

La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico

Ethno-ecological Identity in the Hispanic Colonial Caribbean and the Civilization/ Barbarism Dualism as its Ideological Basis

Patricia Ferrer-Medina*

Marist College

 <https://orcid.org/0009-0002-9433-8872>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3950>

* Patricia Ferrer-Medina, de Mayagüez, Puerto Rico. Es profesora asistente de español y Jefa del departamento de World Languages and Cultures de Marist College, en Poughkeepsie, NY. Se doctoró en literatura comparada por Rutgers, The State University of New Jersey. Tiene publicados: “El zombie canibal entre la colonialidad y la diferencia ecológica: una breve arqueología de ideas”. *Terra Zombi: el fenómeno transnacional de los muertos vivientes* (pp. 29-45). Ed. Rosana Díaz-Zambrana. San Juan, PR: Isla Negra, 2015; “Nuevas incursiones críticas a los estudios coloniales caribeños: la crítica ecológica” *Cuadernos del CLHA*, 13(2), 2012, 91-112. E-mail: patricia.ferrer@marist.edu



Recibido: 8 septiembre 2022 * Aceptado: 29 mayo 2023 * Publicado: 17 febrero 2024

¿Cómo citar este texto?

Ferrer-Medina, P. (enero-junio, 2023). La identidad etno-ecológica en el Caribe colonial hispano y el dualismo civilización/barbarie como su fundamento ideológico. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (37), 177-201. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..37.2023.3950>

Resumen

Este artículo utiliza el concepto de identidad etno-ecológica adscrita para estudiar las figuras del caníbal (Colón), el cholo (Hostos) y el hombre natural (Martí) en textos coloniales del Caribe de los siglos XVI al XIX. Se identifica el dualismo civilización/barbarie como base ideológica subyacente de las figuras y se traza su resemantización en un discurso de diferencia proto-racial que enfatiza grados de civilización, distancia del mundo natural y soluciones que reproducen o critican la colonialidad.

Palabras clave: ecología, barbarie, decolonialidad, mestizo, caníbal, estudios coloniales caribeños

Abstract

This article uses the concept of ascribed ethno-ecological identity to study the figures of the cannibal (Columbus), the cholo (Hostos), and the natural man (Martí) in colonial Caribbean texts from the 16th to the 19th centuries. The article identifies the civilization/barbarism dualism as the underlying ideology of the figures and traces its resemantization in a discourse of proto-racial difference that emphasizes degrees of civilization, distance from the natural world, and resolutions that reproduce or critique coloniality.

Keywords: ecology, barbarism, decoloniality, mestizo, cannibal, Caribbean colonial studies

Nuestro intento de entender la lógica de la colonialidad (Quijano, 2000) impuesta en Latinoamérica nos lleva a comenzar en el Caribe. La región fue la entrada y laboratorio donde el proyecto colonial europeo hizo sus primeros intentos y estragos; “es el espacio-tiempo donde la colonialidad comienza a desplegarse por primera vez en lo que vino a llamarse luego el Nuevo Mundo” (Maldonado-Torres, 2020, p. 561). Como parte de este número especial, este artículo intenta resaltar la importancia del Caribe colonial en un campo de investigación que muestra preferencia por el colonialismo continental americano.

Con esta meta, el artículo toma como objeto analítico las figuras discursivas del caníbal, el cholo, y el hombre natural en textos claves de la literatura caribeña a través de los siglos XVI al XIX, prestando mayor atención al principio y al final de este periodo. Los principales textos utilizados como fuentes primarias: el *Diario* (1492), de Cristóbal Colón; “El cholo” (1870), de Eugenio María de Hostos y “Nuestra América” (1891), de José Martí, son contextualizados por eventos históricos mayores como el encuentro del viejo y el nuevo mundo y la lucha por la independencia de Puerto Rico y Cuba, últimas colonias españolas. No es posible hablar de civilización y barbarie sin discutir *Facundo* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, texto seminal en Latinoamérica y quizás el ejemplo más explícito del uso del dualismo. Discutimos el texto de Sarmiento brevemente como precursor literario de los textos de Hostos y Martí, pero enfatizamos una genealogía alterna, caribeña y decolonizadora al uso del dualismo.

La discusión principal se centra en la deconstrucción de las figuras textuales como identidades étnicas y ecológicas, nutridas por la ideología de la colonialidad en su resemantización del dualismo civilización/barbarie. Se busca analizar la manera implícita o explícita en que las partes congruentes del dualismo se constituyen recíprocamente en oposición, además de identificar las relaciones de poder que contextualizan el discurso y discutir la manera en que el texto ofrece o no una solución a la oposición.

Consideramos a estas figuras, etiquetas de identificación etno-ecológica para resaltar el hecho de que se vincula una categoría proto-racial, como el amerindio, a una ecología o relación específica con el medioambiente. La ecología de los primeros casos discutidos es considerada por el orden colonial como índice de barbarie, inferior e indeseable, lo que sirve de justificación para el proceso civilizatorio de la cristianización y pacificación. En los últimos dos casos encontramos que la ecología de las figuras sirve como lugar de apoyo a la resistencia a la colonialidad, produciendo un gesto decolonizador.

La identidad ecológica y la identidad etno-ecológica

“Identidad etno-ecológica” es un término acuñado en las ciencias sociales en la última década para referirse a un grupo de personas que comparten rasgos étnicos/raciales y una experiencia medioambiental.¹ El concepto deriva de los conceptos identidad ecológica e identidad ambiental de la psicología ambiental y la ecología humana donde se establece que el estudio del entorno natural resulta en cambios en la identidad y la perspectiva psicológica del individuo (Borden; cit. en Thomashow, 2008, p. 4).² Más específicamente, el término se refiere a la manera en que el individuo construye su subjetividad en relación al entorno extra-humano. Mitchell Thomashow (2008) resalta la importancia de la interacción con el entorno natural en el proceso, y define la identidad ecológica como “all the different ways people construe themselves in a relationship to the earth as manifested in personality, values, actions, and sense of self. Nature becomes an object of identification” (p. 3). Para Thomashow, el concepto tiene ramificaciones conceptuales extraordinarias, ya que apunta hacia una manera de interpretar la experiencia de vida que trasciende las interacciones sociales y culturales e incluye la conexión del individuo con la tierra, la percepción del ecosistema y la experiencia directa de la naturaleza. Clayton y Opatow (2003) recalcan que la concepción de la relación con el entorno lleva a una manera de percibir y, por lo tanto, actuar en el mundo.

