

De “América Latina” a “Nuestra América”: la lucha por la significación

Adriana María Arpini

Maestría en Estudios Latinoamericanos (MEL), FCPyS, UNCuyo
INCIHUSA, CONICET

arpini@mendoza-conicet.gob.ar

“La única síntesis posible, donde podemos compartir nuestras tradiciones, es aquella que sin olvidar los dramatismos de la historia ni domesticar el lenguaje cuando nos referimos a sus episodios más violentos, sin negar y desvalorizar las otras tradiciones, que forman por igual la identidad americana, valoriza lo común y, reconociendo la singularidad de nuestra historia y nuestra cultura, abre un diálogo sobre el futuro” (Rojas Mix, 1991:18)

“América Latina”: La lucha por la significación

Los nombres “América Latina” y “Latinoamérica” no figuran en el *Diccionario* de la Real Academia Española (vigésimo segunda edición). Sí figura el adjetivo “latinoamericano/na” con la siguiente descripción: “dícese del conjunto de los países de América colonizados por naciones latinas: España, Portugal o Francia”. Como puede apreciarse el significado es delimitado mediante una escueta referencia histórico-geográfica que denota un punto de vista colonial en la construcción del conocimiento. Sin embargo, si realizamos un análisis desde la perspectiva del uso que se ha dado y damos en nuestros días a esos términos, advertimos que tanto sus formas sustantivas como adjetivas son el resultado de complejos y contradictorios procesos históricos, en los que la lucha por la significación ha sido un aspecto de las luchas por el auto y heterorreconocimiento, por la constitución de subjetividades, personales y colectivas, es decir, por la configuración de identidades.

Las palabras con las que expresamos nuestra identidad son bienes culturales, y estos, como dice Arturo Roig: “no valen por sí mismos, sino que son profunda y radicalmente históricos”, y “valdrán humanamente en la medida en que los sepamos hacer valer por haberlos asumidos desde nosotros mismos como sujetos de nuestra propia Historia y con un espíritu liberador”. (Roig, 2008: 26-27). Por esta razón, una consideración de las implicancias de estos términos en la caracterización del quehacer filosófico entre nosotros, requiere una revisión, aunque sea sucinta, del surgimiento y los usos que se han dado a tales significantes

en circunstancias histórica concretas. Tal revisión, si bien acentúa la dimensión histórica –en la perspectiva de una Historia de las ideas–, no es ajena al ejercicio filosófico por dos razones fundamentales. Primero, porque se trata de una historia de conflictos por la significación en los cuales se configura y reconfigura nuestra identidad como latinoamericanos; historia que registra algunos momentos más o menos logrados de autoafirmación y otros en que ésta resulta defectiva. Segundo, porque el problema mismo es planteado como cuestión filosófica especialmente en la segunda mitad del siglo XX, en ocasión de profundos debates acerca de la existencia misma de una filosofía latinoamericana, durante las décadas del los '60 y '70; y posteriormente, desde los '80 y '90 hasta nuestros días, a propósito de las discusiones en torno al quinto centenario del desembarco de Colón en estas tierras. Discusiones atravesadas por la necesidad de reinterpretar la cuestión colonial en la tensión globalización - localización. A los efectos de esta presentación, que no pretende ser exhaustiva, hemos seleccionado un *corpus* que pertenece a la segunda de las etapas mencionadas. Tomamos como referencias obras de cuatro autores, de indiscutible valor sobre el tema, con quienes dialogamos. Ellos son: Arturo Ardao (1980, 1991, 1992, reunidos en edición de 1993), Arturo Andrés Roig (1981 [segunda edición 2009], 1994 [segunda edición 2008]), Miguel Rojas Mix (1991) y Walter Mignolo (2007). Los escritos escogidos salen a la luz con posterioridad a 1980.

En su estudio sobre *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, Arturo Ardao reconoce tres momentos en el proceso de gestación tanto de la idea como del nombre propio América Latina. El primero corresponde a la etapa de la Independencia, desde sus inicios en el siglo XVIII hasta el segundo tercio del siglo XIX. Para referirse a los territorios al sur de los Estados Unidos, los precursores y protagonistas de la independencia utilizaron distintos nombres: América, América del Sur, América Meridional, Hispianoamérica, América Española, o bien Colombia –siguiendo la idea inspirada por Francisco de Miranda de la Magna Colombia–. Estos términos se ensanchaban para incluir a México y Centro América, pero se estrechaban excluyendo a la América bajo dominio de Portugal. El segundo momento, entre los años '30 y '50 del siglo XIX, aparece y crece en la pluma de escritores franceses la idea de la latinidad. En un principio se buscaba diferenciar dentro de Europa, la matriz latina de la germánica. Se trataba de una categoría histórico-geográfica que fungía, a la vez, en la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura y la filosofía política. Su uso se amplía para distinguir las regiones del Nuevo Mundo en que se han extendido respectivamente la civilización latina y la sajona. Según Ardao, durante esta etapa se desarrolla la idea pero no aparece todavía la forma sustantiva América Latina. En la tercera etapa, a partir de la década

del '50 del siglo XIX, por obra de publicistas hispanoamericanos radicados en Europa, principalmente en París, el uso frecuente de la adjetivación –América latina–, termina por sustantivarse, resultando el término compuesto América Latina, utilizado como denominación de la totalidad de la América de lengua española, portuguesa y francesa.

