

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Coordinación de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Crítica de la idea de América Latina

Tesis

Que para obtener el título de:

Doctor en Estudios Latinoamericanos

Presenta:

Glodel Mezilas

Comité tutorial:

Dr. Mario Magallón Anaya

Dr. Horacio Cerutti Guldberg

Dr. J. Jesús María Serna Moreno

Mexico DF.

Junio 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra es el gran instrumento con el que el hombre se impone como naturaleza. Pero también es un instrumento para imponerse a otros hombres, viendo en ellos prolongación de esa naturaleza.”

Leopoldo Zea

“Las palabras aparecen para responder a ciertos interrogantes, a ciertos problemas que se plantean en periodos históricos determinados y en contextos sociales y políticos específicos. Nombrar es, al mismo tiempo, plantear el problema y, en cierto modo, resolverlo.”

Denys Cuché

« Le respect est un regard vers le paysage de l'autre. »

Christian de Clergé

« Dans l'imaginaire et la pensée occidentale, l'altérité est une catégorie négative du même. »

Valentin Yves Mudimbe

« Le monde s'effondre : le centre ne peut plus résister. »

William Butler Yeats

“La analogía nos hará comprender y valorar las culturas en lo que tengan de diferente y también de universal, de modo que puedan integrarse sin violencia a la universalidad mundial, sin perder completamente sus diferencias esenciales.”

Mauricio Beuchot

“El siglo XXI es el siglo para el refinamiento de la democracia, para hacerla amable con las minorías.”

Ferran Requejo

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	5
CAPÍTULO I. El diálogo intercultural analógico	26
Introducción: La justificación del marco teórico	26
1.1. Los límites de las teorías multiculturalistas	34
1.2. Los límites de las teorías postmodernas	46
1.3. Los límites de las teorías postcoloniales	58
1.4. El diálogo intercultural analógico	69
Conclusión	96
CAPÍTULO II. La idea de América Latina en el siglo XIX	101
Introducción	101
2.1. El contexto histórico-político	101
2.2. El contexto cultural	105
2.3. De América a Hispanoamérica	112
2.4. La elección de América Latina	121
Conclusión	129
CAPÍTULO III. Los debates críticos en torno a la idea de América Latina	131
Introducción	131
3.1 José Martí y la idea de nuestra América	131
3.2. Haya de la Torre y la idea de Indoamérica	143
3.3. Walter Mignolo y la idea de América Latina	151
Conclusión	157

CAPÍTULO IV. El Caribe y la idea de América Latina	159
Introducción	159
4.1. El concepto del Caribe	159
4.2. Los debates sobre la identidad cultural en el Caribe	165
4.3. El Caribe y la idea de América Latina	188
Conclusión	193
CAPÍTULO V. Los límites de algunas ideologías y la idea de América Latina	195
Introducción	195
5.1. La idea de hispanidad desde América latina	198
5.2. La idea del indigenismo	205
5.3 La idea del mestizaje	210
Conclusión	217
CAPÍTULO VI. Las acciones colectivas de los indígenas y los afrodescendientes y la idea de América Latina	219
Introducción	219
6.1. La idea de acciones colectivas	222
6.2. Los afrodescendientes y la idea de América Latina: el caso de Costa Rica	226
6.3. Los indígenas y la idea de América Latina	244
Conclusión	252
CONCLUSIONES GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN	254
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	271

Introducción general

Contextualización del tema de investigación

Parafraseando el primer párrafo del *Manifiesto del Partido Comunista*¹ de Marx y Engels, se puede afirmar lo siguiente: “Un fantasma recorre América Latina: el fantasma de los indígenas y los afrodescendientes. Todas las fuerzas de la vieja América Latina se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Estado nacional, la burguesía, el neoliberalismo, los intelectuales conservadores, los partidos de derecha”. Así que nuestro tema de investigación parte de la subjetividad² contra-hegemónica de las acciones colectivas de los indígenas³ y los afrodescendientes⁴ para cambiar la idea de América Latina, contrariamente a la perspectiva histórica que arranca del siglo XIX donde el concepto neo-colonial de latinidad reduce y oculta *ideológicamente* la riqueza, la heterogeneidad, la complejidad y la diversidad cultural, étnica y lingüística de la región bajo la influencia de la modernidad cristiana occidental hegemónica y excluyente. La irrupción de estos subalternos frente a la hegemonía de la clase dominante evidencia el agotamiento de la modernidad latinoamericana conceptualizada en el siglo XIX y, por lo tanto, es una clave analítica para repensar culturalmente la región. Esta irrupción obliga no sólo a una “resemantización” del concepto de América Latina, sino también a un profundo

¹ C. Marx, F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965, p. 31.

² El concepto de subjetividad es utilizado aquí como la capacidad del agente (colectivo o individual) de autodefinirse de manera consciente, autónoma y libre. En la modernidad occidental, la subjetividad es el principio ontológico del individuo. La subjetividad implica el reconocimiento del individualismo, el derecho de someter las tradiciones al análisis crítico y el reconocimiento de la autonomía de la acción. Según Hegel, la modernidad se halla enraizada en la subjetividad. Por eso, considera a Descartes como el héroe de la modernidad. Dice lo siguiente: “Con Descartes comienza en efecto, verdaderamente, la cultura de los tiempos modernos, el pensamiento de la moderna filosofía después de haber marchado durante largo tiempo por los caminos anteriores”. Hegel establece una relación racionalidad y subjetividad. Véase G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 252; Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coordinadores), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores, 2009.

³ Véase José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000. Este autor analiza el surgimiento de la cuestión indígena en el escenario político de la región como un cambio histórico. No enfoca la cuestión de los Afrodescendientes como otras minorías. Explica esta elección por el hecho de que “la cuestión indígena es la que más tiene peso”, *op cit.* p. 36. En cuanto a los Afrodescendientes, Arturo Escobar les dedica un estudio en el capítulo ocho de su libro *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá, ICANH, 2005. Este antropólogo observa que un nuevo régimen de identidad surge en el litoral Pacífico, habitado primordialmente por grupos negros e indígenas.

⁴ El término de afrodescendientes es utilizado por los negros de Costa Rica, país en el cual hemos realizado un trabajo de campo. Ellos no aceptan la palabra “negro” que, según ellos, es despectivo. Por ello, utilizamos este concepto, siguiendo asimismo esta advertencia epistemológica de Alfred Schutz desde su enfoque fenomenológico de la vida social: “Toda ciencia social, incluso la sociología comprensiva (...) se fija como meta primaria la mayor clarificación de lo que piensan sobre el mundo social quienes viven en él”. Citado por Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2007, p. 47.

cambio en las representaciones sociales que debe institucionalizarse en la reinención / refundación del Estado nacional,⁵ dado que desde el XIX este último ha siempre existido en oposición a las minorías indígenas y negras. La necesidad de este cambio remite al hecho de que la *ciudad letrada* latinoamericana no había tomado generalmente en cuenta su alteridad en la construcción discursiva de la identidad cultural.⁶ La literatura romántica del siglo XIX lo trata como un tema exótico bajo la influencia del romanticismo europeo, analizado ampliamente por Paul Van Tieghem⁷. No se conceptualizaba la noción de identidad cultural desde el reconocimiento de las culturas y lenguas indígenas y africanas. Por su parte, el silencio del pensamiento filosófico latinoamericano sobre los indígenas los negros es muy visible. La alteridad indígena y negra ha sido vista como bárbara, salvaje.⁸ Esta alteridad fue ocultada mediante muchos discursos como el del mestizaje, la hispanidad, el indigenismo. La movilización actual de esos actores revela su rechazo del discurso sobre el carácter exclusivamente mestizo de la región y de las políticas indigenistas que arrancan del siglo XX desde los congresos inicios en los años 1940. Sus planteamientos rechazan asimismo la idea de homogeneidad, de transculturación que prevalece en la región. Defienden su alteridad cultural, étnica y lingüística, que no fue reconocida como portadora de valores. En lo esencial, esta percepción de la alteridad indígena y negra no fue diferente de la época colonial. La alteridad americana bajo la mirada etnocéntrica ibérica fue satanizada y constituyó una amenaza a la conciencia europea, en el sentido de que esta conciencia no se acostumbró a vivir dentro de un mundo completamente otro, a nivel cultural. Por ello, la relación entre lo americano y lo español se caracterizó por una radical exterioridad. Además, la relación entre ambos se basó en la necesidad de transformar lo radicalmente otro americano en lo mismo español. Este otro fue visto como “inversión simbólica de lo mismo”.⁹ De ahí surge la necesidad de atraerlo a la fe cristiana. Asimismo la alteridad americana se presentó como extraña ante los ojos complacientes del Padre Bartolomé de las

⁵ Marcos Kaplan, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1983.

⁶ Al referirse a Brasil y Argentina sobre la construcción nacional, Rita Laura Segato sostiene que “en ambos países, el proyecto de las élites fue europeizante, o dicho de otra forma, las élites, comprometidas en la producción de una retórica de la identidad, coincidieron en su interés por construir un perfil de la Nación, en la cual, independientemente de la variedad de ingredientes incorporados, el cuño final tuviese la marca de la presencia, europea.” Véase su libro *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libre, 2007, p. 258.

⁷ Paul Van Tieghem, *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel, 1969.

⁸ Sobre la idea de bárbaro y salvaje, véase Tzvetan Todorov, *La peur des barbares, Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008; Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1990. Miguel Rojas Mix destaca que la idea de civilizar legitima la noción de bárbaro por el colonialismo, y niega al colonizado hasta la posibilidad de tener valores nacionales. Véase su libro *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José, Costa Rica, Colección Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997, p. 20.

⁹ Beatriz Pastor, *El jardín y el peligro. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1685)*, México, UNAM, 1999, p. 87.

Casas, salvo que éste último no aceptó el recurso a la violencia para convertirlos. Propuso “la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave noción de la voluntad”.¹⁰ La religión cristiana es la verdadera religión para el Padre Las Casas como la modernidad occidental será en el siglo XIX el único patrón cultural para los intelectuales, salvo algunos casos excepcionales como el de José Martí.

En este mismo sentido, la conceptualización de la idea de América Latina en el siglo XIX trajo la “barbarización” de la alteridad afro-indígena, en un contexto en el cual el pensamiento racial apareció simultáneamente en todos los países occidentales.¹¹ Frente a este trasfondo ideológico conservador, los indígenas y los afrodescendientes luchan desde finales del siglo XX por un nuevo horizonte cultural y étnico de la región. Sus movilizaciones apuntan a ampliar los conceptos de lo nacional y lo social. Lo nacional y lo social no deben referirse solamente a los grupos hegemónicos de la sociedad, sino que es imprescindible que abarquen todo el conjunto de las poblaciones y sus distintas reivindicaciones etnoculturales. El núcleo duro de sus movilizaciones parte de su etnicidad,¹² es decir, de su alteridad cultural y étnica frente al *establishment* cultural blanco-mestizo. De igual manera que según Jean Casimir, los pueblos de Saint Domingue resolvieron el problema de la esclavitud en referencia a sus marcos culturales e ideológicos,¹³ estos actores enfrentan la dominación hegemónica desde sus cosmovisiones, lo cual implica cambiar el imaginario colonial que se asocia al concepto de latinidad.

Por ello, optamos por un cambio de sentido y no de nombre, pero reconociendo que este nombre tuvo en el siglo XIX un contenido reduccionista y “depotenció” la compleja realidad cultural regional. Este reduccionismo remite a los impactos culturales y sociales de la colonización del continente. Las elites criollas adoptaron el nombre de América Latina para afianzar sus relaciones de dependencia cultural frente a Europa. Juan Alberti dice que “la patria es

¹⁰ Bartolomé de Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Colección Popular, 1975, p. 65. Las Casas escribe en la página 76: “Es necesario, en consecuencia, que por medio de razones se persuada el entendimiento del hombre a quien se va a enseñar la fe y la religión cristianas, de modo que en fuerza de la reflexión y de la investigación vea que es bueno y útil dar su consentimiento y su asenso a una de las proposiciones que se le ofrecen”. Enrique Dussel presenta a Las Casas como un “crítico de la Modernidad naciente” por la denuncia que hizo a la barbaridad española contra los autóctonos americanos. Habla en su caso del “primer antidiscurso filosófico de la modernidad”. No compartimos esta lectura, que no tome en cuenta la visión cultural de Las Casas frente a la alteridad de los autóctonos. Por cierto, el Padre Las Casas denuncia la violencia colonial pero no reconoció la legitimidad y la validez de las culturas autóctonas. Fue ante todo al servicio del imperio español y mostró otro modo de atraer a los indígenas a la fe hegemónica del cristianismo. Véase Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, UANL, 2007, p. 18.

¹¹ Véase Hannah Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, 2002, p. 75.

¹² Sobre la etnicidad, véase Daniel Gutiérrez Martínez, Helene Baslev Clausen (coordinadores), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de México, 2008; Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL, 2004.

¹³ Jean Casimir, *La culture opprimée*, Port-au-Prince, Imprimerie Média-texte, 2006, p. 144.

Europa”.¹⁴ Europa remite a lo cultural, lo ideológico, lo político, etc. Fue esa Europa que conquistó, colonizó, explotó a América e instituyó la colonialidad del poder basada en la idea de discriminación racial.

Por ello, América ha sido su invención¹⁵ en los albores de la modernidad temprana.¹⁶ Y América Latina fue la de los criollos de la mitad del siglo XIX, bajo la influencia de la política panlatinista de Napoleón II de Francia, en pugna contra el paneslavismo en Rusia y el anglosajonismo racial en Inglaterra.¹⁷ La necesidad para los criollos de otorgar el ser latino a una región que surgió en el escenario de las naciones libres tuvo como propósito conjurar su *vacío de ser* mediante su ingreso a la historicidad, rechazando la especificidad de la región. De ahí, el término de América Latina remite a un problema de identidad cultural. A diferencia de África del Norte, de Medio Oriente, de Sur-este asiático y de América central, no connota solamente una región geográfica sino más bien su génesis histórica responde a una lógica cultural donde se cristaliza el proyecto ideológico de un grupo social dominante en un momento histórico específico. Su conceptualización se vinculó estrechamente con una racionalidad filosófico-cultural con el fin de comunicar el ser a una región caracterizada por su falta de ser, de occidentalidad, de civilización, de racionalidad y de visión del futuro.

Lo que se evidencía en dicha denominación es que el adjetivo “latino” es lo que le proporciona un valor positivo, un contenido ideológico, cultural y filosófico. Con respecto a América, asimilada a la barbarie, al salvajismo, al primitivismo, este adjetivo se refiere a todo lo que es civilización y progreso. Arturo Andrés Roig tiene razón diciendo que “América Latina” vale por el adjetivo y no por lo sustantivo.¹⁸ La negatividad del sustantivo se transformó en

¹⁴ Véase Miguel Rojas Mix, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ Véase Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959. En este libro, el historiador mexicano rechaza la tesis del “descubrimiento” de América por Cristóbal Colon. Por su parte, Walter Mignolo dice que si “descubrimiento” es una interpretación imperial, “invención” es más que una interpretación distinta, es un intento por descolonizar el saber imperial. No se trata de decidir cuál de las dos es la verdadera. No se trata de saber cuál “representa los acontecimientos con mayor precisión” sino cuál es diferencial de poder en el campo del saber. Lo que tenemos aquí son dos interpretaciones, una brinda la visión imperial y otra que propone la visión decolonial”. Véase su libro, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007, p. 47.

¹⁶ Utilizamos el concepto de modernidad temprana tal como Enrique Dussel lo plantea. Véase Enrique Dussel, *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Barcelona, Editorial Trotta, 2007, p. 186. Para el concepto de modernidad, véase Silvia Pappe (coordinadora), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, México, UAM/Azcapotzalco, 2004; Meter Pager, *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Editorial Herder, 1997; Josetxo Berian y Maya Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Editorial Antropos, 2007.

¹⁷ Véase Reginald Horsman, *La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 93; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1993.

¹⁸ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 31.

positividad gracias al calificativo eurocéntrico que lo coloca en la filosofía de la historia de Europa, en un contexto histórico y epistémico, atravesado por el pensamiento evolucionista, el cual se inspira en la teoría darwinista. Las diferencias entre los hombres, en el siglo XIX, se explicaron apelando a un esquema clasificatorio que ubicaba para el desarrollo a los distintos pueblos según su grado de desarrollo cultural, tomando como parámetro las pautas de la cultura europea, en una operación extremadamente etnocéntrica que se denomina “tipología autocentrada”.¹⁹ En este sentido, Mauricio Tenorio Trillo resalta:

El siglo XIX delineó la versión moderna, la que aún reconocemos y nos reconoce, de las razas y cultura, e hizo una geografía de ellas, un mundo de mundos.²⁰

La conjugación de los dos términos América y latina da lugar a un nuevo ente e implica el inicio de una nueva historia en cuanto a su posibilidad de realizar su verdadera naturaleza en el proceso histórico. Este último adquiere su significado no a partir de sí mismo sino desde la asimilación de la cultura occidental. Lo cual implica que el calificativo de latino fue el marco para la transformación cultural de la región. Este calificativo hace que la región escape a toda herencia medieval, es decir, hispánica. Mauricio Tenorio Trillo destaca:

La idea misma de una América “Latina” fue empíricae ideológicamente respaldada por el carácter medieval de España y Portugal. Los primeros medievalistas estadounidenses estudiaron las instituciones españolas.²¹

Desde la conquista y la colonización, la necesidad de nombrar y de comunicar el ser a la exterioridad americana fue una urgencia. La capacidad de nombrar constituyó uno de los dispositivos discursivos del proceso civilizatorio occidental en América. F.G. Marín subraya, con razón:

El nombre representa para el continente tanto su significado como la posibilidad de recuperar su propia palabra, puesto que el nombrar es comunicar ser – en la intención de O’Gorman -, es memoria, deseo e invención – como lo pretende Fuentes – y es fuerza activa – según nos muestran Pauwels y Jacques Bergier -. Nombrar es decirse, pensarse, situarse, reconocerse dentro de la

¹⁹ Véase Fernando M. Sánchez, “Multiculturalismo, Hermenéutica analógica y el desarrollo de la articulación entre igualdad y diferencia”, en *La hermenéutica analógica en América Latina. Analogía y barroco*, México, Editorial ITACA, 2007, p. 48.

²⁰ Mauricio Tenorio Trillo, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y “América Latina”*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 26.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

estructura orgánica del cosmos, de ahí deviene su doble función: agente constituyente de la trama identitaria y lance organizacional del carácter socio-político.²²

Nada es más correcto que esta consideración del autor. Vincula el nombre con la cuestión de la identidad. Su elección no es un acto desprovisto de significado y sin importancia. Tiene que ver con la definición del ser de la cosa. El ingreso del nuevo continente en el seno de la historia universal planteó el problema de su denominación. Primero, lo bautizaron en los siglos XVI y XVII de “Indias Occidentales”, “Nuevo Mundo”, “Nuevo Orbe”, entre otros. En el siglo XVIII se generalizaron el término de América y con él aparecieron los términos de América española, América portuguesa. En el siglo XIX se habló de América Latina. Desde entonces, se utiliza los términos de Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica, Euroamérica, Euroindia e incluso Amerindia.²³ Estas diferentes denominaciones reflejan los diversos procesos históricos en cuanto a la caracterización del ser de la región y revelan sin duda alguna diferentes horizontes de comprensión de la realidad latinoamericana. Los sujetos que enuncian esos nombres no pertenecen al mismo contexto histórico y no se refieren al mismo contenido.

En cuanto al término de América Latina, el hecho de que su elección se hizo en el siglo XIX refleja el horizonte de comprensión de la unidad de la región por un sujeto social que articuló sus intereses en función de su proyecto de sociedad. La idea de latinidad no había constituido anteriormente un marco de referencia cultural para ellos, pese a que en el siglo XVII la conciencia de una identidad criolla empezara a surgir precisamente a partir de algunas prácticas culturales donde los criollos trataban de rehacer la civilización europea en América,²⁴ ante la imposibilidad de reconstruir a las civilizaciones mesoamericanas. En vez de la idea de latinidad, un fuerte sentimiento de americanidad, es decir, un gran deseo de pertenencia a una región diferente del imperio español iba creciendo.²⁵ Lo cual llevó a Humboldt a decir que a partir de 1780, los criollos prefirieron decir lo siguiente: “yo no soy español, yo soy americano”.²⁶ Este cambio significativo reflejó en aquel entonces un proceso de autorreflexión fenomenológica del

²² F.G.Marin: *La trágica experiencia de la alteridad*, Morelia, Universidad Michoacán de san Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 42.

²³ Arturo Andrés Roig, *op. cit.* p. 26; Sergio Guerra Vilaboy, Alejo Maldonado Gallardo, *Los laberintos de la integración latinoamericana. Historia, mito y realidad de una utopía*, Morelia, Universidad michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 2002.

²⁴ María Alba Pastor Llenez, “Criollismo, religiosidad y barroco”, en Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM, El Equilibrista, 1994, p. 177.

²⁵ Sobre la emergencia de la conciencia criolla en el siglo XVII, véase Catherine Poupeney Hart, Albino Chacón Gutiérrez, *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, San José (Costa Rica), EUNA, 2002; Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco* (compilador), México, UNAM, 1994.

²⁶ Citado por Carlos M. Rama, *Historia de las relaciones culturales entre España y América Latina. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 28.

espíritu criollo y tradujo una identidad de ruptura que se materializó más tarde por la lucha independentista.²⁷

Esta toma de conciencia, que culminó con la proclamación de la independencia de las repúblicas hispanoamericanas desde 1810, planteó un desafío cultural que se vislumbró en los proyectos de organización sociopolítica de las elites. Se trataba de la cuestión de la identidad o de las herencias culturales hispánicas. Estas últimas fueron vistas como oscuras, primitivas e inferiores con respecto a la civilización de la Europa occidental. Así, España fue vista atrasada, un atraso que, según Feijoo, se debía, entre otras, a las siguientes causas:

El abuso de las disputas escolásticas que a menudo terminaban en sofismas y laberintos de palabras, el uso constante del principio de autoridad, el desden por la experiencia y la observación de los hechos, la superstición que continuamente empañaba el verdadero espíritu religioso.²⁸

Esta percepción de España en la región condujo a la impugnación de sus valores y tradiciones. Por ello, la determinación de la identidad del subcontinente fue un desafío para la primera generación intelectual de la región después de la independencia. Así, Simón Bolívar y Sarmiento trataron de caracterizar lo que es culturalmente la región. Esta toma de conciencia tradujo la necesidad de llegar a una caracterización de los pueblos del subcontinente con respecto no sólo a Europa, España sino a los Estados Unidos.

En este sentido, la toma de conciencia de la singularidad de la región por los emancipadores mentales, a partir de la generación romántica, buscó construir una nueva historia y un proyecto cultural hegemónico (y desde luego, de clase) basado en la adopción de los valores y patrones culturales occidentales. Se trataba de una conciencia de ruptura con un pasado considerado como incapaz de impulsar la región sobre los caminos del progreso, la civilización y el desarrollo. En este sentido, se buscó construir a un ser latinoamericano, según los patrones culturales occidentales.

Por eso, la civilización de la Europa occidental fue vista como el ideal del “yo colectivo” latinoamericano, pensado según los patrones culturales de las elites criollas.²⁹ Esa valoración de

²⁷ Sobre la independencia de América Latina, véase Pierre Chaunu, Eric J. Hobsbaum, Pierre Vilar, *La independencia de América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1973; Boleslao Lewis, *Los movimientos de emancipación en Hispanoamérica y la independencia de Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952.

²⁸ Citado por Gustavo Escobar Valenzuela, *La ilustración en la filosofía latinoamericana*, México, Editorial Trillas, 1990, p. 42.

la civilización occidental se hizo a partir de la marginación de los demás grupos sociales como los indígenas y los descendientes de África. La construcción de la identidad nacional y regional se realizó a partir de la exclusión de algunas categorías sociales y desde la idea de lograr la homogeneidad social y cultural, como ésta fue lograda en el ámbito europeo y norteamericano mediante la idea de construcción nacional. El hecho de que los patrones culturales occidentales fueron considerados como marco de referencia, significaba que el ser latinoamericano busca asemejarse o confundirse al dispositivo simbólico y cultural del Occidente. Así, la idea de unidad de la región y su diversidad tuvo un sentido específico para los criollos y el término de América Latina reflejaba ese horizonte de comprensión, desde el punto de vista cultural. Mientras, hoy en día, esta visión cultural restringida de la idea de América Latina está en crisis por tres razones, las cuales justifican nuestro tema de investigación.

La primera se refiere a los pueblos indígenas como nuevos actores sociales y políticos en América Latina. Se transforman en sujetos activos del cambio social en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico.³⁰ Sus reivindicaciones no son solamente económicas, sociales, políticas sino también culturales. Al respecto, José Bengoa destaca que “la emergencia indígena que atraviesa el continente y de la que estamos dando cuenta en este trabajo, aboga por una educación intercultural y bilingüe que permita no sólo el conocimiento de la cultura occidental sino también la reproducción de su propia cultura”.³¹ En este sentido, abogan por un cambio en la idea de América Latina, que debería ser multicultural y multiétnica.³²

La segunda razón remite a los estudios sobre la cultura popular y los actores subalternos que se realizan en la región, especialmente desde los años ochenta en adelante.³³ Estos estudios enfatizan la importancia de las culturas populares y permiten entender mejor las estructuras culturales de los grupos sociales emergentes en el escenario político latinoamericano.

²⁹ Por eso, Enrique Dussel llama el siglo XIX, “siglo reductivo” (de reducción, es decir, reducir algo a uno de sus componentes negando o dejando de lado otros). Véase Enrique Dussel: *América Latina: dependencia y liberación*, op. cit., p. 31.

³⁰ Véase Rodolfo Stavenhagen, “Los pueblos indígenas: actores emergentes en América Latina”, en Martha Singer Sochet (coordinadora), *México, democracia y participación*, México, Ediciones Gernika, 2007, p. 42; José Bengoa, op.cit.; Carlos A. Gadea, *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento zapatista*, México, UNAM, 2004; Gilberto López Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 1995; Raquel Barceló, María Ana Portal, Martha Judith Sánchez (coordinadoras), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, UNAM, 2000; Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del nuevo milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

³¹ José Bengoa, op. cit., p. 299.

³² Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (comp.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.

³³ Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1994; *Arte popular y sociedad en América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1977; *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo, 1990; Guillermo Bonfil Batalla, *Culturas populares y política cultural*, México, CANACULTA, 2002; *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, FELAFACS GG, 1987.

La tercera razón tiene que ver con la crisis de la modernidad y los debates en torno a la posmodernidad, los cuales tienen muchas repercusiones sobre la región. Lo que significa esta crisis es el “fin de las teleologías hegemónicas” occidentales, la disolución de los fundamentos de sus valores a partir de los cuales conquistó y sometió el mundo a lo largo de su historia.³⁴ En este sentido, vinculamos la crisis de los valores occidentales con la necesidad de repensar la idea de América Latina, porque la adopción de este término se hizo a partir de la creencia de que Occidente representaba el ideal de la civilización, la cultura y los valores superiores. Ya Occidente no es el lugar de los grandes relatos homogeneizantes que se impusieron a las demás culturas y civilizaciones. Esa época es la “era del vacío”, como lo dice Lipovetsky.³⁵ Ningun discurso hegemónico, en lo cultural, se puede imponer a otros. Por eso, las culturas que habían sido marginalizadas y excluidas históricamente son revalorizadas.

Estado del arte

Hay una cantidad de obras, de artículos y de ensayos relacionados con la idea de América Latina, los cuales plantean los debates que esa denominación suscita. Algunas obras desarrollan el problema de manera específica y otras, de manera parcial pero todas reconocen su importancia en el marco de las cuestiones culturales e identitarias de la región. De hecho, desde la adopción del término, encontramos muchas discusiones y usos en torno a su significación con respecto al subcontinente. Algunos se preguntan si existe América Latina. Es el caso de Darcy Ribeiro.³⁶ Este destacado antropólogo brasileño subraya esta unidad en el plano geográfico, de lenguas, de culturas sin olvidar algunos casos diferentes como los de Brasil y del Caribe. Esta idea de la unidad de América Latina fue asimismo expresada por Agustín Cueva de la manera siguiente:

En una primera instancia, la unidad de América Latina aparece como una evidencia casi inmediata fundada en la existencia de un patrimonio cultural común, una historia compartida, una idéntica problemática y un conjunto de tareas y metas que en principio se presentan, si no como un discurso específico, al menos como una particular vocación.

³⁴ Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, UNAM, 1997; Diego Sánchez Meca, *El nihilismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004; Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.

³⁵ Véase Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993.

³⁶ Véase el artículo de Darcy Ribeiro: “¿Existe América Latina?”, en *Latinoamérica. Anuario / Estudios Latinoamericanos*, 13, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1980, p. 53.

Este autor reconoce que América Latina constituye una unidad cultural contradictoria. Sin embargo, muchos debates giran en torno a sí ese término conviene a la región. Desde el siglo XIX en adelante, esos debates constituyen un tema de reflexión fundamental en las obras filosóficas, culturales e históricas de los intelectuales de la región y de otros países. Así que hay autores que aceptan el término, otros lo rechazan y otros proponen otros nombres.³⁷

En cuanto a los autores que lo aceptan, podemos citar a Leopoldo Zea y a José Vasconcelos. Leopoldo Zea, filósofo mexicano y autor de muchos libros sobre América Latina, recuerda que en España el calificativo de latina que se da a esta región ha sido, inclusive, visto como una agresión.³⁸ En muchas de sus reflexiones, subraya que este calificativo conviene a la región porque lo latino más que un calificativo racial es una calificación cultural, la del espíritu capaz de conciliar la diversidad de lo humano.³⁹ Por consiguiente, el término de latina no es cerrado sino abierto. Además subraya que no es contra España que se usa el adjetivo de latino, sino contra la América sajona del destino manifiesto.⁴⁰ Un calificativo que permitió dar unidad a la otra América frente a la agresividad de los sajones del norte.⁴¹ En cuanto a Vasconcelos, sostiene que se adopta el adjetivo de latino por que subsistió todavía la huella de la sangre vertida, huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Según el autor del libro *La raza cósmica*, ese calificativo no es una ofensa a España puesto que en el contexto de su uso no hubo posibilidad de escoger otros nombres más convenientes. La situación que prevaleció en la época lo impuso a los intelectuales. Según él, los mismos indios están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente.

Alain Rouquié y Walter Mignolo no comparten dicho término por diferentes razones. El primero, como especialista de América Latina, expresa su duda en cuanto a la posibilidad de que

³⁷ Según nuestro conocimiento, no hay un libro que aborde específicamente esta cuestión. Sin embargo, cabe resaltar algunos que en gran parte tocan este tema. Véase Aimer Granados y Carlos Marichal (comp.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayo intelectual de los siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México, 2004; Walter Mignolo, *La idea de...op.cit.*; Edmund Stephen Urbanski, *Hispanoamérica, sus razas y civilizaciones*, New York, Eliseo Torres and Son, 1972; Jorge Guillermo Llosa, *Identidad histórica de América Latina*, México, Editorial Diana, 1992; Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina? op.cit.*; Ardao Arturo, *América Latina y la latinidad op.cit.*

³⁸ Leopoldo Zea, *¿Por qué... op.cit.*, p. 11.

³⁹ Leopoldo Zea (coord.), *Sentido y proyección de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 14.

⁴⁰ Véase el libro de Juan A. Ortega Medina, *Destino Manifiesto*, México, SEP / Setentas, 1972. Este autor analiza los antecedentes históricos, teológicos del Destino Manifiesto. La doctrina del Destino Manifiesto va a ser la base del imperialismo norteamericano durante su expansión en el continente, luego en el mundo a partir de la guerra hispanoamericana en 1898, una guerra que puso fin a las últimas colonias españolas en América y en el Pacífico.

⁴¹ Leopoldo Zea, *¿Por qué...op.cit.*, p. 13.

el nombre de América Latina pueda caracterizar la región.⁴² El término “latino” no puede abarcar la diversidad étnica y lingüística de la región. Además, en algunos países, la mayoría de la población es indígena como en Guatemala, en Ecuador donde hay muchas lenguas indígenas. Por su parte, Walter Mignolo, refiriéndose al siglo XIX, subraya que América Latina no es un subcontinente, sino el proyecto político y cultural de las elites criollas, que lograron la independencia de España y que, a cambio, contribuyeron a la reorganización de unos “imperios coloniales”, como lo fueron Inglaterra y Francia durante el siglo XIX.⁴³ La elección del término, según Mignolo, obedeció a los intereses de un grupo social (los criollos) cuyo proyecto político no tuvo nada que ver con las demandas de las demás categorías sociales. Sitúa la conciencia de la identidad de los criollos a partir del siglo XVII mediante el barroco,⁴⁴ un estilo artístico que permitió la síntesis entre las tradiciones ibéricas e indígenas. Y la razón fundamental del descontento criollo fue, según Urbanski, su exclusión del poder político y eclesiástico colonial.⁴⁵ Esta conciencia de ruptura con el orden colonial iba reforzándose durante el siglo XIX, hasta el derrumbe del imperio español.⁴⁶

La posición de Mignolo se sitúa en el marco del enfoque modernidad / colonialidad. Según este enfoque, la adopción de América Latina se hizo por las elites criollas que rechazaron los valores culturales de los demás grupos sociales en beneficio de la cultura occidental. En el momento de la elección de dicho nombre, América Latina no salía aun de su herida colonial. Sin embargo, en los años veinte del siglo pasado, hay un autor que rechazó sistemáticamente el nombre de América Latina, que lo llevó a proponer otro nombre, como el de Indoamérica. Se trata de Haya de la Torre.⁴⁷ Según este escritor, el término de América Latina no conviene a la región y excluye una categoría social (los indígenas) en el proyecto político que conlleva. Cuando habla de Indoamérica, se trata de una nueva filosofía de la historia según las perspectivas de los indígenas. América Latina representa, en su primer momento, la filosofía de la historia de los criollos mientras que Indoamérica remite a la visión de los indígenas. Este término representa la utopía hecha por los indígenas según sus valores, sus concepciones de la historia. Sin embargo, el

⁴² Véase Alain Rouquié, *América Latina. Introducción al extreme Occidente*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 17.

⁴³ Walter, Mignolo, *La idea de...op.cit.*, p. 202.