Cuando el enfoque es en el individuo que, falto de agencia, pertenece a poblaciones históricamente marginadas o minorizadas, entonces es importante considerar que, ya que este individuo no está en control de los medios y, por lo tanto, no necesariamente tiene la agencia de definir su propia identidad ecológica discursivamente, la identidad puede ser adscrita en vez de autoproclamada. Esto quiere decir que, el discurso dominante le asigna a un individuo o cierto grupo de individuos una identidad etno-ecológica específica la cual asocia una etnia/raza particular con una relación con el medioambiente determinada. Como ejemplo consideremos la identidad ecológica y etno-ecológica de la mujer o el amerindio que lleva a la presunción de

¹ En su estudio sobre el Trapecio amazónico colombiano y el Archipiélago de San Andrés, el sociólogo Pablo de la Cruz (2014) usa una conceptualización de *identidad ambiental* que incluye elementos de identidad étnica y justicia ambiental: “una toma de consciencia hacia una serie de reivindicaciones políticas y morales aceptadas como ‘justas’ en torno al derecho de las ‘minorías étnicas’ por apropiarse e interpretar su entorno inmediato y definir la relación entre el medio natural y su cultura” (p. 126). Por otra parte, la investigadora Susan Healey (2009) usa el término identidad etno-ecológica para entender las alianzas politizadas de grupos indígenas rurales en su conflicto con el estado en Bolivia y lo define como “—una identidad sociopolítica formada por la relación única entre el ser humano y el medioambiente, y la lucha de los pueblos de la zona montañosa y la llanura— [que] es clave para entender las alianzas políticas dominantes en Bolivia hoy, al igual que las proyecciones sobre el futuro” (p. 84). Para ambos investigadores de culturas indígenas contemporáneas el término es más útil que los de raza, etnia o que la clasificación lingüística antropológica, ya que las identidades indígenas actualmente se construyen más allá del grupo étnico, teniendo en cuenta una experiencia política y ecológica compartida: los indígenas se autoidentifican por sus quejas y reclamos al gobierno los cuales son particulares a las condiciones ambientales de la zona donde viven (p. 85).

² Para más información véase Richard Borden (1986) y Weigert (1997).

que estas figuras tienen una relación más cercana con la naturaleza. Esta conjetura, atribuida por parte de los productores del discurso dominante a estas dos poblaciones, ha teñido la representación y la percepción de ambos grupos en la sociedad resultando en su infravaloración.³

El uso del concepto aquí está informado por los campos de los estudios poshumanos y poscoloniales para referirse a la relación adscrita entre un grupo étnico/racial y su entorno natural como un aspecto identitario significativo, incluyendo concepciones, actitudes y prácticas dentro de un contexto colonial que imposibilita la autoidentificación. La identidad etno-ecológica se puede utilizar como otro criterio de diferenciación entre grupos de personas en adición al género, la raza y la clase socio-económica, entre otros aspectos identitarios. El amerindio no tiene ni el espacio ni los medios para definirse a sí mismo, ni precisar su ecología. Por ende, la identidad (ecológica) de estas figuras es adscrita y no afirmada por los individuos mismos. El análisis aquí descrito espera demostrar que, según el discurso colonial, determinado grupo étnico o (proto)racial tendrá una relación con el medioambiente, una ecología, determinada y particular.

El dualismo civilización/barbarie y su ecología

El estudio de identidades etno-ecológicas coloniales desvela el dualismo civilización/barbarie como contrapunto ideológico fundamental a su discurso. Un dualismo es un binomio de términos contrarios que son definidos por su oposición y organización jerárquica, donde el primer término apunta a un ideal abstracto que es visto como superior al segundo. La preferencia del primer término del binomio sobre el segundo, y la energía necesaria para sostener esta jerarquía, hace de la opresión una característica inherente (Plumwood, 1993, p. 41).

El dualismo civilización/barbarie es congruente con otros binomios como cultura/naturaleza, amo/esclavo y hombre/mujer, que niegan su interdependencia y reproducen la violencia entre sus términos. Un estudio diacrónico muestra que los términos civilización y barbarie, por ejemplo, no tienen significados estáticos, sino que actúan como referentes sin referidos específicos, ya que sus significados varían a través del tiempo y se autodefinen de manera inversa al confirmar el valor de sus antítesis (White, 1978, p. 152). Lejos de tener definición fija, civilización y barbarie demuestra una maleabilidad y ambigüedad que, al permitir una serie de referentes y referidos análogos y congruentes, los cuales mantienen su jerarquía e interdependencia negada,

³ Para ver el caso de las mujeres, consulte a Ortner (1974). Para el caso de los indígenas, consulte Krech (2000).

aseguran su efectividad y vigencia (Plumwood, 1993, p. 42). Los referentes análogos actúan como matrices o complejos simbólicos de ideas afines “the referents of which shift and change in response to the changing patterns of human behavior which they are meant to sustain” (White, 1978, p. 152).

La variabilidad de los referentes y referidos no es arbitraria ni infinita, ya que guarda cercana aproximación además de una lógica de colonización, como dice Plumwood (1993), o colonialidad, definida por los actores, las instituciones y las ideologías que los producen dentro de su contexto socio-cultural y político. Es decir, los cambios en la utilización y la significación de términos específicos son calculados y diseñados por los productores del discurso para beneficiar intereses particulares, en este caso coloniales.⁴ En la manera en que este discurso de diferencia en binomios es ubicuo, y cómo busca distribuir el poder social, la asignación del significado de los términos es un proceso discursivo político autorreferencial, aunque atribuya su autoridad a un valor absoluto fuera del texto como Dios o la Naturaleza. Para fines de este análisis enfatizamos que los dualismos funcionan como fundamento ideológico o ejes conceptuales que subyacen a los símbolos o matrices referenciales variables de ideas afines referidas del discurso. El texto no tiene que utilizar la palabra “civilización”, por ejemplo, para hacer referencia a su ideología implícita. Basta con simbolizarla al hablar de la ciudad, el orden y la organización social. Tampoco hace falta invocar la “barbarie” para hacer referencia a ella, ya que el mencionar evoca a la otra.

En los casos que son discutidos aquí se verá la utilización del dualismo civilización/barbarie como aparato discursivo en la literatura colonial de y sobre el Caribe que funciona como fundamento a varias figuras de la región como el amerindio y el mestizo. Estas figuras son a la vez históricas y textuales, símbolos, a través de los cuales la imaginación “civilizada” proyecta sus fantasías y ansiedades.⁵ Lo que se arguye aquí no es que estas figuras del discurso colonial hayan sido descritas usando los términos explícitos de civilización/barbarie, sino que, (1) cualquiera que haya sido la simbología utilizada en la descripción de estas figuras, la ideología subyacente es la del dualismo civilización/barbarie; (2) que implícita con la referencia al dualismo hay una ecología (o relación con el medioambiente) determinada y juzgada inferior a la de la cultura dominante; y (3) que la figura introduce al discurso la posibilidad de resistir la colonialidad lo que la vuelve un agente decolonizador.

⁴ Arpini y Giorgis (1991) añaden que “la dicotomía expresada en ‘civilización’ y ‘barbarie’ u otras equivalencias (luces-ignorancia, culto-inculto, progreso-atraso, orden-desorden) pertenecen al universo discursivo de las élites sociales que integraban las ‘nacientes burguesías’ y revelan, además, la presencia de enfrentamientos sociales” (p. 50).

⁵ Para más información sobre la variabilidad y autorreferencia de los referidos y las ansiedades y fantasías europeas a las cuales responden ver Bartra (1994), Greenblatt (1990), White (1978).