Según Walter Mignolo, todas las reacciones contra el régimen colonial, desde la revolución haitiana de 1804, fueron reacciones contra el “colonialismo” como ideología imperial proyectada en las colonias, pero al igual que los movimientos descolonizadores posteriores a la Segunda Guerra Mundial, tuvieron una impronta política, y secundariamente económica, pero no epistémica. Esta es, según el autor, la principal diferencia con las luchas que iniciaron Aimé Césaire y Frantz Fanon y adquirieron visibilidad en la década de 1990. Aquellas estuvieron conducidas por criollos de ascendencia española, portuguesa, inglesa o africana “en cuyos horizontes no estaba la idea de que existían otras posibilidades más allá de las que ofrecía la tradición europea”; es decir que el poder cambió de manos, “pero *la lógica de la colonialidad* siguió siendo la misma. ... [L]os criollos de «América Latina» tuvieron que rearticular la diferencia colonial y darle una nueva forma; se convirtieron así en colonizadores internos de los indios y los negros”. (Mignolo, 2007: 108-109). Para este autor, la idea de latinidad habría producido un efecto de totalidad, que invisibilizó a los indios y descendientes de africanos que vivían en América Latina. Ahora bien, la lectura que Mignolo realiza al hilo del concepto de “diferencia colonial”¹, vale para *una* interpretación de la latinidad, la que surgió en el marco de los intereses imperialistas franceses reavivados durante el imperio de Luis Napoleón Bonaparte (Napoleón III), que tuvo en Chevalier uno de sus principales portavoces. Sin embargo es necesario introducir matices y complejizar las posibles lecturas acerca de la idea de América Latina y los usos que se hicieron del término. Tanto la expresión sustantiva “América Latina”, como el adjetivo “latinoamericano” son signos lingüísticos cuya significación no queda fijada de una vez y para siempre. Al contrario, las significaciones pueden cambiar y, de hecho sucede que resultan de complejos procesos de resistencia y lucha por la significación, que develan no menos agónicos procesos de afirmación, valoración y autorreconocimiento de subjetividades.

Aun cuando Ardao menciona a Francisco Bilbao² como contemporáneo de Torres Caicedo en el uso del término “América Latina”, ha sido Manuel Rojas Mix quien siguiendo la pista de la utilización del término en los escritos bilbaínos, deja establecido que el chileno

¹ Alejandro De Oto señala que la política, como una demanda para la discusión de los procesos de subjetivación social, cultural, política e histórica no salió nunca del espacio de consideración teórico ni epistemológico. (Cfr. De Oto, 2008: 85-106).

² Francisco de Sales Bilbao (Santiago de Chile, 1823 – Buenos Aires, 1865), fue escritor, filósofo y político chileno.

antecede al menos en tres meses al colombiano en su uso. Lo hace en una conferencia dada en París el 24 de junio de 1856, conocida con el título “Iniciativa de la América” (Bilbao, 1866: I, 285-304). En ella retoma la propuesta de Bolívar de reunir un Congreso Federal de las Repúblicas del Sur, a las que también denomina “Estados Des-Unidos del Sur”, “mundo de Colón”, “América de Maipo, Carabobo y Ayacucho”, “nuestra América”. Aunque Bilbao fuera “un marginal de la historia”, silenciado por filósofos e historiadores, y aunque cayera sobre él la acusación de “agitador, blasfemo e inmoral”, no se justifica –sostiene Rojas Mix– minimizar su papel en la formación del término con que hoy reconocemos nuestra identidad. No sólo porque fue el primero en utilizarlo, sino porque le dio su sentido actual, diferente de la noción de latinidad que entonces era más frecuente –la difundida por Chevalier–. Bilbao utilizó el nombre “América Latina” como paradigma de identidad anticolonial y antiimperialista. Cuando advierte que se usa para legitimar el colonialismo francés, comienza a desconfiar del vocablo y prácticamente lo abandona. Desde el periódico argentino *La Tribuna*, el único de ese país que se manifestó en oposición a la invasión, advertía sobre el peligro que se cernía sobre América con las ideas imperiales de Maximiliano. El libro *La América en peligro*, que recoge sus artículos sobre el tema, fue prohibido por el Obispo de Buenos Aires. (Rojas Mix, 1991: 343 y ss).