⁴⁴ Véase Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural... op. cit.* p.202.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁶ En su texto *El problema de las “identidades regionales” en la historia contemporánea*, escrito en homenaje a Leopoldo Zea, Carlos Bosch García subraya que las reformas borbónicas, impuestas por la corona española en el siglo XVIII, admitieron una apertura porque respondieron a la expansión económica y a la liberalización del comercio desde 1774. Y hubo un aumento de interés de los latinoamericanos por las ideas surgidas de la Ilustración. Véase el libro, *América Latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992.

⁴⁷ Luís Arturo Torres Rojo realizó un estudio crítico en su texto intitulado « La semántica política de Indoamérica », publicado en el libro colectivo, Aimer Granados y Carlos Marichal, *Construcción de las identidades op.cit.*, p. 207.

concepto de Indoamérica constituye, según nuestro punto de vista, otro problema histórico-semántico, puesto que el término remite al imaginario colonial después del error de navegación de Cristóbal Colón. Este error fue fruto de la falta de conocimiento de la geografía mundial.⁴⁸ José Martí habló de nuestra América,⁴⁹ diferente de la América sajona. Puso el acento en la segunda independencia de América Latina. El concepto martiano permite ver la existencia de las dos Américas (sajona y “latina”), opuestas en el plano político, económico y cultural. El autor cubano expresó abiertamente esta oposición a partir del Congreso de 1889, que se llevó a cabo en Washington donde los Estados Unidos revelaron su tendencia hegemónica sobre la región. Y en 1891, la expresión “nuestra América” se utilizó en un texto que llevó el mismo título. En 1903 Carlos Octavio Bunge la usó como el título de un libro.⁵⁰

En estas posiciones, hemos visto que cada autor trata de entender la problemática del adjetivo de latino según enfoques específicos. Cada uno parte de horizontes diferentes. Sin embargo, hay un autor que va más lejos que los anteriormente citados, en el sentido de que hizo un estudio muy detallado sobre el génesis de la idea y el nombre de América Latina.⁵¹ Se trata de Arturo Ardao, quien establece los vínculos de causa efecto entre las problemáticas culturales que se plantearon en Europa en el siglo XIX en torno a la dicotomía entre lo latino y lo anglosajón y sus repercusiones geopolíticas y culturales en el Nuevo Mundo. Al respecto, se refiere al texto de Michel Chevalier intitulado “Sobre el progreso y porvenir de la civilización”, escrito en 1836, en el cual el autor francés señala que la civilización europea procede de un doble origen, de los romanos y de los pueblos germánicos. Según Chevalier, “hay la Europa latina y la Europa teutónica; la primera comprende los pueblos del Mediodía; la segunda, los pueblos continentales del Norte de Inglaterra. Esta es protestante, la otra es católica. Una sirve de idiomas en los que domina el latín, la otra habla lenguas germanas”.⁵² Y Chevalier prosigue diciendo que “las dos ramas, latina y germana, se han producido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante

⁴⁸ Horacio Cerutti Guldberg, Mario Margallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, México, UCM, 2003, p. 115.

⁴⁹ James Blaine fue el primer político norteamericano en emplear la expresión nuestra América, para designar no el conglomerado estadounidense sino su extensión a todo el continente. Véase Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1980, p. 213.

⁵⁰ Ver Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica...op. cit.* p. 35. Según este autor, “la problemática de “lo nuestro” y los orígenes de la locución “nuestra América” se encuentran, sin embargo, ya claramente en las célebres Cartas de Jamaica de Simón Bolívar y son fácilmente rastreables inclusive en escritores hispanoamericanos desde finales del siglo XVIII.

⁵¹ Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1980.

⁵² Citado por Arturo Ardao, *América Latina...op. cit.* p. 162.

y anglosajona”.⁵³ Según Arturo Ardao, la idea de una América Latina quedaba así establecida, con el correlativo ensanche de su filiación histórica, en el juego de nuevos valores a escala mundial.⁵⁴ Indica que en los años 40 del siglo XIX, las nuevas categorías étnico-culturales se difundieron en Europa. Luego el término de latinidad se extendió a América. El autor destaca que Claude-François Lallemand (1790-1854) llegó a profetizar para mediados del siglo XIX una unión federal latina formada por los pueblos de Iberia, Francia e Italia, con capital en Marsella. De hecho, Francia representó el defensor de la idea de latinidad en Europa. André Pommier señala que Francia desempeñó un papel fundamental en la difusión de la latinidad por dos razones. La primera es que fue el único país latino que realizó su unidad nacional. Y la segunda razón es que alcanzó una madurez política, más que España e Italia. En cuanto a España, no asimiló aun la modernidad.⁵⁵ Antes de la influencia francesa, el adjetivo de latino no había sido introducido en la región.

Según nuestro punto de vista, hasta ahora, los debates que se hacen en torno del término de América Latina no abordan de manera pertinente los problemas que generan el nombre de América Latina. Es decir, no ven estos problemas desde la dinámica de las acciones colectivas de los afrodescendientes y los indígenas. La perspectiva de Mignolo que se fundamenta en el paradigma de la modernidad / colonialidad no analiza la crisis de la identidad⁵⁶ de la época para ver cómo el rechazo de las tradiciones hispánicas (especialmente en el caso de Sarmiento) puso de manifiesto un vacío de referencia cultural que la opción por los valores franceses tuvo que llenar. En cuanto a Arturo Ardao, su trabajo permite ver la génesis de la idea de América Latina, la conceptualización del término de latino en Francia, la adopción de este calificativo por los intelectuales y el proyecto de la Unión Latinoamericana. Pero no aborda la cuestión de la resemantización de dicho nombre para darle una mejor representatividad.

Además, estas posiciones no consideran que lo más importante es la resignificación de la idea de América Latina y no su cambio por otro nombre. La idea de resignificación, según nuestro punto de vista, remite a la necesidad de cambiar las representaciones colectivas que se asocian a dicho nombre. Históricamente se vislumbra solamente la modernidad occidental y los

⁵³ *Ibid.* p. 162.

⁵⁴ *Ibid.* p. 55.

⁵⁵ Véase el libro colectivo, *La latinité en question*, Paris, L’Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine et de l’Union Latine, 2004, p.19.

⁵⁶ Andrés Bello planteó la necesidad de la autonomía o la emancipación cultural cuando dice a los jóvenes chilenos lo siguiente: ¡Jóvenes chilenos!, aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes....Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Esa es la primera filosofía que debemos aprender de la Europa. Ver Raymundo Ramos (compilador), *El ensayo latinoamericano en la formación nacional*, México, Instituto de Capacidad Política, 1998, p. 151.

valores ajenos a la región. No se toman en cuenta las culturas indígenas y neo-africanas.⁵⁷ La resignificación implica considerar que América Latina se caracteriza por la diversidad etnocultural y, lo más importante es el reconocimiento de ésta en el plano institucional. Se trata de permitir a los diferentes grupos de la región expresar libremente sus culturas y sus lenguas.

Planteamiento del problema

El problema central de nuestra investigación tiene que ver con la relación entre el sentido de América Latina y la realidad socio-cultural que pretende *representar*. En términos lingüísticos podemos decir que se trata del problema entre el significante y el significado. Se trata de saber qué tipo de relación se puede establecer entre el significado y el significante. Se puede analizar el grado de adecuación entre ambos términos. Todo signo entra en relación con un objeto o representa a este objeto. Es su condición representativa en cuanto signo. Representa este objeto en alguna manera. Pues, el signo está en “alguna relación”. En este sentido, cada signo debe tener algún sentido o profundidad para contar como tal. Es una relación de funcionamiento y su naturaleza es la de los hechos reales.⁵⁸

Desde nuestro horizonte epistémico, la relación entre un nombre y la realidad pasa por seis mediaciones. La primera es que el nombre podría adecuarse a la realidad. En este sentido, el nombre trata de captar la complejidad, la heterogeneidad y ambigüedad de la realidad. El nombre representaría una totalización semántica de lo real y captaría su esencia interna dialéctica. El problema consiste en preguntarse si este proceso se lleva a cabo sin ningún problema. La segunda mediación es que el nombre inventaría la realidad. La relación entre lo real y el nombre sería de pura invención. No es importante lo que hay en la realidad, sino lo que se busca construir e inventar. Dicha relación se puede ver desde la poesía que construye e inventa lo real desde la inspiración. La tercera sería que el nombre ocultaría la realidad. A la hora de nombrarla, hay un proceso ideológico que no representa lo que es, sino oculta qué es realmente. El ocultamiento puede ser una dinámica de reduccionismo de lo real para poner orden y organizarlo. La cuarta sería que el nombre reflejaría la realidad. En esta dinámica, la realidad es vista como manifestaciones fenomenales de la esencia. Y el nombre reflejaría lo que aparece. En este sentido, el nombre no va al trasfondo de lo real, sino que se queda en la superficialidad. Lo cual se deja captar, pero dicha captación es superficial. La quinta sería que el nombre distorsiona la realidad. Este proceso de distorsión implica que en el nombramiento hay una desviación de lo que

⁵⁷ Sobre las culturas neo-africanas, véase Janheinz Jahn, *Las culturas neoafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

⁵⁸ Ver Robert Marofioti, *Charles Peirce, El éxtasis de los signos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.

es realmente pero esta desviación es conciente, a diferencia del proceso de reflejo que es inconciente. En la distorsión hay una voluntad de poder, que consiste en la inversión de lo real. Estamos aquí en la construcción ideológica de la realidad, que coincide con su desviación / inversión. La sexta sería que el nombre simbolizaría la realidad, en el sentido de que va más allá de ésta. Al respecto, el símbolo como dice Paul Ricoeur es un exceso de sentido. Lo real se ve objeto de una inflación semántica o de una ampliación que no corresponde a su esencia interna dialéctica.⁵⁹ En Haití hay un proverbio que dice lo siguiente: “un gran nombre mata al perrito”. Es decir, un nombre demasiado ambicioso y semánticamente amplio y flexible no conviene a un perro, porque dicho nombre dice más que lo que es el perrito.

Así, el término de América Latina no abarca históricamente la realidad pluricultural de la región, y remite a la idea de distorsión, e inversión de la realidad etnocultural de la región. Se trata esencialmente de la quinta perspectiva que acabamos de describir, sin negar que las demás tengan que ver con este proceso de distorsión. Los presupuestos ideológicos que subyacieron su elección no contemplaron las demás culturas del hemisferio. Esta falta de representatividad del concepto de latino constituye el eje central de nuestra preocupación en esta investigación y motiva las diferentes discusiones que vamos a emprender con los diferentes autores que abordan dicho problema.

Los debates sobre el multiculturalismo y la emergencia de los movimientos indígenas y afrodescendientes se relacionan directamente con la falta de representatividad de la idea de América Latina. Dicho nombre oculta la alteridad indígena y africana. Si desde Hegel, el espíritu universal es cristiano y germano y que excluye otras culturas y tradiciones, en América Latina la idea de modernidad y de identidad durante largo tiempo excluye lo indígena y lo africano. Todo esto se plasma en el concepto de latinidad que es excluyente respecto de otros grupos étnicos y culturales de la región. Así que la crítica de la idea de América Latina se hace desde el margen, la exterioridad indígena y africana para mejor lograr una visión incluyente de la región. Consideramos que los movimientos indígenas y negros en la región plantean la necesidad de repensar los fundamentos identitarios de la región. De ahí la resignificación del concepto de América Latina implica tener en cuenta la temporalidad y la memoria indígena y negra. Esto debería conducir a articular una nueva visión de la modernidad, que no sea lineal sino dialéctica en el sentido de que toma en cuenta los diferentes imaginarios y arquetipos que existen en la

⁵⁹ Estas seis maneras de relacionar el nombre con la realidad, las hemos venido conceptualizando en nuestra estancia de investigación en Costa Rica. Nos damos cuenta de que la manera de conceptualizar a América Latina en lo general no toma en cuenta algunas particularidades, como el caso de Costa Rica. En el último capítulo, mostraremos cómo el caso de este país se singulariza dentro del conjunto latinoamericano. Esta singularidad no implica que es superior o inferior a los demás casos, sino que es diferente.

región. Las culturas y las lenguas indígenas deben tener su pleno despliegue, respecto y reconocimiento para mejor propiciar un dialogo entre las diversas tradiciones de la región. Se trata de pensar la región desde su diversidad cultural lingüística y étnica y no desde la modernidad excluyente europea.

Además, es oportuno preguntarse si el Caribe forma parte de América Latina, teniendo en cuenta su trayectoria histórica, las diferentes civilizaciones y los diversos pueblos que han conformado su configuración sociocultural. Nos parece fundamental abordar también este aspecto porque el contexto histórico-cultural de la elección del término de América Latina abarcaba también el Caribe, como Haití. La inclusión de Haití dentro de la idea de latinidad se relacionaba precisamente con la influencia cultural francesa sobre el país como lo fue sobre América Latina. Al respecto, Dantes Bellegarde, uno de los grandes intelectuales haitianos del inicio del siglo XX, destaca que la republica haitiana, con la ayuda de Francia, puede ser un centro de propagación de la cultura francesa cuya influencia se extendía hacia toda América Latina y hacia los diez millones de negros en los Estados Unidos.⁶⁰ El gran conocedor de la literatura haitiana, León-François Hoffmann, menciona esta frase del senador Béranger: "Haití es el faro avanzado de la latinidad en América".

Esta cita reviste una importancia capital para nosotros a la hora de analizar la idea de América Latina. Haití, al igual que las elites criollas en América Latina en el siglo XIX, fue obsesionada por la cultura occidental, en particular, la francesa. La influencia cultural francesa, se consolidó en el país después del reconocimiento de su independencia en 1825 por Charles X. A lo largo de ese siglo, la cultura y la civilización francesa fueron vistas como el modelo cultural más avanzado para el país en su lucha contra la "barbarie y el primitivismo".

En este contexto, la idea de latinidad tuvo que ver con la problemática cultural en Haití, que cristalizó la adopción del modelo cultural latino representado por Francia. En sus notas sobre la historia de la "idea latina" que sirve de introducción a un coloquio sobre la "latinité en question", Edouard Pommier hace interesantes revelaciones sobre los grandes debates y los países que participaron en este gran movimiento cultural del siglo XIX. Destaca que hubo muchos intelectuales de Haití, de Brasil, de Canadá, de Francia y de América hispánica, en ese gran movimiento cultural. Subraya que Charles Tourtoulion como redactor en jefe de la revista "La Revue du monde latin", creada en 1882 se refirió a Haití como uno de los miembros de la familia latina.⁶¹ Esta relación entre Haití y la idea de latinidad se expresó en el libro de un gran

⁶⁰ Véase Léon-François Hoffmann: *Haiti. Couleurs, croyances, créoles*, Port-au-Prince, Editions Henry Deschamps, 1990, p. 58.

⁶¹ Edouard Pommier: "Notes sur l'histoire de l'idée latine", en *La latinité en question*, Colloque international (Paris, 16-19 mars 2004), Paris, l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine et l'Union latine, Editeurs, 2004, p. 33. Este libro recoge los diferentes textos presentados por los autores. Este trabajo

antropólogo haitiano del siglo XIX, Antenor Firmin.⁶² Este autor reveló sus relaciones con uno de los grandes latinoamericanos de aquel entonces. Fue José María Caicedo. A. Firmin contó sus relaciones con José Martí, Betances, Caicedo y otros latinoamericanos con vistas a crear una gran familia latinoamericana.

Este trasfondo histórico nos lleva a considerar la problemática del Caribe en el marco de una resignificación de la idea de América Latina. Además, el concepto de nuestra América de José Martí supera los límites etimológicos de la noción de América Latina. Muchos autores lo reconocen. Roberto Fernández Retamar destaca que originalmente el término de América Latina abarcaba las repúblicas americanas, Brasil y Haití. Pero su contenido es mayor cuando Martí habla de nuestra América Latina. Este autor resalta que América Latina incluye no sólo los pueblos de filiación latina sino otros, como los de las antillas de lengua inglesa u holandesa.⁶³

Por eso, nos parece oportuno plantear esta pregunta en el marco de nuestra investigación: ¿Por qué es necesario resignificar la idea de América Latina desde las acciones colectivas de los indígenas y los afrodescendientes?

Esta pregunta nos lleva a formular nuestro argumento a continuación: es necesario resignificar la idea de América Latina desde estas movilizaciones colectivas para propiciar la mutua fecundación, el diálogo simétrico, el respeto y el reconocimiento de las culturas y las lenguas de la región.

Interés personal del estudio

A partir la formulación principal de nuestro argumento, es oportuno decir que nuestra preocupación en este estudio consiste en ver que la idea de América Latina no debe ser conceptualizada como en el siglo XIX donde se refería solamente a los valores de un sólo grupo social europeizado, es decir los criollos. Por cierto, no es necesario cambiar el nombre para que todas las culturas y las lenguas de los pueblos indígenas y afrodescendientes puedan expresar sus culturas y sus lenguas. Pero es necesario cambiar el imaginario social difundido sobre este nombre.

Asimismo, reconocemos que no es fácil cambiar la mentalidad de la región en cuanto a la percepción que se tiene de estos pueblos porque las mentalidades son “prisiones de larga duración”. Sin embargo, es posible crear las condiciones institucionales para permitir a los grupos

nos llama la atención porque hay muchos datos que no están presentes en el libro de Ardao Arturo, *América Latina... op.cit.*

⁶² Antenor Firmin, *Les lettres de Saint Thomas*, Port-au-Prince, 1986.

⁶³ Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y Occidente”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, Volumen I, México, UNAM, 1986, p. 153.

marginados expresar sus valores y sus tradiciones. La idea del diálogo intercultural analógico remite a la necesidad de propiciar el intercambio entre los grupos étnicos y culturales, lo cual implica escapar a todo choque de culturas y de visiones entre ellos. El diálogo se da entre los grupos en el sentido de que dentro de la sociedad democrática, están involucrados en un proceso de intercambio fecundo. El adjetivo analógico es esencial en este aspecto, y desde la perspectiva de la hermenéutica de Mauricio Beuchot, permite escapar a todo relativismo absoluto entre las culturas y las etnias. Esto significa que si hay que reconocer las culturas y lenguas en la región, es necesario que estas últimas puedan entrar en un proceso de diálogo.

Por otra parte, nuestro interés apunta a mostrar que este diálogo entre las culturas y las lenguas en la región no presupone un *fundamento-raíz*, que remite a los metarrelatos de la modernidad cristiana occidental. Occidente conquista a América y dicha conquista se fundamenta en los valores cristianos, considerados como absolutos y universales. No respetó a las culturas y tradiciones de los pueblos de América. No hubo entonces diálogo entre Europa y América, sino que fue la destrucción de las culturas americanas por Occidente.

A cambio, pensamos que la relación entre las culturas y las tradiciones debe pasar por el diálogo. Se trata de un diálogo horizontal y no vertical. Y este intercambio se hace desde una perspectiva democrática, en el sentido de que no se puede juzgar una cultura por otra. Cada una tiene sus potencialidades, sus funciones epistémicas. Al respecto, reconocemos los aportes de los debates postmodernos, multiculturalistas y postcoloniales. Aunque tengan varios matices, pero todos reconocen que Occidente no es la referencia absoluta de la universalidad.

En esta investigación partimos de los siguientes objetivos:

- Reconstruir el contexto histórico-cultural de la idea de América Latina en el siglo XIX, enfatizando los desafíos políticos y culturales a los cuales la región hizo frente.
- Revisar de manera crítica los nombres que han sido propuestos en la región como nuestra América, Indoamérica.
- Investigar algunas corrientes ideológicas en torno a la idea de América Latina como: el mestizaje, la hispanidad desde América Latina y el indigenismo.
- Analizar el lugar del Caribe dentro de América Latina, puesto que esta región constituye el primer lugar donde las civilizaciones africanas, europeas y prehispánicas se entrecruzaron.
- Analizar el papel de los movimientos indígenas y afroamericanos en la gran transformación cultural de América Latina.

- Mostrar que la idea de América Latina debe ser resignificada desde un diálogo intercultural analógico que, lejos de todo esencialismo o fundamentalismo cultural, permita la superación de las oposiciones entre diferentes sistemas de valores. En este sentido, la diversidad cultural y lingüística de la región no se absolutiza ni se desemboca en totalitarismo o en desintegración. Este diálogo no “depotencia” las culturas y las lenguas. Al contrario, conduce a una nueva manera de entender la pluralidad.

Marco metodológico de la investigación

Nuestro trabajo de investigación está estructurado en dos partes. La primera se dedica a la investigación documental y analiza algunas obras y ensayos sobre la idea de América Latina. Esta parte es más extensa porque se trató para nosotros de analizar y criticar algunas ideas y puntos de vista sobre la idea de América Latina. Y la segunda se llevó a cabo mediante una investigación basada en la entrevista con algunos actores (afrodescendientes),⁶⁴ pero teniendo en cuenta los demás trabajos sobre los movimientos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Esta parte se realizó en Costa Rica donde hay grupos étnicos afrodescendientes cuyos valores no forman parte históricamente del *establishment* hegemónico dominado por los blancos y los mestizos.

Para la primera parte, partimos del método de la historia de las ideas y tomamos como marco de referencia las investigaciones de Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya.⁶⁵ Los autores plantean que la historia de las ideas estudia las condiciones sociales y culturales que conducen a la elaboración o al surgimiento de las ideas en función de ciertas elecciones políticas e ideológicas. Las ideas son respuestas a las cuestiones y a los problemas que enfrenta una sociedad dada. Hacer la historia de las ideas es analizar los conceptos, las categorías que sirven a los hombres para hacer frente a los problemas de su realidad. La historia de las ideas pone énfasis sobre las interacciones entre los fenómenos políticos y su interpretación / comprensión / explicación desde el punto de vista conceptual. Hay una estrecha relación entre las ideas y el contexto histórico. Por ejemplo, no se puede entender *la Ciudad de Dios* de san Agustín sin referirse a la destrucción de Roma en 410 d.C., en donde el autor opuso la decadencia del imperio romano a la visión del imperio cristiano divino y eclesiástico. Este libro articula una filosofía de la historia a partir de la fe cristiana. La tragedia romana le permitió desarrollar una filosofía

⁶⁴ En nuestra investigación, no estudiamos de manera empírica a los indígenas porque hay muchos trabajos sobre el tema. Además, no sería materialmente posible para nosotros. Preferimos dar prioridad a un actor no siempre presente en los estudios latinoamericanos. En cuanto a las movilizaciones indígenas, nos remitimos a los textos existentes y que fueron llevados a cabo mediante investigaciones empíricas.

⁶⁵ Véase Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas...op. cit.*

cristiana de la historia. De igual manera, la teoría hegeliana del Estado y de la sociedad está vinculada a la revolución francesa; las ideas de Machiavelo sobre el Estado remite a su contexto histórico y los problemas que enfrentó en aquel entonces.⁶⁶ Adam Smith no hubiera escrito su libro sobre la riqueza de las naciones sin la revolución industrial y el liberalismo inglés. Asimismo, sin el capitalismo salvaje del siglo XIX sería difícil que Marx escribiera sus obras.

Esto significa que la historia de las ideas es una disciplina que permite ver como nacen, evolucionan, desaparecen y reaparecen las ideas en un momento dado. Según Horacio Cerutti y Mario Magallón, “la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y aspirar a brindar la reconstrucción de la imagen que los seres humanos se han forjado de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dadas”.⁶⁷ Señalan que esta disciplina se ubica entre la sociología del conocimiento y la filosofía de la historia. Para Leopoldo Zea, la historia de las ideas en América Latina es la de la adopción de las ideas europeas a las circunstancias latinoamericanas.⁶⁸ Estas ideas se utilizan muy a menudo según los intereses de las clases dominantes. Al respecto dice que el positivismo fue el instrumento ideológico del cual se servía una determinada clase social para justificar sus prerrogativas sociales y políticas.⁶⁹ Así que para analizar la adopción del nombre de América Latina por los intelectuales de la región, nos parece relevante el enfoque de la historia de las ideas que pone el acento sobre los vínculos entre las ideas y la realidad social. Por ello, las obras y las ideologías que analizamos fueron contextualizadas y vimos cómo constituyen diversas respuestas a los desafíos y los problemas que enfrentan los escritores en un momento dado de la historia latinoamericana.

La segunda parte del método tiene que ver con algunas entrevistas que realizamos con diversos actores sociales cuya identidad ha sido reprimida a lo largo de la historia latinoamericana. Esta parte toma en cuenta a los afrodescendientes, porque los estudios sobre ellos son muy limitados en la región, mientras que existe un vasto abanico de teorías y reflexiones sobre la cuestión indígena. Sin embargo, no realizamos estudios de campo sobre los indígenas, por lo cual nos remitiremos a los estudios ya hechos sobre estos actores. Raymon Aron enfrentó este mismo problema cuando en su libro sobre *La lucha de clases* resalta que conoce esta cuestión

⁶⁶ Véase el inmenso y denso libro de Claude Lefort, *Le travail à l'oeuvre de Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.

⁶⁷ Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas...op.cit.*, p. 17.

⁶⁸ Ver *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁶⁹ Leopoldo Zea, *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 31.

*No será más bien sobre los “segundos” en lugar de los primeros.

en la Unión Soviética solamente por los libros.⁷⁰ Esto no le impide llevar a cabo sus investigaciones.

A partir de lo dicho, nos referimos a los afrodescendientes en lo tocante a los estudios de campo. Dichos actores se manifiestan a través de diversas formas. Nuestro método puede ser comparado al lema de la fenomenología: ir a las cosas mismas.⁷¹ Es decir, captar los actores en sus prácticas y sus discursos. Sus palabras expresan su autodefinición y sus puntos de vista sobre la realidad social. Desde la perspectiva sociológica, se trata de comprender los actores según sus propios términos: son lo que se dicen ser. Es el método que utiliza Manuel Castells en el segundo volumen de sus estudios sobre la era de la información.⁷²

Por ello, por medio de las entrevistas, tuvimos como objetivo interrogarlos sobre la dimensión cultural de sus movimientos. Se trata del acopio de testimonios orales.⁷³ Las entrevistas fueron individuales y colectivas, y dirigidas a partir de una serie de preguntas.

Pensamos que la entrevista presenta muchas ventajas para nuestra investigación. Nos permitió tener contacto con personas que manejan distintos tipos de lenguajes y conocer directamente sus opiniones sobre los problemas culturales que los aquejan. Enfocamos el aspecto cultural de su movilización para ver cómo enfrentan dicho problema.

⁷⁰ Raymond Aron, *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964, p. 125.

⁷¹ Véase Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Para estudiar la memoria, este filósofo francés parte del lema de la fenomenología: ir a las cosas mismas.

⁷² Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 92.

⁷³ Aria Garza Mercado, *Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales*, México, El Colegio de México, 1981, p. 191.

Capítulo I. El diálogo intercultural analógico

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, tal es el reto del multiculturalismo.⁷⁴

La necesidad de resignificar surge precisamente por el desajuste entre teoría y realidad.⁷⁵

Todo conocimiento, se diga o no, se compromete con cierta postura y se distancia de otras; toda postura se afina y se defiende en la confrontación con otras miradas.⁷⁶

Introducción: La justificación del marco teórico

Para resignificar⁷⁷ la idea de América Latina desde la necesidad de propiciar la mutua fecundación, el reconocimiento, el diálogo, la convivencia y el intercambio entre las culturas y lenguas existentes en la región hemos planteado un marco teórico: *diálogo intercultural analógico*. Este horizonte teórico supone por una parte el reconocimiento de la diversidad cultural, étnica y lingüística de la región y, por otra, la necesidad de que este reconocimiento no desemboca en la atomización de la sociedad mediante el despliegue de cada cultura en su esfera de influencia. Al contrario, buscamos mostrar que el reconocimiento de la diversidad implica el diálogo entre las culturas y las lenguas existentes. Por ello, el adjetivo analógico es fundamental y permite escapar a todo relativismo absoluto y todo universalismo excluyente.

Con este modelo, no se trata de acudir a un tipo de eclecticismo⁷⁸ teórico o epistemológico, yuxtaponiendo muchos conceptos heteróclitos sin establecer redes de relaciones dialécticas entre ellos,⁷⁹ a partir de la realidad empírica latinoamericana que le sirve de marco de

⁷⁴ José Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM, 2001, p. 31.

⁷⁵ Hugo Zemelman, "Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social", en Irene Sánchez Ramos, Raquel Sosa Elizaga (coordinadoras), *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 21.

⁷⁶ Guadalupe Valencia García, *Entre cronos y cairos. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Antropos Editorial, 2007, p. 7.

⁷⁷ Resignificar en este sentido significa dar un nuevo contenido al término a partir del cambio de las representaciones sociales.

⁷⁸ Con esta idea rechazamos toda concepción peyorativa del eclecticismo. Pero Anthony Giddens reconoce su relevancia cuando destaca lo siguiente: "Algunos han visto en mi estrategia un eclecticismo desafortunado, pero me parece que esa crítica dialógica es la savia de una elaboración conceptual fecunda en la teoría social". Véase Anthony Giddens, *Las nuevas reglas... op.cit.*, p. 11.

⁷⁹ La dialéctica, trátese del movimiento real o del método, considera a la vez los conjuntos y sus elementos constitutivos, las totalidades y sus partes. Lo que la concierne es el movimiento de los unos y los otros. Véase Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 36. Celestino del Arenal, el más destacado teórico de las relaciones internacionales en España, resalta que "la forma general

referencia. Su complejidad refleja el movimiento complejo, plural y dinámico de dicha realidad que trata de captar en su proceso histórico indeterminado. La relación entre el concepto y la realidad es de naturaleza dialéctica en el sentido de que el primero debe crecer a medida que el segundo va cambiando. Por eso, el concepto debe abrirse a la realidad para activar sus potencialidades.⁸⁰ Jürgen Habermas subraya que “la exigencia de que la teoría en su construcción y en la estructura del concepto ha de tener su medida en la cosa, de que la cosa ha de hacerse valer en el método conforme a su propio peso, esta exigencia, allende toda teoría de la copia o reflejo, sólo puede ser satisfecho dialécticamente”.⁸¹ Lo mismo fue expresado por Theodore Adorno cuando subraya que la utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquéllos.⁸²

A partir de lo anterior, la elaboración de este marco teórico responde a la necesidad de vincular conocimiento y futuro. Es decir, si en la realidad latinoamericana no se observa ninguna postura dialógica entre las diferentes tradiciones culturales, esto no implica que sea imposible. Por lo demás, los movimientos indígenas y negros, por su crítica de la sociedad, permiten ver la necesidad de repensarla sobre nuevas bases. Se trata de potenciar la dimensión oculta o inacabada de la realidad – que se encuentra en los movimientos étnicos - para que pueda desarrollar sus profundas virtualidades. En este sentido, nuestro marco teórico no es ajeno a una cierta utopía en el sentido de que no se construye con base a causas o determinaciones de la realidad sino a partir de la idea de articular conocimiento y futuro,⁸³ lo cual hace que frente a la realidad hay que abrirse a lo posible, lo deseable, lo incierto y lo potencial para descubrir su verdadera esencia.⁸⁴ En este caso, se trata de potenciar el diálogo. Por ello la realidad debe ser vista desde su capacidad de responder a la dimensión utópica del pensamiento. Horacio Cerutti Guldberg destaca que la realidad se dice en dos formas. Primero, en sentido corriente y en sentido mayor.

de movimiento dialéctico expresa la contradicción de los momentos y su reconstrucción en una unidad totalizadora, así como el pensamiento que conoce ese proceso. El común denominador de la dialéctica es precisamente la categoría de totalidad, como unidad integrada por momentos contradictorios y complementarios entre sí.” Véase Celestino del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales*, Madrid, 1994, p. 477.

⁸⁰ Véase Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Editorial Antropos, 2003.

⁸¹ Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000, p. 23.

⁸² Véase Hugo Zemelman: *Los horizontes de la razón. Tomo II, Historia y necesidad del presente*, Madrid, Editorial Antropos, 2003, p. 38.

⁸³ Idem, *Problemas antropológicos utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México, 1997, p. 30; *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 29. Compartimos la postura epistemológica del Doctor Zemelman, quien vincula conocimiento y futuro.

⁸⁴ Marcos Kaplan reconoce asimismo que “para captar lo real y lo posible, debe incluirse un componente de lo aparentemente utópico e imposible, que puede ser lo posible de mañana”. Véase su libro, *Aspectos del Estado en América Latina*, México, UNAM, 1989, p. 19.

El segundo remite a lo que no es todavía y al ideal en tensión con la realidad.⁸⁵ Es decir, Cerutti nos deja entender que la posibilidad, la virtualidad, la potencialidad constituyen la dimensión utópica de la realidad. Esta idea se expresa por Hegel de otra manera. Hegel resalta que el primer paso del pensamiento hacia la realidad es negativo,⁸⁶ lo cual significa que dicho pensamiento debe esforzarse por transformar la realidad conforme a sus potencialidades internas. Y en este proceso, el investigador se compromete con el cambio social.⁸⁷ Así, este modelo teórico que elaboramos refleja nuestra preocupación para sentar las bases epistemológicas de un verdadero diálogo entre las culturas en América Latina.

Dicho marco teórico elaborado desde el pluralismo paradigmático, nos permitiría aprehender las potencialidades diversas de la realidad cultural latinoamericana en constante movimiento⁸⁸ y se articula a partir de cuatro razones fundamentales. La primera tiene que ver con los límites del pensamiento mestizo⁸⁹ en la región, que ha conocido y sigue conociendo una conceptualización en las obras de filósofos como las de Leopoldo Zea, Samuel Arriarán, Bolívar Echeverría. Enfatizan la idea del mestizaje como el rasgo característico de la cultura latinoamericana, a partir de la “reelaboración de la teoría del entrecruzamiento histórico de las culturas”. Si Leopoldo Zea se refiere sobre todo a Simón Bolívar para plantear la cuestión del mestizaje,⁹⁰ los demás se remontan al siglo XVII en el cual tuvo lugar lo que ellos llaman la modernidad barroca.

⁸⁵ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CCYDEL, 2000, p. 52. Cerutti es uno de los autores que estudian de manera teórica la utopía. El autor dice lo siguiente: “Naturalmente, yo empecé a interesarme por la cuestión de la utopía en el 68, y fue de manera más bien práctica, existencial, militante. Fue Roig quien me propuso estudiarla de manera teórica. Durante años hemos estado discutiendo esto y tratando, por una parte, de mostrar que una dimensión utópica en el pensamiento latinoamericano y, por otra, - con la responsabilidad que nos cabe en este sentido- de insuflar una dimensión utópica también a la elaboración teórica y filosófica latinoamericana.” Véase Ídem, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003, p. 30.

⁸⁶ Véase Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 125; véase también Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, México, Editorial Grijalbo, 1965.