El canibal de Colón como figura etno-ecológica

Aunque el dualismo como fundamento ideológico del discurso alcanza su más clara y reconocida expresión con Sarmiento en el siglo XIX, es posible identificar trazos implícitos del fundamento ideológico en el discurso colonial temprano. De hecho, la oposición entre la civilización y la barbarie subyace en la literatura sobre el Caribe de los cronistas españoles del siglo XVI y enseguida cobra auge con la polémica de los indios, apenas comenzando el proyecto colonial, donde se debate si es o no es justa la coerción española al amerindio. En la medida en que codifica y naturaliza la dominación social, política y económica del proyecto imperial español sobre las gentes y materias del llamado Nuevo Mundo, el binomio se convierte en fundamento ideológico que alimenta el discurso colonial latinoamericano.

Cuando se evidencia en la literatura colonial caribeña, el dualismo ideológico era ya milenario, utilizado por los griegos dentro de un discurso de diferencia cultural entre ellos y los pueblos limítrofes considerados inferiores. Por ejemplo, en sus *Historias* (c. 430 A.C.), Heródoto enfatiza el uso variable de la palabra bárbaro al explicar que su significado tiene poco que ver con la barbarie (la crueldad, los excesos, etc.) y todo que ver con la libertad y soberanía política: “A Greek is ‘political’, that is to say free, and a Barbarian is ‘royal’ subjected to a master” (cit. en Hartog, 2015, p. 34). Esto es, el griego es ciudadano autónomo y el bárbaro no tiene poder sobre sí mismo. Aunque no en absoluta oposición, el bárbaro es capaz de vivir en comunidad social; en este ejemplo, la tensión entre el griego y el bárbaro es congruente o análoga a civilización/barbarie, aunque estos términos no son explícitamente nombrados.

El dualismo civilización/barbarie es la base de la yuxtaposición entre el taíno-indio bueno y el caribe-indio malo que encontramos en el *Diario del primer viaje* (1492), donde Cristóbal Colón usa el vocablo canibal al referirse a los amerindios de las Antillas menores.⁶ Para Colón, el canibalismo es el principal marcador de diferencia étnica entre ambos grupos.⁷ Carlos A. Jáuregui explica que el canibalismo “ha sido un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje” por lo

⁶ *Canibal* deriva de *carib* o *caniba*, palabra de origen arahuaco que usaban los amerindios de las Antillas Mayores para referirse a los de las Antillas Menores.

⁷ Peter Hulme (1986) argumenta convincentemente que Colón yuxtapone los indígenas caribes canibales (malos) a los indígenas taínos dóciles (buenos) como grupos étnicos diferentes y opuestos. No obstante, el etnohistoriador Irving Rouse (1992) explica que tanto los caribes como los taínos eran descendientes de los arahuacos del valle del Orinoco, las Guyanas y Trinidad, y compartían lenguas hermanas. Los taínos se diseminan por las Antillas poblándolas antes que los caribes. Algunas diferencias entre estas dos etnias es que los taínos construían sus pueblos alrededor de una plaza, enfatizaban religión y prácticas funerarias, tenían jefes hereditarios, una sociedad y un lenguaje homogéneo. Por otro lado, los caribes construían sus pueblos alrededor de una casa donde vivían los hombres, enfatizaban la guerra y el trueque, tenían jefes temporeros elegidos para sus excursiones, una sociedad dividida entre hombres y mujeres y un lenguaje pidgin secundario que usaban los hombres.

cual el *canibal* es muy probablemente la primera figura en la literatura colonial con una identidad etno-ecológica adscrita (2008, p. 14). Por ejemplo, el 26 de noviembre de 1492, Colón escribe que,

Toda la gente que hasta hoy he hallado dice que tiene grandísimo temor de los Caniba o Canima, y dicen que viene en esta isla de Bohío, la cual debe ser muy grande, según le parece, y creen que van a tomar a aquellos a sus tierras y casas, como sean muy cobardes y no saber de armas: y a esta causa le parece que aquellos indios que traía no suelen poblarse a la costa de la mar, por ser vecinos de esta tierra, los cuales dice que después que le vieron tomar la vuelta de esta tierra no podían hablar, temiendo que los habían de comer, y no les podían quitar el temor, y decían que no tenían sino un ojo y la cara de perro; y creía el Almirante que mentían, y sentía el Almirante que debían de ser del señorío del Gran Can que los captivaban. (Colón, 1982, p. 145)

Los caniba o canima son feroces mientras que los otros indios son cobardes. Éstos últimos no asientan las costas por temor de que los primeros los encuentren muy fácilmente y se los coman. De aquí, que los caniba o canima sean caníbales. Que éstos tengan un solo un ojo y hocico de perro es un detalle de su apariencia monstruosa que deja ver al lector que los consideraban casi como animales. En entradas posteriores de su diario, Colón nota el miedo que los indios taínos tienen de los caniba: “todas estas islas viven con gran miedo de los de Caniba” (11 de diciembre; Colón, 1982, p. 158) y “en las islas pasadas estaban con gran temor de Carib, y en algunas le llamaban Caniba, pero en La Española, Carib; y que debe de ser gente arriscada, pues andan por todas estas islas y comen la gente que pueden haber” (13 de enero de 1493; p. 195).

Estas notas contrastan con las descripciones de los taínos como mansos, hermosos, y dóciles: “los hombres todos mancebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa” (13 de octubre; Colón, 1982, p. 111) y “no le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos, porque ellos son de muy buen entender” (16 de octubre; p. 117). En otras palabras, los caribes son bestias, feroces, saqueadores, caníbales, mientras que los taínos son hermosos, dóciles y vivían en pueblos. Con estas observaciones, el discurso colonial de Colón opone lo (potencialmente) civilizado y lo (canibal) bárbaro. La antropofagia es el marcador cultural principal y ésta, al ser compartida con los animales, señala una relación con el mundo natural particular y poco humana.

Dentro del sistema colonial español, caribe se convirtió en una categoría identitaria étnica legal utilizada políticamente para explotar recursos naturales y esclavizar a los amerindios (Whitehead, 1984, p. 70; Lenik, 2012, p. 83). De hecho, un poco más tarde se usaría el término caribe para denominar cualquier etnia amerindia en Centro y Sur América que resistiera cultural o políticamente el orden colonial (Badillo, 1978, p. 77). Ya esto se veía venir cuando el 26 de diciembre Colón se ofrece como salvador de los taínos:

...habla de los de Caniba, que ellos llaman caribes, que los vienen a tomar, y traen arcos y flechas sin hierro... El Almirante les dijo por señas que los Reyes de Castilla *mandarían destruir a los caribes y que a todos se los mandarían traer las manos atadas*". (Colón, 1982, p. 180; el énfasis es mío)

El *Diccionario de Autoridades* (1729) define el vocablo *caribe* de esta manera: "s. m. El hombre sangriento y cruel, que se enfurece contra otros, sin tener lástima, ni compasión. Es tomada la metáfora de unos indios de la provincia de Caribana en las Indias, donde todos se alimentaban de carne humana" (RAE, t. II). El caníbal descrito aquí es un ser humano, casi-animal, sin empatía ni bondad cristiana lo que no le permite ni vivir en comunidad ni aceptar la colonialidad necesaria para su salvación. El caníbal representa una ideología ecológica diferente de la europea en la manera en la que se siente a gusto en la naturaleza salvaje donde el ser humano civilizado temería por su vida. La distinción entre ser humano y animal se borra, y el ser humano es a la vez sujeto que actúa sobre su entorno y objeto natural al ser comido.