En su conferencia del 24 de junio de 1856, Bilbao descarta una idea falaz de unión que supone la centralización, la monarquía, la conquista, el sometimiento y el despotismo, todo lo cual viola la independencia de las razas “en obsequio a la codicia, vanidad u orgullo de las naciones fuertes”. “La unidad que buscamos –dice– es la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal” (Bilbao, 1866: I, 289). Frente al peligro de los imperios que pretenden la dominación del mundo –el Imperio Ruso, a cuya pretensión hegemónica llama “barbarie absolutista”, y los Estados Unidos, cuyo individualismo y expansionismo califica de “barbarie demagógica”–, Bilbao invoca a la “raza Latino-Americana para que lleve adelante su propia iniciativa:

“Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur, se abre la segunda campaña, que a la independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos”. (*Ibidem*: 290).

“Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar *nuestra raza Americana y Latina*, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa

revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas y el Plata y sombreadas por Los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación”. (*Ibídem*: 291, cursiva nuestra).

Bilbao critica las nociones de progreso y civilización, pues considera que el progreso es vulgarmente tomado como un sofisma que hace desaparecer bienes, pueblos y verdades, y retroceder la dignidad, la fraternidad y la prosperidad de las naciones. Ambas ideas –progreso y civilización– son falaces cuando lejos de perseguir el bien universal, se utilizan para legitimar una política imperial. Frente a esto, ¿qué es lo que la raza Latino-Americana puede colocar en la balanza para contrapesar el expansionismo del norte y el estancamiento de Europa?

“Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas; en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés, ... y *el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y la dignidad del ser humano*”. (*Ibídem*: 296, cursiva nuestra).

La América libre es un programa, que incluye: formar un congreso americano, conceder la ciudadanía universal, un código internacional, un pacto de alianza federal y comercial, la abolición de las aduanas, uniformización del sistema de pesos y medidas, creación de un tribunal internacional, un sistema de colonización de las grandes áreas desiertas, educación universal y civilización para los bárbaros (aborígenes)³, la formación del libro americano y la creación de una universidad, de un diario y de fuerzas armadas comunes, etc. (Cfr. *Ibídem*: 300-302).

³ ¿Cómo interpretar la expresión “civilización para los bárbaros” en el texto bilbaíno? Una lectura superficial lo pondría en línea con una consideración jerarquizante e incluso racalista de la dicotomía “civilización – barbarie”, a la manera de Sarmiento. Sin embargo es posible otra lectura más acorde con el pensamiento de Bilbao. Según entendemos, Bilbao considera que es necesario colocar a todos –indios, negros, desheredados– en condiciones de utilizar los medios de la civilización para la defensa de lo propio y de lo común. En sentido semejante se expresan Simón Rodríguez, Manuel de Salas, Eugenio María de Hostos, entre varios más. Otro tanto cabe decir de la iniciativa de crear una Universidad Continental. Estas ideas responden al llamado bolivariano de unidad de nuestra América ante los peligros de quedar sometida a los imperialismos. La creación de una Universidad Latinoamericana Continental, cuyo objetivo debía ser el conocimiento de la realidad latinoamericana cobró fuerza a fines del siglo XIX y durante el primer tercio del XX. Además de Bilbao, que anticipa la idea, se refieren a ella, entre otros, el cubano José Martí y el argentino Julio Ricardo Barcos. (Cfr. Roig, 1979)

A diferencia de Ardao, cuyo hilo argumentativo está centrado en el interés por datar el uso del término “América Latina”, en su forma adjetiva o sustantiva, para Rojas Mix el problema gira en torno de “una incertidumbre de identidad” que vive nuestra América:

“Diversos sectores se identifican con distintas imágenes culturales. La identidad está asociada a una iconografía que expresa los conflictos coloniales y las estructuras sociales y de poder. En este conflicto de identidades se enfrentan los latinoamericanos al desprecio racial, a la discriminación social e, incluso, al imperialismo cultural, que a fines del siglo pasado [XIX] les sustrajo el derecho a un nombre genérico, el de llamarse simplemente América, obligándolos a subdeterminarse. ... Por ello, para no confundir las americanías ... [u]tilizamos ... neologismos como el de estadounidenses, usamericanos o el adjetivo usaico, porque el gentilicio americano nos pertenece a todos, a los del norte y a los del sur” (Rojas Mix, 1991: 24)

A partir de los textos de Bilbao, Rojas Mix determina que América latina es una idea que se define, más que por la lengua, por el sentimiento anticolonial y antiimperialista; idea que ha sido retenida por los latinoamericanos en el sentido de detener el avance del mundo sajón en «nuestra América» (Cfr. Rojas Mix, 1991: 356).