⁸⁷ Véase Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*, Bogota, Carlos Valencia Editores, 1987. Borda resalta la relación entre el científico y su compromiso social. Este autor habla de ciencia rebelde, es decir, una ciencia que “va en contra de la rutina amiga de lo extranjero, entroniza la crítica inteligente, batalla contra el colonialismo en todas sus formas”.

⁸⁸ Dicho movimiento es reconocido por el antropólogo mexicano, J. Jesús María Serna Moreno cuando destaca que “En México, el levantamiento el primero de enero de 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) planteó la necesidad de repensar no sólo la relación entre el Estado y los pueblos indios, sino que también ha puesto en cuestión las bases mismas de la nación”. Véase su libro, *México, Un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, CCYDEL, UNAM, 2001, p. 109.

⁸⁹ Dicho pensamiento vislumbra la identidad de la región desde las interacciones entre los diferentes aportes culturales ocurridos a lo largo de la historia, negando la particularidad de algunos grupos culturales.

⁹⁰ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p.33.

Además, este marco teórico puede ser un marco de referencia para pensar los retos de la globalización. A diferencia de ciertos autores,⁹¹ el mundo no se dirige solamente hacia el mestizaje, sino hacia la diversidad. Frente los problemas de la globalización, la gente se arraiga en lo local. La diversidad cultural es mucho más visible a escala global. Respetar esta diversidad es respetar los pueblos en sus diferencias, sus lenguas, su patrimonio simbólico, sus religiones, sus filosofías, sus sistemas de valores, etc. En América Latina y en el mundo, la diversidad cultural se convierte en un desafío mayor. Esta cuestión no escapa a Tzvetan Todorov en su último libro.⁹² Todorov dice que una condición necesaria a la irrupción de la violencia es reducir la identidad múltiple a la identidad única.⁹³ Por su parte, Dominique Wolton destaca que después de los conflictos políticos vinculados a la democratización, los conflictos sociales vinculados a las desigualdades económicas, hay los conflictos culturales vinculados a la pérdida de repertorios identitarios. Es lo que el autor llama la tercera mundialización, lo que remite a cuestiones culturales.⁹⁴

Pensar América Latina (por extensión, el mundo), es pensarla desde la idea de la diversidad cultural. Lo cual conlleva a repensar los fundamentos institucionales del estado nacional que había sido construido a partir del rechazo de la diversidad étnica y cultural. Para mostrar la diversidad entre las naciones, Todorov recuerda que actualmente hay alrededor de seis mil (6000) lenguas, mientras hay menos de doscientos (200) Estados.⁹⁵ En América Latina, hay un laboratorio de culturas y lenguas. El reto del futuro en la región es cómo vivir dentro de esta diversidad y evitar todo choque, todo enfrentamiento entre las comunidades portadoras de culturas y lenguas diferentes.

La segunda razón se explica por el encubrimiento, el desprestigio y el menosprecio que conocen las culturas indígenas y africanas en la región. Durante mucho tiempo, dichas culturas fueron invisibilizadas en provecho de las tradiciones occidentales consideradas como la cúspide de los valores humanos. A nuestro juicio, el tiempo ha llegado para que haya un verdadero diálogo entre estas culturas con el fin de acabar con el etnocentrismo y el colonialismo interno.⁹⁶ La tercera razón se relaciona con los límites de las teorías existentes en la región, como las teorías multiculturalistas, las reflexiones sobre la modernidad y las teorías postcoloniales. Dichas teorías no enfocan la noción central del diálogo intercultural. Si algunas la mencionan no clarifican lo

⁹¹ Véase Jean Claude Guillebaud, *La naissance d'un monde nouveau. Vers une modernité métisse*, Paris, Robert Laffont, 2008. La tesis de este autor es que el mundo se encamina hacia la modernidad mestiza. Ya Occidente no es el centro de la historia.

⁹² Tzvetan Todorov, *La peur des barbares... op.cit.*

⁹³ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁴ Dominique Walton, *Demain la francophonie*, Paris, Flammarion, 2006, p. 30.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁹⁶ Véase González Casanova, *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1991.

que deben ser las características de un verdadero diálogo intercultural. En este sentido, la elaboración de mi marco teórico trata de hacer un nuevo aporte a los debates actuales sobre el multiculturalismo, las teorías postmodernas y postcoloniales. Al respecto, pienso que su articulación constituye una ruptura epistemológica⁹⁷ en el sentido de que rompe con los fundamentos teóricos al analizar la cuestión cultural en la región. Es un nuevo paradigma para utilizar un término consagrado por Thomas Kuhn. Para mi, ruptura epistemológica y nuevo paradigma son iguales. Una ruptura epistemológica no se produce a partir del objeto del saber, puesto que este último no cambia sino en el acto mental, es decir, en la actividad desempeñada en un campo cognoscitivo determinado, según un cierto orden y mediante ciertos instrumentos cognoscitivos: los conceptos.⁹⁸ Al respecto, una referencia a Althusser se revela oportuna. El filósofo marxista francés destaca que *El capital* de Marx constituye una mutación epistemológica en su objeto, su teoría y su método. Se trata de una nueva disciplina, una revolución teórica donde Marx aparece como un científico y no como humanista como en los *Manuscritos del 44* y *La cuestión judía*. En estas obras Marx se presenta como un idealista.⁹⁹ Mientras en *El capital*, Marx se presenta como un científico, un estructuralista al enfatizar las estructuras.

Y la cuarta razón – lo más fundamental- tiene que ver con el levantamiento de los pueblos indígenas y los afrodescendientes para exigir que los gobiernos de la región practiquen hacia ellos lo que el filósofo canadiense, Charles Taylor llama “la política del reconocimiento”.¹⁰⁰ Es decir, reivindican su pleno reconocimiento a nivel cultural, político y social dentro de las naciones latinoamericanas. Destacamos un potencial normativo en sus planteamientos que reflejamos en nuestro paradigma, de naturaleza normativa. El carácter crítico y normativo de este último refleja el movimiento de la realidad social de la región. Oliver Voirol tiene razón diciendo

⁹⁷ Según Gaston Bachelard, la ciencia se edifica con el paso de los prejuicios a lo real, de la experiencia a la razón. Este paso constituye una ruptura epistemológica, la cual implica el rechazo de los conocimientos anteriores para construir nuevos conocimientos.

⁹⁸ Véase Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, Madrid, Editorial Tecnos, 2001, p. 60.

⁹⁹ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI Editores, 1972, p. 20. Esta postura de Althusser, en nuestra opinión, tiene cierta relevancia, cuando leemos *El capital* y *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Por ejemplo, en el primer tomo de *El capital*, Marx empieza a estudiar la mercancía mientras al inicio de *Los Manuscritos* enfoca la idea de enajenación del ser humano. Algunos autores reconocen que en los *Manuscritos* se trata de la idea de enajenación. Erich Fromm, en su libro *Marx y el concepto del Hombre*, se refiere particularmente a los *Manuscritos* como expresión de la idea del Hombre de Marx. Herbert Marcuse muestra, en *Razón y Revolución*, que el empleo de la categoría de enajenación de Marx en *Los Manuscritos* se vincula con una categoría básica de la filosofía hegeliana. Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez, en *El joven Marx. Los Manuscritos de 1844*, muestra que la crítica de la propiedad privada en Marx es el punto de partida del programa proletario comunista de superación de toda enajenación.

¹⁰⁰ Charles Taylor, *El multiculturalismo. “La política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004. Siguiendo a Taylor, Álvaro Bello sostiene que “la lucha por el reconocimiento en los movimientos indígenas se convierte en una disputa por la autodefinición bajo términos y condiciones relativamente autónomas o propias. La lucha por el reconocimiento es, por consiguiente, lo que da sentido a la acción colectiva indígena”, en *Etnicidad y ciudadanía...op.cit.*, p. 41.

que “la teoría debe ser fundada normativamente en los potenciales normativos disponibles en la práctica ordinaria”.¹⁰¹ Esta práctica en nuestro caso remite a las movilizaciones étnicas en América Latina. Son el marco de referencia de nuestro enfoque crítico. Este último capta la dimensión normativa de ellas para aclarar sus intenciones no explícitas. Esto significa que las movilizaciones sociales no siempre explicitan sus fundamentos normativos, y que es el papel de la teoría de reflejarlos. En América Latina, las movilizaciones étnicas exigen la refundación del orden institucional y el reconocimiento de su derecho a la diferencia.

Refiriéndose a ellos, el antropólogo mexicano, J. Jesús María Serna Moreno, destaca que “la construcción de un poder verdaderamente democrático en América Latina es impensable hoy sin el reconocimiento de una fuerza social que en diversas partes del continente reivindica en la actualidad el derecho a la diferencia y la pluralidad étnica”.¹⁰² Por eso, los indígenas son los que hablan ante la sociedad y el Estado y tratan de diferenciarse de los indigenistas paternalistas, que a lo largo y ancho del siglo XX buscaban la homogeneidad cultural y nacional mediante el ocultamiento de su alteridad cultural y étnica. En este sentido construyen un discurso y una ideología indianista,¹⁰³ que refleja su visión de la realidad latinoamericana.¹⁰⁴ Por lo tanto, los pueblos indígenas quieren ser sujetos activos en vez de continuar siendo sujetos pasivos del cambio histórico.¹⁰⁵ Lo mismo fue expresado por Eugene Gogol cuando resalta que los movimientos indígenas buscan su emancipación social.¹⁰⁶ Dicha emancipación no es solamente social y política sino que es también cultural. Se trata de luchar por el reconocimiento de sus culturas y lenguas en una región que durante mucho tiempo no reconoce la idea de pluralidad cultural, sino la adopción de la cultura occidental como el marco de referencia y de identificación de los pueblos del hemisferio occidental. Álvaro Bello muestra que las demandas indígenas no son sólo el reflejo de un intento romántico de actualizar el pasado y la tradición, sino sobre todo la lucha por el reconocimiento de derechos económicos y sociales. Sus luchas buscan ampliar la

¹⁰¹ Véase Axel Honnet, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Edition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2008, p. 155. Voirol hace esta reflexión a raíz de una entrevista que tenía con Honnet.

¹⁰² J. Jesús María Serna Moreno, *México... op.cit.*, p. 62.

¹⁰³ Esta ideología les permite construir su propia visión de la realidad latinoamericana.

¹⁰⁴ Ladislao Landa Vásquez, “Pensamiento indígena en Nuestra América”, en Fernando Beigel, Alfredo Falero (colabs.), *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 12.

¹⁰⁵ Véase Rodolfo Stavenhagen, “Los pueblos indígenas: actores emergentes en América Latina”, en Martha Singer Sochet (coordinadora), *México, democracia y participación indígena*, México, Ediciones Gernika, 2007, p. 43.

¹⁰⁶ Eugene Gogol, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, México, Casa Juan Pablos Centro Cultural, 2004.

esfera de la ciudadanía, lo cual implica que no apuntan a crear un Estado soberano como fue el caso en los imperios europeos del siglo XIX.¹⁰⁷

En este sentido, se busca un cambio en los fundamentos del Estado nacional latinoamericano, creado según el modelo europeo en los inicios del siglo XIX.¹⁰⁸ Este modelo se caracteriza por la búsqueda de conformar la identidad única y unitaria, de aglutinar semejanzas e igualdades culturales, de homogeneizar lo social como la única estrategia política posible,¹⁰⁹ mientras en la práctica ningún Estado moderno tiene como base una nación, una etnia o una lengua. Lo cual nos hace ver que la idea de unidad cultural de dicho Estado es una ficción,¹¹⁰ y constituye sin más una ideología construida desde el proyecto de un grupo étnico hegemónico.

María Herrera Lima destaca que la segunda mitad del siglo XX se caracterizó por la manifestación de viejas tensiones como el resurgimiento de movimientos nacionalistas y de defensa de derechos de las minorías étnicas y religiosas. Esta situación pone en tela de juicio los antiguos modelos de representación política y por ende, la teoría política moderna basada en la idea de homogeneidad cultural.¹¹¹ En América Latina, este fenómeno da lugar a muchas teorías y conceptualizaciones sobre cómo repensar las bases del Estado-nación según las nuevas exigencias de los movimientos sociales e indios.¹¹² Hay filósofos y antropólogos que buscan modelos alternativos para replantear la cuestión de la diversidad cultural y el sistema político. Estos intentos teórico-epistemológicos representan un conjunto de análisis muy fecundos para atender a los grandes desafíos culturales de la región. En lo general, estos autores se refieren a los planteamientos occidentales antes de dar a conocer sus propias visiones de la problemática multicultural desde la perspectiva latinoamericanista.

Para llevar a cabo dicho capítulo sobre el marco teórico, revisamos algunas teorías sobre la problemática cultural actual ¿Por qué decidimos revisar dichas teorías? La razón es sencilla, en el sentido de que no es posible proponer un nuevo paradigma sin mostrar los límites de los que ya existen. Muchos autores lo hacen. Marcos Kaplan dedica más de cincuenta páginas a exponer la

¹⁰⁷ Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía...op.cit.*, p. 17. Este autor articula los conceptos de etnicidad, identidad y acción colectiva para analizar las dinámicas de los indígenas como sujetos. Para él, la identidad étnica es el eje que articula la movilización indígena. Lo cual lo lleva a estudiar lo étnico desde lo socioeconómico y cultural.

¹⁰⁸ Véase Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 144.

¹⁰⁹ Véase Daniel Gutiérrez Martínez (coordinador), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, XXI Editores, 2007, p.10.

¹¹⁰ Véase Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 139.

¹¹¹ María Herrera Lima, "Pluralidad cultural – diversidad política", en Fernando Quesada (editor), *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Editorial Trotta, 1997, p. 37.

¹¹² Luís Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de culturas*, México, UNAM, 2007; Pablo González Casanova, Marcos Roitmann Rosemann, *Democracia y Estado, op.cit.*

teoría según la cual busca estudiar el Estado en América Latina.¹¹³ En la introducción de su libro sobre el desarrollo y la dependencia de América Latina, Cardoso y Faletto muestran los límites del enfoque cepalista para poder articular mejor su perspectiva de la dependencia.¹¹⁴ Samir Amin, en su libro *La acumulación a escala mundial*, desecha algunos enfoques para articular su concepto de desarrollo basado en una teoría de la acumulación a escala mundial.¹¹⁵ En su libro sobre el Estado ampliado en Brasil y México, Lucio Oliver expone el concepto del Estado ampliado, pero reconociendo que antes de la conceptualización gramsciana, el Estado fue objeto de múltiples teorizaciones como en los casos de Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Weber. Sus breves referencias a estos autores revelan que es fundamental distinguir un punto de vista teórico de otros sobre el mismo tema que se quiere investigar. Al fin y al cabo de sus breves referencias, reconoce que fue Gramsci quien “propuso una explicación compleja del Estado moderno que por brevedad denominaremos Estado ampliado”.¹¹⁶ Asimismo, se puede evocar el caso de Anthony Giddens en su libro sobre las nuevas reglas del método sociológico. Este autor analiza todo un conjunto de teorías sociales y filosóficas antes de exponer su concepto del hecho social diferente de la perspectiva de Durkheim. Sostiene lo siguiente: “En este estudio, analizo varias escuelas de teoría social y filosofía social, desde la fenomenología de Schutz hasta las elaboraciones recientes en la filosofía hermenéutica y la teoría crítica: trataré de aclarar lo que he tomado de cada una de estas escuelas, cuando tome algo, e intentaré indicar algunas de sus insuficiencias”.¹¹⁷ Estas aclaraciones teóricas son relevantes tanto para Anthony Giddens, Lucio Oliver como para Marcos Kaplan, Samir Amin, Cardoso y Falletto. Esto les permite mejor ubicar su reflexión y su toma de posición teórica.

A partir de lo anterior, dividimos nuestras argumentaciones en cuatro grandes partes. La primera abordará las teorías sobre el multiculturalismo. La segunda analizará las teorías sobre la posmodernidad. La tercera trata de examinar las formulaciones postcoloniales. Y por fin, la cuarta presentará nuestro marco teórico. Este análisis nos permite darnos cuenta de los límites de dichas teorías con respecto a nuestra perspectiva epistemológica. Nuestro marco teórico saca provecho de los aportes de cada una de estas teorías como Giddens lo destaca en su caso particular; Edward Said hace igual en su teoría sobre el orientalismo que ha recibido la influencia de Michel

¹¹³ Marcos Kaplan, *Aspectos...op.cit.*

¹¹⁴ F. H. Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

¹¹⁵ Samir Amin, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1974.

¹¹⁶ Lucio Oliver, *El Estado ampliado en Brasil y México*, UNAM / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2009, p. 15. Este libro dotado de un análisis denso y conceptual permite entender el funcionamiento del Estado ampliado en México y Brasil, pese a que ambos países son dirigidos por ideologías políticas diferentes.

¹¹⁷ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas...op. cit.*, p. 37.

Foucault. En el multiculturalismo retenemos la idea de pluralidad cultural y del reconocimiento de diversas tradiciones. De las teorías postmodernas, retenemos la idea de que Occidente ya no es el centro de la historia, y que su cultura es como una provincia dentro de la existencia de muchas otras culturas. La idea de fragmentación propia de la postmodernidad remite también a una pluralidad de visiones del mundo que se encarnan en las culturas. De las teorías poscoloniales, retenemos la idea de que hay que dar voz a las culturas subalternas y rechazar la lectura colonial de otras culturas.

1-1. Los límites de las teorías multiculturalistas

Sin duda alguna, el multiculturalismo es “el tema de nuestro tiempo”, para retomar el título de un gran libro del filósofo español José Ortega y Gasset.¹¹⁸ Dicho término es ante todo la “sensibilidad vital” que invade las obras de filosofía, antropología y sociología después del giro cultural caracterizado por el papel central que desempeña la cultura en las ciencias sociales. Por eso, la cultura, en el sentido de costumbre y no de civilización ocupa un lugar relevante en los debates contemporáneos, para dar lugar a muchos debates, polémicas sobre “un nuevo planteamiento entre cultura / sociedad y política, que se separa abiertamente de la tradición liberal clásica, la cual hacía abstracción de la diversidad cultural, étnica o religiosa de los individuos en su construcción teórica, y práctica, del orden político”.¹¹⁹ Ricard Zapata-Barrero resalta que la multiculturalidad tiene como marco de referencia la relación triádica entre Estado, Nación y ciudadanía.¹²⁰

Encontramos el término de cultura en el multiculturalismo, el interculturalismo, la interculturalidad y la pluralidad cultural. Por lo demás, los debates entre la modernidad y la posmodernidad son ante todo debates culturales. Esto deja ver la relevancia de dichos debates. El uso de los términos de multicultural y multiculturalismo es muy reciente. El adjetivo se utilizó por vez primera en 1941 en Inglaterra donde designó una sociedad cosmopolita, compuesta de individuos sin prejuicio; mientras el sustantivo apareció en 1970 en Australia y Canadá para calificar las políticas públicas cuyo objetivo estribaba en valorar la diversidad cultural que caracteriza a las sociedades canadiense y australiana.¹²¹ Son estos dos países, y no los Estados Unidos, los que dan nacimiento al multiculturalismo, sin olvidar que la India desde los años 1950 practicaba una política de pluralidad cultural que reconoce la diversidad lingüística y religiosa.

¹¹⁸ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958. En este libro, el filósofo español expone con una magistral argumentación sus ideas filosóficas como la teoría de la razón vital, de las generaciones y de la doctrina del punto de vista o el perspectivismo.

¹¹⁹ Véase Joaquín Abellán, “Los retos del multiculturalismo para el debate moderno”, en Pablo Badillo O’Farrel (coordinador), *Pluralismo, tolerancia y multiculturalismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2001, p. 13.

¹²⁰ Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalidad e inmigración*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 62.

¹²¹ Véase Milena Doytecheva, *Le multiculturalisme*, Paris, Editions La Découverte, 2005, p.8.

Francis Fukuyama subraya que en muchos sentidos el término de multiculturalismo contemporáneo y la política de la identidad cultural nacieron en Canadá con las demandas de la comunidad francófona para que reconocieran sus derechos. La Ley 101 de 1977, reconoce este autor, viola el principio liberal de la igualdad de garantías individuales.¹²²

Por otra parte, el término multiculturalismo ha sido ingresado al *Oxford English Dictionary* en 1989.¹²³ De ahí que beneficia de la popularidad en los debates públicos, la vida política, la sociedad civil y la investigación. Según Michel Wieviorka, el multiculturalismo remite a tres órdenes de problemas y de análisis. El primero tiene una dimensión sociológica y remite a la naturaleza de las diferencias culturales que no permiten pensar las sociedades contemporáneas en términos de monoculturalismo o de homogeneidad cultural. El segundo tiene que ver con la filosofía política en el sentido de que el debate pivote en torno a lo que es deseable o justo de hacer o de no hacer cuando un particularismo cultural quiere ser reconocido en el espacio público. Y el tercero remite a una política inscrita en las instituciones y la práctica oficial de algunos países donde el multiculturalismo genera debates, polémicas y discusiones.¹²⁴

Estos tres niveles de problemas a los cuales el multiculturalismo da lugar tienen como núcleo la idea de multiculturalidad, característica de las sociedades contemporáneas. Es decir, se trata de la tensión entre el universalismo y el particularismo en el marco de la convivencia social, una convivencia que se transforma en problema como lo dice Evaristo Prieto Navarro.¹²⁵ Por eso, el multiculturalismo constituye un reto frente al proyecto político de la modernidad y su idea de igual libertad, simetría y solidaridad de los iguales en la esfera pública.¹²⁶ Ya no se puede lograr la integración de los individuos bajo un mismo patrón simbólico.

Antes de los años 1970 la política cultural hacia los grupos inmigrantes o las minorías étnicas o religiosas nacionales fue la política de asimilación. En el caso de los países anglófonos se habla *angloconformidad*. Se trata de una ideología asimilacionista que busca la integración de

¹²² Francis Fukuyama, "Identidad y migración", en *Este País. Tendencias y opiniones*, Numero 192, México, marzo de 2007, p. 5.

¹²³ *Ibid.*, p. 8.

¹²⁴ Véase Michel Wieviorka, "Introduction", en Wieviorka et Jocelyn Ohana, (direction), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Editions Balland, 2001, p. 12. Hay que señalar que este libro fue fruto de un coloquio que se hizo en 1999 a Cerisy por una cuarentena de investigadores de ciencias sociales y de múltiples disciplinas para reflexionar sobre los problemas que el surgimiento de las identidades genera. Estos autores abordan los temas siguientes: la naturaleza de las diferencias culturales, la mutación histórica que hacen de ellas un tema en la vida colectiva, los fantasmas y los miedos con los cuales se los asocia, etc.

¹²⁵ Véase Evaristo Prieto Navarro, *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 393.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 428.

los demás grupos culturales en el dispositivo cultural hegemónico o dominante. Lo cual significó el rechazo de la diversidad cultural, provocada, especialmente por los inmigrantes.

A diferencia de esta perspectiva, se promovió la idea de multiculturalismo que, según Luis Villoro, nace de un reclamo de libertad.¹²⁷ Y este reclamo de libertad tiene que ver precisamente con la tolerancia a la diversidad cultural, la demanda de reconocimiento jurídico de derechos de los grupos raciales, religiosos y culturales. En el caso norteamericano, esta situación se caracteriza por el redescubrimiento del movimiento negro, el despertar de los grupos étnicos de origen hispánico, asiático, etc. El hecho de que son los grupos que piden el respeto de sus derechos colectivos muestra que la política moderna de la identidad surge como una falla en la teoría política en el sentido de que dicha teoría no contempló los derechos de los grupos o de las minorías. Los fundadores de la teoría política moderna como Machiavelo, Locke, Rousseau subrayan que el Estado enfrenta a individuos y no a grupos. Esto significa que el Estado moderno no surge a partir de un contrato entre grupos sino entre individuos que aceptan ceder sus derechos a un Leviatán que organiza la sociedad para el bien común.

En este sentido, a lo largo de su historia moderna, los Estados tienen poco que ver con las minorías. Al respecto, Luís Villoro destaca que el Estado moderno nace a la vez del reconocimiento de la autonomía del individuo y de la represión de las comunidades a las que los individuos pertenecen. Desde su origen lo persigue una paradoja: propicia la emancipación de la persona y violenta los contextos colectivos en que la persona se realiza.¹²⁸ Se trata de una marginación sistemática de las comunidades.

En algunos casos estas comunidades fueron físicamente eliminadas y forzadas a asimilar de forma coercitiva la cultura, la lengua de la mayoría y las otras comunidades son tratadas como extranjeras. Según el filósofo liberal canadiense, Will Kimlicka, hubo necesidad de protección de las minorías a finales del siglo XIX y durante los inicios del siglo pasado. Esta protección se volvió nula a partir de la Declaración de los Derechos Humanos del 10 de diciembre de 1948 después de la segunda guerra mundial. Por ello, los derechos de la persona tuvieron la prioridad sobre los derechos de los grupos.

Por su parte, el connotado antropólogo mexicano, Hector Díaz-Polanco, subraya que tanto los pensadores burgueses como los revolucionarios destacan que las diferencias étnicas y nacionales tenderían paulatinamente a desaparecer a favor de una gradual homogeneización. Por ello se refiere a los fundadores del marxismo para mostrar que la noción de una homogeneización nacional cobró una gran relevancia en sus planteamientos. El antropólogo escribe que “Marx y

¹²⁷ Luís Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 187.

¹²⁸ *Íbid.*, *Estado Plural...op. cit.* p. 80.

Engels llegaron a considerar que incluso los contrastes nacionales tendían a desaparecer con el desarrollo capitalista y que la toma del poder por el proletariado acentuaría tal propensión aún más”.¹²⁹

En la actualidad, no cabe duda de que la cuestión de las minorías vuelve a ser un problema fundamental para la paz y la seguridad de algunos Estados-nación; este problema tiene muchas repercusiones en el plano internacional.¹³⁰ El regreso de las minorías en la escena internacional pone en jaque el universalismo estatal: producto del universalismo occidental a lo largo y ancho de la historia moderna. No es sin razón que los autores, Bertrand Badie y Marie-Claude Smouts, dedican un estudio relevante a las problemáticas culturales en la sociedad internacional contemporánea.¹³¹ En este mismo sentido, Samuel Huntington analiza las problemáticas de las relaciones internacionales de la posguerra fría a partir del paradigma del choque entre las civilizaciones.¹³² El autor norteamericano opone la civilización occidental a la civilización musulmana, por ejemplo. La idea es que la cuestión cultural vuelve a ocupar un lugar preponderante en los problemas actuales. Y este fenómeno proporciona toda una legitimidad a los planteamientos del multiculturalismo.

Al mismo tiempo, hay que decir también que la cuestión del multiculturalismo adquiere su despliegue en las sociedades democráticas, donde el reto del pluralismo cultural se plantea. Danilo Matucelli destaca que el multiculturalismo pone en duda la respuesta democrática tradicional al dilema identitario, que se asegura, particularmente, por medio de sus dos principios: libertad e igualdad,¹³³ porque en el pasado la democracia buscó el triunfo de una modernidad identificada con la razón universal. El multiculturalismo pone en entredicho esta perspectiva y busca el reconocimiento de las particularidades culturales. En este mismo sentido, Carlo Galli subraya que el multiculturalismo es el cuestionamiento del orden político moderno.¹³⁴ En este sentido, el multiculturalismo lleva a aceptar la realidad de las culturas y su relieve político. Surge de tres fuentes, según Will Kimlicka: las minorías nacionales, los grupos étnicos y las categorías de los nuevos movimientos sociales, como las asociaciones de homosexuales, mujeres,

¹²⁹ Hector Diaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, México, Editorial Línea, 1988, p. 14.

¹³⁰ Véase Rodolfo Stavenhagen, *Los conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores, 2000; Joseph Yacoub, *Au-delà des minorités. Une alternative à la prolifération des Etats*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2000.

¹³¹ Véase Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Editions Dalloz, 1995. Estos autores dedican el primer capítulo de su libro a analizar lo que ellos llaman el estallido cultural.

¹³² Véase Samuel Huntington, *Choc des civilisations*, Paris, Editions Odile Jacob, 2000.

¹³³ Danilo Matucelli, “Las contradicciones políticas del multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Multiculturalismo...op.cit.*, p. 126.

¹³⁴ Carlo Galli, “Introducción”, en Carlo Galli (coordinador), *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 2006, p.29.

discapacitados, etc. Cada una de estas categorías exige derechos diferentes, por el hecho de que no tienen un patrón común.

La primera fuente del multiculturalismo tiene que ver con la existencia de sociedades distintas y paralelas a la cultura mayoritaria y dominante y las cuales reivindican sus derechos a la autonomía y al reconocimiento frente a los poderes públicos. Estas sociedades quieren seguir siendo distintas. Por eso, coexisten en el seno del mismo Estado donde hay muchas naciones.¹³⁵ Esto conduce a la formación de Estados multinacionales que encontramos en los Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda. Estos países poseen los tres mayores indicios de inmigración per capita del mundo. La otra fuente del multiculturalismo es la inmigración.¹³⁶ A diferencia de las minorías nacionales, los inmigrantes no buscan a crear una nación paralela. En este sentido, Kimlicka habla de Estados poliétnicos.¹³⁷ Hay un tercer grupo minoritario formado por los nuevos movimientos sociales como los homosexuales, las asociaciones de mujeres. Estos últimos exigen derechos especiales en el marco de la representación política.

Cuando Kimlicka habla de ciudadanía multicultural se refiere a la idea de ciudadanía diferenciada que prevé derechos específicos para cada grupo minoritario identificado. Estos derechos no son iguales y apuntan a permitir la integración de cada grupo en la sociedad. Muchos autores comparten la clasificación del autor canadiense como J. Alejandro Salcedo Aquino.

Lo que estos diferentes grupos comparten es su común rechazo de una sociedad que busca su asimilación y su integración sin reconocer su especificidad. Pese a que la agenda filosófica y política es diferente, se oponen a las dinámicas de homogenización de la sociedad dominante.¹³⁸ Según su propia filosofía, exigen que la sociedad reconozca la legitimidad de sus diferencias, especialmente las que surgen de sus constitutivas identidades. Por ello, la base del Estado, en lo referente al multiculturalismo, “no necesita ser un solo pueblo, sino más bien una comunidad de comunidades, cada una con diferentes grados de autonomía y relacionadas entre sí con vínculos políticos y jurídicos.”¹³⁹

¹³⁵ Para una definición de la idea de nación, véase Luí Villoro, *Estado Plural, pluralidad de culturas, op.cit.* Este filósofo mexicano distingue cuatro condiciones necesarias para poder aplicarlas a la nación: comunidad de cultura, conciencia de pertenencia, proyecto común y relación con un territorio. Dicha definición ha sido retomada por J. Alejandro Salcedo Aquino, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México, UNAM, 2007.

¹³⁶ Will Kimlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 29.

¹³⁷ En el caso de América Latina, el término de Estados poliétnicos no se refiere a las minorías inmigrantes sino a las diversas étnicas que conforman la región. Véase Pablo González Casanova, Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado...op.cit.*

¹³⁸ Véase Bhikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, 2000.

¹³⁹ Joaquín Abellán, “Los retos del multiculturalismo...op.cit. p. 23.

Refiriéndose a estos grupos, Jürgen Habermas escribe que no hay que confundirlos. Destaca que su parentesco estriba en que tanto las mujeres, las minorías étnicas y culturales, así como las naciones y las culturas, ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y desde este modo luchan por el reconocimiento de las identidades colectivas, sea en el contexto de una cultura mayoritaria o en el de la comunidad de los pueblos. Se trata del movimiento de emancipación cuyos objetivos políticos colectivos se definen en primera instancia en clave cultural, aun cuando siempre estén en juego también desigualdades de carácter económico así como de dependencia de naturaleza política.¹⁴⁰ Ahora pasamos a algunas teorías multiculturalistas.

Después de haber definido e identificado las diversas fuentes del multiculturalismo, nos toca ahora analizar algunas corrientes teóricas alrededor del multiculturalismo. Los libros en torno a esta cuestión suelen referirse a los autores occidentales o europeos sin mencionar la rica producción teórica de América Latina y el Caribe,¹⁴¹ en la que hay un conjunto de trabajos muy extensos sobre dicha problemática, debido a la existencia de varias minorías étnicas en la región. En cuanto a las producciones teóricas en América Latina, José Alejandro Salcedo Aquino hace una revisión crítica de los diferentes enfoques.¹⁴² A continuación, analizaremos el liberalismo, el comunitarismo y algunas otras concepciones.

Aunque José Alejandro Salcedo Aquino no menciona la teoría liberal de John Rawls, me parece relevante comenzar con su enfoque, porque fue a partir de sus planteamientos que surgieron los debates y polémicas en torno a los grandes problemas y morales en la base de la coexistencia social.¹⁴³ Por lo demás, con él, la filosofía política vivió un renacimiento inesperado en los inicios de los años 1970. Por ejemplo, con los griegos, dicha filosofía se encargó de cómo se puede pensar la organización social. Se buscó la fundamentación del quehacer político. Durante siglos, la filosofía política fue una de las ramas de la reflexión filosófica. Sin embargo, a mediados del siglo XIX, esta tradición se interrumpió bajo el cientificismo prevaleciente. El empirismo lógico y la filosofía del lenguaje no dejaron florecer un interés cognoscitivo para la filosofía política. Con John Rawls, se trata de la apertura de debates, polémicas, etc. Y la época

¹⁴⁰ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Madrid, Editorial Paidós, 1999, p. 198.

¹⁴¹ Véase Milena Doytecheva, *Le multiculturalisme*, *op.cit.*; Michel Wierviorka et Jocelyn Ohama (direction), *La différence...op.cit.*; Joseph Yacoub, *Au-delà des minorités...op.cit.*; Ramon Soriano, *Interculturalismo entre liberalismo y comunitarismo*, Córdoba, Editorial Almuzara, 2004; Carlo Galli (coord.), *Multiculturalismo...op.cit.*

¹⁴² Véase José Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas...op.cit.*

¹⁴³ John Rawls, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

de la muerte de la filosofía política de la marginación y su desprecio ha terminado; ha reencontrado su vieja autoestima y disfruta de una atención pública.¹⁴⁴

John Rawls se propone elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa a las doctrinas utilitaristas de la justicia que dominan la tradición filosófica occidental.¹⁴⁵ Según el filósofo estadounidense, una sociedad justa está guiada por dos principios. El primero postula que toda persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todo; en este esquema, las libertades políticas iguales, sólo estas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo. Y el segundo principio es que las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.¹⁴⁶

Para el autor, estos dos principios expresan la forma igualitaria del liberalismo por la garantía del valor justo de las libertades, la justa igualdad de oportunidades y por el llamado principio de diferencia que prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los puestos tendrán que ajustarse de manera que, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad.¹⁴⁷ Esta teoría de Rawls es la reformulación de los principios clásicos del liberalismo político, doctrina fundacional de la época moderna y que remonta a los siglos XVII y XVIII. Los autores clásicos son Montesquieu y Locke. Rawls reconoce este hecho cuando dice que “los objetivos de mi libro *Teoría de la justicia* eran generalizar y llevar a un más alto nivel de abstracción la tradicional doctrina del contrato social”.¹⁴⁸

En la perspectiva de Rawls, un elemento fundamental del liberalismo es la autonomía individual. El individuo es libre de escoger sus valores y de cambiarlos. Históricamente esta autonomía individual se expresó primero durante la Reforma protestante. Por eso, el liberalismo reconoce el pluralismo en el seno de la sociedad. Además, su problema fundamental es el siguiente: “¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de

¹⁴⁴ Véase Wolfgang Kersting, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Goethe Institut, 2001, p. 248.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁶ John Rawls, *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 31.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 32.