Roberto Fernández Retamar, en la posdata de 1993 a su discurso "Calibán", identifica el dualismo entre civilización y barbarie implicado en la figura del caníbal. El caníbal es "el hombre bestial situado irremediamente al margen de la civilización" (Fernández Retamar, 2010a, p. 24). En "Calibán quinientos años más tarde" (1992), Fernández Retamar explica que el caníbal es menos que humano lo que sirve para justificar su tratamiento:

El término "civilización", creado a mediados del siglo XVIII, implicó que el verdadero ser humano vive en la ciudad (del lat. "*cives*"), mientras quien prácticamente *no es humano* vive en la selva y *es un salvaje* (del lat. "*silva*" provienen el ital. "*selvaggio*", el fr. "*sauvage*", el esp. "salvaje", el ing. "*savage*"). La presunta civilización designó al estado que tenía entonces Occidente, y fue considerada la forma única

de vida *realmente humana*, arrojando a las comunidades del resto del planeta, en muchas de las cuales había grandes culturas previas al arribo de Occidente que este lastimó o desbarató, a la condición de salvajes o bárbaros, con lo que la sedicente civilización (la imposición occidental sobre la supuesta barbarie) se convirtió en un arma criminal.... (Fernández Retamar, 2010b, p. 124; el énfasis es mío)⁸

Aquí el autor deconstruye el dualismo detrás de la figura discursiva del caníbal caribeño, mostrando su contextualización política y nombrando las prácticas de dominación global que son justificadas por él. Jáuregui resume la significancia de la figura del caníbal al declarar que él es la otredad salvaje en oposición a quién se construye como el sujeto moderno colonial eurocéntrico de la civilización (2008, p. 27). El primero representa una ecología de inmersión en el mundo extra-humano donde el ser humano es a la vez sujeto y objeto, mientras que el segundo representa una ecología donde el ser humano es el ápice de la creación; el único sujeto en un mundo de objetos. La resistencia política del caníbal se construye doblemente en contra del sujeto moderno y su colonialidad. El crítico resume su argumento sobre el caníbal:

El caníbal que funciona como estigma del *salvajismo* y la *barbarie* del Nuevo Mundo [...] llega a ser: *un eje discursivo de la crítica de occidente, del imperialismo y del capitalismo* [...]; un personaje metáfora en la emergencia de la conciencia criolla durante el Barroco [...] y la Ilustración americana [...]; un *tropo para las otredades étnicas frente a las cuales se definieron los nacionalismos latinoamericanos* [...]; una de las metáforas claves del surgimiento discursivo de Latinoamérica en la segunda mitad del siglo XIX [...]; y una herramienta de identificación y auto-percepción de América Latina en la modernidad. (Jáuregui, 2008, p. 15; el énfasis es mío)

El argumento aquí planteado coincide con los pensamientos de Jáuregui, especialmente la significación de la figura como eje discursivo, fundamento ideológico y tropo de otredades etno-ecológicas de resistencia política al orden colonial europeo y la colonialidad que permanece en Latinoamérica luego de la independencia como veremos más adelante en los textos de Hostos y Martí.

⁸ Calibán es el personaje de "La tempestad" de Shakespeare, publicada en 1600, que representa al amerindio salvaje. *Calibán* es un anagrama de *caníbal*, vocablo que tiene el mismo origen que *caribe*.

Civilización/barbarie como fundamento ideológico en Sarmiento

Sin duda, la expresión más reconocida, clara y explícita del binomio civilización/barbarie es la perteneciente al ensayo *Facundo o Civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845), de Domingo Faustino Sarmiento, donde esboza su análisis de la situación política y social de su país. Miembro de la clase intelectual y futuro presidente de Argentina, el escritor desarrolla un discurso nacional dentro de parámetros liberales europeos. Para él, el progreso económico y la estabilidad política de la joven república argentina solo serían alcanzados si la civilización venciera a la barbarie.

Pero, ¿qué constituyen la civilización y la barbarie para Sarmiento? La civilización es el orden y el adelanto social y económico. Además, es la vida de ciudad ya que, “allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc.” (Sarmiento, 1977, p. 30). Se encuentra lo opuesto fuera de la ciudad:

saliendo del recinto de la ciudad, todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré americano, por ser común a todos los pueblos; sus hábitos de vida son diversos; sus necesidades, peculiares y limitadas; parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro. (Sarmiento, 1977, p. 30)

Para él, las diferencias culturales entre estos dos grupos son muy grandes. El autor se refiere con desprecio a los campesinos bárbaros y a la pampa, inhóspito marco escénico. Ellos son los mestizos o indígenas que Sarmiento ve como un obstáculo al desarrollo económico de Argentina, y a su introducción en el sistema global capitalista del s. XIX (Ward, 2007, p. 89). La respuesta a la llamada cuestión sobre el indio que enfrenta Sarmiento es transformar o echar al indio del país. La cuestión o pregunta sobre el indio es: “What shall be done with the Indian as an obstacle to the national progress?” (Walker, 1874, 17).

Jáuregui (2008) advierte al lector sobre una interpretación maniquea del pensamiento de Sarmiento. Aunque su discurso nacionalista utiliza como fundamento ideológico el dualismo, la verdad es que la interpretación de cada parte es menos drástica de lo que pareciera ser: “la lectura detenida de la tensión sarmientina entre civilización y barbarie muestra las relaciones fluidas entre ambos términos, su complementariedad y, en todo caso, una

situación más compleja que la de un binarismo escueto” (Jáuregui, 2008, p. 47). El crítico explica que, para Sarmiento, la barbarie no es la antítesis de la civilización, sino que designa un grado de desarrollo político y económico menor que puede ser superado con el proyecto político y económico apropiado (p. 260).

Sarmiento expande su concepción de la campiña cuando explica, desde la perspectiva del novelista, que la vida del campo ofrece escenas de interés por sus condiciones inhóspitas para la organización política, la riqueza y la libertad, elementos que entiende únicamente como productos de la civilización europea. De hecho, continúa el escritor, la literatura nacional podría brillar si tomara como objeto la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena:

Si de las condiciones de la vida pastoril, tal como la ha constituido la colonización y la incuria, nacen graves dificultades para una organización política cualquiera y muchas más para el triunfo de la civilización europea, de sus instituciones, y de la riqueza y la libertad, que son sus consecuencias, no puede, por otra parte, negarse que esta situación tiene su costado poético, y fases dignas de la pluma del romancista. Si un destello de literatura nacional puede brillar momentáneamente en las nuevas sociedades americanas, es el que resultara de la descripción de las grandiosas escenas naturales, y, sobre todo, de la lucha entre *la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia: lucha imponente en América*, y que da lugar a escenas tan peculiares, tan características y tan fuera del círculo de ideas en que se ha educado el espíritu europeo, porque los resortes dramáticos se vuelven desconocidos fuera del país donde se toman, los usos sorprendentes, y originales los caracteres. (Sarmiento, 1977, p. 38; el énfasis es mío)

Sarmiento expone, abierta y claramente, la congruencia entre civilización/barbarie e inteligencia/materia. Además, el autor identifica a Europa con los primeros términos y el entorno natural suramericano y sus gentes con los segundos. No hay posibilidad de organización política, de riqueza, ni de libertad fuera de Europa o fuera de los centros urbanos creados como reflejos de Europa. Dado que la barbarie es parte de la identidad etno-ecológica de los indígenas y los mestizos, la única solución al dualismo es el proceso civilizatorio de la superación de sus culturas.