Por su parte Mignolo considera que las tesis de Bilbao constituyen una excepción dentro de la lógica de la modernidad/colonialidad en la que se inscribe el concepto de la “latinidad”. Acerca del cubano José Martí, de quien nos ocuparemos más adelante, sostiene que defendió una visión de la latinidad que se contrapone a la de Torres Caicedo y a la de Juan Bautista Alberdi. En línea con Martí estarían, según Mignolo, José Carlos Mariátegui, en la década de 1920 y Enrique Dussel a partir de 1960. Como quedó señalamos, esta breve genealogía es una posible lectura de la disputa por la significación. Existe, al menos, otra lectura posible, que se inscribe en la tradición abierta por Bolívar de unión latinoamericana, en la que Bilbao no es una excepción, y en la que Martí, Torres Caicedo y Alberdi, si bien sostienen posiciones diferentes, no se contraponen necesariamente en todos los puntos. En el reverso del significante “América Latina”, los hilos del entramado presentan matices que vale la pena considerar y que permite reconstruir una genealogía más rica y mucho más poblada de nombres. Además, Los términos “América Latina” y “Latinoamérica” no expresaron en las voces de Bilbao y Torres Caicedo un proyecto totalmente nuevo de unidad e identidad continental. Tal idea estuvo presente en Francisco Miranda, Simón Bolívar, José de San Martín; quienes no concebían patrias chicas que no estuvieran integradas en la Patria Grande.

Nuestra América

Tal vez haya sido Francisco Bilbao el primero en utilizar la expresión “Nuestra América”, lo que es seguro es que quedó definitivamente inscrita como sello de identidad desde que José Martí la utiliza para titular su breve pero contundente ensayo publicado en *La Revista Ilustrada de New York*, el 10 de enero de 1891, y luego, el 30 de enero del mismo año en *El Partido Liberal* de México. Por su capacidad para enfrentar una serie compleja de tensiones situadas geográfica y epocalmente en América Latina pero con alcance mundial, el escrito de Martí “Nuestra América” ha recibido diversas caracterizaciones. Ha sido considerado como un tratado del buen gobierno, en cuanto señala las características que ha de reunir el gobernante de los países nuevos de América (Cfr. Ramos, J., 1989); como un proyecto de sociedad, de identidad y de unidad, con raíces en el pasado y en el futuro, y fundador del concepto moderno de América Latina porque supera la visión de comunidad lingüística o puramente cultural (Cfr. Rojas Mix, 1991); también se ha dicho que en él es posible encontrar una base capaz de equilibrar los factores conflictivos del procesos de modernización y frenar el expansionismo yankee, en la medida que instala discursivamente un nuevo sujeto cultural, un “nosotros latinoamericano” (Cfr. Ossandón Buljevik, 2003); se lo ha calificado de manifiesto, por su potencial movilizador de voluntades políticas (Cfr. Santos, 2004); ha sido, en fin, considerado como uno de los textos fundantes del pensamiento filosófico latinoamericano, porque constituye una afirmación de la propia valía de ese “nosotros latinoamericano”, que estima valioso reflexionar sobre sí mismo (Cfr. Roig, A., 2000).

En efecto, se trata de un texto clásico del pensamiento latinoamericano. Mediante el recurso a diversas figuras, el cubano ejerce la sospecha sobre la racionalidad de la existencia colonial tal como se presenta y presiona sobre los límites de lo dado, mostrando, por un lado, la contingencia de las relaciones sociales presentes y la arbitrariedad de la legitimación filosófica y política de las mismas; y por otro lado, la posibilidad de una construcción alternativa. Tanto el “aldeano vanidoso”, satisfecho en la contemplación de su propia fortuna, como “los sietemesinos”, que han perdido la fe en sí mismos seducidos por la ilusión de experimentar una vida que no les pertenece, y el “criollo exótico”, que tiene la ilusión de adaptar las formas de vida de nuestra América a modelos tomados de Francia o Estados Unidos, como son los casos de Sarmiento o Alberdi –en la etapa de las *Bases* (1852)– (Cfr. Rojas Mix, 1991: 155-165), todos ellos están desorientados, enajenados, sin poder hacer pie en su propia realidad. Frente a ello, dice Martí:

“Lo que quede de aldea en América Latina debe despertar ... Trincheras de ideas pueden más que trincheras de piedra ... Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el

mundo, para, como la bandera mística del juicio final, a un escuadrón de acorazados. Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse ... ¡Los árboles han de ponerse en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes”. (Martí, 2005: 8).