¹⁴⁸ *Ibid.* p.10.

ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque incompatibles entre sí?”.¹⁴⁹

El individuo es la fuente de todos los valores morales y no los grupos, y el Estado debe ser neutro sin dar algunas ventajas de unos grupos sobre otros a expensas de los sujetos individuales. El segundo principio en el caso de Rawls es la neutralidad del Estado. Este último tiene como objetivo proporcionar a cada uno las condiciones de tener una vida digna. Y toda posición para un grupo es una violación del principio de imparcialidad y una limitación de los derechos individuales. Ramón Soriano da un conjunto de rasgos característicos del liberalismo como: la calidad de la persona anterior a sus fines, la calidad de la persona anterior al grupo, el universalismo de principios ante el particularismo cultural (hay principios que pueden ser trasladados a todos los grupos culturales), el subjetivismo o el relativismo valorativo y el abstencionismo y la neutralidad de los poderes públicos.¹⁵⁰

Este autor subraya que el Estado liberal admite a los grupos y las minorías pero no se ocupa de ellos. La cultura, en este caso, no es una cuestión del Estado, en el sentido de que este último no se encarga de problemáticas culturales. Resalta que el liberalismo conoce tres etapas. La primera o el liberalismo antiguo remonta a los siglos XVII y XVIII, en el que se trata de defender a la persona respecto a la ley del Estado. La segunda fase es el liberalismo mediano, en los siglos XIX y XX, que marca una frontera personal en relación con los colectivismos, optando por las libertades del individuo frente a los derechos sociales. Y la última fase corresponde al liberalismo contemporáneo o posmoderno, que ofrece opciones donde no se ve el conflicto entre el individuo y la sociedad, sino un posible complemento de lo que pertenece a uno o a otro. En este aspecto, la identidad cultural es un problema clave.

Según Joseph Raz las doctrinas liberales acerca del multiculturalismo surgen de tres fuentes principales. La primera es que existe una visión del liberalismo como el bastión de la libertad individual y, por consiguiente, hay temor que el multiculturalismo sostenga el poder de las comunidades de imponerse sobre sus miembros. Al respecto, Jürgen Habermas sostiene que las constituciones modernas reposan sobre la idea del derecho racional según la cual los ciudadanos se asocian por su propia decisión para formar una comunidad de sujetos de derechos libres e iguales.¹⁵¹ La segunda fuente se relaciona con el hecho de que existe la idea de la superioridad de la cultura secular y democrática y una cierta reticencia a admitir iguales derechos para culturas “inferiores”, represivas o religiosas. Y en cuanto a la tercera, existe el recelo de que

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁰ Ramón Soriano, *Interculturalismo... op.cit.*, p. 20.

¹⁵¹ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro...op.cit.*, p. 189.

una cultura común constituya el cemento de la sociedad.¹⁵² Estas reservas son las que explican el rechazo liberal del multiculturalismo. No obstante, Joseph Raz destaca que puede existir una concepción liberal del multiculturalismo, y el liberalismo debe hacer frente a la realidad de la diversidad cultural. Por eso, enfatiza la necesidad de que se contextualiza la teoría política por las dos razones siguientes:

En primer lugar, mis razones para creer en la contextualidad presuponen el pluralismo de valores, que se encuentra en el núcleo del problema del multiculturalismo. En segundo lugar, la contextualidad subraya las complejas relaciones del liberalismo contemporáneo con sus ancestros clásicos. Esta relación no es una de identidad. El liberalismo de los siglos XVII y XVIII era en gran medida para su tiempo y lugar. Aquéllos de nosotros que adherimos hoy a las teorías políticas liberales no lo hacemos sosteniendo las teorías de Locke o de Kant sino las teorías contemporáneas, validas para nuestras condiciones, que son herederas en espíritu de aquéllas de nuestros ancestros clásicos. Este resulta importante para una reflexión acerca de la importancia de la comunidad para el bienestar individual.¹⁵³

En este sentido, Raz plantea su concepción del multiculturalismo desde un enfoque liberal para evitar que la negación del multiculturalismo en las sociedades occidentales lleve a su degeneración hacia el liberalismo de supermercado.¹⁵⁴ Destaca la importancia de la pertenencia cultural del individuo, lo cual conduce al respeto de las culturas y al valor de las mismas en medida en que son el marco de referencia de la libertad de los individuos y en tanto como éstos creen en ellas. Subraya que las personas pueden salir y entrar libremente de estas culturas que no son coercitivas para ellas. Asimismo, rechaza la idea de jerarquías de culturas, defendiendo el valor igual de cada cultura.

En cuanto al comunitarismo, dicha teoría surge como una crítica al paradigma liberal¹⁵⁵ y su punto de partida consiste en la defensa de los derechos de las comunidades, los cuales son necesarios para su preservación, reproducción y prosperidad material y espiritual.¹⁵⁶ Los comunitaristas sostienen que el sujeto es reconocido como tal sólo porque parte de una comunidad que le permite realizar su propio proyecto de vida. Por eso, el todo (la comunidad o el grupo étnico) es reconocido como superior a las partes (los individuos). El grupo es el real titular

¹⁵² Joseph Raz, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001, p. 189.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 185-186.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹⁵⁵ Véase Samuel Arriaran, *La fabula de la identidad perdida*, México, Editorial ITACA, 1999. Este autor subraya que lo que hay detrás de la teoría liberal es la idea de la hegemonía cultural.

¹⁵⁶ José Alejandro Salcedo Aquino, *Multiculturalismo... op. cit.*, p. 66.

de los derechos.¹⁵⁷ En este sentido, los comunitaristas dan prioridad a las comunidades sobre las preferencias individuales.¹⁵⁸

Uno de los representantes más destacados de la corriente comunitaria es el filósofo canadiense, Charles Taylor. El autor aboga por el respeto de las identidades de las distintas culturas. Propone una política multicultural de inspiración comunitaria, a partir del concepto de política de reconocimiento y defiende el derecho a la diferencia de cada grupo cultural para evitar la desaparición de las culturas y lenguas. Según Taylor, existe la prioridad ética del grupo sobre el individuo, lo cual implica que los derechos del grupo predominan sobre los del individuo. Esta visión del filósofo canadiense se explica por su concepción de la identidad, la cual deja ver que la identidad individual se construye a partir de su comunidad.

La idea de identidad como lo muestra Charles Taylor se plantea en la modernidad y tiene que ver, entre otros, con el fin de las jerarquías sociales de estatuto basadas en la idea de honor y por otra parte, se basa en una nueva concepción de la identidad, una identidad individualista. Dicha identidad se construye sobre la base de un diálogo, es decir, a partir de relaciones con otras personas. Subraya que la génesis de la mente humana no es monológica sino dialógica. Al descubrir su identidad uno se da cuenta que la comparte con otros.¹⁵⁹ En este sentido, Charles Taylor propone la política del reconocimiento que supone la lucha por la identidad, unida estrechamente con la cultura.

Por otra parte, el filósofo mexicano, Luís Villoro, comparte la idea de que los individuos construyen sus valores en relación con los grupos a los que pertenecen. Alejandro Salcedo Aquino considera que Luís Villoro y Charles Taylor encarnan dos posiciones representativas del multiculturalismo. Por eso, se habla en su caso de multiculturalismo comunitarista que proporciona la prioridad al grupo sobre los individuos. Cabe mencionar también que según el comentario de Michael Watzel, hay dos tipos de liberalismo en Charles Taylor. El primero liberalismo está comprometido, de la manera más vigorosa posible, con los derechos individuales. Se trata de un Estado sin perspectivas culturales o religiosas. El segundo liberalismo es un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura o religión particular. Taylor está a favor de este último.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Véase María Laura Lanzillo, “¿Nosotros o los otros? Multiculturalismo, democracia, reconocimiento”, en Carlo Galli (coord.), *Multiculturalismo...op.cit.*

¹⁵⁸ Ambrosio Velasco Gómez, “Multiculturalismo y republicanismo”, en León Olivé (compilador), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultural Económica, 2004, p. 325.

¹⁵⁹ Charles Taylor, *Multiculturalismo...op.cit.*, p. 55.

¹⁶⁰ Véase Evaristo Prieto Navarro, *Jürgen Habermas...op.cit.*, p. 420.

Por fin, vamos a abordar tres últimas posiciones teóricas en el marco de este debate. Se trata del multiculturalismo pluralista representada por Mauricio Beuchot, León Olivé y Pablo Lazo Briones. Según Alejandro Salcedo, Mauricio Beuchot desarrolla un pluralismo cultural analógico y León Olive, un pluralismo con fundamento epistemológico. Lo que le preocupa a Beuchot es construir un pluralismo sin caer en el relativismo. El calificativo de analógico permite encontrar un intermedio entre las posiciones extremas. En este sentido, no se aceptan todas las diferencias, ni tampoco la idea de separación sistemáticamente entre los grupos culturales. Mauricio Beuchot reconoce desde su perspectiva analógica los límites de los planteamientos liberales y comunitarios:

En el plano ético-social, o de filosofía política, has dos teorías extremas que ven de manera distinta las crisis culturales. Éstas son el liberalismo (o individualismo) y el comunitarismo (igualitarismo). Para el liberalismo, las crisis culturales son necesarias dentro del proceso de asimilación de las culturas al sistema neoliberal. Todas las culturas tenderán a unificarse, a uniformarse, y poco a poco las diferencias culturales desaparecerán. Sólo es cuestión de integración y de acomodo. Pero eso muestra una desmedida falta de atención a las diferencias culturales, cuya pérdida es precisamente la que está ocasionando (si no que ella consiste) la crisis cultural.

En cambio, el comunitarismo lucha por preservar a toda costa las diferencias culturales, por lo que ha sido tachado a veces de relativista. Es una especie de resistencia contra la homogeneización, un rechazo frontal de toda igualación. Pero eso también es nocivo para las culturas, pues es tanto como si quisiera aislar e impedir que interactúen contra otras, lo cual ya resulta imposible.

Es mejor buscar una vía media, que permita que las culturas se beneficien de las ventajas del liberalismo, ciertamente ventajas materiales, pero también de instrumentos como los derechos humanos o la igualdad ante la ley. También es conveniente rescatar de los comunitaristas el tratar de preservar lo más posible las diferencias culturales que defienden incluso con movimientos de resistencia frente a la globalización u homogeneización”.¹⁶¹

Nada conviene más a nuestro punto de vista que esta consideración teórica de Beuchot, pero más adelante desarrollaremos con más detenimiento su concepto de analogía en relación al problema del pluralismo cultural. En cuanto a la posición de León Olivé, dicho autor publica muchos textos sobre la cuestión del multiculturalismo.¹⁶² En un texto intitulado “Un modelo normativo de relaciones interculturales”, formula de nuevo su concepción referente a la problemática

¹⁶¹ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 26.

¹⁶² León Olivé, *Interculturalismo y Justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México, UNAM, 2004; *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1999.

multicultural.¹⁶³ La primera edición de dicho texto se hizo en 1993 y hace eco a sus libros posteriores.

El autor defiende un modelo de multiculturalismo pluralista que enfatiza una concepción pluralista del conocimiento y de la moral. De ahí se basa en una argumentación epistemológica. Este modelo, según el autor, debe evitar “los extremos del absolutismo y su tendencia a favorecer los imperialismos culturales, así como el relativismo y su tendencia a desalentar las interacciones cooperativas, constructivas y enriquecedoras entre culturas”.¹⁶⁴ Este modelo, dice el filósofo mexicano León Olivé, debe facilitar el diálogo, la cooperación y la solidaridad entre las culturas debido a que la realidad se deja conocer de muchas maneras. En este sentido, se puede lograr un modelo de sociedad donde prevalezcan las diferencias, incluso hasta en las formas de legitimar creencias y normas éticas y de convivencia política.¹⁶⁵

Por su parte, Pablo Lazo Briones publicó en marzo de 2010 un libro que se propone superar los límites del discurso sobre el multiculturalismo y la multiculturalidad. Considera que la discusión jurídico-política de corte liberal sobre el multiculturalismo no permite captar la esencia de la multiculturalidad. Superando este enfoque propone “una plataforma antropológica y una lectura interpretativa y crítica que le sea afín, que den lugar a su vez a una reorientación ética de los aspectos jurídico-políticos del multiculturalismo”.¹⁶⁶ Su proyecto consiste en articular una consideración más amplia o urbanizada del multiculturalismo, superando los límites jurídico-políticos por el tratamiento antropológico, ético e interpretativo de la idea de diversidad cultural. Por eso, propone un desmontaje de inspiración foucaultiana de los discursos sobre el multiculturalismo. Su concepto de multiculturalidad le permite apostar el reconocimiento de la diversidad cultural y “la fraternidad de las culturas” en contacto. A partir de “la arquetípica de Eliade, y la restauración de la multiplicidad cultural vía la reconstrucción de los imaginarios onírico-simbólica de Jung; la interpretación sin apropiación del mundo de sentido de otros culturales que se desprende de las reflexiones de Ricoeur y Geertz; el activismo cultural como recurso de concreto del imaginario”, propone una “racionalidad simbólica como abordaje complejo de la multiplicidad de imaginarios que componen la condición humana”.¹⁶⁷ La ventaja de su propuesta es que permite captar la dimensión simbólica de la cultura y ampliar la visión jurídico-política de la diversidad cultural. Salvo que su propuesta tendría una mejor validéz si el autor partiera de la realidad concreta latinoamericana. Esta propuesta es esencialmente teórica y

¹⁶³ León Olivé, (comp.), *Ética...op.cit.*

¹⁶⁴ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo...op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁵ León Olivé, “Un modelo normativo de relaciones interculturales”, en *Ética... op.cit.*, p. 346.

¹⁶⁶ Pablo Lazo Briones, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Plaza y Valdés, marzo 2010, p. 11.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 158.

no toma en consideración el contexto latinoamericano. Es decir, no plasma su propuesta teórica en la realidad regional, sino que hace consideraciones abstractas. La perspectiva de Briones nos parece pertinente en cuanto a su dimensión crítica. Rescatamos de su idea la necesidad de ampliar la visión sobre el multiculturalismo.¹⁶⁸

1-2. Los límites de las teorías postmodernas

Que la modernidad como proyecto universalista de “civilización” descansando sobre el optimismo de un progreso tecnológico ineluctable, sobre un sentido seguro de la historia, sobre un dominio racional y democrático de un real entregado a las diferentes utopías revolucionarias de un futuro emancipado, haya entrado en crisis en los años 70: tal es la evidencia masiva que unifica los diferentes discursos sobre la postmodernidad, ya sea franceses o internacionales.¹⁶⁹

Buci-Glucksmann

En este apartado, nos proponemos mostrar los límites de las teorías o formulaciones postmodernas en el marco del estudio de la situación cultural de América Latina, sin menospreciar sus aportes relativos a la crítica de la cultura occidental. El surgimiento de las teorías postmodernas tiene que ver con la crisis que acosa a la civilización y la cultura occidental y se expresa en los títulos siguientes: límites del conocimiento, crisis de la metafísica o de los sistemas, relativismo y escepticismo.¹⁷⁰ En este sentido, la filosofía postmoderna surge en un contexto histórico que viene después de los grandes sistemas filosóficos, de la crítica kantiana, de la crisis de racionalidad en los campos político, económico y científico, después de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Bataille, Foucault, etc.¹⁷¹

Dicha crisis estuvo presente en la historia misma de la sociedad occidental. Sin duda la figura de Jean Jacques Rousseau constituye una referencia al respecto.¹⁷² En pleno Siglo de las Luces, Rousseau denuncia la apología del progreso, de la ciencia y de las artes y muestra los efectos negativos sobre la civilización. En lo general, el autor del *Contrato Social* no se menciona en los debates sobre los autores que critican la modernidad. Mientras, sus planteamientos tienen una relevancia en lo tocante a la puesta en cuestión de algunos fundamentos de la modernidad.

¹⁶⁸ Pablo Lazo Briones “Hermenéutica de los imaginarios (multi)culturales. Propuesta de reconstrucción crítica”, en Pablo Lazo Briones (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 37.

¹⁶⁹ Citado por Iñaki Urdanibia, « La narrativo en la posmodernidad », en G. Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Editorial Antropos, 2003, p. 44.

¹⁷⁰ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a...op.cit.*, p. 9.

¹⁷¹ *Ibidem*

¹⁷² Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes. Discours sur els sciences et les arts*, Paris, Editions Flammarion, 1971.

Axel Honnet, uno de los actuales filósofos alemanes, subraya que Rousseau está en el origen de lo que es la filosofía social que diagnostica las patologías sociales, aunque sea Thomas Hobbes el que ha inventado la palabra filosofía social.¹⁷³

Uno de los autores que anticipan los debates sobre la postmodernidad es Friedrich Nietzsche.¹⁷⁴ Esta referencia a Nietzsche se explica por el hecho de que fue él quien tenía una clara conciencia crítica del desmoronamiento de la cultura tradicional, aquella basada en la autoridad de las instituciones más relevantes y en el sólido sentido de pertenencia que ellas habían desarrollado en los individuos.¹⁷⁵ Se ve en él al médico de la cultura y se considera que su obra trata de diagnosticar los problemas de la cultura moderna y proponer algunas vías alternativas.

El concepto clave que se utiliza para dicha caracterización es el nihilismo. Al respecto, Vattimo destaca que “Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche “desvalorización de los supremos valores” y afabulación de no mundo; no hay hechos, sólo interpretaciones”.¹⁷⁶

En su estudio sobre las contradicciones culturales del capitalismo, Daniel Bell se refiere a Nietzsche y dice que la fuente de su nihilismo es el racionalismo y el cálculo, una disposición vital cuya intención era destruir la espontaneidad irreflexiva. Lo que resume la fuerza del nihilismo para Nietzsche es la ciencia moderna.¹⁷⁷ La idea del nihilismo tiene que ver con la conciencia de que no se puede interpretar la existencia ni mediante el concepto de finalidad ni mediante el concepto de unidad. Se trata de la desvalorización de las grandes categorías de las filosofías de la historia nacida en el siglo XVIII con Voltaire. Además, la metafísica buscaba introducir un orden en el mundo con las categorías de finalidad y de unidad. Respecto del nihilismo, Nietzsche escribe:

Lo que cuento es la historia de los próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir de otra manera: el advenimiento del nihilismo... nuestra cultura europea entera se mueve desde hace ya tiempo como una torturadora tensión que crece de decenio en decenio como dirigiéndose hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como un río, que quiere acabar, que no busca ya retornar a sí, que teme retornar a sí.¹⁷⁸

¹⁷³ Axel Honnet, *La société du mépris...op.cit.*, p. 42.

¹⁷⁴ Massimo Desiato, *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998; Gianni Vattimo, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Editions du Seuil, 1987.

¹⁷⁵ Massimo Desiato, *op. cit.* p. 14.

¹⁷⁶ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 50.

¹⁷⁷ Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1977, p. 17.

¹⁷⁸ Véase Diego Sánchez Meca, *El Nihilismo...op.cit.*, p. 101.

Sánchez comenta diciendo que Nietzsche alude y califica a la historia de la cultura europea en decadencia, como la crónica de un macabro suicidio inducido por una muchedumbre de impulsos autodestructivos extendidos por todas las formas de pensamiento.¹⁷⁹

Esta idea de decadencia de la cultura occidental es esencial en los críticos de la modernidad. La decadencia de Occidente es ante todo la crisis de los grandes relatos que forman el tejido de su pensamiento. Sin duda, el nihilismo traduce de manera tajante dicha crisis. Occidente no puede pretender dominar a los demás mediante la evocación de un fundamento. El nihilismo como dice Sánchez Meca “nos lanza entonces inexorablemente a la tarea de un navegar sin rumbo por los archipiélagos de la vida y la historia sin brújula que nos oriente, sin cartografías predestinadas, sin puertos en los que anclar”.¹⁸⁰

Occidente conquista al mundo mediante la fe en algunos valores que son considerados universales. La fe cristiana, la ideología del progreso, la ciencia moderna, son algunos elementos que le sirven de marco de referencia. Con Nietzsche, dichos fundamentos estallan en pedazos. Mario Magallón resalta que “el filósofo francés Michel Foucault advierte, desde la filosofía de Nietzsche sobre la supuesta verdad del origen (Ursprung), de un esencialismo que da fundamento a las cosas y construido de piezas sin historia. El origen, en su sentido racial, siempre se encuentra antes de la “caída”, es decir, antes de la corporalidad, de la materialidad, antes del mundo y del tiempo”.¹⁸¹

Con su nihilismo, los supremos valores (Dios, Bien, Verdad) pierden su valor. No hay verdad, sino voluntad de poder. Toda creencia es falsa. El subsuelo de la moral y la metafísica platónica y cristiana se quiebra. Ahora, con el nihilismo, la cultura y la filosofía occidental no pueden pretender a una autofundamentación de tipo metafísico, lógico o epistemológico. Sánchez Meca dice que el nihilismo es la disolución de la esencia autofundante del pensamiento y esta reconversión consecuente del filósofo en simple intérprete.¹⁸² Entonces, se asiste a la fragmentación de la racionalidad en una pluralidad de juegos de lenguajes porque la idea de una fundamentación última está ausente.

Esta crisis de fundamentación en la historia cultural occidental permite que las culturas y tradiciones que habían sido marginadas se redescubran. Craig Owens tiene razón diciendo que con el postmodernismo se trata de la crisis de la autoridad cultural, concretamente de la autoridad conferida a la cultura de Europa occidental y sus instituciones.¹⁸³ Este autor reconoce que desde

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸¹ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2007, p. 84.

¹⁸² *Ibid.*, p. 217.

¹⁸³ Craig Owens, “El Discurso de los otros: los feministas y el postmodernismo”, en Hal Foster (compilador), *La posmodernidad*, Barcelona, Editorial Kairos, 1988, p. 93.

los mediados 1950 se siente en Occidente la necesidad de salir al encuentro de otras culturas. Se refiere a Arnold Toynbee, quien habla del fin de la era moderna y anuncia el inicio de una nueva era (postmoderna) caracterizada por la coexistencia de diferentes culturas. Asimismo, evoca la crítica al etnocentrismo occidental de Claude Lévi-Strauss, la crítica de la filosofía de Jacques Derrida¹⁸⁴ en su magistral libro *De la Grammatologie*. Por fin, Paul Ricoeur dice que:

Cuando descubrimos que hay varias culturas en vez de una sola y, en consecuencia, en el momento que reconocemos el fin de una especie de monopolio cultural, sea éste ilusorio o real, estamos amenazados con la destrucción de nuestro propio descubrimiento. De súbito resulta posible que haya *otros*, que nosotros mismos seamos un “otro” entre otros.¹⁸⁵

La modernidad se pone en cuestión en todas las latitudes, sea en Occidente o en los países que habían sido dominados por Europa. Por eso, distinguimos dos tipos de crítica a la modernidad, una es eurocéntrica como en el caso de la postmodernidad, otra se hace desde los márgenes de Occidente como en el mundo árabe, latinoamericano, asiático. No se puede confundir las dos críticas, puesto que cada una parte de paradigmas diferentes. Por ello, vamos primero a revisar las críticas de la modernidad desde Occidente. En segundo lugar, veremos estas críticas desde América Latina. Y por fin, mostraremos los límites de estos enfoques para analizar la problemática cultural en América Latina. Es decir, mostraremos la relevancia del paradigma del diálogo intercultural analógico como lo más pertinente para abordar dicho problema.

Ahora, nos toca abordar los debates sobre la modernidad en Occidente. Manuel Herrera Gómez destaca que el pensamiento cultural contemporáneo está caracterizado por la oposición entre dos teorías.¹⁸⁶ La primera sostiene que vivimos en una “condición postmoderna” después de la crisis y el fin de la modernidad.¹⁸⁷ Y la otra representada por Jürgen Habermas resalta que el proyecto moderno aún no se terminó y debe ser completado.¹⁸⁸ Diego Bermejo ve este debate desde la idea de una oposición entre un concepto unitarista y un concepto pluralista de la razón. Y resalta que la clarificación sobre el concepto de postmodernidad vendrá de la respuesta dada a esta cuestión.¹⁸⁹ F. Free y A. Heller destacan que la postmodernidad no es un periodo histórico ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Editions Minuit, 1967.

¹⁸⁵ Citado por Craig Owens, *op.cit.*, p. 94.

¹⁸⁶ Manuel Herrera Gómez, *Elementos para el análisis de la cultura postmoderna*, Madrid, Editorial Tecnos, 2007, p. 29.

¹⁸⁷ Jean Franco, *La cultura moderna en Latinoamérica*, México, Joaquín Ortiz, 1971.

¹⁸⁸ Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster (comp.), *op.cit.*

¹⁸⁹ Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona Antropos, 2005, p. 2.

¹⁹⁰ Agnes Heller, Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Ediciones Península, 1994, p. 149.

Por su parte, Mauricio Beuchot destaca que la postmodernidad ha sido dividida de muchas maneras: la postmodernidad antimoderna, postmodernidad paleoconservadora, postmodernidad neoconservadora y postmodernidad ética crítica.¹⁹¹

Lo que aparece relevante en el estudio de Beuchot es que analiza algunas de las filosofías representativas actuales desde la idea de la postmodernidad. Entre ellas encontramos los autores como Walter Benjamín, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Baudrillard, Lipovetsky, Daniel Bell, Michel Foucault, Jean François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Gianni Vattimo, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty. Si es cierto que hay una diversidad de posiciones entre estos autores, se puede decir que la oposición más fuerte es la que opone a Habermas y Lyotard. Habermas critica las posturas de postmodernidad y propone una alternativa fundada en su teoría de la acción comunicativa.¹⁹² Antes de ver su crítica a la postmodernidad es menester presentar la perspectiva teórica de la postmodernidad de Lyotard.

Lyotard es uno de los filósofos cuyas obras anuncian el fin de la modernidad y argumentan en favor de la postmodernidad. Muestra la situación del saber moderno (filosófico) y sus límites con respecto a sus metarrelatos orgullosos y pretenciosos. En su libro *La Condición posmoderna*, publicado en 1979, presenta el estado transicional o el cambio de estatuto del saber histórico y sus efectos sobre lo institucional-social en los países llamados desarrollados o sociedades postindustriales.¹⁹³ En este sentido, la crisis de la cual se percata Lyotard viene de las sociedades postindustrializadas. Y de hecho nos dice que “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en crisis en la llamada postindustrial y las culturas en la edad postmoderna”.¹⁹⁴ Por ello, el autor se propone hacer un informe de esta situación.

Nos dice que los cambios tecnológicos afectan al saber y se encuentran afectados en dos funciones: la investigación y la transmisión de conocimientos. La multiplicación de las máquinas afecta al saber y su circulación. El conocimiento se traduce en términos de datos. Por eso, escapamos a la visión tradicional del saber que se vincula a la formación del espíritu. En este sentido, hay una relación entre los proveedores y los usuarios del saber. Por eso, el saber es y será producido para ser vendido y es consumido para ser valorado en una nueva producción. Deja de ser su propio fin y pierde su valor de uso.¹⁹⁵

¹⁹¹ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2004, p. 5.

¹⁹² Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicatif*, Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987; *Théorie de l'agir communicatif*, Tome II, *Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.

¹⁹³ Paul Ravelo Cabrera, *El debate de lo moderno-postmoderno. La postmodernidad de J. F. Lyotard*, La Habana, 1996, p. 7.

¹⁹⁴ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998, p. 13.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 16.

Lyotard señala que este saber se convierte en fuerza de producción. En el futuro, la lucha será orientada hacia la búsqueda de informaciones. Por ello se abre “un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas”. Esta comercialización del saber afecta los privilegios de los Estado-nación. Subraya que:

Pues la mercantilización del saber no podrá dejar intacto el privilegio que los Estados naciones modernas detentaban y detentan aún en lo que concierne a la producción y difusión de conocimientos. La idea de que éstos parten de ese “cerebro” o de esa “mente” de la sociedad que es el Estado se volverá más y más caduca a medida que se vaya reforzando el principio inverso según el cual la sociedad no existe y no progresa más si los mensajes que circulan son ricos en informaciones y fáciles de descodificar.¹⁹⁶

Por otra parte, el saber científico ha usado el lenguaje narrativo para su legitimación. Es el relato que le permite legitimar dicho saber. A cambio, en la época actual, toda legitimación se difumina. El saber se vincula con el poder. Por ello la cuestión del saber en la edad informática es más que nunca la cuestión del gobierno.¹⁹⁷ Con base a las ciencias y las tecnologías, el saber ha sufrido el impacto de la deslegitimación. Ya no hay relatos que lo sustenten contrariamente a la perspectiva de Platón. Desde este último la legitimación de la ciencia se conecta con la legitimación del legislador. Ahora no se busca la legitimación, todo es pragmática y juegos de lenguajes, comenta Beuchot.¹⁹⁸ Cabe ver, ahora, la postura crítica de Habermas.

Como hemos dicho, Habermas se opone a las posturas postmodernas que califica de conservadoras. Por eso sostiene que el proyecto moderno es incompleto. Dicho proyecto fue formulado por los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII y consiste en desarrollar las fuerzas objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral, del derecho y el arte autónomo. Se trata también de liberar sus potencialidades cognitivas y de aprovecharlas para la praxis. Habermas destaca que:

La idea de modernidad va unida íntimamente al desarrollo del arte europeo, pero lo que denomino “proyecto de la modernidad” tan sólo se perfila cuando prescindimos de la habitual concentración en el arte. Iniciaré un análisis diferente recordando una idea de Max Weber, el cual caracterizaba la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada por la religión y la metafísica en tres esferas autónomas que son la ciencia, la moralidad y el arte, que llegan a

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁹⁸ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la postmodernidad*, op. cit., p. 67.

diferenciarse porque las visiones del mundo unificadas de la religión y la metafísica se separan. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas visiones del mundo más antiguas podían organizarse para que quedasen bajo aspectos más específicos de validez: verdad, rectitud normativa, autenticidad y belleza.¹⁹⁹

Más adelante, el filósofo de la acción comunicativa precisa que:

El proyecto de la modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana.²⁰⁰

Habermas destaca que el siglo XX demolió este optimismo y la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a la autonomía de los segmentos tratados por el especialista. Por lo tanto, no hay que abandonar “el proyecto de la modernidad”. Se queda incompleto. El filósofo alemán subraya que: “creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad”.²⁰¹

Su teoría de la acción comunicativa constituye este intento de completar el proyecto de la modernidad. En vez de partir de la subjetividad, Habermas enfatiza la idea de intersubjetividad basada en la comunicación mediante el lenguaje. Por ello, representa su teoría de la acción comunicativa como una teoría de la sociedad. En el prefacio de la edición francesa de su libro sobre la teoría de la acción comunicativa, subraya que radicaliza el giro lingüístico que no se acabó desde Frege en la filosofía analítica del lenguaje.²⁰² Así que replantea la subjetividad moderna mediante la intersubjetividad.

Hemos abordado dos de las posiciones más radicales sobre la crisis de la modernidad y el problema de la postmodernidad. Hay muchos otros autores que comparten la idea de la postmodernidad como Gianni Vattimo,²⁰³ Zygmunt Bauman, Gilles Lipovetsky.²⁰⁴ Mientras otros

¹⁹⁹ Jürgen Habermas, “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Hal Foster, *op. cit.*, p. 27.

²⁰⁰ *Ibidem*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰² Jürgen Habermas, *Théorie de l’agir communicatif*, *op. cit.*, p. 10.

²⁰³ Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.

²⁰⁴ Gilles Lipovetsky. *L’ère du vide. Essai sur l’individualisme contemporain*, *op.cit.*

rechazan el concepto de postmodernidad como Alain Touraine, Anthony Giddens, Ulrich Beck. Pero lo que podemos decir es que la postmodernidad permite la crítica de la cultura occidental y la liberación de otras expresiones culturales. Frente al sujeto fuerte de la modernidad pasamos al “sujeto débil” según la expresión de Vattimo. Se trata del fin de los grandes relatos desde el horizonte de Lyotard, del fin de la idea de una historia unitaria.²⁰⁵ Vattimo subraya que “la crisis de la idea de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso: si no hay un decurso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá ni siquiera sostener que avanzan hacia un fin, que realizan un plan racional de mejora, de educación, de emancipación.”²⁰⁶

En este apartado, abordaremos las críticas de la modernidad desde América Latina puesto que el fenómeno de la modernidad tiene muchos impactos sobre la región desde sus inicios. Fernando Calderon Gutiérrez reconoce que la modernidad fue un producto global de la sociedad occidental, pero su asimilación en este continente fue parcial y excluyente.²⁰⁷ Quijano subraya que es importante hablar de la modernidad en América Latina, aunque es un tema euro-norteamericano. Abordar este debate desde América Latina significa para él “volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para “dejar ser lo que nunca hemos sido”.²⁰⁸

No hay un solo enfoque a dichas perspectivas, pero podemos decir que todas ellas plantean la idea de una modernidad alternativa como son los casos de Mario Magallón, Enrique Dussel, Bolívar Echeverría y el grupo modernidad /colonialidad. Este último apuesta mejor por una perspectiva postcolonial o postoccidental.

Si la crisis de la modernidad en Europa genera los debates sobre la postmodernidad, los escritores en América Latina no comparten, en general,²⁰⁹ las posturas de la posmodernidad, resaltando que se trata de una postura eurocéntrica. En varios de sus libros, Mario Magallón apuesta por una modernidad alternativa desde la singularidad histórica, cultural y social de América Latina. El autor reconoce que la filosofía moderna surge en el siglo XVII en estructura discontinua de la historia de la filosofía.²¹⁰ Destaca que este factor esencial de la modernidad es

²⁰⁵ Gianni Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, *op.cit.*, p. 10.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁰⁷ Fernando Calderon Gutiérrez, “¿Por qué es importante discutir la cuestión de la modernidad en América Latina”, en Anibal Quijano, *et al*, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Argentina, CLACSO, 1988, p. 11.