El contexto histórico colonial del cholo y el hombre natural

Análogas a la figura etno-ecológica colonial del caníbal, otras dos figuras son el cholo y el hombre natural, las cuales emergen en el siglo XIX. Aunque son diferentes a la figura del caníbal, las tres comparten un contexto colonial caribeño. Encontramos su esbozo en los ensayos “El cholo” (1870), del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, y “Nuestra América” (1891), del cubano José Martí, publicados unos años después del ensayo *Facundo o Civilización y barbarie* —25 y 46 años respectivamente. Es aquí que Hostos y Martí desarrollan las figuras del cholo y el hombre natural haciendo referencia directa a Sarmiento,⁹ al retomar el tropo literario de la lucha entre la civilización y la barbarie, aunque recontextualizado desde el Caribe y desarrollado de manera muy distinta.

Hostos y Martí escriben dentro del contexto colonial tardío del Caribe durante la lucha por la independencia de Cuba y Puerto Rico, últimas colonias españolas en las Américas. Sus escritos muestran un compromiso político con la lucha por la independencia de sus islas y un reconocimiento de los EE.UU. como poder mundial y amenaza a los antiguos actores europeos. De hecho, Martí publica su ensayo “en el contexto de la 1era conferencia Internacional Americana de Washington (1889-1990) en que EE.UU. se preparaba para promover el panamericanismo teniendo como trasfondo la doctrina Monroe” de *América para los americanos* (Suberca-seaux, 2017, p. 257). Asimismo, ve un resurgir hacia el 1898 de la leyenda negra e ideas antiespañolas, incluyendo reimpresiones de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas y de sus traducciones al inglés. Roberto Valdeón (2017) argumenta que las traducciones al inglés de Las Casas del final del siglo XIX hacen uso de civilización/barbarie para denunciar el salvajismo español —civilización indígena y barbarie española— a la misma vez que usan el dualismo para justificar la colonización anglo —civilización anglo y barbarie indígena. Los escritos de Hostos y Martí muestran familiarización con la obra lascasiana y es muy probable que una relectura de la *Brevísima relación* influyera en su pensamiento.¹⁰ Los dos escritores reconfiguran el dualismo dentro de este contexto y lo movilizan en servicio de sus argumentos.

Ambos, Hostos y Martí demuestran en sus escritos ser conscientes de que la realidad racial y étnica en el Caribe se desarrolla de manera muy diferente a la que se da en la parte continental, ya que los indígenas casi desaparecen

⁹ Ver referencias específicas en Arpini y Giorgis (1991) y Ward (2007).

¹⁰ Ward (2007) ve similitudes y paralelismos entre el pensamiento de Martí y el de Bartolomé de Las Casas. El investigador sostiene que un estudio minucioso de Las Casas y Martí revelaría una afinidad de pensamiento con el jurista (p. 92).

temprano y por completo en la conquista y la mezcla de razas ocurre en mayor grado que en el continente donde los grupos raciales y étnicos se mantienen separados. Este contexto colonial y racial/étnico caribeño facilita en ambos escritores una reflexión sobre la realidad continental vista desde el Caribe. Esta reflexión lleva al reconocimiento de la colonialidad de pensamiento que permanece en el continente latinoamericano, aunque el estado de dependencia política y económica formal ya haya desaparecido. Asimismo, el pensar y escribir desde el Caribe, como hacen estos escritores, les permite afirmar la posibilidad de la decolonización del pensamiento, la que es difícil de ver en y desde el continente. Por lo tanto, en los escritos de Hostos y Martí, la figura discursiva del cholo (mestizo racial) y el hombre natural (mestizo cultural) no presupone —como en Sarmiento— un obstáculo al progreso, sino la única posibilidad para un futuro fuera de la colonialidad.

El cholo de Hostos como figura etno-ecológica

En 1870 el puertorriqueño Eugenio María de Hostos publica un ensayo titulado “El cholo” en el periódico limeño *La sociedad*. En éste, el abogado y sociólogo se enfoca en la figura racial del cholo o el mestizo —mitad indígena y mitad blanco— arguyendo que sólo él puede traer la civilización a Latinoamérica y de paso, reivindicar al indígena. El dualismo civilización/barbarie se muestra aquí de manera muy diferente a la elaborada por Sarmiento. Para Hostos, la barbarie está en el estado actual de la sociedad peruana y en el hecho de que los mestizos no se educan. La civilización es “aquello por alcanzar” (Arpini y Giorgis, 1991, p. 52).

Las investigadoras Adriana Arpini y Liliana Giorgis (1991) establecen que el dualismo civilización/barbarie aparece resemantizado a todo lo largo de la obra de Hostos. Para el sociólogo, la civilización es representada por las sociedades libres, educadas y cultas mientras que la barbarie está compuesta por las sociedades esclavistas (Arpini y Giorgis, 1991, p. 51). La lucha por la independencia y la educación que despierta la razón son elementos civilizadores. Las investigadoras resaltan la importancia del orden para Hostos al explicar que, en el modelo evolutivo de desarrollo social que Hostos describe en sus escritos sociológicos, la civilización “radica en el ordenamiento armónico de todas las potencias de la sociedad: industriales, intelectuales, jurídicas, morales” (p. 54).

Cabe señalar aquí que, aunque los estados sociales del modelo evolutivo de Hostos —el Salvajismo, la Barbarie, la Semibarbarie, la Semicivilización y la Civilización— se podrían entender de primera instancia como

grados de separación de la naturaleza, esto sería un error. Un mejor entendimiento de los estados sociales de Hostos tomaría en cuenta que para éste la naturaleza es racional y contiene la moral dentro de sí. De hecho, en “El propósito de la Normal” (1884) Hostos establece la preeminencia de la educación como refuerzo a la naturaleza e impedimento a la incultura que considera bárbara: “era indispensable formar un ejército de maestros que, en toda la República, militara contra la ignorancia, contra la superstición, contra el cretinismo, contra la barbarie” (Hostos, 1939, p. 132). Unas líneas más tarde, Hostos afirma que el único modo de “formar hombres en toda la excelsa plenitud de la naturaleza humana” es desarrollando la razón, la cual la naturaleza ha designado “el medio universal de formación moral del ser humano” (Hostos, 1939, p. 133).