Dos aspectos surgen de las palabras de Martí que, a nuestro juicio, podrían sentar las bases de un nuevo paradigma filosófico-político. Por una parte, términos como “despertar”, “trincheras de ideas” hacen referencia a un proceso cognitivo, reflexivo y crítico que posibilita la construcción de unas mediaciones más adecuadas para el conocimiento de nuestra propia realidad –sería una manera de zanjar la “diferencia epistémica” señalada por Walter Mignolo (Cfr. Mignolo, 2007)–. Por otra parte, las imágenes de “recuento”, “marcha unida” y “andar en cuadro apretado”, aluden a una determinada manera de encarar la acción, uno *junto* a otro –no uno delante de otro, ni sobre otro–. Podría interpretarse como una incitación a deponer intereses particulares ante la necesidad de unirse frente al enemigo común y poderoso. Pero, además de su carácter defensivo frente al “gigante de las siete leguas”, estas imágenes tienen peso propio cuando se trata de afirmar el valor y los derechos de los hombres en orden a la emancipación. En efecto, Martí señala la urgencia de superar los hábitos enquistados durante la colonia que negaron el derecho del hombre al ejercicio de su propia razón. “La razón de todos en las cosas de todos” (Martí, J.-, 1975: 19). Martí no está pensando desde el marco estrecho de una razón meramente reguladora, ordenadora del caos de la diversidad. Se trata, por el contrario del recuento de lo diverso en cuanto tal, es decir, del reconocimiento de la existencia de experiencias vitales diferentes y de formas diferentes de organización racional de la vida. Unir no es sinónimo de uniformar. La frase alude a la participación directa, de todos y cada uno a partir de sus diferencias, en las decisiones que afectan a todos. La ceguera epistemológica y axiológica frente a las diferencias es para el cubano una “incapacidad” aun cuando se oculte bajo gruesas capas de erudición:

“Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país. ... Conocerlos basta, sin vendas ni ambages: porque el que pone de lado por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó... Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país” (*Ibidem*, 10).

En esta imagen se puede apreciar, como lo ha señalado Arturo Roig, una forma específica de ejercicio dialéctico: la dialéctica de la emergencia, cuyo punto de partida está

dado por el reconocimiento de las propias necesidades. La primera necesidad es precisamente la de afirmarse como valiosos y el considerar valioso el propio conocimiento (Roig, A., 2002: 107 – 130). Se trata, en otras palabras, del reconocimiento de la propia dignidad; pero éste sólo es posible sobre la base del mutuo reconocimiento, es decir del reconocimiento del otro en su diferencia, en virtud de que la dignidad humana es un fin. Lo dicho vale tanto para las relaciones entre individuos como entre pueblos y culturas. La determinación de las propia necesidades y su objetivación, especialmente a través del lenguaje, contribuyen a definir los criterios para su satisfacción, los que están siempre culturalmente modelados.

Se trata, no de copiar, sino de crear. Frente a las figuras enajenadas del “aldeano vanidoso”, de “los sietemesinos” y del “criollo exótico” Martí propone la del “hombre natural”. Es el sujeto que sabe de sí a partir de su propia experiencia, que afirma su propia historicidad en el mismo gesto de ponerse como valioso para sí. Este acto de autoafirmación cognitiva y axiológica constituye el punto de partida para el diálogo intercultural auténtico y para la construcción de consensos no alienados ni impuestos.

Sin abandonar los nombres “América Latina” y “Latinoamérica”, es creciente el número de estudiosos de problemas y temas latinoamericanos que en los últimos tiempos han inclinado su preferencia hacia la expresión martiana “Nuestra América”. El posesivo utilizado por Martí incorpora marcas semánticas específicas del concepto que expresa, abarcador de la complejidad étnica, social y cultural, atravesada por luchas y conflictos de los cuales emerge el “hombre real”. Dice Martí:

“Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los piés y la vincha en la cabeza. El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en *ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella*. ... Cansados del odio inútil ... se empieza, como sin saberlo, a probar el amor. Se ponen en pié los pueblos y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo como son. ... [L]as ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre los brazos a todos y adelanta con todos, muere la república”. (Martí, 2005: 12, cursiva nuestra).

Los fragmentos de “Nuestra América” transcritos no operan dentro de la lógica binaria de la modernidad –verdadero/falso, bueno/malo, blanco/de otro color, civilizado/bárbaro–, que entiende la historia como progreso y está montada sobre un criterio epistemológico que privilegia las sucesiones antes que las simultaneidades, el tiempo antes que el espacio. Al

contrario, el texto sintetiza –“hermana”– elementos característicos de otras experiencias del mundo y de la historia, que conllevan formas diferentes de conocer, valorar y actuar. En este sentido constituye una transformación de la matriz colonial del poder, al mismo tiempo que niega creadoramente experiencias anteriores, a través de las cuales venía abriéndose camino desde mediados del siglo XVIII una afirmación de “nosotros los latinoamericanos”. Afirmación que registra avances y retrocesos, que no siempre alcanzó formas plenas de autovaloración y que todavía no se ha completado. Podríamos decir, utilizando la expresión de Mignolo, que José Martí realiza de manera anticipada el “giro descolonial”, al desligarse de las categorías políticas y epistémicas de la “modernidad occidental”.