²⁰⁸ Anibal Quijano, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en Anibal Quijano, *op. cit.*, p. 17.

²⁰⁹ La expresión “en general” significa que hay autores que reconocen la relevancia del enfoque postmoderno. Es el caso de antropólogo mexicano García Canclini. En el plano filosófico, es el caso de Santiago Castro Gómez en su libro sobre la crítica de la razón latinoamericana.

²¹⁰ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, *op.cit.*, p. 29.

el sujeto racional, que es una vieja idea del renacimiento donde el hombre es el centro de la historia.²¹¹ Según él hay dos vertientes de la modernidad. Una es socioeconómica dominada por el ideal mercantilista, la revolución industrial (razón instrumental). Es la idea de crecimiento, como consecuencia del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Por otro lado, se puede ver en el plano filosófico donde predomina el sujeto racional, el pensamiento crítico.²¹²

La ruptura con la modernidad, indica Mario Magallón, se refleja en las posturas postmodernas y en la desconstrucción postestructuralista como forma dominante en el postmodernismo filosófico. En el marco de la postmodernidad, la razón, la historia, el sujeto, la metafísica, la utopía, la Revolución, el progreso, la libertad, la totalidad, la utopía, han sido puestos en cuestión. Por ello, lo fragmentario es lo propio de la postmodernidad, del posestructuralismo, del deconstruccionismo.²¹³ Para expresar su desacuerdo con esta perspectiva, Mario Magallón dice lo siguiente:

Sin embargo, no es posible asumir posiciones de este carácter, para nosotros, los latinoamericanos, la historia, la razón, los grandes discursos son la ruta que dan sentido al quehacer humano en el tiempo y el motivo por el cual se debe luchar. Porque seguir este proceso ciego y caótico de la historia, inevitablemente lleva a la indeterminación absoluta, a la disolución y pérdida de sentido de la conciencia histórica y de la existencia misma.²¹⁴

Además, Mario Magallón resalta que la postmodernidad forma parte del proceso de la modernidad, y que no se aleja de ella. Se trata más bien de una investigación desde el centro teórico, filosófico y hermenéutico que abre nuevas posibilidades del pensar y del actuar de forma ordenada y sistemática.²¹⁵ Asimismo destaca que la postmodernidad pone en juego la profunda crisis de la identidad contemporánea y cuestiona la visión única del mundo de la modernidad y la supuesta universalidad de sus principios. Está en contra de las normas iluministas y considera al mundo como contingente, inexplicado, diverso, inestable, indeterminado, como un conjunto de culturas diversas.²¹⁶

Por ello, reconoce que hay que darle vuelta a la modernidad y convertir algunos de los principios válidos, no alcanzados, en un recurso.²¹⁷ Subraya que América Latina se constituye de un conjunto de culturas, de diversidad de tradiciones y que, por lo tanto, es importante darle todas

²¹¹ *Ibid.*, p. 35.

²¹² *Ibidem*

²¹³ *Ibid.*, p. 91.

²¹⁴ *Ibidem*

²¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

²¹⁶ Ídem, *Pensar esa incomoda postmodernidad desde América Latina*, México, Red Utopía, 2001, p. 9.

²¹⁷ Ídem, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Nacional de Sinaloa, 2007, p. 175.

sus expresiones. Lo que implica que la modernidad en América Latina no puede ser repetición de lo que ha sido en Europa. Por fin, el filósofo mexicano muestra que no se puede perder de vista la utopía, una visión propia del progreso y la noción de sujetos sociales, desvalorizados por la postmodernidad. Así que una modernidad alternativa supone “reformular nuestra visión del progreso, aprender a ver de nuevo el mundo, a leer nuestras circunstancias con la conciencia de sabernos precedidos y acompañados por la herencia espiritual y artística que tiene Latinoamérica”.²¹⁸ Por otra parte, resalta que “una de las cualidades de la postmodernidad es que el centro filosófico dejó de serlo y se volvió “nómada”, de relaciones entrópicas, de fluencia, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones”.²¹⁹

Otra crítica de la modernidad y la postmodernidad es la de Enrique Dussel a partir de su ética de la liberación. Por ello, Dussel trata de comprender el fenómeno de la modernidad “desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización ideológica de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente helena y eurocéntrica”.²²⁰

Este filósofo mexicano-argentino propone dos paradigmas para entender la modernidad. Uno que llama euro-céntrico, provinciano, regional. Según esta concepción, la modernidad es la salida de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como un proceso crítico que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano.²²¹ Según esta perspectiva, Europa aparece con toda su superioridad cultural y con características excepcionales internas que le permite superar a otras culturas por su racionalidad.²²² En este sentido, Europa divide la historia a partir de su lógica cultural.

Según el segundo paradigma (mundial), la modernidad es un fenómeno mundial y empieza a partir del 1492, fecha del arribo de Cristóbal Colón a América.²²³ Por ello, la modernidad vuelve a ser el centro de la cultura del sistema-mundo. Según Samuel Arriarán, el segundo

²¹⁸ *Ibidem*

²¹⁹ Mario Magallón Anaya, *op.cit.*, pp. 21-22.

²²⁰ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 24.

²²¹ Enrique Dussel, “Europa, Eurocentrismo y transmodernidad”, en Edgar Landier (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo, y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2004, p. 45.

²²² Enrique Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 50.

²²³ Huelga decir que Tzvetan Todorov dice igual. Según él, “el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; aun si toda fecha que permite separar dos épocas es arbitraria, no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano atlántico. Todos somos descendientes de Colón, con él comienza nuestra genealogía – en la medida en que la palabra “comienzo” tiene sentido.” *La conquista de América. El problema del otro*, Mexico, Siglo XXI Editores, 1989, p. 15.

paradigma de Dussel “permite ubicarnos en la perspectiva de los vencidos. Por supuesto que esta manera de plantear el problema es más convincente en relación a los enfoques europeístas”.²²⁴

Además, Dussel distingue tres etapas en la modernidad. La primera es la modernidad temprana, la de la cristiandad hispano-americana (1492-1630). Esta modernidad se constituye por la Europa periférica. La segunda modernidad temprana tiene que ver con las cristiandades del norte de Europa. Se encuentran las figuras de Jean Bodin, Thomas Hobbes, Spinoza, Locke, etc. La tercera es la modernidad madura que se despliega con la Ilustración alemana, con filósofos como Schelling, Kant, Hegel, Marx, etc.²²⁵ En la modernidad temprana, Dussel resalta la figura sobresaliente de Las Casas como un “docto observador crítico”, el primer discurso crítico de la modernidad.²²⁶

A partir de esta conceptualización, Dussel nos dice que Europa no fue siempre el centro de la historia mundial, o mejor dicho, la modernidad no fue coetánea de la hegemonía occidental. Es después de ser moderna que logra ser el centro del sistema-mundo. Resalta que hasta 1789, China y la región indostánica tenían un peso productivo-económico en el sistema-mundo que Europa no podía de ninguna manera igualar.²²⁷

La ventaja del enfoque de Dussel es que plantea la idea de modernidad desde los vencidos o la periferia que han sido víctimas de la modernidad totalitaria occidental. Muestra que la modernidad fue una de las justificaciones de una praxis irracional violenta. Dicha modernidad fue culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. La modernidad conlleva al encubrimiento del otro.²²⁸

Para superar la razón violenta eurocéntrica, desarrollista y hegemónica de la modernidad, Dussel propone la trans-modernidad como proyecto mundial de liberación donde la alteridad, que sea co-esencial de la modernidad se realiza igualmente. Esta perspectiva permite, según el filósofo, la mutua fecundación entre los valores, las culturas. Es también la superación de la oposición entre modernidad y alteridad, entre el centro y la periferia, la mujer y el varón, las diversas razas, las diversas clases, la humanidad y la tierra, la cultura occidental y las culturas.

Por fin, podemos mencionar el concepto de modernidad barroca de Bolívar Echeverría, que puede ser también considerada como una modernidad alternativa. Asimismo critica la postmodernidad y resalta que “la postmodernidad ha tropezado – y el forcejeo la agota y desalinea

²²⁴ Samuel Arriaran, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la postmodernidad, ¿qué?*, México, Ediciones Pomares, 2007.

²²⁵ Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, op.cit., p. 186.

²²⁶ Ídem, *Materias para una política de la liberación*, op.cit., p. 18.

²²⁷ Ídem, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, p. 46.

²²⁸ Ídem, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Plural Ediciones, 1994.

– con la imposibilidad de cuestionar uno de los rasgos más característicos de la modernidad realmente existente: su eurocentrismo”.²²⁹

Con su concepto de modernidad barroca, el autor muestra cómo América Latina en el siglo XIX logra una síntesis entre la cultura occidental y la cultura prehispánica, lo que permite escapar al carácter homogeneizante, univocista, referencialista, productivista del capitalismo. Su concepto de modernidad barroca se descansa en la idea de mestizaje, que vamos a desarrollar más adelante en el cuarto capítulo. Lo que es muy peculiar a Echeverría, es plantear la idea de una modernidad específica desde el choque de las culturas que tuvieron lugar en la región en el siglo XVII.²³⁰

Desde nuestro marco teórico, retenemos de la postmodernidad y la crisis de la modernidad la idea de que Occidente ya no es el centro de la historia. La idea de fragmentación de la postmodernidad permite la expresión de las diversas tradiciones pero las teorías postmodernas no nos pueden ayudar a estudiar la situación de América Latina, porque no enfatizan la idea de diálogo intercultural. Tampoco la postura de Habermas es aplicable a nuestro horizonte teórico, porque el autor trata de rescatar el proyecto de la modernidad que fue excluyente con respecto a otras culturas no occidentales.

En este sentido, ciertos autores de América Latina tienen razón cuando hablan de una modernidad alternativa.²³¹ Su rechazo de la postmodernidad es válida si nos referimos al libro de Lyotard sobre la condición postmoderna. Este autor destaca que la condición postmoderna tiene que ver con el estado del saber en las sociedades avanzadas, es decir, occidentales. Por su parte, Lipovetsky habla de sociedades democráticas avanzadas en lo referente a su concepto de era del vacío.²³² Los estudios que hace este autor tienen que ver con las mutaciones históricas en las sociedades occidentales. Los autores postmodernos en Occidente analizan los cambios históricos que ocurren en sus sociedades y no tienen en cuenta la situación de los países en la periferia así como los autores de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt no abordaron problemas del tercer mundo. Sus teorías son marcadas por su contexto cultural e ideológico. Al respecto, Homi Bhabha subraya que “Por ejemplo, si el interés del posmodernismo se limita a una celebración de la fragmentación de las “grandes narrativas” del racionalismo postiluminista, entonces, con todo su atractivo intelectual, sigue siendo un emprendimiento profundamente provinciano y limitado”.²³³

²²⁹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997, p. 62.

²³⁰ Ídem, *La modernidad de lo barroco*, México, Biblioteca Era, 2005.

²³¹ Véase Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos y nuevos problemas*, México, CCYDEL, UNAM, 2006.

²³² *Ibid.*, p. 10.

²³³ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 21.

1-3. Los límites de las teorías postcoloniales

Como acabamos de hacerlo para las teorías o formulaciones postmodernas, nos toca ahora presentar los límites de las teorías postcoloniales en el marco de nuestra investigación sobre la problemática cultural vinculada a la idea de América Latina. Si las teorías postmodernas surgen dentro del ámbito intelectual occidental, las teorías postcoloniales surgen dentro de la problemática cultural del Tercer Mundo, aunque sus intelectuales se encuentran en las universidades occidentales / anglosajonas en el marco de los estudios literarios.

Lo que sustenta dichos estudios es ante todo la historia del colonialismo y el imperialismo occidental en los países del Sur, que sufrieron la dominación, la colonización y la hegemonía de los europeos. Dicha dominación no es solamente económica, política sino también cultural, ideológica y científica. En este sentido, el colonialismo es una cuestión de representación. La producción de la cultura (como la literatura, la música, la pintura, etc) puede reproducir los valores ideológicos imperiales.²³⁴ Entonces, las prácticas culturales no son inocentes, pueden desafiar, cuestionar, criticar, denunciar las representaciones colonialistas. El lenguaje es capaz de justificar y legitimar la empresa colonial. Para llevar a cabo nuestro estudio, vamos a presentar brevemente los imperios coloniales. En segundo lugar, caracterizamos el discurso postcolonial. En tercer lugar, mostraremos los límites de las teorías postcoloniales para nuestra investigación.

Sin los imperios coloniales y sus localizaciones postcoloniales, no sería posible hablar de teorías postcoloniales. Se trata del trasfondo que permite las investigaciones postcoloniales. Los primeros imperios coloniales en los Tiempos Modernos son producto de la expansión geopolítica de Europa,²³⁵ en el marco del fin del modo de producción feudal, el surgimiento de los Estados absolutistas²³⁶ y el fin de la cristiandad medieval. Hubo los imperios ibéricos, británicos, franceses,²³⁷ etc.

España y Portugal empiezan con el proceso de la conquista y la colonización del mundo en los albores de la modernidad con los viajes de Colón al servicio de los Reyes Católicos. Después de los viajes de Colón, hay dos nombres que se asocian a la conquista y colonización de

²³⁴ John McLeod (editor), *The rouledge companion to postcolonial studies*, New York, London, Routledge, 2007, p. 5

²³⁵ Jacques Adda, *La mondialisation de l'économie*, I, Paris, La découverte, 1997. Este autor estudia la génesis de la mundialización y la ubica en ese período, como lo hace I. Wallerstein en sus tres tomos sobre lo que llama el sistema mundo moderno.

²³⁶ Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo XI Editores, 1983. Este autor estudia con detalle el surgimiento de este tipo de Estado en Europa del Este y Oeste.

²³⁷ David Fiedlhouse, *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*, México, 2004.

América Latina: Hernán Cortés y Francisco Pizarro. Cortés conquistó México con la victoria sobre el imperio mexica dirigido por el emperador Moctezuma. Su capital fue Tenochtitlán, la actual ciudad de México. Cortés logró someter el imperio mexica a partir de sus divisiones internas, el 13 de agosto de 1513. En este sentido, la figura de la Malinche tiene toda su relevancia.²³⁸ Tras haber colonizado la región, España cambió su configuración, su proceso de evangelización y su urbanización.²³⁹

Por su parte, Portugal desempeñó un papel esencial en sus asentamientos coloniales, en África e India. Su colonización en las Américas fue paulatina, sus ambiciones van más allá que las de España que se queda solamente en las Américas y Filipinas. Portugal va hasta la India, a África, China, Indonesia y las islas atlánticas. Así que a partir de la segunda mitad del siglo XVI América se convierte en lo que James Lockhard y Stuart B. Schwartz llaman el “periodo colonial maduro”. España trajo su concepto de raza, de relaciones sociales y culturales en la región. Los padres católicos escribieron sus crónicas, expresando su visión de la región. Beatriz Pastor estudia con detenimiento el discurso narrativo de la conquista del continente. Muestra cómo Colón trata de caracterizar al hombre americano, a partir de interpretación subjetiva, evaluando y deformando la naturaleza del habitante de las Antillas. Colón, tras esta perspectiva, avalúo su utilidad y su función dentro del contexto de sus proyectos de explotación comercial.²⁴⁰

Después de la empresa colonizadora española y portuguesa, otras potencias europeas se lanzan a la conquista de la región. Refiriéndose al Caribe, Juan Bosch habla de frontera imperial para mostrar cómo se enfrentan las potencias europeas para someter la región.²⁴¹

La colonización francesa y el despliegue de su imperio duraron cuatro siglos y se extendió en los cinco continentes. Su imperio afectó la vida de millones de habitantes. En América empieza precisamente con el debilitamiento del imperio español que no ha sido capaz de controlar las diferentes partes de su territorio. Juan Bosch subraya que fue la debilidad de España la que hizo que Francia, Holanda e Inglaterra establecieran sus fronteras imperiales en el Caribe. Aunque el imperio francés se terminó con la guerra argeliana en 1862, no desaparece. Algunos territorios se transforman administrativamente y constitucionalmente en Departamentos de Ultramar. Es el caso de algunos países del Caribe (Martinica, Guadalupe, Guyana Francesa).

²³⁸ Para más detalles sobre la Malinche, véase Octavio Paz, *Le labyrinthe de la solitude, suivi de critique de la pyramide*, Paris, Gallimard, 1970.

²³⁹ Sobre la urbanización, véase José Luís Romero, *Latinoamérica: la ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976

²⁴⁰ Beatriz Pastor, *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas, 1983, p. 452.

²⁴¹ Juan Bosch, *De Cristóbal Colon a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, Editorial ALFAGUARA, 1970.

Además, a lo largo de su historia dicho imperio, no fue homogéneo. Hay dos periodos en su establecimiento. El periodo que va antes de la Revolución de 1789 y lo que sigue. Antes de la Revolución Francesa empieza su establecimiento en el Caribe, Océano Índico, en Canadá, en América del Norte. Progresivamente abandonó sus territorios en América del Norte para mejor explotar sus territorios en el Caribe. Sin embargo, a partir de la primera mitad del siglo XIX, empieza la conquista de territorios en África del Norte, en el Pacífico y en Medio Oriente. Estos procesos se vincularon con el desarrollo comercial y la ideología de “misión civilizatoria” o de la carga del “hombre blanco” que debe llevar a las demás razas a la civilización occidental.

En cuanto al imperio británico, éste duró mucho más que los demás imperios occidentales y abarcó muchos contingentes. Se hizo posible gracias a las acciones del gobierno británico, las iniciativas individuales para la adquisición de riqueza, para prestigio nacional, para escapar a condiciones socioeconómicas difíciles o para difundir los valores de la civilización británica. Norteamérica fue un de los lugares privilegiados de los Ingleses. Hubo también establecimientos en el Caribe llamado “West Indies” (Indias occidentales), en Canadá. Los británicos se establecieron en Nueva Zelanda, en Australia. En estos países hubo una gran emigración a tal punto de que llegaron a separarse de la madre patria. Nueva Zelanda, Australia y Canadá tenían muchos emigrantes británicos que se establecieron. Mientras, en India no hubo colonización de asentamiento. Se trata de funcionarios que se pusieron al servicio del gobierno británico. Veremos a continuación las teorías postcoloniales.

Las teorías postcoloniales como “empresa de relectura del «gran relato»occidental”²⁴² surgen dentro del ámbito de la intelectualidad de los países que han sido víctimas de la colonización y la hegemonía occidental durante muchos siglos. Por ello, Bill Ashcroft y Pal Ahluwalia tienen razón diciendo que “irónicamente, fue la colonización de Palestina la que impulsó a Said a analizar el discurso imperialista de Occidente, y a entretener su análisis cultural con el texto de su propia identidad”.²⁴³ Las teorías postcoloniales coinciden con la crisis de la autoridad cultural y la crisis de la civilización occidental. Dicha crisis se refleja en lo que se llama en las ciencias sociales el “giro cultural”. En este nuevo paradigma encontramos las teorías postmodernas, los estudios culturales, las teorías multiculturalistas.

No se puede hablar de una teoría postcolonial en sentido estricto sino de muchas formulaciones que parten de una obra fundacional de Edward Said: *El orientalismo*. Dicha obra

²⁴² Jean Claude Guillebaud, *La naissance d'un monde...op.cit.*, p. 145.

²⁴³ Hill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said. La paradoja de la identidad*, Barcelona, Edición Bellaterra, 2000, p. 11. Estos autores subrayan que “la politización del joven Edward Said tuvo una profunda influencia en su obra. Se percató de que la teoría literaria podía separarse de las realidades políticas del mundo en que se escribía”.

fue publicada en 1978 y dio lugar a las formulaciones teóricas posteriores. La evocación de su perspectiva epistemológica no surge *sui generis* de la cabeza de Said. Las formulaciones postcoloniales son ante todo tributarias de las luchas anti-colonialistas, anti-imperialistas, de las herencias de las filosofías occidentales, de las disciplinas constitutivas de las humanidades. Por eso, su origen se remonta muy largo en el tiempo.

Si el pensamiento postcolonial no se despliega a partir de un marco teórico unificado, cabe destacar algunos rasgos generales. Es ante todo la crítica de la razón occidental, del humanismo y del universalismo europeo. Es la crítica de las corrientes existencialistas, fenomenológicas y postestructuralistas. El postcolonialismo denuncia la violencia de la razón occidental, desconstruye la prosa colonial que ha servido de infraestructura al proyecto imperial / colonial. Demistifica y muestra la falsificación de dicha prosa. Reapropia los movimientos de liberación nacional. Por ejemplo, no se puede separar el pensamiento de Fanon y de Edward Said de su compromiso.

En general se presenta el postcolonialismo como la teoría crítica del discurso colonial. Según Bhabha:

Un rasgo importante del discurso colonial era su dependencia del concepto de “fijeza” en la construcción ideológica de la otredad. La fijeza, como signo de la diferencia cultural / histórica / racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. Del mismo modo el estereotipo, que es una estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente.²⁴⁴

La idea de otredad y de su fijación en algunos estereotipos es inherente al discurso colonial. Said muestra cómo Occidente ha construido al *otro* que le permite definirse y oponerse con respecto a él. El colonizado se opone al occidental. De la misma manera Oriente es una creación de las representaciones de Occidente. Nos dice que Oriente es una idea, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente.²⁴⁵ Esto significa que Occidente define a Oriente en función de su proyecto hegemónico. Por eso, “la relación entre Oriente y Occidente es una relación de poder, y de complicada dominación”.²⁴⁶

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

²⁴⁵ Edward Said, *El orientalismo*, Madrid, Editorial Debate, 2002, p. 24.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

Edward Said muestra que el Oriente que describe ha sido creado por los conquistadores, los escritores, poetas británicos y novelistas franceses.²⁴⁷ Analiza las relaciones entre Oriente y Occidente. Dicha relación no contribuye al entendimiento entre ambos. Al contrario, Oriente ha servido para que Occidente se defina en contraposición a su imagen, su experiencia, su idea, su personalidad. Por eso, Oriente es puro imaginario, parte integrante de la civilización y de la cultural material europea.²⁴⁸

Subraya que Oriente es un modo de discurso que se apoya en instituciones. Es un vocabulario, una enseñanza, unas doctrinas, unas burocracias y unos estilos coloniales. El orientalismo es un estilo de pensamiento que se basa en una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente. Esta diferencia permite construir epopeyas, descripciones sociales, informes políticos sobre Oriente, sus genes, su mentalidad, su destino y sus costumbres. Destaca que se puede encontrar el orientalismo en Marx, Victor Hugo, Dante, Gérard de Nerval, etc. A partir de la teoría del discurso de Foucault, muestra la relación entre el discurso y el poder. Al respecto, escribe:

El orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Foucault describe en *L'Archéologie du savoir* y en *Surveiller y punir* creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración.²⁴⁹

La definición de Oriente es parte del proyecto imperial occidental. Dicha definición se encuentra en las obras literarias. Resalta que es la cultura la que crea el interés de Occidente hacia Oriente. La filosofía occidental es parte de la construcción de esta imagen de Occidente. Subraya que Hary Bracen ha demostrado que los filósofos suelen discutir sobre Locke, Hume y el empirismo sin tener nunca en cuenta que hay una conexión explícita entre las doctrinas filosóficas de estos autores clásicos y la teoría racial, la justificación de la esclavitud o los argumentos a favor de la explotación colonial. Aunque Said no lo menciona, Kant fue uno de los autores que conceptualiza la diferencia ontológica entre Occidente y Oriente. En su texto *Consideraciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, muestra que:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía que se le presente un ejemplo de que un negro ha mostrado

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 21-22.

talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquier otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones superiores, se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre las dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color.²⁵⁰

Esta cita muestra que el orientalismo está presente en muchos filósofos occidentales. Y Said tiene razón cuando dice que la cultura está vinculada al imperialismo occidental. En su libro *Cultura e Imperialismo* analiza estos vínculos e interpreta las formas artísticas occidentales dentro del emplazamiento cultural mientras en *El Orientalismo*, Said analiza y critica las ciencias sociales que moldean al otro. *Cultura e imperialismo* analiza la relación entre cultura e imperialismo en las colonias británicas y francesas en el siglo XIX. La cultura se convierte en los cimientos del imperio que urden las estructuras de los sentimientos para legitimar el dominio colonial. Bill Ashcroft y Pal Ahluwalia señalan que “Cultura e imperialismo de Edward Said parte esta premisa, de que las acciones institucionales, políticas y económicas del imperialismo no son nada sin el poder de la cultura que la sostiene...La argumentación de Said consiste en que es la cultura, a pesar de que a menudo caiga en arrogantes asunciones, la que aporta la fuerza moral que consigue una especie de «pacificación ideológica»”.²⁵¹ Para la cultura remite a un conjunto de prácticas, como las artes de la descripción, comunicación y representación, que tiene relativa autonomía respecto de los ámbitos económico, social y político, y que a menudo existen en formas estéticas, uno de cuyos principales aspectos es el placer. Es asimismo una concepción que incluye un factor de refinamiento y elevación, la reserva que tiene toda sociedad de lo mejor del saber y del pensamiento.²⁵² Dicha visión cultural permite entrever cómo los escritores de los imperios británicos y franceses justifican la hegemonía occidental sobre los demás pueblos. En sus representaciones del otro, los intelectuales orgánicos de los imperios occidentales absolutizan las diferencias entre europeos y no europeos. Dichos escritores, a partir del pensamiento evolucionista del siglo, clasifican, miden y jerarquizan la diversidad humana.

Said y demás autores postcoloniales cuestionan dichos paradigmas a partir de la crítica literaria y revelan las estrategias culturales y dominadoras de sus escritos. Muestra cómo este discurso busca implantar la hegemonía occidental y transformar la conciencia popular con el propósito de estabilizar la dominación y legitimar la hegemonía. El pensamiento fue acogido como una suerte de paradigmas para cuestionar los fundamentos de la modernidad y sus grandes

²⁵⁰ Emmanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 199.

²⁵¹ Hill Ashcroft, Pal Ahluwalia, *Edward Said, La paradoja de la identidad, op.cit.*, p. 121.

²⁵² *Ibid.*, p. 125.

relatos. Sin embargo, Said reconoce que Fanon y Césaire anunciaron los estudios culturales postcoloniales.²⁵³ Cuando se lee *Peau noire masques Blancs*, se da cuenta que Fanon procede a un análisis clínico de la colonización, de la ambivalencia que crea la colonización.

Frantz Fanon resalta que el europeo tiene una idea definida del negro.²⁵⁴ Para mostrar la enajenación del antillano Fanon empieza analizando el lenguaje. La lengua francesa es su medio de comunicación y Fanon revela que el antillano se enajena a la hora de hablar esta lengua. Subraya que en las Antillas francesas no se quiere que el antillano hable *créole*. Tiene que hablar francés como lengua para demostrar su cercanía a la civilización y la cultura occidental. Además, Fanon nos dice que el negro antillano se cree más civilizado que el negro africano por que está más cerca del blanco.²⁵⁵ Asimismo, Fanon muestra cómo la mujer con el hombre de color quiere tener relaciones sexuales con el blanco para escapar a su condición de negro. Esta enajenación remite a la colonización y la esclavitud.²⁵⁶ Para ver cómo Fanon tiene un impacto sobre los autores postcoloniales, es muy interesante leer el libro clásico de Homi Bhabha.²⁵⁷ Este autor cita repetidamente a Fanon y le consagra un capítulo bajo el título de *Interrogar la identidad. Fanon y la prerrogativa postcolonial*.

Esta referencia a Homi Bhabha nos permite ver otras figuras dentro del panorama de las autores postcoloniales. Bhabha Gayatri, Spivak y Edward Said forman lo que se llama la “trinidad sagrada” de los estudios postcoloniales. Bhabha se preocupa más de las relaciones de fuerza históricas en el plano político y económico en vez de construir una teoría crítica de la hegemonía discursiva colonial o imperial. Presenta la situación del colonizador y del colonizado como ambivalente, mediante su relectura postestructuralista de Fanon, pero utilizando al mismo tiempo la idea freudiana de ambivalencia. En el psicoanálisis de Freud, este término remite a una situación donde coexisten dos instintos opuestos: el instinto sexual (Eros) y el instinto de muerte (Thanatos).

Por otra parte, los estudios postcoloniales conocen un desarrollo con la formación del grupo de *Subaltern Studies* en la India al inicio de los ochenta, que reaccionó contra la historiografía tradicional de la India. Primero, dicho grupo se mostró insatisfecho con la historiografía marxista-nacionalista que criticó la autoridad colonial y atribuyó a la élite nacionalista todo el crédito del nacionalismo anticolonial de la India. En segundo lugar, criticó la

²⁵³ Véase Shelley Wallia, *Edward Said y la historiografía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004, p. 13.

²⁵⁴ Frantz Fanon, *Peau noire Masques blancs*, Paris, Deuil, 1971, p. 28.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁵⁶ Sobre Fanon, Véase Renate Zahar, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, México, Siglo XXI Editores, 1976; Irene Gendzier, *Frantz Fanon*, México, Editorial Serie Popular Era; Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Edition Petite Bibliothèque Maspero, 1968.

²⁵⁷ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, op. cit. p. 61.

historiografía oficial que tomó la defensa de la autoridad colonial o que negó los impactos negativos del imperio británico en India. Estas tradiciones no ven el papel de los subalternos en el nacionalismo anticolonial.

Por ello los *Subaltern Studies* se dan como tarea de producir análisis históricos en los cuales los grupos subalternos serían considerados como sujetos de la historia. Este grupo fue de izquierda y tomó como préstamo el concepto de *subalterno* de Gramsci. Gramsci, el marxista italiano, en su *Nota sobre la historia de Italia* (1934-5), utiliza el concepto de subalterno para referirse a los grupos de la sociedad que son sometidos a la hegemonía de la clase dominante. Las clases subalternas incluyen a campesinos, obreros y otros grupos que no tienen acceso al poder hegemónico.²⁵⁸ Gramsci dibuja seis planos para estudiar la historia de los subalternos: 1) su formación objetiva, 2) su afiliación pasiva o activa a las formaciones políticas dominantes, 3) el nacimiento de nuevos partidos y grupos dominantes, 4) las formaciones que los grupos subalternos producen para presentar sus reivindicaciones, 5) las nuevas formaciones dentro del antiguo marco que afirma la autonomía de las clases subalternas, 6) otros temas relacionados con uniones comerciales y partidos políticos.²⁵⁹

Para Gramsci, la historia de las clases subalternas es tan compleja como la de las clases dominantes, aunque esta última sea aceptada como la historia oficial. En el caso de la India, los autores como Ranajit Guha, Dupesh Chakarbarty, etc. ofrecen otra visión de la historiografía hindú. Dan a conocer sus publicaciones entre 1982 y 1994. Este grupo ha sido influido por la obra de Edward Said y el historiador británico E. P. Thompson con su libro *The making of the english working class*, publicado en 1963. Con su obra, Thompson procedió a una revitalización de la tradición marxista, y desplazó su preocupación hacia la cultura popular y cotidiana.²⁶⁰ Introdujo la cuestión de las minorías en la problemática de la identidad nacional británica postcolonial. Hablando de Thompson, Enrique Gavilán destaca que “sus ideas resultaran especialmente aptas para el proyecto de una historia de los grupos subalternos en la India”.²⁶¹ La cuestión de los *Subaltern Studies* suscita muchos debates, y esto lleva a Spivak a preguntarse si los subalternos pueden hablar, en su texto *Can the subaltern speak*. Dice que no se refiere a la idea de *speak* (como un diálogo entre interlocutores) pero, por otra parte, sostiene que sí pueden hablar al referirse al verbo inglés *talk*. La autora, de todos modos, muestra su escepticismo, en cuanto a la

²⁵⁸ Bill Ashcroft et al, *Post-colonial studies. Key concepts*, London and New York, Routledge, 2002, p.215.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 216

²⁶⁰ Armand Mattelart, Erik Neveu, *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Paidós, 2004

²⁶¹ Enrique Gavilán, “Historia subalterna. El giro culturalista en los márgenes del discurso histórico”, en Joan Llenares, Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca nueva, 2002, p.85.

posibilidad de recuperar y de representar una voz o una conciencia subalterna. Otros autores estudian cómo los dominados resisten a la dominación mediante formas muy sutiles.²⁶²

Por fin, cabe mencionar que los estudios postcoloniales tuvieron impactos sobre los intelectuales latinoamericanos que están en las universidades norteamericanas. Se ha creado el grupo de estudios subalternos latinoamericanos. Sin embargo, dicho grupo busca dentro de la tradición latinoamericana los paradigmas epistemológicos para pensar desde sí mismos los cambios teóricos que se presentan en las ciencias sociales. Según Walter Mignolo, se trata del postmodernismo y postcolonialismo “mediante la invitación a la fiesta de alguien olvidado, el posoccidentalismo”.²⁶³ Mignolo señala que el “pos” de posoccidentalismo no es nuevo. Remonta a los años 1970 en un artículo de Fernando Retamar bajo el título de *Nuestra América y Occidente*. Se trata para Retamar de revisar la historia del pensamiento latinoamericano desde el siglo XIX, en un intento de definir el ámbito histórico de nuestra América.

Para Mignolo, el término de postoccidentalismo conviene mejor que postcolonialismo y postmodernismo porque “en América Latina el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización”.²⁶⁴ Dice que encontramos el postmodernismo y postcolonialismo en Europa, Estados Unidos y en las ex - colonias británicas. Por ello el postoccidentalismo puede designar “la reflexión crítica sobre la situación histórica de América Latina que emerge durante el siglo XIX, cuando se van redefiniendo las relaciones con Europa y se va gestando el discurso de la “identidad latinoamericana”, pasando por el ingreso de Estados Unidos, hasta la situación actual en la que el término adquiere una nueva dimensión debido a la inserción del capitalismo en “Oriente” (este y sureste de Asia)”.²⁶⁵

Esta idea de pensar Latinoamérica desde sí misma se encuentra en la formación de lo que se llama Proyecto modernidad / colonialidad. Arturo Escobar hace una presentación detallada de dicho proyecto. Se trata de una nueva conceptualización de la modernidad. En este Grupo se encuentran el filósofo mexicano / argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el argentino / estadounidense Walter Mignolo, Edgardo Lander de Venezuela, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Eduardo Restrepo de Colombia, Catherine Walsh de Quito, Zulma Palermo de Argentina, Jorge Sanjines de Bolivia, etc. Los tres primeros son vistos como las figuras centrales de este Grupo que se propone pensar América Latina desde su propia

²⁶² James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.