En uno de los pasajes más citados de su ensayo “El cholo” Hostos identifica los atributos del mestizo que lo llevan a ser el intermediario ideal entre la civilización y la barbarie. El sociólogo apoya su argumento en la idea de que la naturaleza es racional y que ella le otorga al ser humano elementos provechosos que es su deber desarrollar a través de la educación:

Si el cholo, en el cual predominan las cualidades orgánicas de la raza india, la gran cualidad moral de esa noble raza, abatida pero no vencida por la conquistadora, abrumada pero no sometida por el coloniaje, desenvuelve la fuerza intelectual que ha recibido de la raza europea, el cholo será un miembro útil, activo, inteligente, de la sociedad peruana; mediador natural entre los elementos de las dos razas que representa, las atraerá, promoverá aún más activamente su fusión, y la raza intermedia que él anuncia, *heroicamente pasiva* como la india, *activamente intelectual* como la blanca, alternativamente melancólica y frívola como una y otra, artística por el predominio del sentimiento y de la fantasía en ambas razas, batalladora como las dos, como las dos independiente en su carácter, formado en las filas del progreso humano, y habrá reparado providencial las iniquidades cometidas con una de sus razas madres. (Hostos, 1995, p. 185; el énfasis es mío)

La descripción de atributos de Hostos de los europeos y los indígenas muestra un esfuerzo progresista por parte del autor, que termina reproduciendo estereotipos raciales. Bien que, en su descripción, el indígena no es el salvaje bárbaro que vimos antes, éste aporta al cholo su cualidad moral

y melancolía, mientras que el europeo aporta fuerza intelectual y frialdad. El cholo, por lo tanto, tiene la potencialidad de encauzar sus dones orgánicos y de reparar el daño que el coloniaje causó a los indígenas. Hostos concluye su ensayo con las siguientes palabras:

Entonces no se regalarán cholos como se regalan chotos, y el hijo de un hombre será más respetado que el de un toro. Para eso ¿qué debe hacerse? Lo que siempre, seguir a la naturaleza.

Ella ha mezclado las cualidades orgánicas, morales y mentales, de tal modo y en tales proporciones, que el producto de las razas cruzadas tenga todos los elementos buenos de ambas; pero el carácter interior y el aspecto exterior de la raza que más ha padecido.

Educar, *desarrollar por la educación esas cualidades, secundar los esfuerzos de la naturaleza*, preparar para su próximo destino a1 que ha de ser pueblo de esta sociedad, ése es el deber.

Hoy no se cumple. (Hostos, 1995, p. 186; el énfasis es mío)

La ecología del cholo es tal que el mundo natural le ha aportado todo lo necesario para que él sea un miembro útil de la sociedad trayendo razón y moral. La educación es necesaria para desarrollar estas cualidades y preparar al cholo para su destino como protagonista del futuro de una sociedad que haya superado la colonialidad. El cholo o mestizo es aquí una figura discursiva racial que se define en oposición al europeo y al indígena. Su relación con la naturaleza es diferente a la relación del indígena, ya que él es el único que ha sido posicionado por ella para crear el porvenir social. La ecología del cholo es particular en su cercanía con la naturaleza y su potencialidad decolonial. Por consiguiente, el cholo tiene una identidad etno-ecológica adscrita en la cual se mezcla el conocimiento de la naturaleza racional y la educación social europea por las cuales es posible, según Hostos, la decolonización.

El hombre natural de Martí

Al igual que Hostos, el cubano José Martí también presta mucha atención al mundo natural en su redefinición de la civilización en el Caribe y América. Para Martí, el mundo natural es fuente de sabiduría y armonía. Martí dedica mucha tinta y gran parte de su obra a hablar de la naturaleza y los elementos naturales describiéndolos, admirándolos, reflexionando y haciendo reflexionar sobre ellos y “sobre el equilibrio ecológico necesario

para la vida y la responsabilidad del ser humano en mantenerlo” (Saralegui, 2011, p. 247). Incluso, en su carrera como docente, “el ideario pedagógico martiano está especialmente relacionado con la necesidad de vincular al hombre con el conocimiento de la naturaleza” (p. 249). Entre todas las palabras del autor sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza resaltan éstas, tomadas de un ensayo en honor al escritor norteamericano Emerson publicado originalmente en el año 1882 y titulado con su mismo nombre:

[...] Hay carácter moral en todos los elementos de la naturaleza; puesto que todos avivan este carácter en el hombre, puesto que todos lo producen, todos lo tienen. [...] El bosque vuelve al hombre a la razón y a la fe, y es la juventud perpetua. El bosque alegra, como una buena acción. La naturaleza inspira, cura, consuela, fortalece, y prepara para la virtud al hombre. Y el hombre no se halla completo, ni se revela a sí mismo, ni ve lo invisible, sino en su íntima relación con la naturaleza. (Martí, 1991, p. 73)

En estas palabras queda claro que, para Martí, el hombre que escuche y siga la naturaleza encontrará una fuente de inspiración para el bien. La naturaleza es, cual espejo divino, reflejo de la facultad de la razón y de la confianza en Dios. Una relación cercana, profunda e íntima entre el ser humano y la naturaleza es esencial para el hombre de bien. Esta relación constituye una ecología responsable y mutua donde el ser humano tiene una responsabilidad de conservar y bien administrar y donde la naturaleza lo guía cual tutor del bien.

Para encontrar la identidad etno-ecológica que Martí presenta, enfocamos la discusión en el ensayo “Nuestra América” (1891). Jáuregui reconoce los dualismos en el ensayo: “En el sistema de oposiciones que informa el famoso ensayo, la ‘América natural’ (deudora del edén lascasiano y del buen salvaje de Rousseau) es objeto del apetito salvaje de los Estados Unidos” (2008, p. 21). Además de advertir sobre la influencia de los EE.UU., Martí es también muy crítico de los latinoamericanos que no reconocen el lugar del amerindio en la nación. Con su metáfora compara a los latinoamericanos que ignoran a los indígenas, con aquellos que “llevan el delantal indio” (Martí, 2010), pero se avergüenzan y reniegan de la madre (amerindia) que los crió, ahora enferma; y critica la falta de reconocimiento del indígena (p. 134). Insiste que “¡[...] América ha de salvarse con sus indios [...]!” (p. 134). Martí denuncia la élite criolla latinoamericana que se cree grandiosa y con el derecho de vivir una vida desmedida en un entorno natural que no le sirve para sus caprichos porque es inhóspito:

Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal, porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores, y acusa de incapaz e irremediable a su república nativa, porque no le dan sus selvas nuevas modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña. (Martí, 2010, p. 134)

En la próxima línea, continúa impugnando a la clase elite criolla por su vacua admiración de los EE.UU. y Francia. Resalta la particularidad y la violencia del coloniaje de los pueblos de las Américas y la insuficiencia de modelos extranjeros para gobernarlos:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. (Martí, 2010, p. 134)