En su libro sobre *La idea de América Latina*, Walter Mignolo se propone “excavar en los cimientos imperiales/coloniales de la idea de América Latina para desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad” (Mignolo, 2007: 16). Sitúa su reflexión en el paradigma del conocimiento decolonial presente en Guaman Poma de Ayala (San Cristóbal de Suintuntu, 1534 – Lima, 1615) y de manera acentuadamente crítica en las obras de Franz Fanon (Fort-de-France, 1925 – Nueva York, 1961) y Gloria Anzaldúa (Valle del Río Grande, 1942 – Santa Cruz, California, 2004). Desde la perspectiva de la modernidad, la historia puede contarse de muchas maneras. Así por ejemplo, la historia del “descubrimiento de América” tiene una versión cristiana y una marxista, pero aun cuando ellas son “interpretaciones en conflicto”, están ambas situadas en el marco epistémico de la modernidad. El semiólogo argentino/estadounidense introduce la idea de “Heterogeneidad histórico-estructural” para señalar la coexistencia y simultaneidad, como crítica a la idea del progreso histórico. Desde la perspectiva fanoniana habría que considerar la memoria de la trata y explotación de los esclavos, sus consecuencias psicológicas, éticas e históricas. Sería “una perspectiva afrocaribeña centrada en la colonialidad”. Dice Mignolo:

“Desde Bartolomé de las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel, en el siglo XIX, y desde Marx hasta Toymbee, en el siglo XX, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como «objetos», no como sujetos y, en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan. ... la historia es un privilegio de la modernidad, y para tener una historia hay que dejarse colonizar”. (*Ibidem*: 17).

La colonialidad es parte de la modernidad, es su “lado oscuro”. El «descubrimiento de América» y el genocidio de esclavos africanos e indios constituyen los cimientos de la modernidad. Excavar en ellos permite comprender cómo nació Occidente y el orden mundial moderno. En este proceso, Mignolo diferencia tres momentos histórico-estructurales hegemónicos: El primero es la entrada de América en la conciencia europea (Renacimiento); el segundo coincide con la aparición de la latinidad como identidad imperial-colonial (Ilustración); el tercero, posterior a la Guerra Fría, presenta transformaciones radicales en la geografía del conocimiento, que cuestionan la ontología y la ideología de la división entre América Latina y América Sajona. Esta última sería la contrapartida de la modernidad, no contada ni reconocida hasta el momento, según afirma el autor.

Sin embargo una mirada detenida sobre la historia de nuestras ideas permite apreciar que la crítica a la modernidad y a la noción de progreso estuvo presente en nuestros pensadores y hombres de acción desde época temprana. Sus prácticas y sus discursos estuvieron vinculadas a la afirmación de la propia historicidad. Para Arturo Roig, lo que importa “respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social ... no es si ha entrado en la «historia mundial», ... sino tan solo si es «ente histórico», dicho de otro modo, si posee historicidad” (Roig, 1981: 122). Distingue entre un nivel elemental y primario de conciencia histórica que es el centro de una praxis concreta y un nivel de conciencia histórica como aparato teórico que busca interpretar y reorientar aquella praxis. Es en el primer nivel donde tienen lugar las prácticas, los conflictos, las tensiones, las luchas en que arraigan las significaciones. Las cuales no siempre son el resultado de una teoría previamente elaborada; antes bien, pueden presentar un alto grado de ambigüedad. Así por ejemplo, lo que para Toussaint Luverture, Pétion o Bolívar fue sobre todo una práctica histórica de autoafirmación y ruptura de una totalidad opresiva –plasmada con diverso grado de autoconciencia histórica–, en la reflexión de Joseph-Anténor Firmin (Haití, 1850 – 1911), por mencionar sólo un caso, deviene una teoría de la historia que invierte los términos en los que se sostenía la Historia Universal. (Cfr. Arpini, 2011 y 2010 b y c).

En trazos gruesos, sin hilar suficientemente fino en las relaciones agónicas en que se produce la significación, Mignolo señala que la «latinidad» es la identidad reivindicada por franceses y adoptada por las elites criollas, que operó una relación de subordinación con relación a los angloamericanos y degradó o borró la identidad de indios y afroamericanos. Según su punto de vista, la lógica de la colonialidad a la que pertenece la idea de “América Latina” sigue vigente en la actualidad mientras se produce una peculiar reestructuración imperial/colonial. Sacar a la luz la perspectiva de quienes han sido silenciados por la misma

puede producir cambios radicales. En esta perspectiva, los nuevos proyectos de conocimiento y los movimientos socio-políticos de los pueblos indígenas y de los descendientes de africanos en América Latina, así como de los latinos de Estados Unidos, vuelven obsoleta la «idea de América Latina». La lógica que opera en la comprensión del mundo de los pueblos andinos, ejemplifica Mignolo, se apoya sobre dualismos complementarios. Esta diferencia sería crucial para la transformación decolonial del conocimiento, pues permite desarticular dicotomías categoriales tales como “civilización – barbarie” y otras afines.