²⁶³ Walter Mignolo, “Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”, en Ignacio M. Sánchez Prado (coordinador), *América Latina: giro óptico*, Puebla, 2006, p. 192.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 193.

²⁶⁵ *Ibidem*

tradición de pensamiento y sin importar los conceptos del postcolonialismo y postmodernismo. Plantea otras teorías para pensar la modernidad.

Escobar sostiene que este Grupo ubica la localización de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico desde 1492, dedica una atención especial al colonialismo y el desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivo de la modernidad, adopta una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad en lugar de una visión intra-europea, identifica la dominación de otros lugares afuera de Europa como una necesaria dimensión de la modernidad y con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de otros grupos, articula una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad / colonialidad.²⁶⁶

A partir de esta perspectiva este Grupo se propone un descentramiento de la modernidad, una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración. Por lo tanto, pone énfasis en el carácter periférico otorgado por la “Europa moderna” a las otras regiones del mundo dentro de las cuales Latinoamérica es considerada como el inicial “otro lado” de la modernidad y una relectura del “mito de la modernidad”.²⁶⁷

Hay muchos conceptos básicos de este grupo como la idea de colonialidad del poder de Quijano, la idea de diferencia colonial y de colonialidad global de Mignolo en referencia al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder, la colonialidad del ser de Nelson Maldonado-Torres, en lo tocante a la dimensión ontológica de la colonialidad y la idea de transmodernidad de Dussel que remite a la “posibilidad de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica, como una crítica plena a “la negación de la negación”.²⁶⁸

En su libro sobre la idea de América Latina, Mignolo se refiere a los enfoques críticos de dicho Grupo. Para ubicar su epistemología nos dice que “el presente trabajo se enmarca, entonces, en lo que Arturo Escobar ha dado en llamar el proyecto de la modernidad / colonialidad”.²⁶⁹ Para mostrar la relación entre la modernidad y la colonialidad, los autores hablan de modernidades coloniales.²⁷⁰ En un libro colectivo, algunos escritores de la region analizan las

²⁶⁶ Arturo Escobar, *Más allá del Tercer Mundo...op.cit.* p. 71.

²⁶⁷ *Ibid.*, p.73.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 75.

²⁶⁹ Walter Mignolo, *La idea de América Latina, op. cit.*, p. 18.

²⁷⁰ Véase Saurah Dube *et al*, *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2004.

posturas postcoloniales, la problemática de la modernidad y sus críticas desde América Latina.²⁷¹ Analizan también el papel de la filosofía de la liberación en los debates sobre el eurocentrismo.²⁷²

Ahora abordamos los límites de las teorías postcoloniales. Pero ante todo reconocemos su relevancia. Dichas teorías propician una crítica de las grandes narrativas occidentales. Hacen el relato de la violencia colonial occidental y permiten descubrir el papel de los intelectuales orgánicos en la legitimación de los imperios. Pese a su relevancia, no nos pueden permitir analizar la situación cultural en América Latina. En primer lugar, hay una postura binaria de polarización. El libro clásico de Said, *El orientalismo*, deja ver cómo Occidente construye a Oriente desde su geopolítica del conocimiento.

En los libros de literatura, los novelistas traducen la ambivalencia entre Occidente y Oriente. Sin embargo, la conquista de América Latina por España y Portugal no tuvo como objetivo oponerse a esta región, se trata de incorporarla en los procesos culturales ibéricos, aunque este encuentro “entre Europa y las culturas de Mesamérica no fue tan sólo un conflicto militar sino la colisión de dos cosmovisiones diferentes, de politeísmo y monoteísmo”.²⁷³ Por eso, Serge Gruzinski habla de la colonización del imaginario. La invasión española provocó, dice Gruzinski, la irrupción de la imagen occidental.²⁷⁴ Los misioneros buscaban cristianizar el imaginario indígena, negando sus culturas y sus tradiciones. Octavio Paz dice que la política cultural del siglo XVI fue de tabula rasa.²⁷⁵ Herbert Frey muestra cómo el universo religioso cristiano capta la alteridad indígena desde sus valores.²⁷⁶

Lo anterior nos permite ver que la mirada occidental sobre América no fue igual a la que tuvo sobre las ex colonias británicas como la India. En el caso hispanoamericano se busca incorporar esta región en el orbe occidental imponiéndole los valores y la cultura occidental. Por eso, se habla de América Latina como de un Extremo Occidente.²⁷⁷ América Latina no es Occidente, tampoco es totalmente no occidental. Su cultura tiene que ver con las herencias culturales occidentales. Muchos países del cono sur llevan las huellas de la cultura occidental de manera marcada. Por ejemplo, Chile, Argentina, Uruguay son casos paradigmáticos. Otros países

²⁷¹ Véase Carlos A. Jáuregui. Mabel Moraña (editores), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Puebla, Universidad de las Américas, 2007.

²⁷² Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

²⁷³ Herbert Frey “Zoroastro y la tradición occidental”, en Ingolf Ahlers *et al*, *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, México, CONACULTA, 2000, p. 15.

²⁷⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492- 2919)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

²⁷⁵ Octavio Paz, *Sor Juana ou les pièges de la foi*, Paris, Editions Gallimard, 1986.

²⁷⁶ Herbert Frey, *El “otro” en la mirada. Europa frente al universo americano-indígena*, México, Miguel de Ángel Porrúa, 2002.

²⁷⁷ Alain Roquie, *América Latina. Introducción... op.cit.*

de la region tienen un grado de mestizaje muy acentuado. Dicho mestizaje tiene que ver con los cruces entre Europa y América Latina.

Así que los límites de las teorías postcoloniales son muy evidentes. Amaryll Chanady en su artículo sobre los debates postcoloniales en América Latina muestra dichos límites. Critica la homogeneización del otro postcolonial. Resalta que los conceptos de Bhabha, Spivak y Guya no son operacionales desde América Latina. Dice lo siguiente:

En lugar de estudiar a América Latina exclusivamente de acuerdo a conceptos introducidos por teóricos tales como Bhabha, Spivak y Guya, deberíamos, además, tomar en cuenta los debates postcoloniales en áreas más periféricas, tales como las sociedades transplantadas (*settler societies*) de Canadá o Australia.²⁷⁸

Por otra parte, las teorías postcoloniales no enfatizan la idea del diálogo entre las culturas. La fuerte crítica a la tradición occidental hace casi imposible el énfasis sobre la necesidad de un diálogo entre las diferentes civilizaciones. Mientras en el contexto latinoamericano, lo que debemos privilegiar es el diálogo entre las culturas y las tradiciones. Esto explica nuestra apuesta por una resemantización de la idea de América Latina. Dicha resignificación supone una nueva lógica dialógica entre los valores indígenas, africanos, europeos y demás tradiciones que existen en la región. Nos parece oportuno este nuevo horizonte de comprensión entre las culturas en la region. Ya no se trata de negar una cultura a favor de otra sino de dar a cada una la posibilidad de expresar su originalidad, evitando todo choque entre los valores diferentes. A continuación vamos a presentar nuestro marco teórico tras haber presentado sucintamente las teorías multiculturalistas, postmodernas y postcoloniales.

1-4. El diálogo intercultural analógico

A través de las distintas teorías expuestas, hay un vacío y un límite referente a la necesidad de buscar un diálogo fecundo entre las diversas culturas dentro de una misma sociedad. Las teorías multiculturalistas que cada autor propone para enfrentar el reto de la diversidad cultural no abordan la cuestión de los intercambios entre diversos marcos culturales y los mecanismos de dichos intercambios. El modelo liberal no reconoce la prioridad del grupo sobre el individuo sino el inverso. No hace caso de una realidad que es la multiculturalidad. No se puede solucionar acudiendo al proyecto político moderno que buscaba la integración de todos los ciudadanos en el marco de una cultura hegemónica. Por su parte, la vertiente comunitarista

²⁷⁸ Amaryll Chanady, “El debate postcolonial latinoamericano en un contexto comparativo”, en Carlos A. Jáuregui, Mabel Moraña, *Colonialidad y crítica... op. cit.*, p. 128.

reconoce derechos a los grupos como depositarios de los valores colectivos. La idea del diálogo está ausente. Al reconocer las culturas, se puede dar lugar a la dictadura de las minorías, al fundamentalismo de los particularismos mosaicos. Las teorías comunitaristas resuelven parcialmente el problema al reconocer los derechos colectivos a los grupos culturales. Pero omiten la idea del diálogo.

Sin embargo, los trabajos teóricos de León Olivé se refieren a esta necesidad aunque desde nuestra perspectiva teórica, no se desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Estos autores no proporcionan una definición conceptual de la idea del diálogo para poder aplicarla a la cuestión de la diversidad cultural. Es lo que nos proponemos realizar mediante nuestra propuesta. Por eso, vamos a detallar y analizar cada concepto que lo constituye para, luego, establecer sus diferentes vínculos dialécticos. Se trata para nosotros de clarificar el sentido en el cual utilizaremos los conceptos en el marco de nuestra investigación con el fin de lograr la congruencia entre los conceptos y la realidad que representan.

Esta congruencia nos permitirá ver que el diálogo intercultural analógico no sólo rescata la idea del reconocimiento de los derechos a los grupos culturales y étnicos, sino que busca superar todas las barreras entre ellos para que la sociedad no se atomice y se transforme en un conjunto de particularismos culturales replegados y encerrados sobre sí mismos. Por eso, el calificativo “analógico” desempeña un papel fundamental en nuestro modelo teórico y permite integrar los demás conceptos (diálogo e intercultural) en una nueva dinámica semántica donde cobran un nuevo significado. Por fin, este marco teórico escapará a la idea de fragmentación cultural de la posmodernidad y la ética del discurso de Jürgen Habermas que rechaza la idea de derechos colectivos de los grupos en provecho de los derechos individuales. Nuestro marco teórico permite escapar a la “lucha de los dioses”²⁷⁹ en la sociedad estableciendo puentes de comunicación entre las diferentes culturas.

El concepto de diálogo

El concepto de diálogo merece un análisis riguroso desde la perspectiva de nuestro modelo teórico. Pensamos que su uso común es diferente de lo que tenemos en mente a la hora de hablar de diálogo intercultural analógico. Además, muy a menudo, la opinión piensa mal; no tiene rigor y coherencia. Constituye para la investigación lo que Gaston Bachelard llama un obstáculo epistemológico.²⁸⁰ Esta cautela frente al discurso común lleva a Giovanni Sortori a calificar el

²⁷⁹ Véase Josetxo Berian, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Antropos Editorial, 2000.

²⁸⁰ Véase Gaston Bachelard, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI Editores, 1994, p. 19.

lenguaje común de lenguaje emotivo, sin método, sin precisión. Es un lenguaje ambiguo, *acrítico*, no cognoscitivo²⁸¹ mientras el lenguaje especial se caracteriza por tener definiciones precisas de las palabras, reglas precisas de sintaxis lógica y crea nuevas palabras.

A partir de lo anterior, nos parece fundamental descifrar el concepto de diálogo. Viene de dos palabras griegas: *diá* y *logós*. El primero es un prefijo procesual y relacional que implica la idea de devenir, de intermediación, del establecimiento de un vínculo entre dos o más elementos. Y el segundo se refiere al saber, a la conversación entre dos o más interlocutores. Siempre se asocia diálogo y dialéctica. Esta última es el arte de la discusión.²⁸² Esta definición etimológica constituye la base de nuestra argumentación acerca del concepto de diálogo, que supone la idea de apertura hacia el Otro como lugar de intercambio y de comunicación. Sin embargo, merece una conceptualización mayor para su clarificación en el marco de nuestra investigación. Por eso, le damos esta definición más abstracta considerando el diálogo como la *experiencia de alteridad*. La idea del Otro es esencial en todo diálogo. Sin él no se puede lograr la comunicación y el intercambio. Si el diálogo supone la relación con el Otro, dicha relación puede darse desde tres enfoques: epistemológico, axiológico y praxeológico. Según la primera perspectiva, la idea estriba en conocer al Otro. Se trata de una relación de conocimiento, de descubrimiento de su alteridad. El objetivo consiste en abordarlo como un objeto de estudio y de investigación. Al respecto, Edward Said muestra cómo Oriente ha sido convertido en objeto de conocimiento para Occidente desde su *locus* de enunciación. Por lo tanto, el orientalismo es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente. El discurso occidental sobre Oriente construye una cierta imagen del Otro (Oriente), lo cual implica que el conocimiento sobre este Otro depende de los prejuicios, las ideas preconcebidas de lo Mismo (Occidente).

De ahí que la construcción del conocimiento sobre Oriente dependa del poder de definir como propio al mundo occidental. Occidente se da el derecho de nombrar. Los nombres como África, América Latina, Medio Oriente son sus invenciones para imponer su poder hegemónico. Leopoldo Zea tiene razón diciendo que: “Dar nombre es señal de dominio, recibirlo de dominación. La palabra es el primer gran instrumento con el que el hombre se impone al mundo como naturaleza. Pero también es un instrumento para imponerse a otros hombres, viendo en ellos prolongación de esa naturaleza”.²⁸³

²⁸¹ Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 21.

²⁸² Véase Mariflor Aguilar Rivero, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, p. 52.

²⁸³ Leopoldo Zea, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Editorial Extemporáneos, 1977, p. 17.

Walter Mignolo destaca que la división del Mundo en continentes es producto de la hegemonía epistemológica occidental. Subraya que la Tierra no fue creada y dividida en cuatro continentes desde sus inicios por un ser divino.²⁸⁴ Asimismo, Bernard Lewis resalta que la práctica de clasificar a los pueblos en naciones y países, y hacer de ellos la base fundamental de la identidad política institucional, hasta hace poco, fue algo limitado a Europa occidental y las regiones colonizadas y pobladas por europeos occidentales.²⁸⁵ Además, señala que “Medio Oriente” es un término occidental y data de muchos siglos. Constituye, según Lewis, un testimonio sorprendente del anterior poder y de la influencia continua de Occidente el hecho de que este término limitado, significativo sólo desde la perspectiva occidental, haya llegado al mundo, a ser utilizado en el mundo.²⁸⁶

Esto traduce la manifestación del poder hegemónico occidental y Michel Foucault tiene razón estableciendo una relación entre la verdad y el poder. La dominación occidental sobre el Otro se manifiesta con fuerza sobre todo en la época colonial. Se construye la antropología, la etnología para estudiar al Otro como ser extraño. El discurso antropológico sobre este Otro refleja el imaginario colonial occidental,²⁸⁷ y las ciencias sociales construidas en Europa, llevan el sello del colonialismo occidental. Por eso, se habla de la descolonización epistemológica, de desconstruir al eurocentrismo epistemológico.²⁸⁸

Ahora, pasamos al enfoque axiológico. Tiene que ver con el comportamiento, la percepción y la actitud de lo Uno frente al Otro. En la tradición occidental, el Otro aparece siempre como desestabilizador de certezas, confianza, mitos. Por ello, el Otro es visto como el extraño, el primitivo, el salvaje, el bárbaro. Se caracteriza por su falta de occidentalidad, civilización, racionalidad y su condición de subhumanidad.²⁸⁹ Los griegos veían al Otro como bárbaro y en la época colonial, Occidente consideró al indio como ser pagano e inferior. No veía la alteridad del Otro sino que buscó incorporarlo en su sistema de valores. No hubo ninguna apertura ni diálogo hacia él.

Esta perspectiva occidental tiene como punto de arranque la filosofía de Parménides, quien rechazó la idea de lo múltiple. El ser es uno y no cambia. Entonces, su filosofía excluyó

²⁸⁴ Walter Mignolo, *La idea de América Latina...op.cit.*, p. 15 Mignolo añade que la geopolítica de la división continental es clave para entender por qué “América Latina” fue incluida en Occidente y ubicada en la periferia al mismo tiempo, op. cit. p. 20.

²⁸⁵ Bernard Lewis, *Las identidades múltiples del Medio Oriente*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000, p. 19.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

²⁸⁷ Louis-Jenet Calvet, *Lingüística y colonialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; Gérard Leclerc, *Antropología y colonialismo*, Colombia, Ediciones del Sur THF, 1972.

²⁸⁸ Véase Edgar Lander (compilador), *La colonialidad del saber...op.cit.*

²⁸⁹ Véase F.G. Marín, *La trágica experiencia de la Alteridad*, Morelia, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 2000, p. 22.

toda idea de alteridad. En el caso del cristianismo, el Otro tiene su lugar en su doctrina ética, pero sin considerar su alteridad, sus valores específicos. Se trata de imponer los valores del cristianismo. Herbert Frey resalta que si en el caso de los griegos, el Otro fue considerado como bárbaro, el cristianismo busca su conversión a la fe cristiana. La idea de monoteísmo hace imposible toda comunicación intercultural, todo diálogo entre las culturas. Por eso, el cristianismo se caracteriza por su intolerancia hacia otras religiones. No se puede cuestionar la ética cristiana.

En este sentido, el Otro fue sometido a la totalidad del sistema ético occidental.²⁹⁰ Enrique Dussel destaca que dicha totalidad es “lo mismo” y la estructura de la totalidad sea analizada por el método estructuralista no deja de ser por ello dominadora”.²⁹¹ Toda la ética filosófica occidental encubrió al Otro a lo largo de su trayectoria. Dussel subraya que el Otro es negado por la lógica de la totalidad, que es una lógica asesina. El Otro se define desde la totalidad que lo instrumentaliza y lo convierte en cosa. Muchos autores defienden la alteridad del Otro como Emmanuel Levinas que enfatiza su humanismo. Este autor hace una crítica de la filosofía occidental como una filosofía que niega al Otro, pero lo hace desde la tradición judía.²⁹² Frente a esta filosofía totalitaria, apela a una experiencia donde se reconoce el humanismo del Otro. En su obra *Totalidad e Infinito*, Levinas critica la filosofía occidental y la ve como una tentativa de síntesis universal, una reducción de la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad donde la conciencia abarca al mundo.²⁹³

En el plano praxeológico, la relación entre lo Uno y el Otro fue una relación de exclusión desde la perspectiva occidental. La relación se basó en la lucha, la exclusión, el rechazo. No hubo ningún diálogo que permitiera el reconocimiento y el intercambio entre ambos. En este sentido, el diálogo se reveló imposible. En el plano cultural, se trata de la marginación de otras tradiciones por parte de Occidente. Así, no fue posible en la época colonial, lo que se llama hoy en día, el diálogo de las culturas. Los textos de Platón son en general considerados como clásicos diálogos filosóficos que ponen Sócrates y los sofistas en escena. Sin embargo, no se puede decir que

²⁹⁰ Herbert Frey, *El otro en la Mirada. Europa frente al universo americano-indígena*, México, 2002.

²⁹¹ Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogota, Edición nueva América, 1983, p. 84.

²⁹² Es fácil entenderlo porque según la hermenéutica de Gadamer, se lee siempre desde una tradición, la cual detiene cierta legitimidad. Jürgen Habermas critica la tradición a partir de su acción comunicativa, pero la paradoja es que su perspectiva teórica remite a la filosofía de la Ilustración que es una tradición. En el prefacio de un libro sobre Levinas, Dussel recuerda que una vez preguntó a Levinas sobre la razón por la cual no habla de los negros e indios en sus obras. Levinas le contesta que es su tarea de hacerlo. Véase Enrique Dussel, “Presentación”, en Silvana Rabinovitch, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de México, 2005, p. 22.

²⁹³ Citado por Julia Urbayen Pérez, *Las raíces del Humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2005.

fueron verdaderos diálogos en el sentido de que Sócrates tuvo siempre razón y buscó imponer su punto de vista a sus interlocutores.

Podemos tomar también un texto clásico en América Latina donde se evidencía la desvalorización, el menosprecio del Otro. Se trata del *Facundo. Civilización y barbarie* de Domingo Sarmiento. La estructura de dicha obra es binomio y descansa en un esquema axiológico en la valorización de la civilización y el desprecio de la barbarie. Este ensayo se caracteriza por su dualidad estructural que fija la negatividad de la barbarie. La civilización, la inmigración europea, el liberalismo / capitalismo se superponen a la barbarie, la pampa, el gaucho, el indio, el negro y a las herencias españolas. El ensayo de Enrique Rodó, *Ariel*, cristaliza esta dualidad en otros planos. Por un lado, encontramos a Ariel, las ciudades y la inmigración europea, la espiritualidad, el buen gusto, la sabiduría, la intelectualidad anti-positivista y por otro, a Calibán: el materialismo, el positivismo, la vulgaridad, la moralidad pragmática, etc.²⁹⁴ A continuación, desarrollaremos nuestra visión del diálogo.

La concepción de diálogo que defendemos se basa en la idea de tolerancia, reconocimiento de la alteridad del Otro, su valor y el intercambio horizontal entre los protagonistas. Contra la idea del arraigamiento y del cierre, articulamos una visión de apertura hacia el Otro para construir un espacio intersubjetivo de comunicación horizontal. En el diálogo no hay centro, cada sujeto está sometido a una dinámica de reconocimiento recíproco, de apertura infinita y de movilidad constante. El diálogo supera todos los límites del dogmatismo, permite el encuentro con lo extraño, lo diferente, lo diverso y respeta su particularidad, su opacidad, su visión del mundo y su manera de percibir y concebir la realidad circundante. Por eso, acudimos a los trabajos teóricos de Roger Garaudy, Paulo Freire, Michael Bajtín y Edouard Glissant como auténticos enfoques sobre el diálogo. Sus reflexiones son complementarias y ofrecen la oportunidad de descubrir las ventajas del diálogo abierto, constructivo y fecundo.

La figura de Roger Garaudy en la historia de la filosofía contemporánea es muy relevante. En su libro *Dialogue des civilisations*, es uno de los filósofos que defienden la idea del diálogo entre las civilizaciones, puesto que la historia occidental fue una historia de monólogo, de rechazo del diálogo con el Otro bajo el pretexto de que su cultura y su civilización representaron el máximo desarrollo ético de la humanidad.

A diferencia de dicha visión, Roger Garaudy considera que Occidente es un accidente, y sus raíces están en Asia y África, es decir, en la alteridad del Otro. Destaca que el colonialismo

²⁹⁴ Antonio Urrello, *Verosimilitud y estrategia textual en el ensayo latinoamericano*, Puebla, Premia Editora de Libros, 1986; Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, México, Editores Mexicanos Unidos, 2001.

occidental puso fin al diálogo entre las civilizaciones.²⁹⁵ Según el filósofo, el siglo XXI va a caracterizarse por el diálogo entre las culturas, eliminando el modelo occidental. Otro aporte muy interesante relativo a la cuestión del diálogo es el de Paulo Freire. Para él, la educación es una práctica de la libertad. Por ello, se establece un diálogo entre el educador y el educando. El diálogo permite la colaboración. Subraya que “el diálogo no impone, no manipula, no domestica.”²⁹⁶ El pedagogo brasileño describe así la relación entre el yo y el tú en la dinámica del diálogo:

El yo dialógico, por el contrario, sabe precisamente que es el tú quien lo constituye. Sabe también que, constituido por un tú – un no yo – ese tú se constituye, a su vez como yo, al tener en su yo un tú. De esta forma, el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos tú que se hacen dos yo.²⁹⁷

Esta teoría de la acción dialógica de Freire hace eco a la noción de diálogo de Michael Bajtin, el gran crítico literario soviético (ruso). Para Bajtin, todo texto remite a otro texto. Se trata de la intertextualidad. El autor destaca el carácter dialógico del texto literario. En este sentido, su filosofía se basa en la idea del Otro y no en la categoría del Yo. Frente a la monología de la identidad en Occidente, introduce la dialogía de la Alteridad. La relación entre el Yo y el Otro se realiza mediante una razón dialógica, que no conduce a una síntesis como en la “razón pura”, sino que permanecen separados, inasimilables. Se trata entonces de un “diálogo vivo”, para utilizar la expresión de Gadamer.²⁹⁸ En la perspectiva de Bajtin, el Yo deja de ser individual para existir como Yo / Otro, y la irrupción del Otro en la esfera del Yo permite que este último crezca, se enriquezca y borre sus fronteras.

Por otra parte, podemos evocar también la idea de la *Poética de la Relación* del escritor caribeño Edouard Glissant cuya obra enfatiza la idea del diálogo, del encuentro con el Otro con el fin de intercambiar con él. En este escritor prolífico, encontramos una densa reflexión sobre la relación entre la alteridad concebida desde su relación con la identidad. Por eso, podemos decir que el diálogo puede concebirse como una forma de Relación, que supone la apertura hacia al Otro. Según Glissant, la Relación aparece como una necesidad de componer con el Otro, de abrirse a un juego intersubjetivo. Frente a una poética del Ser como absoluto, Glissant plantea una poética de la Relación como territorio abierto al intercambio.

²⁹⁵ Véase Roger Garaudy, *Dialogue des civilisations*, Paris, Collection Coudées Franches, 1977.

²⁹⁶ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentinos Editores, 1972, p. 220.

²⁹⁷ Paulo Freire, *op.cit.*, p. 218.

²⁹⁸ Véase Augusto Ponzio, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideología contemporánea*, Valencia, Frenesís, Cátedra, Universitat de Valencia, 1998.

En esta relación no se busca la transparencia como en el caso de los diálogos platónicos sino que hay que mantener la densidad, la opacidad, la complejidad y la profundidad del Otro. Glissant destaca que “cuanto más el Otro resiste en su densidad o su fluidez (sin limitarse) más expresiva se vuelve su realidad vuelve expresiva, más fecunda la relación”.²⁹⁹ El Yo y el Otro deben de existir para que sea posible la Relación. Subraya que “El Otro está en mi, porque soy Yo. Asimismo, el Yo parece cuyo Otro está ausente”.³⁰⁰ Lo que parece interesante en su perspectiva es que no se trata de un enfrentamiento como la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, sino de una relación de intercambio. No hay subyugación del Uno por el Otro sino se trata de comprenderse. El término comprender viene del latín, “cum-prehendere” y significa tomar con, es decir acompañar y no asimilar como en la lógica cristiana en la época colonial.

El diálogo abre un camino abierto donde el Yo y el Otro fundan una comunidad de convivencia, respeto mutuo, tolerancia y respeto a la diferencia. El diálogo permite salir de sí mismo para abrirse hacia el interlocutor y desemboca en el lugar de lo Diverso y lo Múltiple. El pensamiento de la Relación de Glissant viene de su experiencia caribeña donde el hombre “créole” tiene raíces múltiples: África, Europa, América e India. Por el encuentro entre muchas civilizaciones en el suelo antillano, se construye un imaginario rico, amplio y fecundo. Por ello, Glissant resalta que el encuentro con el Otro activa mucho más el imaginario. Comentando el pensamiento de Glissant, Patrick Chamoiseau dice lo siguiente:

El Otro me cambia y lo cambio. Su contacto me anima y lo animo... Cada Otro se vuelve un componente de mí al quedarse distinto. Vuelvo lo que yo soy en mi apoyo abierto hacia el Otro. Y esta relación con el Otro me abre en un abanico de infinitas relaciones con todos los Otros, una multiplicación que funda la unidad y la fuerza de cada individuo.³⁰¹

Para terminar este apartado, podemos recalcar la trascendencia de la idea del diálogo como herramienta para posibilitar el intercambio, el respeto, la apertura, el reconocimiento mutuo entre las culturas y lenguas en América Latina. La historia de la región ha sido caracterizada por la exclusión de culturas y tradiciones autóctonas en beneficio de los valores y tradiciones occidentales. El concepto de diálogo no significa buscar un medio para lograr una síntesis entre las culturas ni rechazar una a favor de la otra, sino que supone la idea de apertura hacia el Otro. Ya no es la idea del choque de civilizaciones de que habla Samuel Huntington sino de coexistencia pacífica. No se trata tampoco de buscar un consenso entre las culturas mediante una racionalidad argumentativa que conduce a una cierta validez universal de tipo habermasiano. El diálogo tiene un carácter analógico en el sentido de que lo que predomina es la diferencia y no

²⁹⁹ Edouard Glissant, *L'intention poétique*, Paris, 1969, Editions du Seuil, p. 23.

³⁰⁰ Edouard Glissant *op. cit.*, p. 95.

³⁰¹ Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 202. Traducción propia.

la semejanza como lo veremos más adelante con Mauricio Beuchot. Ahora, pasamos a la idea de interculturalidad.

El concepto de interculturalidad

En los párrafos anteriores hemos clarificado el sentido de diálogo tal como lo vamos a utilizar en nuestra investigación. Nos toca ahora definir la interculturalidad que colocamos a la noción de diálogo para conseguir lo que llamamos diálogo intercultural analógico. El calificativo de intercultural es de uso frecuente. Hay autores que lo prefieren porque el término de multiculturalismo es de origen liberal y propicia la dominación.³⁰² Existen en América Latina universidades llamadas interculturales y programas educativos. En Ecuador en el plano educativo se manejan proyectos educativos oficiales que se denominan interculturales.³⁰³ En la región andina, se utiliza el término referente a las prácticas educativas, particularmente. En Colombia se habla mucho más de etnoeducación en lo referente a la etnicidad o la identidad étnica. Dicho concepto se basa en la idea de *etnodesarrollo* y, al no excluir la interculturalidad, propone asumir un nuevo concepto de interculturalidad, que significaría interrelación en lugar de dependencia, según Nohemí R. de Polanco.³⁰⁴ Esta visión de interculturalidad supone contactos, pluralidad cultural, participación social, generación de prácticas sociales, productivas y comunicativas, apropiación selectiva de otras prácticas y experiencias así como legitimación de los saberes propios y de las lenguas indígenas.³⁰⁵

Sin embargo, el término de interculturalidad no goza de una aceptación común; está rodeado de ambigüedades, con lo cual merece una cierta clarificación conceptual. Algunas posiciones plantean que la interculturalidad es la transformación actual del multiculturalismo y es un fenómeno ideológico en el que se justifican las nuevas fases de sobreexplotación económica y de sobrealienación ideológica de la sociedad global,³⁰⁶ mientras otros la consideran como lo que puede propiciar el diálogo entre las culturas, las filosofías y los horizontes de valores diferentes.³⁰⁷ Por eso, es un imperativo humano de nuestro tiempo.³⁰⁸ En este sentido, es menester clarificar dicho concepto.

³⁰² Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos...op.cit.*, p. 14.

³⁰³ Véase Nohemí R. de Polanco, “la intolerancia a lo femenino como manifestación de identidad de primer orden”, en Nohemí R. de Polanco, Cristina Girardo (coordinadores), *Identidad e intolerancia. Afloramientos y negociaciones de la identidad de segundo orden y su relación con la tolerancia*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2000.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 185.

³⁰⁵ *Ibidem*

³⁰⁶ Véase Blanca Muñoz, “La interculturalidad o las trampas de la ideología contemporánea: reflexiones sobre la sociopolítica de la confusión”, en *Antropos. Huellas de la conocimiento*, Barcelona, #.216, 2007.

³⁰⁷ Véase Raúl-Fornet Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Barcelona, Editorial Trotta, 2004.

Las posiciones teóricas que critican la noción de interculturalidad se refieren al hecho de que su surgimiento en el marco de la globalización tiende a ocultar las contradicciones sociales y económicas de la nueva fase de la acumulación económica internacional. Por tanto, no puede tener validez si no se transforman las relaciones sociales productoras de vínculos de dependencia entre individuos y grupos. Los agentes deben poseer los mismos recursos sociales para la afirmación de sus culturas. De no ser así, la interculturalidad es ante todo una ideología que oculta las relaciones de dependencia, de explotación entre los grupos. Por eso, se requiere una economía política de la interculturalidad.³⁰⁹

Esta posición deja vislumbrar que el diálogo intercultural no se puede dar en contexto de dominación, de explotación y de desigualdad. Se argumenta que la interculturalidad, para que no sea un efecto de moda, debe atender a las exigencias socioeconómicas de los grupos desfavorecidos. Esta perspectiva nos parece relevante para poder ver las verdaderas apuestas a la que debe enfrentar el diálogo intercultural. A cambio, la segunda proposición ve en la interculturalidad un remedio a nuestro tiempo marcado por la afirmación de diferentes culturas.

El interculturalismo parece como una superación de los paradigmas comunitarios y liberales.³¹⁰ Se presenta como una tercera vía en los debates entre dichos paradigmas. Si bien es cierto que nuestra posición remite a este último enfoque, es fundamental tener en cuenta el contexto del diálogo entre las culturas, un contexto marcado por la dominación económica de un grupo sobre otro grupo. En América Latina, las disparidades socioeconómicas son más que evidentes. Se reflejan en las condiciones de vida de una gran porción de la población, especialmente la que la colonización ha llamado indígenas. La situación de dichos pueblos constituye un escándalo económico, político, social y cultural.

La interculturalidad como el encuentro, el diálogo entre las culturas y la estrategia para reducir tensiones entre lo local y lo global, lo particular y lo universal, no puede pasar por alto esta situación de desigualdad objetiva. A lo largo de su trayectoria, el sistema político de la región margina política y culturalmente las poblaciones indígenas. Actualmente, el giro cultural en las ciencias sociales ofrece una oportunidad para pensar la reestructuración de su sistema político, económico y social. Por ello, la idea de interculturalidad, teniendo en cuenta toda su carga ideológica, puede ser resignificada desde la perspectiva de la región.

Dicha resignificación implica articular una propuesta intercultural teniendo en cuenta la realidad de desigualdad socioeconómica regional para que el diálogo se dé en condiciones ideales

³⁰⁸ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Editorial Herder, 2006, p. 106.

³⁰⁹ Véase Thanasis Alexiou, "La economía política de la interculturalidad", en *Antropos*, op. cit., p. 50.

³¹⁰ Véase Ramón Soriano, *Interculturalismo...op.cit.*

para los diferentes grupos culturales y étnicos. De no ser así, toda empresa de intercambio puede parecer vacía de contenidos y nula de efectos prácticos. En América Latina, muchos autores comparten la idea de la interculturalidad, como Raúl-Fornet Betancourt y León Olivé. Su acento sobre la interculturalidad se manifiesta por la existencia de las diversas culturas y grupos étnicos en la región.

En el caso de Betancourt, destaca que la filosofía latinoamericana ha ignorado la idea de interculturalidad en su trayectoria histórica. Por ello, propone “una crítica constructiva de la filosofía latinoamericana que no lleva hasta el final la transformación contextual y inculturada de la filosofía”.³¹¹ Según su punto de vista, la filosofía no logra encontrar la realidad cultural diversa de la región. La perspectiva de dicha filosofía fue reducida, imitada, y seleccionada.

