilización no radica en la cultura indígena, sino en las estructuras de poder feudales que perpetuaban la pobreza y la explotación. Al reivindicar el derecho de los indígenas a la tierra, Mariátegui ofrece una perspectiva revolucionaria que desafía los esquemas de dominación colonial y propone una forma alternativa de civilización basada en la justicia social y la equidad económica. Ingenieros, desde una perspectiva positivista, aboga por la construcción de una nación moderna y civilizada a través de la “mejora” de la raza argentina, promoviendo la inmigración europea y el reemplazo de las culturas indígenas.

Finalmente, la reflexión de Enrique Dussel en torno a la modernidad y la barbarie ofrece una crítica radical a la narrativa de la civilización occidental. Dussel argumenta que la modernidad es, en sí misma, un proyecto excluyente y violento que justifica la explotación y el exterminio de los pueblos considerados bárbaros. En su filosofía de la liberación, Dussel propone una “transmodernidad” que reconozca las voces de los oprimidos y reivindique su lugar en la historia de la humanidad, más allá de las categorías impuestas por el pensamiento eurocéntrico. Esta propuesta apunta a una liberación no solo política y económica, sino también cultural y filosófica, donde las tradiciones no occidentales puedan ser reconocidas como fuente de saber. Su perspectiva, extremadamente amplia, fue considerada solo en un sentido general.

Bibliografía

- Alberdi, J.B. (2017). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Aristóteles (2014). *Ética Nicomáquea / Política*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Editorial Gredos.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Black, M. (1962). *Models and Metaphors: Studies in Language and Philosophy*. Nueva York: Cornell University Press.
- Caamaño, F. (2019). “Tradición y raza en José Ingenieros: Intereses intelectuales y valores no epistémicos en la psicología argentina a principios del siglo XX”, *Anuario ‘Temas en Psicología’*, Vol. 5, No. 1, pp. 50 – 55.
- Cisneros Torres, M.J. (2019). ‘Alberdi y las bases para la organización de la república: biopolítica, liberalismo y racismo de Estado’. En M.C. Caram, M.J. Cisneros Torres, *Ciudadanía, democracia y república* (pp. 33 – 47). Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras.
- Curto, J.C. (2013). “La educación en las ideas políticas de Alberdi y Sarmiento”, *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho*, Año 11, Número 22, pp. 275 – 284.
- Cusicanqui, S.R. (2018). *Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- De la fuente, A. (2016). “‘Civilización y barbarie’: fuentes para una nueva explicación del Facundo”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, número 44, pp. 135 – 179.
- Dussel, E. (2012a). *En búsqueda del sentido (Obras Selectas I)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2012b). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2013). *Filosofía de la Liberación (Obras Selectas 11)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (2021). *Filosofía de la liberación: una antología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Akal.

- Dussel, E.; Guillot, D.E. (1976). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Estermann, J. (2009). 'Filosofía quechua'. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino". Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 36 – 40). México: Siglo XXI Editores.
- Fernández Buey, F. (1992). "La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión", *Boletín americanista*, n° 42, pp. 301 – 347.
- Gutiérrez, G. (1993). *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Sígueme.
- Ingenieros, J. (1957 [1915]). 'La formación de una raza argentina'. En José Ingenieros, *Sociología argentina (Obras Completas, Vol. 6)*. Buenos Aires: Editorial Elmer.
- Kahn, C. (1996 [2009]). *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Losada, A. (1975). *Apología, Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas*. Traducción castellana por Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional.
- Mariátegui, J.C. (2007 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Panikkar, R. (1996). 'Filosofía y cultura: una relación problemática'. En R.F. Betancourt, *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I* (pp. 15 – 41). Aachen: Concordia.
- Rivara de Tuesta, M.L. (2013). 'El pensamiento incaico'. En Laureano Robles, *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* (pp. 127 – 153). Madrid: Editorial Trotta.
- Sarmiento, D.F. (2022). *Facundo*. Prólogo de Ricardo Piglia (pp. 13 – 34). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Penguin Clásicos.
- Schiffino, M.B. (2013). "José Ingenieros: raza, nacionalidad y ciudadanía en la Argentina del Centenario", *Cuadernos del Ciesal*, Vol. 10, No. 12, pp. 34 – 49.
- Svampa, M. (2006). *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: Ed. Taurus, Ed. Alfaguara.
- Sotelo, M.R. (2009). 'Bartolomé de las Casas'. En E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino". Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 710 – 712). México: Siglo XXI Editores.
- Terán, O. (1987). *Positivismo y nación en la Argentina*; incluye selección de textos de diversos autores. Buenos Aires: Puntosur editores.

Todorov, T. (2007). *La Conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México: Siglo XXI Editores.

Todorov, T. (2011). *Nosotros y los otros*. Trad. de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI Editores

Vezzetti, H. (2004). Reunión de Ateneo del Programa de Estudios Históricos de la Psicología en la Argentina. Buenos gAires: Facultad de Psicología, UBA.

Walsh, C. (2010). “Raza, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes. Crítica y emancipación”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, II (3), PP. 95-124.

Recepción: 09/12/2024
Evaluado: 25/03/2025
Versión Final: 16/04/2025