“La transformación decolonial es imprescindible si vamos a dejar de pensar en la «modernidad» como un objetivo para verla como una construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa. El diálogo sólo se iniciará cuando la «modernidad» sea decolonizada y despojada de su mítica marcha hacia el futuro, ... cuando deje de imponerse el «monólogo» de la única civilización, la occidental”. (*Ibidem*: 24).

Las luchas por la significación constituyen momentos en la afirmación de la propia identidad e historicidad. En nuestra América esa afirmación emerge de una relación agónica, de negación de otra concepción del hombre y de la historia, la europea, moderna, organizada sobre las nociones de progreso y civilización. Tiene razón Mignolo, no obstante hay que señalar que esa “transformación decolonial” tiene una historia larga entre nosotros. No se trata de que “ahora vamos a dejar de pensar en la modernidad como objetivo”, por la misma razón por la que tampoco está obsoleta la idea de “América Latina” en el sentido bilbaíno o martiano. El relato de la historia es una trama tejida con muchos hilos. En el anverso prevalecen los discursos que lograron imponerse como hegemónicos, pero por el reverso, en tensa relación, es posible encontrar los *otros* discursos, que narran otras historias entreveradas con las anteriores en el orden de la simultaneidad. Cuando no se las ve, o directamente se las oculta, se produce aquella ceguera epistémica y política, muchas veces culposa, que denunciaba Martí en “Nuestra América” cuando hablaba del “criollo exótico” y de “los letrados artificiales”.

Para completar el panorama en el terreno de las ideas políticas diremos, siguiendo a Rojas Mix, que durante el siglo XX, especialmente durante la Guerra Fría, el término América Latina fue utilizado por las izquierdas de la región en sus esfuerzos por “detener el imperialismo” –Ernesto “Che” Guevara, Salvador Allende, Julio Cortazar, Pablo Neruda y muchos políticos, intelectuales y militantes. Los dictadores, por su complicidad con las políticas “usamericanas”, preferían el término “Panamerica”; mientras las derechas conservadoras usaron “Hispanoamérica”.

El siglo XXI se inicia con un cambio geopolítico de extensión planetaria, con la hegemonía unipolar de los EEUU, que debe inventarse un nuevo enemigo: el terrorismo. El enfrentamiento “mundo libre – comunismo” fue reemplazado por el “choque de civilizaciones” (Huntington, 1993). Después del 11 de setiembre de 2001, la escena quedó dividida entre George W. Bush y sus aliados contra las fuerzas del mal: Bin Laden, Al Qaeda, Saddam Hussein, etc. Decretada la Guerra de civilizaciones, EEUU usa el miedo de la sociedad civil para mantener su base electoral, al mismo tiempo que extiende sus intereses económicos.

Muchos países buscan distanciarse de la política “usamericana” y del modelo neoconservador. “Desde Venezuela hasta la Argentina ... el hemisferio está alineándose fuera del control del Departamento de Estado” (Rojas Mix, 2009: 38). Pueblos de América Latina se han levantado en contra de la religión del mercado y han producido una alianza de culturas, donde las antiguas renacen a la vida pública junto a los sectores más desfavorecidos. Nuevos discursos de identidad, nuevos proyectos de integración que buscan la autonomía continental, la cancelación del colonialismo y el desarrollo de la región por diferentes medios. Bolivarismo, latinoamericanismo, indigenismo, afroamericanismo, negritud se unen para recuperar el posesivo de Martí: nuestra América.

La dependencia económica y el colonialismo cultural marcan la cuestión de la identidad. Desde Andrés Bello en adelante, la mayoría de los intelectuales latinoamericanos han encarado la tarea de terminar con el colonialismo, el cual se reproduce a través de dos operaciones intelectuales: la incapacidad de construir el propio pensamiento como referencia y la reflexión mediatizada. Rojas Mix lo expresa de manera contundente: no se trata de dar la espalda al pensamiento universal, “debemos servirnos de él, pero no servir a”, “ver con ojos propios, no sólo lo nuestro, sino también lo impropio”, para evitar que “los árboles de la referencia ajena nos impidan ver el bosque de nuestro pensamiento”, “revisar el mundo y devolverlo latinoamericano como, como creación” (Rojas Mix, 1991: 374 y 384). Para nuestro tiempo, como para el de Simón Rodríguez, el de Martí o de Mariátegui, la palabra de pase es “creación”.