Hay cuatro razones que explican este hecho. La primera remite a un vicio antiguo. Se trata del uso colonizado de la inteligencia. En este sentido, es cómplice de la herencia colonial y el siglo XIX tiene que ver mucho con esta situación. La segunda razón es que la filosofía en la región ha optado por la visión civilizatoria occidental, que se plasma en los programas de educación nacional y la formación filosófica. Es una filosofía eurocéntrica. La tercera tiene que ver con las lenguas en que se expresa: español y portugués. Olvida las lenguas indígenas, y no puede por eso encontrar al Otro y comprenderlo. La última razón es que dicha filosofía reduce la cultura latinoamericana al mestizaje, mientras que dicho fenómeno no alcanza toda la región. Hay todavía culturas prehispánicas que no se mezclan y que guardan una cierta especificidad. La filosofía latinoamericana, dice Betancourt, diluye las diferencias, oprime y excluye al Otro.

Betancourt toma algunos ejemplos en la literatura de la región para ilustrar sus tesis. Analiza las obras de Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Andrés Roig, Enrique Dussel, Luís Villoro, etc. Con estos autores, muestra que su pensamiento no encuentra la realidad intercultural de la región. De hecho, resalta que uno de los límites más fundamentales de esta filosofía es el énfasis puesto en el mestizaje. Esta idea de mestizaje arranca precisamente de Simón Bolívar, quien caracteriza la región como un pequeño género humano por el encuentro con África, Europa y América. Este pensamiento mestizo influye mucho en los escritores posteriores.

Sin embargo, Betancourt subraya que hay autores en la región que son poco conocidos, mientras abordan el tema de la interculturalidad. Cita, entre otros, Dina Vi Picotti, Josef Estermann, Fernando Ainsa, etc. Dichos autores son más representativos que los arriba citados según Betancourt. Citando el libro de Estermann *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*, el escritor cubano destaca que “escrita desde la experiencia fundante de haber

³¹¹ Raúl Fornet Betancourt, *Crítica intercultural...op.cit*, p.21.

compartido vida, con angustias y esperanzas, esta obra es un modelo de ejercitación de metodología y hermenéutica interculturales [...] Es más, representa un momento de madurez en el dominio de la metodología intercultural así como en la práctica de una hermenéutica intercultural viva”.³¹²

En este sentido, la epistemología intercultural no está ausente del pensamiento filosófico latinoamericano. Está presente en ciertas obras de autores menos conocidos y reconocidos en la región. Esto significa que Betancourt no plantea su propuesta en el vacío; hay autores que defienden la idea de interculturalidad. Para dar a conocer su perspectiva, el autor indica siete puntos que la filosofía en la región debe enfatizar. El primero es que, continuando la tarea de la historia de las ideas de Arturo A. Roig, la filosofía debe no sólo tener una ampliación interdisciplinar que recupere las manifestaciones del pensamiento latinoamericano en el teatro, la música, la literatura o el cine sino que tiene que ir más allá de los esquemas heredados del orden hegemónico del saber con sus tradicionales divisiones disciplinares. Se trata de hacer interculturalmente la historia de las ideas en América Latina, trabajar por una apropiación interculturalizante del pasado, o mejor dicho empeñarse en la retransmisión de una cultura plural. El segundo punto enfatiza la necesidad de seguir fomentando el desarrollo de las filosofías contextuales indígenas y afroamericanas. Estas filosofías, dice Betancourt, no deben ser solamente arqueología de la diversidad cultural de América Latina, sino que tendrían que desarrollarse desde la actualidad en la que están como expresiones de culturas vivas.

El tercer punto subraya la necesidad de fomentar, a nivel institucional, una crítica de las instituciones educativas y culturales. El cuarto consiste en trabajar por relativizar el peso de la cultura del texto escrito en la práctica de la filosofía en América Latina, lo que implica tener en cuenta los relatos orales. El quinto se refiere a la propuesta de cultivar activamente las lenguas de los pueblos autóctonos para quebrar el monopolio lingüístico que ejercen el español y el portugués en la creación, transmisión y difusión de la filosofía en América Latina. El sexto: poner el acento sobre el desarrollo sistemático del intercambio y del diálogo “con el pensamiento latino” que se elabora desde la experiencia socio-cultural de la comunidades latinoamericanas radicadas en el Estados Unidos. Y el séptimo se refiere a la idea de impulsar el diálogo con las formas de filosofar, pasadas y presentes, de África, Asia, Oceanía y la Europa “reducida”, por los excesos de su propia modernidad.³¹³

Como acabamos de ver, se trata de todo un programa de investigación, que implica un cambio de paradigmas en el quehacer filosófico en la región. Dicha perspectiva presenta muchas

³¹² *Ibid.*, p. 86.

³¹³ *Ibid.*, p 119.

ventajas. La primera es que enfatiza la necesidad de reinsertar las tradiciones africanas e indígenas en el pensamiento latinoamericano después de siglos de marginalización, exclusión y desprecio. El concepto de latinidad tuvo que borrar todas las tradiciones autóctonas de la región. La segunda es que el autor cubano muestra los límites del pensamiento filosófico en la región que ha olvidado una gran parte de las culturas de la región. Así muestra cómo este pensamiento filosófico limita la cuestión cultural a la problemática del mestizaje. La tercera ventaja tiene que ver con la recuperación de algunos filósofos de la región que no gozan de reconocimiento, mientras sus trabajos son valiosos en cuanto a que toman en cuenta las diversas culturas del subcontinente.

Sin embargo, su pensamiento no aborda el problema socio-económico que impide un verdadero diálogo entre las culturas. El autor no hace referencia a los problemas estructurales que obstaculizan la recuperación del pensamiento autóctono. No se puede lograr la interculturalidad sin cambiar las condiciones socioeconómicas prevalecientes. Por fin, el autor menciona solamente las culturas indígenas y africanas sin abordar la cuestión de la autonomía de los indígenas que padecen de exclusión y de marginalización. Sin embargo, el concepto de interculturalidad debe tener en cuenta la realidad socioeconómica de la región para lograr verdaderamente el diálogo intercultural. Por eso, ahora, nos toca abordar a un autor que articula un proyecto intercultural. Se trata de León Olivé.

En su libro *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, León Olivé expone su concepto de una sociedad multicultural en México y en América Latina. Lo que parece muy relevante en su argumentación es que, a diferencia de Betancourt, parte de una experiencia viva: la sociedad mexicana y reconoce que “la respuesta sucinta que desarrollamos a lo largo de este libro es que la filosofía no sólo puede ayudar, sino que es indispensable para pensar en el tipo de acciones y prácticas, de normas y valores, así como de instituciones que se requieren para establecer las condiciones que faciliten la resolución pacífica de conflictos y el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos de América Latina y del planeta, respetando su autonomía”.³¹⁴

El autor reconoce el papel fundamental de la filosofía en la resolución de ciertos problemas sociales, especialmente en lo referente al multiculturalismo. Llama su propuesta “proyecto intercultural” o un modelo de “multiculturalismo” sin hacer distinción entre los términos. Este modelo se caracteriza por un conjunto de normas de convivencia entre pueblos y culturas, establece derechos de los pueblos, del Estado y del resto de la nación, bajo un concepto

³¹⁴ León Olivé, *Interculturalismo y justicia social...op.ci.*, p. 17.

de justicia social. Dicho modelo incluye también el derecho a la diferencia.³¹⁵ Como derechos de los pueblos, el filósofo mexicano menciona los siguientes: derecho a la diferencia, al reconocimiento y a mantener su identidad colectiva; derecho a desarrollarse y a florecer; derecho a la autonomía; derecho a participar activamente en la toma de las decisiones sobre la explotación y canalizaciones de los beneficios de la explotación de los recursos naturales; derecho a recibir tratos diferenciales y recursos compensatorios por parte del Estado; derecho a participar activamente en el diseño y realización de un proyecto nacional incluyente de todos los pueblos y otros grupos sociales.

Lo que hay de particular en la propuesta de L. Olivé es que une la teoría y la práctica. Su propuesta intercultural articula algunas condiciones referentes a la reforma del Estado en México y en América Latina. Rescatamos de su teoría la idea de autonomía, de convivencia entre los grupos étnicos en la región y la necesaria reforma de los aparatos estatales para dar más visibilidad a los diferentes pueblos indígenas de la región. Sin embargo, el autor no se refiere a los descendientes africanos. Lo cual deja ver que su atención se dirige hacia el grupo originario de la región y (tal vez) menosprecia otros como los descendientes africanos.

Para concluir este apartado, cabe resaltar otros dos aportes teóricos en cuanto a la idea de la interculturalidad. Por lo que se refiere al primero, evocamos la reflexión de Raimon Panikkar que pone en relación paz e interculturalidad. Este autor muestra que la paz es algo muy problemático. No se puede verdaderamente valorar al Otro sin el reconocimiento de su cultura, sus tradiciones. La paz en la humanidad depende de la paz entre las culturas. Contra la visión pesimista de Huntington, Raimon Panikkar articula una perspectiva optimista en la medida en que se logra la paz entre las culturas. La relación entre las culturas pasa por lo que llama el “diálogo dialogal” y no diálogo dialéctico. En este último se busca convencer al Otro y buscar una verdad sometida a la dialéctica. Subraya que:

El diálogo dialéctico presupone la aceptación de un campo lógico y personal al que atribuye o reconoce una validez o jurisdicción puramente “objetiva”. El diálogo dialogal, en cambio, presupone una confianza recíproca, en un aventurarse común en lo desconocido, ya que no puede establecerse *a priori* su no entenderemos el uno al otro, ni suponer que el hombre sea un ser exclusivamente lógico. El campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha de las ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, sean conscientes de ser algo más que “maquinas pensantes” o *res cogitans*.³¹⁶

³¹⁵ Ibid., p. 33.

³¹⁶ Raimon Panikkar, *Paz e interculturalidad, op.cit.*, p. 52.

Nos parece fundamental esta concepción del autor y remite a la idea esencial que defendemos, a saber que el diálogo entre las culturas no tiene como objetivo someter una cultura a otra o a lograr una síntesis original entre ellas. En cuanto a Ramón Soriano, el interculturalismo tiene dos planos: ético y sociológico. En el plano ético, supone que las culturas tienen el mismo valor en el intercambio cultural, razón por la cual son iguales. Y en el plano sociológico, supone la presencia y la coexistencia en un plano de igualdad de todas las culturas a la hora de emprender sus contactos a la búsqueda de puntos comunes de creencias y comportamientos.³¹⁷ Destaca que el interculturalismo supera la idea de imperialismo cultural, salvo que el autor no ve las estructuras económicas en las cuales tienen lugar dicho intercambio. A diferencia de él, Mauricio Beuchot capta el riesgo de este intercambio entre diversas culturas cuando destaca:

La cultura dominante es la que rige la comunicación imponiendo sus mensajes, con los cuales manifiesta y promueve sus valores (la cultura occidental inculca a los indígenas valores de consumismo, productos, modas, maneras de vivir, etcétera, que lesionan gravemente sus formas de vida). Y así vemos cómo culturas minoritarias, por ejemplo etnias indígenas mexicanas, tienen radio y hasta televisor, por medio de las cuales son bombardeadas con mensajes cuyos contenidos externos y extraños son aprendidos por ellas, y así introducen e incorporan costumbres que ponen en tela de juicio las suyas, y hasta en peligro de desaparición.

En este maremágnum de intercambios, no se pueden negar las relaciones económicas a la hora de explicar las crisis culturales.³¹⁸

El concepto de cultura

Dado que el eje articulador de nuestra investigación gira en torno a la problemática cultural de América Latina, es imprescindible aclarar en qué sentido hacemos uso del concepto de cultura, porque como lo reconoce Immanuel Wallerstein, este concepto “es uno de los más ambiguos de la jerga de las ciencias sociales. No hay demasiado consenso sobre su significado”.³¹⁹ Dicha clarificación conceptual se revela relevante para evitar toda confusión semántica, aunque muchos autores hablan de multiculturalidad, de multiculturalismo sin previa delimitación conceptual de la palabra. Nos parece importante proceder a esta clarificación. El afán de la precisión es lo que caracteriza esencialmente los diálogos de Platón. Se puede ver que su libro *La República* no es sino un diálogo sobre la definición de la justicia. *Hypias Mayor* es otro diálogo sobre la definición de lo bello. Y otros diálogos remiten a la idea de la definición. Emile Durkheim reconoce la importancia de la definición cuando destaca que el primer paso del sociólogo consiste en la definición de las cosas que trata para que sepa y que sepa bien de qué se

³¹⁷ Ramón Soriano, *Interculturalismo...op.cit.*, p. 92.

³¹⁸ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 24.

³¹⁹ Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004, p. 121.

trata.³²⁰ Nuestra idea de cultura la sacamos de la obra de Clifford Geertz, que representa un giro en torno al concepto de cultura.³²¹ Este antropólogo norteamericano, especialista de la Indonesia, reconoce que:

Hubo un tiempo no muy lejano, cuando Occidente estaba bastante más seguro de sí mismo, respecto a lo que era y lo que no era, en el que el concepto de cultura tenía un diseño firme y un perfil definido. Al principio, global y evolucionista, este concepto llegó a definir a Occidente – racional, histórico, progresista, religioso – en contraposición a lo no occidental – supersticioso, estático, arcaico, mágico. Después, debido a una serie, de razones éticas, estéticas, políticas y melancólicamente científicas, esto pareció demasiado crudo, demasiado cándido y surgió la necesidad de una representación más exacta y más celebradora de otros mundos, así fue como el concepto adquirió la forma “estilo de vida de un pueblo” que no es tan familiar.³²²

Geertz evidentemente no comparte esta visión y articula una nueva concepción de la cultura a partir de la sociología de la acción social de Max Weber. Este antropólogo explica el sistema cultural a partir de una perspectiva semiótica y resalta que:

El concepto de cultura que propongo y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.³²³

Esta visión semiótica de la cultura inspirada en la sociología de la acción social weberiana supone que el autor no confunde cultura con tradiciones y costumbres. Se trata de un nuevo horizonte de comprensión de la cultura, desarrollada por este autor. Por ello, dividimos nuestro apartado en dos partes. La primera rastrea la génesis de la idea de cultura, poniendo énfasis sobre algunas concepciones antropológicas de la cultura anteriores a la visión de Geertz, aunque el autor reconoce su deuda a Weber. La segunda desarrolla su visión semiótica de la cultura.

El concepto de cultura anterior a Geertz

El concepto de cultura es uno de los términos muy presentes en los debates teóricos y académicos. La palabra cultura arranca su origen del latín, y en la lengua griega no existe un

³²⁰ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937, p. 34.

³²¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editions Gedisa, 1987.

³²² Clifford Geertz, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996.

³²³ *Ibid.*, p. 20.

término para designar este vocablo,³²⁴ porque hay la predominancia de las artes de fabricación en la cultura griega, según Hannah Arendt,³²⁵ quien también resalta que la palabra y el concepto de cultura, son de origen romano – *colere* – remite a la idea de cultivar, habitar, cuidar, entretener, preservar. Se trata del comercio entre el hombre y la naturaleza.³²⁶

La palabra deriva del latín y designa la idea de “cultivo”. De ahí deriva la idea de cultivo del espíritu y de sus capacidades. Esta idea remite a lo que los griegos llaman *paideia*, como “normas en el sentido de pautas y normas de comportamiento establecidas socialmente.” La filósofa alemana destaca que la cultura en este sentido tiene que ver con una actitud de respeto hacia la naturaleza y no de dominación del hombre sobre la naturaleza. Por eso, el término se utiliza a la vez para la agricultura y al culto de los dioses. Según Arendt, el primero que utiliza este término en referencia al cultivo del espíritu fue Cicerón quien habla de *excolere animum*, de cultivar el espíritu y de *cultura animi*, en el sentido de un espíritu cultivado. La dimensión intelectual de la cultura – *cultura animi* de Cicerón – es lo que los griegos llaman *paideia*.

En la actualidad, el término se utiliza casi en todos los asuntos y los debates. El fin de la guerra fría puede ser considerado un hito. En su artículo sobre la nueva configuración geopolítica del mundo de la postguerra, Samuel Huntington habla del choque de las civilizaciones, guardianas de grandes culturas. Interpreta los cambios internacionales en términos de confrontación entre las culturas. Dice que las grandes divisiones de la humanidad y la fuente dominante de los conflictos serán culturales. En su lógica, el choque entre las civilizaciones reemplaza el enfrentamiento entre las superpotencias.³²⁷ Según Huntington, los pueblos de la postguerra fría se esfuerzan por responder a la pregunta: ¿Quiénes somos”? Se van a definir en términos de herencia, de religión, de lengua, historia, valores, costumbres e instituciones. Se identifican a grupos culturales, tribus, etnias, comunidades religiosas, naciones y civilizaciones.³²⁸ Es lo que lleva a este politólogo norteamericano a escribir un libro sobre la identidad americana.³²⁹

En su último libro *La peur des barbares, au-dela du choc des civilisations*, Tzvetan Todorov aborda la cuestión de la identidad cultural y reconoce que “las identidades pueden

³²⁴ Tomás Calvo Martínez, “El concepto de cultura en el pensamiento griego”, en Joan B. Llenares, Nicolás Sánchez Dura (eds.), *Ensayos...op.cit.*, p. 60.

³²⁵ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Seuil, 1972, p. 272.

³²⁶ *Ibid.*, p. 271.

³²⁷ Samuel Huntington, *Le choc des Civilisations*, Paris, Edition Odile Jacob, 2000.

³²⁸ *Ibid.*, p. 21.

³²⁹ Ídem., *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad estadounidense*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004.

volverse asesinas”.³³⁰ Esta preocupación por la identidad remite a la cuestión cultural y está vinculada a la cuestión de la etnicidad y del nacionalismo.³³¹ Así que la cultura se encuentra en muchas cosas, mientras hace poco los antropólogos pensaban que la cultura fue algo técnico que remite a un asunto muy particular. Se habla de estudios culturales, de la cultura del consumidor. Ahora, el término de cultura está en los labios de todo el mundo. Los grupos étnicos utilizan este término para describir sus ceremonias. Un político fundamentalista iraní dice que la principal amenaza para su sociedad es la de ser una sociedad cultural. Lo que implica que la palabra cultura adquiere significados distintos de un grupo a otro. En lo general, Adam Kuper destaca que la cultura es simplemente una manera de hablar de identidades colectivas.³³²

Se busca medir una cultura a partir de otras culturas. Por eso, cabe ver en qué contexto histórico el término de cultura consigue su conceptualización. Algunos autores reconocen que el siglo XVIII, conocido como Siglo de las Luces da un impulso importante al concepto de cultura. Hubo un gran debate entre la visión francesa de la cultura y la visión alemana, representada especialmente por Johann Gottfried Herder, lo que remite al discurso ilustrado y al discurso romántico sobre la cultura. En la tradición francesa ilustrada, la cultura se confunde con la civilización y se representa la civilización como un logro humano, progresivo y acumulativo y las dos palabras pertenecen al mismo campo semántico. Todos los seres humanos son capaces de civilización porque son dotados de razón. De ahí, la idea de cultura y civilización se vincula con la idea de progreso.

El término de cultura hace su entrada en el Diccionario de la Academia Francesa en 1718. Se habla de cultura de las artes, de las ciencias. Los textos de la enciclopedia se refieren a la cultura en términos de formación, de educación de la mente. Luego se refiere a la idea de la acción de instruir. En todo en el siglo XVIII, la cultura se utilizó en singular y refleja el universalismo y el humanismo de los filósofos.

³³⁰ Tzvetan Todorov, *La peur des barbares...op.cit.*, p.101.

³³¹ Sobre etnicidad, véase, Daniel Gutiérrez, Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, op.cit.; Bogdan Denitch, *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de la Yugoslavia*, México, Siglo XXI Editores, 1995; Rodolfo Stavenhagen, *Los conflictos étnicos y Estado nacional*, op.cit.; Mónica González, Pablo Thelman Sánchez R. (coords). *Minorías étnicas y movimientos separatistas en el mundo*, México, Editorial Quimera, 2001; J. Jesús María Serna Moreno, *México, un pueblo testimonio*. op.cit.; Susana B.C. Devalle (coord.), *Identidad y Etnicidad: continuidad y cambio*, México, El Colegio de México, 2002; Hector Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, op.cit.; Raquel Barceló, et al.(coords.), *Diversidad étnica...op.cit*; Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales...op.cit.*

³³² Adam Kuper, *La Cultura. Versión de los antropólogos*, Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 2001, p. 21.

Frente a esta tradición francesa universalista, el filósofo alemán Herder articula una visión relativista de la cultura.³³³ Se opone entonces a la visión ilustrada. En nombre del genio alemán y de su carácter específico tomaba parte de la diversidad cultural. La concepción de Herder de la cultura se constituye a partir de tres presupuestos. La primera es su reacción a la Ilustración, que articula un orgulloso presentismo, menosprecia el pasado, etc. La segunda es la transformación del pensamiento teológico sobre la naturaleza y la historia. Y la tercera es la profundización y la ampliación del concepto de “naturaleza” de Rousseau.³³⁴

Así, se admite que la idea moderna de cultura arranca de la obra de Herder. Fue él quien propicia la idea objetiva de cultura. Su libro *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* es visto como lo que ejemplifica la primera filosofía de la cultura. Según Herder, hay que dar a cada pueblo su orgullo. Cada pueblo, a través de su cultura, tiene un destino que cumplir. Y cada cultura expresa un aspecto de la humanidad. Por ello, es precursor del concepto relativista de la cultura, que más tarde los antropólogos van a conceptualizar.³³⁵

Denys Cuche recuerda una frase de Louis Dumond sobre Herder: “Herder es el que nos abrió los ojos sobre las culturas”.³³⁶ Frente al universalismo dominante, Herder reivindica la relatividad de las culturas, de los pueblos.³³⁷ Por ello, Herder da un valor que, a su vez da fundamento al ser colectivo: pueblo, nación o sociedad. En este sentido, Herder proporciona una teoría étnica de las nacionalidades, por oposición a la teoría electiva basada en la idea de consenso.³³⁸ En este mismo sentido, Cuche destaca que esta idea de cultura de Herder da un impulso a la idea de nación alemana, que se vincula con el nacionalismo. Por ello, la nación cultural alemana llama a la nación política.

Ahora pasamos a la visión de la cultura de los antropólogos. Con el desarrollo de las ciencias del espíritu en el siglo XIX, surgen entre otras ciencias la sociología y la etnología. Se debe a Edward Burnet Taylor (1832-1917) la primera definición etnológica de la cultura. Según él la cultura o la civilización es un todo complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y las otras facultades o hábitos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad.³³⁹ Franz Boas (1858-1942) es considerado como el

³³³ Cabe matizar esta idea al referirnos a la primera parte del *Discurso de método* de Descartes. Este filósofo francés dice en este texto que es bueno conocer otros modos para poder juzgar sanamente los nuestros. Por ello, se evita tener idea negativa de lo que es diferente de lo nuestro.

³³⁴ Véase Joan B. Llenares, “El concepto de cultura en el joven Herder”, en Joan B. Llenares, Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía... op. cit.*, p. 221.

³³⁵ Guy Hermet, *Histoire des nations et des nationalismes*, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 120.

³³⁶ Denys Cuche, *op. cit.* p. 15.

³³⁷ Véase Phillipe Braud, *Penser l'Etat*, Paris, Editions du Seuil, 2004, 89.

³³⁸ Joan B. Llenares, *Ensayos...op. cit.* p., 226.

³³⁹ Denys Cuche, *op. cit.*, p. 20.

antropólogo que llevó a cabo la investigación *in situ* por medio de observación directa y prolongada de las culturas primitivas. Se debe a él, dice Cuche, la concepción antropológica del “relativismo cultural”. Dicho relativismo es ante todo un principio metodológico que permite escapar a toda forma de etnocentrismo en el estudio de una cultura en particular.³⁴⁰

Por su parte, la tradición francesa da prioridad a la cuestión social y no a la cuestión cultural. Por eso, la etnología fue una rama anexa de la sociología. La investigación sobre la cultura en la etnología francesa se desarrolla hasta los años treinta con las investigaciones de campo. Con Marcel Griaule y Michel Leiris, la etnología adquiere una cierta autonomía. Pese a esto, el concepto de cultura demora en ingresar al pensamiento etnológico francés. Cuche dice que la palabra civilización resiste mucho y hasta los años sesenta se emplea indistintamente civilización y cultura.³⁴¹ En Durkheim, no hay una teoría sistemática de la cultura. Lo que le preocupa son los vínculos sociales. Lévy-Bruhl, por su parte, coloca en el centro de su reflexión, la idea de la diferencia cultural y rechaza las tesis de la teoría evolucionista unilineal y del progreso mental.

Las definiciones de la cultura enfatizan la idea de un conjunto de valores y tradiciones que se impone a los actores sociales. Se trata de una concepción pasiva en la cual la cultura es una variable independiente que moldea o explica las conductas sociales. Como lo indica Bertrand Badie, la cultura vuelve a ser un objeto de descripción, un sector de conocimiento y no un factor de explicación.³⁴² Por ejemplo, la definición de Taylor es de tipo enumerativo. Tampoco las definiciones históricas van más lejos que las definiciones de tipo enumerativo. Estas definiciones acentúan la cultura como una herencia social, como un conjunto de comportamientos aprendidos en el cual se transmiten los valores de una generación a otra. A continuación, veremos cómo los planteamientos teóricos de Geertz nos permiten vislumbrar una perspectiva semiótica de la cultura en la cual los actores sociales desempeñan un papel esencial. La perspectiva de Geertz abre un nuevo horizonte de comprensión del fenómeno cultural. La situación de Indonesia le permite precisamente elaborar dicha teoría, en reacción a las visiones culturales vigentes en su época.

Geertz y el concepto de cultura.

El giro semiótico y hermenéutico de Clifford Geertz en el campo de la antropología proporciona un nuevo horizonte para analizar la cultura y su papel dentro del proceso social. Se trata de un cambio paradigmático con respecto a cómo hasta su tiempo se ha ido estudiando la

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

³⁴² Bertrand Badie, *Cultura et...op.cit.*, p. 12.

cultura. Geertz reconoce su deuda hacia muchos autores y corrientes de pensamiento de su tiempo. Uno de los autores que cita es Max Weber. En su magistral libro *Economía y sociedad*, Weber considera que la sociología debe estudiar la acción social. Weber dice:

Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para, de esta manera, explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos. Por “acción” debe entenderse como una conducta humana... siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo.³⁴³

En esta perspectiva, la sociología busca interpretar el significado de la acción social. La sociología es una ciencia comprensiva de la acción social. Raymond Aron destaca que la comprensión es el sentido que el actor atribuye a su conducta. A diferencia de Pareto que juzga la lógica de los actos refiriéndose a los conocimientos del observador, Weber tiene como objetivo y preocupación comprender el sentido que cada actor atribuye a su propia conducta.³⁴⁴ Julien Freund resalta que a diferencia de la explicación puramente naturalística, el objeto de la comprensión es captar el sentido de una actividad o de una relación.³⁴⁵

El hecho de que la sociología comprensiva de Weber asocia el análisis de la actividad y la del significado, muestra que este sociólogo introduce una ciencia que reivindica una dimensión cultural, subraya Bertrand Badie.³⁴⁶ En la perspectiva de Weber el sentido no es objetivamente justo sino que es un objeto de investigación empírica. La sociología se interroga sobre el significado que sirve de fundamento a las acciones sociales. De igual manera, Geertz se preocupa por la interpretación de la cultura, y considera la sociología comprensiva de Weber como un horizonte epistémico esencial. Cuando rechaza las definiciones de la cultura como la de Taylor se refiere a Weber para decir que su investigación empírica se enmarca en la perspectiva del sociólogo alemán.^{347*}

³⁴³ Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Economía, 2008, p. 5.

³⁴⁴ Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, II, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 225. Según Aron, “el concepto de Weber de la comprensión ha sido tomado en gran parte de la obra de K. Jaspers, y sobre todo de los trabajos que este autor consagró en su juventud a la psicopatología, especialmente el *Tratado*, traducido parcialmente por Jean Paul Sartre. El centro de la psicopatología de Jaspers es la distinción entre la explicación y la comprensión. La psicoanalista comprende un sueño, la relación entre tal experiencia de infancia y tal complejo, el desarrollo de una neurosis. Por lo tanto, afirmaba Jaspers, en el nivel de desarrollo de las experiencias vividas hay una comprensión intrínseca de los significados. Pero esta comprensión tiene límites”, *Ibid.*, p. 231.

³⁴⁵ Julien Freund, “Weber: la sociología comprensiva” en *Introducción a la sociología. Marx, Parson, Weber, Durkheim*, México, Ediciones Quinto Sol, 1985, p. 140.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁴⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1987, p. 20.

En este sentido, Geertz busca explicar, interpretándolas, las expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.³⁴⁸ Hay que desentrañar las estructuras profundas de las significaciones de las acciones sociales. Geertz sostiene que el antropólogo hace la etnografía. Y para entender la antropología como forma de conocimiento hay que entender la etnografía. Hacer etnografía es hacer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas, llevar un diario.³⁴⁹ Se trata de un procedimiento que Geertz llama “descripción densa”, un concepto que toma prestado de Gilbert Ryle. Dicha descripción densa permite desentrañar las estructuras de significación que Ryle llama códigos establecidos.³⁵⁰

Geertz subraya que lo que encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo, extrañas, irregulares, no explícitas, a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después.³⁵¹ Resalta que debido a que la conducta humana es simbólica, lo importante es captar la significación de su comportamiento y no de preguntar si la cultura “es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas”. Además compara el trabajo del etnógrafo a un manuscrito extranjero. Es un manuscrito borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos. La tarea etnográfica consiste en buscar la significación de dicho texto. Así que para él, la cultura se ve como “sistemas en interacción de signos interpretables”, y hay que captar lo que él llama su “carácter normal”. Esta comprensión permite disipar su opacidad. Hay que respetar la lógica interna de la cultura y “ver las cosas desde el punto de vista de los actores”.³⁵² Al respecto, escribe:

Nada es más necesario para comprenderlo qué *es* la interpretación antropológica y hasta qué punto es interpretación que una comprensión exacta de lo que significa – de lo que no significa – afirmar que nuestras formulaciones sobre sistemas simbólicos de otros pueblos deben orientarse en función del actor.

Lo anterior significa que las descripciones de las culturas de beréberes, de judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede.³⁵³

Esta perspectiva de Geertz es muy clara y nos permite ver que a la hora de interpretar la cultura hay que hacerlo desde el punto de vista del actor y reconocer que sus acciones tienen una

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁴⁹ *Ibidem*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 24.

³⁵¹ *Ibidem*

³⁵² *Ibid.*, p. 27.

³⁵³ *Ibid.*, p. 28.

dimensión simbólica. No es una acción sin significado. Dice que los escritos de los antropólogos son interpretaciones de segundo o tercer orden. La primera interpretación es la de los actores. Geertz va más lejos y dice que los escritos antropológicos son ficciones:

ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” – que es la significación de ficción – no necesariamente falsas e inefectivas o meros experimentos mentales de “como si”. Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del actor de los hechos relativos a un caudillo berebere, a un comerciante judío y a un militar francés en el Marruecos de 1912 constituye claramente un acto imaginativo, en modo alguno diferente de la elaboración de análogas descripciones de, digamos, las relaciones entre sí de un médico de provincia francés, su boda y adúltera esposa y el fútil amante en la Francia del siglo XIX.³⁵⁴

No es nuestro objetivo discutir esta perspectiva teórica de Geertz. Lo que nos parece esencial es que el autor ve la cultura como un sistema simbólico que el antropólogo debe explicar, interpretándola. Se trata de estudiar sus elementos para lograr una comprensión sistemática.

Así, desde el punto de vista de nuestra investigación, consideramos que las culturas en América Latina, especialmente la de los indígenas y de los afrodescendientes, deben ser vistas como sistemas simbólicos que permiten la interacción entre los actores. Son estructuras de significación que los actores usan para su interacción cotidiana. En el sentido de Geertz vemos que la cultura supone un código, es decir, un sistema de significación por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos, sus actitudes en relación con la vida. Bertrand Badie resalta que Mary Black proporciona una definición muy cercana a la de Geertz. Y ella escribe que la cultura es un “sistema de significaciones que los miembros de un grupo conocen y utilizan en sus interacciones”.³⁵⁵

La perspectiva semiótica y hermenéutica de la cultura de Geertz permite vislumbrar que los actores se comunican entre sí gracias al sistema simbólico representado por la cultura, y que “los sistemas culturales deben poseer un mínimo de coherencia, pues de otra manera no los llamaríamos sistemas, y la observación muestra normalmente que tienen bastante coherencia”.^{356*} Esta concepción nos deja ver que las acciones humanas son portadoras de sentido. Y es la significación que organiza la acción social. Bertrand Badie comenta y destaca que la cultura permite integrar en el sentido de que asegura la comunicación entre los actores sociales y, por lo tanto, la continuidad de sus interacciones. La cultura es coherente, en el sentido de que gracias a ella los actores están en una red de significaciones que existen en todos los aspectos de la vida social (parentesco, religión, política). Es latente, en el sentido de que no se identifica a los

³⁵⁴ *Ibidem*

³⁵⁵ En Bertrand Badie, *Culture et politique*, *op. cit.*, p. 15.

³⁵⁶ Clifford Geertz, *op. cit.*, p. 30. *¿A qué obra se alude?

comportamientos explícitos, sino que remite esencialmente a los modelos de estructuración implícitos. Por fin, la cultura controla la acción y la innovación social, puesto que da sentido a las experiencias y define el marco de las soluciones posibles.³⁵⁷

En este sentido, podemos decir que la definición de la cultura de Geertz muestra que toda cultura es ante todo un sistema simbólico que tiene su coherencia, su lógica interna y que el antropólogo debe interpretar. Estamos lejos de la visión eurocéntrica sobre las demás culturas. Sabemos que la marginación de las culturas indígenas en América Latina remite a los estereotipos, los prejuicios de los europeos. La conquista de América tuvo, entre otras consecuencias, el rechazo de las tradiciones indígenas so pretexto que son bárbaras, primitivas, paganas. A cambio, esta visión de Geertz deja ver que toda cultura es portadora de una lógica interna. Claude Lévi-Strauss, en sus estudios antropológicos, muestra que no hay cultura salvaje. Toda cultura tiene una racionalidad interna. Su método estructuralista consiste en desentrañar el código a partir del cual las culturas se articulan.