El error de utilizar formas extrañas al país es una de las preocupaciones principales de Martí, por lo que el escritor hace un llamado al estudio profundo y al detalle “de la historia de América, de los incas a acá” (Martí, 2010, p. 135). Asimismo, hay que estudiar la naturaleza. Martí mantiene que la naturaleza de América es singular —distinta de la europea o de la norteamericana— y por tanto requiere un estudio directo y atento. Para él, la nación debe ser una nación natural y el estadista o gobernante debe ser un estadista natural, lo que quiere decir que la nación y su gobierno deben ir de acuerdo con las condiciones naturales e históricas del país. Con “el alma de la tierra” (p.136), afirma un poco más tarde, hay que gobernar. En siguiente, Martí advierte sobre los resultados de la incongruencia e impertinencia de gobernar sin considerar las características y predisposiciones de los países americanos. El gobernar sin considerar la identidad del país lleva a la tiranía y la revolución:

Por esta conformidad con los elementos naturales desdeñados han subido los tiranos de América al poder, y han caído en cuanto les hicieron traición. Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos. (Martí, 2010, p. 135)

La predisposición inherente al país es ignorada a costa de la democracia y la paz. Pero hay un hombre que conoce muy bien las inclinaciones innatas del país: el hombre natural. En uno de los párrafos más citados de su obra, Martí explica la ecología del hombre natural. En la manera en que el hombre natural tiene acceso a la educación europea y la del país, el hombre natural es un mestizo cultural:

Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. *El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la Naturaleza.* El hombre natural es bueno y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés. (Martí, 2010, p. 135; el énfasis es mío)

Aquí el hombre natural es el mestizo que comparte los ideales ilustrados de la libertad, el progreso, la democracia, pero quiere alcanzarlos cimentándolos en las particularidades históricas y culturales del país. Aunque Martí hace referencia al mestizo como una figura más oriunda del lugar que el ser europeo blanco, para el autor, mestizo no es necesariamente un término racial (“no hay odio de razas, porque no hay razas”) sino una categoría identitaria que se refiere a aquel que combina las dos tradiciones de conocimiento. Cabe aclarar que “la negación política de la raza de Martí corresponde al mítico abrazo fraterno y cooptación de las alteridades étnicas del nacionalismo finisecular e independentista cubano” (Jáuregui, 2008, p. 70) y no a una crítica antiesencialista del conceptoseudocientífico.

El hombre natural-mestizo tiene una identidad ecológica precisa que corresponde con la identidad consustancial del país. Ésta es sólo posible en la congruencia con los hechos y condiciones naturales y originarias, pero también sociales e históricas. Martí niega la oposición entre la civilización y la barbarie, y ofrece una oposición nueva: los saberes importados, artificiales y lo que brota del entorno mismo. Reitera el escritor que el conocimiento extranjero no es apropiado, sino artificial. Contrapone al mestizo con el criollo. Al primero lo llama autóctono, es decir, oriundo; y al segundo lo llama exótico, es decir, foráneo. Aquí se trastoca el binomio civilización/barbarie al redefinir los términos. La civilización no es tal cosa,

sino que es sabiduría fingida, maña artificial, extraña; mientras la barbarie es el orden natural. Por esto, el hombre natural se somete a la inteligencia a menos que ésta le haga daño. La suposición detrás de esta enunciación es que el mestizo tiene una identidad ecológica diferente al latinoamericano blanco. Es decir, del mestizo cultural se asume una identidad etno-ecológica innata, más benevolente y armoniosa, una relación más cercana con la naturaleza, vista muy similarmente a la naturaleza en los escritos de Hostos como fuente de razón y sabiduría. El mestizo racial —Hostos— o el mestizo cultural —el hombre natural de Martí— son, gracias a su relación con la naturaleza, actores civilizadores y decolonizadores.

Conclusión

El cholo-mestizo racial de Hostos y el hombre natural-mestizo cultural de Martí son análogos al caníbal como identidades etno-ecológicas en la manera en que pertenecen al Caribe colonial y manifiestan una relación con el medioambiente que es otra a la perteneciente a la cultura dominante. Estas figuras textuales contienen dentro de sí la ideología del dualismo civilización/barbarie. El dualismo, en vigor durante muchos años, contrapone dos matrices simbólicas que se autodefinen en su oposición, aunque son interdependientes. Las matrices simbólicas corresponden a dualismos relacionados como la urbanidad/ruralidad, civilidad/salvajismo, y orden/caos, por ejemplo, los cuales guardan entre sí una relación congruente.

Las referencias al dualismo civilización/barbarie en la literatura latinoamericana son tan conocidas, numerosas y explícitas en el siglo XIX que resulta difícil argumentar, aunque no con evidencia, que ya en el siglo XVI encontramos en el Caribe referencias textuales a la ideología del dualismo. El argumento aquí presentado establece una genealogía caribeña alterna al uso de civilización y barbarie como tropo literario además de una deconstrucción de los elementos que componen las diferentes matrices simbólicas en los textos. El Caribe es, pues, el locus de enunciación de una crítica a la colonialidad del poder del orden urbano de la colonia temprana, en primera instancia y, finalmente, una crítica a la colonialidad del pensamiento latinoamericano que permanece en el continente aun cuando ya es políticamente independiente.

La historiadora María Eugenia Chaves Maldonado (2009) y el antropólogo Eduardo Restrepo (2009) arguyen que en Las Casas y otros, como Ginés de Sepúlveda, José de Acosta y Alonso de Sandoval, se repite una formulación discursiva donde, a través de la ausencia de una noción racial, las diferencias culturales y étnicas entre los pueblos se explican con base en criterios de

civilidad que incluyen la ubicación del pueblo, el desarrollo estructural de las comunidades, la organización política, la economía, el nivel agrícola, lo que visten y comen, entre otras cosas. La observación de estos criterios, ya presente en la conceptualización griega de la barbarie, lleva a la determinación de una jerarquía y un grado de civilización con base en la distancia de lo que se consideraba la condición natural del ser humano.

Como fundamento ideológico, el dualismo civilización/barbarie infunde y no estrictamente controla el discurso de diferencia. Si lo controlara, no habría solución posible a la oposición. Sin embargo, en los ejemplos discutidos aquí siempre hay una vía a la resolución. En las descripciones de los amerindios caníbales de Colón, por ejemplo, el dualismo informa y no controla los discursos coloniales, por lo que se les considera “casi animales” y no “animales”. Los animales no tienen alma y, por lo tanto, no hay esperanza de educarlos en la fe cristiana, lo que constituiría la resolución a la oposición. De la misma forma, para Sarmiento, es posible superar el grado inferior de civilidad del indígena y mestizo de la pampa con proyectos de desarrollo económico.