Durante el siglo XX, y hasta el presente, la pregunta por la situación de nuestras naciones, renovó el potencial contenido en la idea de comienzos y recomienzos del filosofar, dando lugar a desarrollos diversos. Frente a los cambios globales y a la nueva faz del imperialismo, se impone un replanteo y renovación del quehacer filosófico, entre cuyas tareas ineludibles se cuentan:

- El problema del sujeto y la construcción de la identidad, una vez más las preguntas ¿qué somos?, ¿qué éramos?, ¿qué queremos ser? Yo formuladas por José Martí en 1877-78.
- El hacerse cargo de la diferencia desde la que emerge nuestro filosofar, de sus condiciones de posibilidad, su especificidad y su potencialidad.
- El reconocimiento de las formas ensayísticas y narrativas propias de nuestra filosofía, es decir de los relatos a través de los cuales se articula la historia de nuestras ideas, que implica también la crítica de las formas ideológicas.
- El examen de las tensiones antropológicas, epistemológicas, axiológicas y políticas implicadas en la tríada diversidad – integración – interculturalidad.
- La revisión crítica de los problemas de la formación filosófica y la filosofía de la educación, asumidos ambos como asuntos filosóficos.

Por cierto no es un listado exhaustivo. En todo caso se trata de tomar conciencia de la tarea de la filosofía dentro del sistema de conexiones de nuestra época, ya que la liberación y la integración de los pueblos latinoamericanos es un proceso histórico, social, política y culturalmente complejo, que exige tensar al máximo la cuerda de la creatividad. A dicho proceso se suma la filosofía como una determinación histórica más.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista (1955), *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837), Buenos Aires, Hachette.
- Alberdi, Juan Bautista (1996), *Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley*, Presentación y selección de textos por Oscar Terán, Buenos Aires, Universidad nacional de Quilmes.
- Ardao, Arturo (1963), *Filosofía de lengua española*, Montevideo, Alfa.
- Ardao, Arturo (1980), *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos – Ministerio de la Secretaría de la Presidencia de la República de Venezuela.
- Ardao, Arturo (1991), *Romania y América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha – Universidad de la República.
- Ardao, Arturo (1992), *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha – Universidad de la República.
- Ardao, Arturo (1993), *América Latina y la latinidad*, México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM, Colección “500 años después”.
- Arpini, Adriana María (2010 a), “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en *SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana*, nº 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, (125-150).
- Arpini, Adriana María (2010 b), “Joseph-Anténor Firmin: vindicación de la raza negra y de la unión antillana”, en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e*

integración en Nuestra América, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos.

- Arpini, Adriana María (2010 c), “François Toussaint-Louverture y la independencia de Haití. Para una historia episódica del bicentenario”, en: Arpini, Adriana y Jalif de Bertranou, Clara (editoras), (2010), *Diversidad e integración en Nuestra América*, Volumen I: *Independencia, Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*, Buenos Aires, Biblos, (27 – 44).
- Arpini, Adriana María (2011), “Igualdad de razas e interpretación de la historia en un discurso del haitiano Joseph-Antenor Firmin”, en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, año XIII, nº 1, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, (65 - 88).
- Bilbao, Francisco (1866), *Obras Completas*, editadas por Manuel Bilbao, Buenos Aires. Consultada en *Proyecto Filosofía en Español*, <http://www.bicentenarios.es/doc/8560622.htm>, (15/01/2013).
- De Oto, Alejandro (2008), “Historia de la teoría. Crítica poscolonial y después”, en: *Pasado porvenir. Revista de historia*, año 3, nº 3, Trelew, Departamento de Historia, FHCS, UNPSJB, (85-106)
- Martí, José (2005), *Nuestra América y otros escritos*, prólogo de Arturo Andrés Roig, Buenos Aires, El andariego, Colección Leer Nuestra América.
- Martí, José (1975), *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencia Sociales.
- Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, Barcelona, Gedisa.
- Ossandón Buljevik, Carlos (2003), “Nuestra América”, en: Salas Astrain, Ricardo, (Coordinador académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Volumen II, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, p. 719-127.
- Ramos, Julio (1989), *Desencuentro de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1979), “Los ideales bolivarianos y la propuesta de una Universidad Latinoamericana Continental”, en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, nº 4, Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM.
- Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme. (Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009)
- Roig, Arturo Andrés (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, Argentina, EDIUNC. (Segunda edición corregida y aumentada, con el título *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires, Una Ventana, 2011).
- Roig, Arturo Andrés (2000), “Globalización y filosofía latinoamericana”, en: Rico, Álvaro y Yamandú Acosta (Compiladores), *Filosofía latinoamericana, globalización y democracia*, Montevideo, Nordan.
- Roig, Arturo Andrés (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés (2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego. [Primera edición: Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994].
- Rojas Mix, Miguel (1991), *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, Barcelona, Lumen.
- Rojas Mix, Miguel (2009), “América Latina”, en: Biagini, Hugo y Arturo Roig, *Diccionario del pensamiento alternativo* (Segunda Edición), Buenos Aires, Biblos, UNLa, (36 – 38).