Hostos y Martí presentan una solución única a la oposición. Con la intención de negarla, ambos escritores invierten el valor de los términos y convierten la naturaleza en parte de la dimensión racional y decolonizadora. Para ellos, la naturaleza no se opone a la verdadera civilización, sino que la culmina. La resolución del dualismo reside en la reivindicación del entorno natural y del ser humano que se siente a gusto en él, en contra de diseños o aparatos externos. La distancia más corta entre el ser humano y la naturaleza es la más deseable y beneficiosa para el sujeto humano. Mientras que en Sarmiento se reproduce la colonialidad del poder, la resemantización de los términos en el pensamiento hostosiano y martiano desemboca en un gesto decolonial latinoamericano enunciado desde el Caribe colonial. El llamar la atención a este hecho es parte de la labor de esta investigación. Primer lugar de contacto y último lugar de control, cuna de caníbales y mestizos, el Caribe ha sido por mucho tiempo contexto de ímpetus decoloniales. Maldonado-Torres nos recuerda que:

Pero el Caribe ya ha estado muy presente, aunque escondido o invisibilizado, en el pensamiento decolonial que se ha venido presentando como latinoamericano. Se hace necesario resaltar esta presencia del Caribe tanto para contrarrestar cierto latinoamericano-centrismo que continúa limitando los estudios sobre y desde el Caribe y América

Latina como para mostrar que, lejos de ser una importación al Caribe, el pensamiento decolonial es central al Caribe y viceversa. (Maldonado-Torres, 2020, p. 561)

Finalmente, es importante establecer la utilidad del concepto de identidad etno-ecológica en el intento de entender identidades individuales y colectivas, y plantear soluciones sensitivas a las complejidades de la identidad humana. La ecología surge como otra categoría identitaria al igual que el género, la raza/etnia, la clase socio-económica, resaltando la interseccionalidad de los individuos. La discusión del dualismo civilización/barbarie como fundamento ideológico de figuras textuales dentro del discurso proto-racial y colonial, y la investigación de la resemantización de los términos que lo componen, contribuyen con una historia de las ideas del periodo colonial caribeño y por extensión, latinoamericano. Este tipo de ejercicio arqueológico nos ayuda a entender los antecedentes literarios y el condicionamiento al que hemos estado sujetos, el cual seguirá siendo reproducido en la medida en que pase desapercibido.

Referencias

- Arpini, A. y Giorgis, L. (1991). El Caribe: “civilización” y “barbarie” en Hostos y Martí. *Inter-American Review of Bibliography*, 41, pp. 49–62.
- Badillo, J. (1978). *Los Caribes: realidad o fábula*. Río Piedras: Editorial Antillana.
- Bartra, R. (1994). *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Trans. Carl T. Berrisford. Ann Arbor: U of Michigan P.
- Borden, R. (1986). Ecology and Identity. *Proceedings of the First International Ecosystems-Colloquy*. Munich: Man and Space.
- Chaves Maldonado, M. E. (2009). La creación del “Otro” colonial: apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En M. E. Chaves Maldonado. (Comp). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 178-243). Bogotá: Editorial Javeriana.
- Clayton, S. & Opotow, S. (2003). Introduction: Identity and the Natural Environment. En S. Clayton & S. Opotow (Comps.). *Identity and the Natural Environment: The Psychological Significance of Nature* (pp. 1-24). Cambridge: MIT Press.
- Colón, C. (1982). *Textos y documentos completos*. En. Consuelo Varela y Juan Gil. Madrid: Alianza.

- Cruz, P. de la (2014). Identidades ambientales, un caso comparativo entre el Trapecio amazónico y el Archipiélago de San Andrés. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, 23(1), 125-131. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4790662>
- Fernández Retamar, R. (2010a). *Calibán (1971, con posdata de 1993)*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc96018>
- Fernández Retamar, R. (2010). *Calibán quinientos años más tarde*. 1992. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5h811>
- Greenblatt, S. (1990). Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture* (pp. 16-39). New York: Routledge.
- Hartog, F. (2015). Barbarians from the Ancient World to the New. En M. Boletsi & C. Moser (Comps.). *Barbarism Revisited: New Perspectives on an Old Concept* (pp. 29-44). Leiden: Brill.
- Healey, S. (2009). Ethno-Ecological Identity and the Restructuring of Political Power in Bolivia. *Latin American Perspectives*, 36(4), 83-100.
- Hostos, E. (1939). El propósito de la Normal. 1884. *Obras Completas. Vol. XII. Forjando el provenir americano*. t. I. La Habana: Talleres de La Cultural.
- Hostos, E. (1995). El cholo. 1870. *Los rostros del camino. Antología* (pp. 183-186). J. C. López (Ed.). San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.
- Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Routledge: London.
- Jáuregui, Carlos A. (2008). *Canibalía: canibalismo, calibanismo, antropofagia Cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Editorial Vervuert.
- Krech, S. (2000). *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: Norton.
- Las Casas, B. de (1875). *Historia de las Indias*. Marqués de La Fuentesanta del Valle (Ed.). Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta. Recuperado de <https://www.gutenberg.org/files/49298/49298-h/49298-h.htm>
- Lenik, S. (2012). Carib as Colonial Category: Comparing Ethnohistoric and Archeological Evidence from Dominica, West Indies. *Ethnohistory*, 59, 79-107.
- Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 55(3), 560-573.
- Martí, J. (1991). Emerson. En J. E. Miranda. (Comp.). *Con los pobres de la tierra* (pp. 66-77). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Martí, J. (2010). Nuestra América. *Observatorio social de América Latina*, 11(27), 133-139. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20140310040752/14Marti.pdf>
- Ortner, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? En M. Z. Rosaldo & L. Lamphere. (Comps.). *Woman, Culture, and Society* (pp. 68-87). Stanford: Stanford UP.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo, y América Latina. En D. Lander (Comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (FACES-UCV).
- Real Academia Española (RAE) (1726-1739). *Diccionario de autoridades*. Madrid: RAE. Recuperado de <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Restrepo, E. (2009). El negro en un pensamiento colonial de principios del siglo XVII: diferencia, jerarquía y sujeción sin racialización. En M. E. Chaves Maldonado (Comp.). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial* (pp. 118-176). Bogotá: Editorial Javeriana.
- Rouse, I. (1992). *The Tainos: The Rise and Fall of the People Who Greeted Columbus*. New Haven: Yale UP.
- Saralegui Boza, H. (2011). La naturaleza, fuente inspiradora de nuestro Martí. *Jardín Botánico Nacional*, (32-33), 247-251.
- Sarmiento, D. (1977). *Facundo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Subercaseaux, B. (2017). Nuestra América: texto, lectura y contexto. *Universum*, 32(1), 255-267.
- Thomashow, M. (2002). *Ecological Identity: Becoming a Reflective Environmentalist*. Cambridge: MIT Press.
- Valdeón, R. (2017). Bartolomé de Las Casas and the Spanish-American War: Translation, Appropriation and the 1898 edition of *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. *Translation and Interpreting Studies*, 12(3), 367-382.
- Walker, F. A (1874). *The Indian Question*. Boston: James R. Osgood and Company.
- Ward, T. (2007). Sarmiento to Martí and Hostos: Extricating the Nation from Coloniality. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (83), 83-104.

- Weigert, A. J. (1997). *Self, Interaction, and Natural Environment*. Albany: State U of New York P.
- White, H. (1978). The Forms of Wildness: Archeology of an Idea. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (pp. 3-38). Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Whitehead, N. (1984). Carib Cannibalism. The Historical Evidence. *Journal de la Société des Américanistes* 70, 69-87.