Para terminar con la definición de la cultura de Geertz, cabe vincular el término de cultura con el concepto de identidad. Esta relación entre cultura e identidad nos permite ahora decir qué entendemos por identidad cultural cuando hablamos de América Latina. Nos referimos a la idea de identidad cultural relacional y no *identidad cultural refugio*. Esta última es la base del fundamentalismo, que implica cierre sobre sí mismo, incapacidad de comunicación. La idea de identidad cultural relacional supone la solidaridad, la apertura, el deseo de compartir valores. En el siglo XIX, el nacionalismo tomó el aspecto de *identidad cultural refugio* en el sentido de que las comunidades se cierran sobre sí mismas. Es un tipo de identidad peligrosa. Cuando hablamos de identidad cultural en América Latina, tenemos en mente la idea de identidad cultural dinámica, relacional, en evolución constante, etc. Con los impactos de la globalización, es imposible que una comunidad rechace todo intercambio con otras comunidades. Ninguna sociedad puede vivir separada de las demás. Zaki Laïdi, un gran internacionalista francés, define la mundialización como a la vez una sociología de las interdependencias planetarias y una fenomenología de un mundo nuevo.³⁵⁸ Michael Hardt y Antonio Negri sostienen que bajo los impactos de la globalización se proyecta “una única figura supranacional de poder político”.³⁵⁹ Refiriéndose a la globalización Paul Singer habla de un sólo mundo. Analiza las relaciones que hay entre el cambio

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

³⁵⁸ Zaki Laïdi, *La gran perturbación*, Paris, Flammarion, 2004, p. II.

³⁵⁹ Michael Hardt, Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 29.

climático, la Organización Mundial del Comercio, los Derechos Humanos y las intervenciones humanitarias desde una perspectiva ética.³⁶⁰

La hermenéutica analógica

Ahora, nos toca desarrollar el concepto de analogía refiriéndome en particular a la hermenéutica analógica del filósofo mexicano, Mauricio Beuchot. El calificativo de analógico aplicado al diálogo intercultural implica que, más allá de las diferencias entre las culturas, hay núcleos de identificación y semejanzas entre ellas, lo cual impide toda atomización de la sociedad contrariamente al pensamiento posmoderno, y no desemboca en un cierto culturalismo como en las teorías poscoloniales. El relativismo entre las culturas es relativo y no absoluto. Por eso, es posible encontrar entre las culturas universales culturales, lo que permite un pluralismo analógico entre las culturas,³⁶¹ y no una atomización cultural que pone en jaque las bases de convivencia social mediante los relativismos y los absolutismos extremos.

Mauricio Beuchot desarrollo su teoría de la analogía en el marco de su hermenéutica que denomina “hermenéutica analógica”. Dicha teoría tiene como propósito superar los debates que atraviesan la hermenéutica contemporánea. Según Javier Recas Bayón, la historia de la hermenéutica empieza con la modernidad. Su aparición data de 1643, al hilo de las necesidades de la reforma protestante.³⁶² Sostiene que la hermenéutica antigua es su prehistoria. Subraya que la expresión hermenéutica se encuentra en Platón (el Político y en el Epínomis). Remite a una función sagrada en tanto mediadora de lo más elevado, en el *Político*. En *Epínomis*, es un arte de la adivinación sin esclarecer sus posibles divergencias. En Aristóteles y Platón, la hermenéutica es una teoría de la transmisión de mensajes, no de la recepción. Aristóteles identifica *hemeneia* con expresión. En la época patriótica, la hermenéutica fue la interpretación de los textos bíblicos. En san Agustín, la hermenéutica es la interpretación de los significados oscuros de un texto. San Thomas de Aquino ve la interpretación como el esclarecimiento del sentido oculto de los textos. Reconoce también que se puede dar una interpretación figurativa a textos no bíblicos. En la época humanista, este significado de la interpretación reforzó y desembocó en un “simbolismo natural con elementos cabalísticos”.³⁶³

³⁶⁰ Paul Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003.

³⁶¹ Véase José Alejandro Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2005, p. 73.

³⁶² Javier Recas Bayón, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2006, p. 44.

³⁶³ José Rubén Sanabria “Filosofía y hermenéutica”, en José Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 43.

En la modernidad, la hermenéutica es el arte y la ciencia de interpretar textos. Son textos hiperfrasísticos, es decir, mayores que la frase.³⁶⁴ Su objetivo original consistió en recuperar el verdadero significado de los textos. En el siglo XVI, fue convertida en centro de argumentación erudita. Puso el acento en la crítica de las fuentes históricas para lograr la verdad sobre los textos históricos, especialmente la Biblia. A partir del siglo XVIII, las reflexiones hermenéuticas van más allá de la simple crítica de los textos y comienza a preguntarse sobre la naturaleza, los objetivos del conocimiento histórico como tales.³⁶⁵ De ahí, se interroga sobre la interpretación del significado y plantea cuestiones de naturaleza metodológica. Schleiermacher (1768-1834) considera el arte de la interpretación como una disciplina filológica que tiene principios tan sólidos como cualquier arte.³⁶⁶ Destaca que la hermenéutica debe ser un universal. No se trata de comprender solamente textos bíblicos o de la Antigüedad clásica, sino del problema de comprensión.

Por su parte, W. Dilthey, adoptó la hermenéutica como la base de las ciencias humanas con vistas a darles la certeza y la precisión características de las ciencias naturales. Según este filósofo alemán, toda actividad humana se objetiva en obras de cultura. Por eso, la hermenéutica debe ser utilizada como método de interpretación de todo producto humano. El método de Dilthey fue historicista, en el sentido de que entiende los productos culturales sólo en el contexto del periodo histórico del que forman parte, y no toma en consideración las relaciones entre distintas épocas.³⁶⁷

Gianni Vattimo subraya que la hermenéutica es vista como una suerte de *koiné*, de idioma común, de la cultura occidental. Por ello, hay entre Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Appel, Rorty, Charles Taylor, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, un aire de familia.³⁶⁸ Sin embargo, recuerda que el eje Heidegger – Gadamer constituye el marco de referencia de los debates sobre la hermenéutica. Todos los autores posteriores se refieren a ellos. Así la hermenéutica revela dos aspectos constitutivos: la ontología y la lingüisticidad. Además, plantea que en la historia de la cultura occidental, la palabra hermenéutica había sido acompañada siempre de un adjetivo – bíblica, jurídica, literaria o simplemente general, mientras actualmente se presenta como un término autónomo. Vattimo destaca que esta perspectiva se encuentra en Gadamer. Una de las tesis esenciales de su hermenéutica actual es que “no sólo la verdad se da

³⁶⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2005, p. 17.

³⁶⁵ Zygmunt Bauman, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 2002, 18.

³⁶⁶ José Rubé Sanabria, *Algunas perspectivas...op. cit.* p. 44.

³⁶⁷ Véase Robert C. Ulin, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 136.

³⁶⁸ Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación, op.cit.*, p. 36.

también fuera de las fronteras del método científico-positivo; sino que: no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo”.³⁶⁹ Vattimo define la hermenéutica como “la teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de verdad”.³⁷⁰

Refiriéndose a Humberto Eco, Beuchot señala que el problema de la hermenéutica es que por una parte, se admite que interpretar un texto significa esclarecer el significado intencional del autor o, en todo caso, su naturaleza objetiva y por otra, se admite que un texto puede interpretarse infinitamente. Como consecuencia, surgen dos hermenéuticas extremas: univocista y equivocista. La primera hermenéutica es positivista porque privilegia una sola interpretación y las demás son incorrectas. El autor señala que la corriente positivista se caracteriza por su univocismo, mientras la segunda corriente es romántica. Como modelo equivocista, se opone al positivismo y da predominio a la subjetividad. Entre las dos corrientes, encontramos el modelo analógico que se interpone entre ellas. En este modelo se busca la superación del univocismo y el equivocismo.

Por eso, el autor propone “un medio analógico, que sería una hermenéutica en la que las interpretaciones no fueran todas inconmensurables, equivocadas, ni todas tuvieran que ser idénticas por sólo haber una posible, unívoca, sino que fueran en partes comunicables, por tener una parte de comunidad o igualdad, pero preponderantemente diversas por guardar en cierta medida la particularidad del intérprete”.³⁷¹ La analogía evita los extremos. Se trata de un pluralismo analógico proporcional, ordenado que tome en cuenta las diferencias sin perder de vista la universalidad necesaria. Permite también una igualdad que exige diferencias.³⁷²

Según Mauricio Beuchot, la idea de analogía viene de los pitagóricos, quienes la inventaron para frenar la crisis de pensamiento frente al problema de los números: la analogía es proporción, proporcionalidad, acercamiento aproximativo. Según Lourdes Otero León, la hermenéutica analógica de Beuchot es una ontología moderada, “proyectual”, débil con grandes capacidades de aplicación práctica y social.³⁷³ Este autor añade que la hermenéutica analógica pretende abrir el campo de validez de interpretaciones, cerrado por el univocismo, pero cerrar y poner límites a la infinidad de interpretaciones que permite el equivocismo.³⁷⁴

Por otra parte, Mauricio Beuchot asocia la analogía a la noción griega de *phrónesis* (saber práctico) y en latín significa prudencia (prudente). Según Beuchot hay una relación entre la hermenéutica, la analogía y la *phrónesis*. La hermenéutica como acto de interpretación tiene el

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 41.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 45.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 49.

³⁷² José Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica...op.cit.*, p. 73.

³⁷³ Lourdes Otero León, “La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, y su recepción en España”, en Ricardo Blanco Beledo (comp.), *Hermenéutica analógica, comunicación y multiculturalidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2007, p. 50.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 74.

modelo del acto prudencial, consistente en una deliberación y la llegada a un juicio. Y esto tiene que ver con la *phrónesis* caracterizada por la proporción, la medida o el equilibrio.³⁷⁵ Por eso, Beuchot los combina en un sólo modelo de hermenéutica analógica.³⁷⁶ Subraya que según Aristóteles, la *phrónesis* es la analogía puesta en práctica. Si la *phrónesis* está en el corazón de la interpretación, y la *phrónesis* es analogía, la analogía está inviscerada en la hermenéutica misma.³⁷⁷

Conclusión

Tras haber analizado brevemente algunas teorías referentes al multiculturalismo como el liberalismo, el comunitarismo y el pluralismo cultural analógico y los límites de las teorías postmodernas y postcoloniales, hemos centrado el desarrollo de nuestra argumentación en el modelo del diálogo intercultural analógico como modelo alternativo relevante para darse cuenta de la complejidad cultural de la región y permitir la resignificación de la idea de América Latina cuya conceptualización había tomado en cuenta solamente las tradiciones culturales occidentales, desprestigiando las culturas indígenas y afroamericanas. La clarificación de cada uno de los conceptos permite ver su relación dialéctica, con lo cual representa un paradigma destinado a plantear la resignificación de la idea de América Latina desde el reconocimiento de la pluralidad cultural regional, evitando así la dominación de una cultura hegemónica sobre otra. Esta idea del diálogo debe rebasar una paradoja histórica en donde la expansión occidental ha colocado a las culturas indígenas y africanas en una situación desigual.³⁷⁸ Con este modelo teórico, se trata de superar esta dicotomía y de lograr un verdadero diálogo entre las culturas existentes en América Latina.

La idea del diálogo entre ellas no apunta a crear una nueva síntesis entre las culturas como el modelo dialéctico hegeliano (tesis, antítesis y síntesis), sin olvidar que se puede tener universales culturales dado que las culturas tienen de todos modos cosas en común, por el hecho que son realidades humanas. Al respecto, Mauricio Beuchot tiene razón diciendo que “la analogía nos ayuda precisamente a captar las diferencias culturales en medio de las similitudes, que son las que pueden constituir universales culturales”.³⁷⁹ El diálogo como experiencia de alteridad presupone que cada interlocutor se reconozca, a diferencia de la dialéctica del amo y esclavo de

³⁷⁵ Paul Ricoeur destaca que la deliberación es el camino que sigue la *phronesis*, la sabiduría práctica. Véase Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 205.

³⁷⁶ Mauricio Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007, p. 93.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 98.

³⁷⁸ Véase Samuel Arriaran, Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Editorial ITACA, 1999, p. 17.

³⁷⁹ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 39.

Hegel en la cual el reconocimiento surge a partir del enfrentamiento. El diálogo entre las culturas se caracteriza ante todo por su previo reconocimiento mutuo, la tolerancia, el intercambio, la apertura de uno hacia el otro, la mutua fecundación con vistas a compartir elementos universales, susceptibles de ser defendidos por cada una, el principio de sinceridad y de inclusión.

El reconocimiento supone la idea de igualdad en donde los interlocutores de las diversas culturas aceptan al Otro como es y no buscan cambiarlo y asimilarlo desde su marco epistémico. Reconocer otra cultura es aceptar su alteridad. Se trata de la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad. No debe haber luchas entre ellas. En la colonización del continente, las culturas amerindianas no fueron reconocidas por Occidente debido a su “manipulación totalitaria de lo universal”. Pese al papel de Bartolomé de la Casas, no hubo el reconocimiento de las culturas indígenas. Lo que quiso el padre de la Iglesia hegemónica fue el respeto de la humanidad de los Indígenas y no el respeto de sus creencias.³⁸⁰ Las Casas no reconoció la alteridad cultural de los indígenas. Propuso su conversión mediante acciones pacíficas. Fue otro tipo de violencia que podemos calificar de violencia simbólica según la terminología de Pierre Bourdieu. Su comportamiento deja ver otro tipo de relaciones que el cristianismo busca establecer con el otro. Para los griegos, el otro debe quedarse lejos de su país, su ciudad-estado. No se trata de convertirlo para su transformación moral, cultural y ética. Mientras en el caso del cristianismo, se trataba de convertir al Otro según nuevos valores, difundidos por la fe cristiana. Después de la independencia de América Latina hasta muy recientemente, no hubo el reconocimiento de las culturas indígenas y afroamericanas en la región. Es la lucha de los pueblos indígenas la que conduce a su progresivo reconocimiento.

En cuanto a la tolerancia, representa un valor cardinal en el diálogo entre las culturas. Se trata de aceptar al Otro en su diferencia. John Rawls resalta que la idea de tolerancia surge de la época moderna como consecuencia de las guerras de religiones. Al respecto, la Reforma protestante representa el núcleo central de la tolerancia que tuvo un aspecto religioso. De ahí, Rawls deduce que el origen histórico del liberalismo es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa.³⁸¹ Por su parte, Giovanni Sartori destaca que la Reforma protestante pluraliza las iglesias.³⁸² Hasta el tratado de Westfalia, Europa no se concebía sino como católica. Con los tratados de Westfalia, se terminó con las guerras religiosas y la fórmula fue “*cajus regio, humus religio*” (a cada región su religión).

³⁸⁰ Véase Edgar Morin “ La Latinité”, en *La latinité en question. Colloque international, L’Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latines et L’Union Latine*, Paris, 17-19 marzo, 2004, p. 369.

³⁸¹ John Rawls, *Liberalismo Político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 18.

³⁸² Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Buenos Aires, Taurus, 2001, p. 19.

Escribiendo a propósito de la tolerancia, John Locke destaca que: “Tolerar a aquéllos que difieren de los demás en asuntos de religión es asunto que concuerda con el Evangelio y con la Razón, y extraña que ciertos hombres se cieguen ante esta luz”.³⁸³ Antes del filósofo inglés del siglo XVII, el emperador indio, Ashoka (264-227) sostiene, tres siglos antes de la era cristiana, que “no debemos honrar solamente nuestra propia religión y condenar las de las demás, sino que deberíamos honrar las religiones de las demás para una razón u otra”.³⁸⁴ En este sentido, la idea de tolerancia tiene que ver con el reconocimiento del pluralismo de opiniones, ideas, religiones, lenguas, etc. Todo diálogo presupone la existencia de la tolerancia que debe permitir el intercambio en un marco de respeto a los valores ajenos. Al respecto, Enrique Dussel tiene razón diciendo que “la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral”.³⁸⁵

Además, el diálogo intercultural analógico presupone que sus actores se encuentran en condiciones ideales de impulsar dicho diálogo. Esto nos permite tener en cuenta el contexto de desigualdad socioeconómica de la región. La expresión cultural de los diferentes grupos étnicos y sociales no se puede dar en condiciones caracterizadas por la dominación de una cultura sobre otra. Es necesario que las culturas disfruten de las condiciones ideales para su pleno despliegue. Al respecto, el cambio del Estado nacional en América Latina debe tener en cuenta la situación de fragilidad socioeconómica de los grupos dominados. Hay que ver cómo sus culturas pueden expresarse y manifestarse libremente y sin trabas. En su texto referente a la crítica intercultural de la filosofía en América Latina, Fornet-Betancourt no toma en cuenta esta realidad. Es lo que limita en gran parte su propuesta. Si hay que construir un diálogo cultural entre las tradiciones existentes en la región, hace falta promover las condiciones de su realización. Por ello, creemos que es fundamental enfatizar las condiciones objetivas de dicho diálogo. Por otra parte, en este diálogo, los intercambios entre las tradiciones suponen que sus valores no son necesariamente opuestos, puesto que son hechos humanos. Cuando Protagoras dice que el hombre es la medida de las cosas, esto supone que hay elementos comunes y valores que el ser humano comparte. Asimismo, el filósofo chino Mencius señala que “el hombre es humanidad”. Mircea Eliade estudia la ontología arcaica y muestra que las culturas primitivas tienen una estructura igual: arquetipo y repetición. Todo ritual, dice, tiene un modelo divino, arquetípico.³⁸⁶ Es decir, lo invisible sostiene lo visible. Toda acción es repetición de un arquetipo originario. Es una

³⁸³ John Locke, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Editorial Grijalbo, 1970, p. 20.

³⁸⁴ Citado por Joseph Yacoub, *Au-delà des minorités... op.cit.*, p. 40.

³⁸⁵ Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1973, p. 163.

³⁸⁶ Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 28.

estructura universal. En este sentido, todas las culturas valen por su estructura y es un hecho humano que poseen una estructura ontológica parecida, lo cual demuestra su carácter humano.

Por ello, la idea del diálogo intercultural analógico escapa o resuelve la tensión entre el relativismo y el universalismo. Proporciona un marco democrático (universalidad) de intercambios entre las culturas (las particularidades), que son expresión a la vez de la infinita diversidad humana y la unidad de la especie humana. Evita también “la lucha de los dioses”³⁸⁷ dentro de las sociedades. Más allá del choque entre las civilizaciones, dicho diálogo evita la fragmentación (posmoderna) de la sociedad, el reino del fundamentalismo cultural, la desaparición de la diferencia y la transformación de la diversidad cultural no controlada en torre de Babel.

Así pues, la idea de este diálogo intercultural analógico permite ver que las sociedades latinoamericanas no deben ver negativamente las diferencias culturales dentro su espacio nacional y regional. Zaki Laïdi recuerda que según René Girard en su libro *La violence et le Sacré*, los grandes conflictos en la mitología griega son muy a menudo conflictos que oponen los hermanos.³⁸⁸ Esto significa que contrariamente a la tesis de Samuel Huntington, la violencia no surge de la diferencia sino de la semejanza. El islamismo no surge de la tradición islámica, sino de la globalización, es decir, del miedo de sus adeptos a perder su diferencia bajo las dinámicas de la homogeneización, inducidas por la globalización.³⁸⁹ De igual manera, lo que se conoce en Québec bajo el nombre de *Révolution tranquille* (Revolución tranquila), como reivindicación de la particularidad cultural e identitaria, fue una reacción contra la americanización del Québec. Asimismo, Lucien Bianco recuerda que en 1872, el primer grupo de estudiantes chinos enviado a una universidad estadounidense, fue acompañado de profesores chinos encargados de enseñarles los clásicos confucianos.³⁹⁰ Todo esto para evitar la asimilación de los chinos en las universidades norteamericanas. Esto implica que cada grupo social quiere preservar su diferencia frente a la amenaza de la asimilación y que, por lo tanto, la violencia se afirma cuando la diferencia se disminuye. Por ello, la idea del diálogo intercultural apunta a bosquejar un marco de referencia para establecer puentes de intercambios entre las culturas y las lenguas. En este proceso, la tolerancia y el respeto son las condiciones fundamentales *a priori*, dado que el primero remite a lo ético y el segundo a lo jurídico. De este manera, nuestro marco representa un nuevo paradigma para repensar los debates contemporáneos en torno a la problemática de la diversidad cultural

³⁸⁷ Josetxo Beriain, *La lucha de los dioses... op.cit.* El autor sostiene que no hay un solo Dios, sino múltiples dioses que expresan simbólicamente la situación de las sociedades modernas.

³⁸⁸ Zaki Laïdi, *La grande.... op.cit.*, p. IV.

³⁸⁹ Sobre le Islam, véase Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2004.

³⁹⁰ Lucien Bianco, *Histoire de la révolution chinoise*, Paris, Seuil, 1967, p. 22. Debemos precisar que esta idea se ubica en las notas al pie de página.

cultural, étnica y lingüística. Su elaboración implica un cambio drástico en nuestro concepto del Estado nacional latinoamericano que ya no debe basarse en la idea de homogeneidad cultural y lingüística. Los pueblos indígenas y afrodescendientes deben ser reconocidos como portadores de valores y de tradiciones distintos de la civilización occidental.

Capítulo II. La idea de América Latina en el siglo XIX

Introducción

Este capítulo tiene como propósito ubicar el contexto histórico-político y cultural de la idea de América Latina en el siglo XIX. Esto significa que no se puede tener una cierta comprensión de los debates posteriores que acarrea el concepto de latinidad sin un previo conocimiento de los desafíos frente a los cuales se encontró la elite decimonónica hispanoamericana en aquel entonces. En este sentido, el argumento central de este capítulo es que la idea de América Latina en el siglo XIX surge a la vez como reacción a los desafíos políticos y a la aceptación / adopción de los valores culturales occidentales en desprecio de todo diálogo intercultural analógico, que debería permitir la plena expresión de las diferentes tradiciones culturales de la región. Durante ese siglo, las culturas indígenas y negras no fueron respetadas debido a la gran influencia de la modernidad europea. Aunque los indígenas y los negros participaron muy limitadamente en las guerras de liberación nacional, sus valores y sus tradiciones no contaron. Asimismo, la élite intelectual en Haití no consideró la cultura popular que desempeñó un papel relevante en la lucha por la independencia nacional. De la misma manera que esta cultura inspiró temores a los franceses, la élite tuvo mucha sospecha con respecto a ella. En América Latina, el contexto no fue favorable a las culturas populares vistas como obstáculos a la modernización de la región y su entrada en la modernidad occidental. Ese rechazo de las culturas indígenas y africanas y, por ende, todo diálogo intercultural analógico, permite captar los límites de la idea de América Latina. Esta no reflejaba toda la riqueza cultural, étnica y lingüística de la región.

2-1. El contexto histórico-político

El análisis del contexto histórico-político en el cual fue escogido el nombre de América Latina nos permitirá poner de relieve algunos retos que enfrentó la región con respecto a las potencias norteamericanas y europeas. El desplome del colonialismo español no implicó un estado de paz y seguridad para los nuevos Estados, en un contexto de ampliación de la sociedad internacional, tras su total dominio por las potencias europeas desde los albores de los Tiempos

Modernos.³⁹¹ Al contrario, la amenaza española y europea siguió siendo muy aguda sobre la soberanía regional. De ahí, un nuevo orden demoraba en nacer.³⁹² Esto hace que la región se encontrara en una situación política complicada y difícil. Y la elección del nombre de América Latina alrededor de la segunda mitad del siglo XIX fue una respuesta cultural a las amenazas políticas provenientes de todos horizontes, especialmente de los Estados Unidos y de España. Por eso, consideramos que el contexto histórico de nuestra indagación va de 1824 a la mitad de ese siglo, contexto en el cual el calificativo de latina tuvo un especial peso en la denominación de la región.³⁹³ Para analizar ese contexto, vamos a abordar los desafíos externos, como las relaciones entre la región y los Estados Unidos y con los países europeos.

Para abordar esta cuestión, tomamos primero el caso de los Estados Unidos y sus relaciones con las jóvenes naciones hispanoamericanas, mediante la formulación de la Doctrina de Monroe el 23 diciembre de 1823 y del Destino Manifiesto en los años 1840. Ambas forman un eje articulador de la visión de la política exterior norteamericana frente a las potencias europeas y los Estados hispanoamericanos. Sin embargo, esta política exterior fue el reflejo de los intereses norteamericanos, ya que desde la invasión napoleónica en la Península Ibérica y las subsiguientes revueltas de las colonias españolas, Estados Unidos aprovechó toda ocasión para satisfacer sus ambiciones territoriales.³⁹⁴

Lo anterior significa que la visión estadounidense sobre los nuevos Estados americanos no fue dictada por un cierto humanismo como en el caso haitiano que ayudó benévolamente a la región. Respondió más bien a los intereses del naciente y poderoso país del Norte. Víctor A. Arriaga Weiss, Ana Rosa Suárez Argüello sostienen que la política exterior de los Estados Unidos hacia los movimientos de independencia en la América española también reveló intereses eminentemente económicos, manifestados tanto en la búsqueda de mercados como en la preocupación territorial.³⁹⁵ Sin embargo, esto no impidió que muy pronto Estados Unidos reconociera su independencia: México y Colombia en 1822; Chile en 1823; Brasil en 1824; América central en 1824; Perú en 1826; Uruguay en 1836; Venezuela en 1835; Ecuador en 1838;

³⁹¹ Antonio Truyol y Serra, *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1994. Es un libro clásico en materia de la historia de la sociedad internacional. Es el mejor que se ha publicado en España sobre el tema.

³⁹² Tulio Halpierim Donghi, *Historia de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 134.

³⁹³ Este contexto histórico hispanoamericano no tuvo tampoco grandes cambios en el plano económico. La economía tuvo aún un carácter precapitalista.

³⁹⁴ Gordon Connell – Smith, *Los Estados Unidos y América Latina*, México, Fondo de Cultural Económica, 1977, p. 71.

³⁹⁵ Víctor A. Arriaga Weiss, “La primera fase de la expansión territorial de EUA en la historiografía mexicana: ¿una redefinición en la agenda de investigación?” en Víctor A. Arriaga Weiss, Ana Rosa Suárez Argüello (compiladores), *Estados Unidos desde América Latina, sociedad, política y cultura*, México, Centro de Investigaciones y Docencia económicas, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José Luís Mora, 1995, p. 37.

Bolivia en 1838; Haití en 1862.³⁹⁶ Además, la enunciación de la doctrina Monroe en 1823 fue oportuna para la región porque surgió en un contexto de lucha por la independencia. Surgió como un aviso a las pretensiones de las potencias europeas de someter las repúblicas hispanoamericanas por la fuerza.³⁹⁷ Al respecto, Francisco M. Hoyos escribe que:

En teoría la Doctrina Monroe se justificaba como un medio de proteger a los estados latinoamericanos de las injerencias europeas, en una época en la que España aún intentaba reconquistar sus colonias. En la práctica, sirvió a la política de Washington y sólo a ella.³⁹⁸

La doctrina Monroe se articula en torno a los ejes siguientes: Estados Unidos respetaría las colonias existentes, pero no toleraría ninguna colonización europea en América; se comprometía a no intervenir en los asuntos propiamente europeos; pero reconocería los gobiernos *de facto*, por lo que consideraría cualquier intervención en los asuntos internos americanos, para extender el sistema europeo, como un atentado contra la seguridad del hemisferio y, por ende, de la suya propia. Los gobiernos hispanoamericanos recibieron con brazos abiertos esta doctrina en el momento de su formulación como una protección a su independencia.³⁹⁹ Sin embargo, el destacado diplomático mexicano, Isidro Fabela, muestra que los Estados Unidos aplicaron esta doctrina siguiendo sus necesidades políticas y financieras.⁴⁰⁰ Resalta que cuando Bolívar convocó al Primer Congreso hispanoamericano, la tomó en consideración para hacer efectiva la declaración del presidente (Monroe). Sin embargo, los Estados Unidos se mostraron remisos.⁴⁰¹

Esta reticencia muestra que la doctrina Monroe estuvo en oposición al ideal bolivariano.⁴⁰² La visión de Monroe no reflejó la de Bolívar. Se trataba de un choque de visiones del futuro de la región. Silvia L. Milton destaca que “ambas propuestas compartían las ideas de la separación, la diferencia y la neutralidad de América respecto de Europa y sus conflictos, ambas deseaban reforzar la seguridad de los nuevos Estados frente a las amenazas exteriores y especialmente frente al colonialismo europeo, y ambas buscaban promover algún tipo de “sistema

³⁹⁶ María del Carmen Velázquez, *Hispanoamérica en el siglo XIX*, México, Editorial Pormaca, 1965, p. 84

³⁹⁷ Véase Sylvia L. Hilton, “América en el sistema internacional, 1783-1895”, en Juan Carlos Pereira (coord.), *Historia de la relaciones internacionales contemporáneas*, Madrid, Editorial Ariel, 2001, p. 92.

³⁹⁸ Francisco M. Hoyos, “Estados Unidos: su historia hasta 1945”, en X. Batalla et al, *USA, ¿Antiterrorismo o imperialismo?*, Barcelona, Mundo Revistas, 2003, p. 20.

³⁹⁹ Edmund Gaspar, *La política exterior norteamericana en América Latina*, México, Ediciones Gernika, 1979, p. 42.

⁴⁰⁰ Isidro Fabela, *Las doctrinas Monroe y Drago*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1994, p. 50.

⁴⁰¹ *Ibid*, p. 51.

⁴⁰² Robert Lansing, el secretario de Estado del Presidente Wilson escribe que “en su defensa de la Doctrina Monroe, Estados Unidos considera sus propios intereses. La integridad de las otras naciones es un incidente, no un fin. Aunque esto pueda parecer basado en el simple egoísmo, el autor de la doctrina no tenía otro móvil más elevado en su declaración”. Véase Francisco M. Hoyos, *op. cit.*, p. 20.

europeo”.⁴⁰³ Estas semejanzas no van lejos, puesto que los Estados Unidos se sirven de su doctrina para manifestar su imperialismo en el hemisferio. Por eso, Carlos Pereira habla del mito de la doctrina Monroe. No fue una doctrina para defender los intereses de la región.⁴⁰⁴

La realidad es que más tarde Estados Unidos emprendió su conquista de la región, especialmente con la formulación del Destino Manifiesto.⁴⁰⁵ Esta doctrina se basó en la idea de elección nacional estadounidense por parte de la providencia para llevar a cabo misiones de paz, democracia y evangelización. Esta doctrina tiene su punto de partida en las críticas de la Inglaterra reformada contra el sistema de colonización y evangelización de los españoles, que a su vez derivaron en una rivalidad espiritual y económica entre los anglos e hispanos.⁴⁰⁶

Las guerras norteamericanas contra México fueron pruebas visibles de las intenciones hegemónicas que contenían la Doctrina Monroe y el Destino Manifiesto. Ambas declaraciones constituyeron los ejes de la política exterior estadounidense. Gordon Connell- Smith destaca que en los años 1840 Estados Unidos empezó a convertir los famosos pasajes del mensaje en una “Doctrina” y a aplicarla y extenderla como tema central de su política latinoamericana. Fue en ese mismo decenio cuando la frase “Destino Manifiesto” se popularizó para describir y justificar ambiciones que tenían una singular afinidad con la Doctrina Monroe.⁴⁰⁷

Por otra parte, la política exterior norteamericana no hizo nada para contener o ayudar la región frente a las amenazas europeas después de la Independencia, mientras el imperialismo europeo conoció una impulsión en África y Asia. Fue la segunda fase de su colonialismo que, después de la Revolución Industrial, buscó otra fuente de abastamientos.⁴⁰⁸ En América, este imperialismo estaba en crisis tras la ola de independencias que empezaron con la Revolución norteamericana⁴⁰⁹ en 1776 hasta 1824 pasando por la Revolución haitiana de 1804.

Unidos con la Doctrina Monroe no hizo nada frente a las amenazas europeas. El 28 de marzo de 1838 Francia atacó a Argentina y Uruguay después de los reclamos del vicecónsul francés Roger en términos poco medidos, relativos a la naturalización, servicios en milicias, contribuciones extraordinarias y pretendidas denegaciones de justicia. El 14 de abril del mismo año hizo lo mismo en México, presentando al gobierno mexicano un ultimátum relativo a varias

⁴⁰³ Silvia L. Hilton, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁰⁴ Carlos Pereira, *El mito de Monroe*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1969.

⁴⁰⁵ Véase Juan A. Ortega Medina, *Destino Manifiesto*, *op.cit.*; Reginald Horsman, *La raza y el destino manifiesto...op.cit.*

⁴⁰⁶ Alicia Mayer “Estados Unidos en la obra de Juan A. Ortega Medina”, en Víctor A. Arriaga Weiss, *Estados Unidos desde América Latina...op.cit.*, p. 12.

⁴⁰⁷ Gordon Connell – Smith, *Los Estados Unidos... op.cit.*, p. 96.

⁴⁰⁸ Véase David K. Fieldhouse, *Economía e imperio. La expansión europea de 1830-1914. Historia económica mundial*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

⁴⁰⁹ Will Paul Adams, *Los Estados Unidos de América*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

reclamaciones que a juicio del gobierno francés eran legítimas.⁴¹⁰ Francia repitió la agresión contra México en 1860, la cual fue rechazada por Juárez que con los liberales de su patria, venció a sus enemigos con su tesonero patriotismo.

Argentina fue a su vez víctima de la agresión anglo-francesa en 1840, por cuestiones de reclamaciones. Francia e Inglaterra intervinieron en Argentina en defensa de sus intereses comerciales a petición de las ciudades manufactureras de la Gran Bretaña.⁴¹¹ En 1863 surgió un conflicto en Perú entre un hacendado peruano y sus colonos. De ahí, las autoridades españolas mandaron una escuadra en este país. Los países hermanos de la región se solidarizaron con el Perú y decidieron hacer suya la causa peruana. Como consecuencia del apoyo chileno a Perú, España decidió bombardear a Valparaíso porque el Congreso chileno prohibió en 1863 que los barcos de guerra españoles se abastecieran de carbón en los puertos del país.

En estos diferentes casos de agresión y ataques, los Estados Unidos no ayudaron a los países del hemisferio aunque a veces propusieron su mediación. Esa actitud nos deja ver que el espíritu de la Doctrina Monroe no consistió en defender los intereses de los países de la región. La visión política norteamericana en la región no abarcó los intereses de seguridad y soberanía de los países hispanoamericanos. En este sentido, pensamos que la elección del nombre de América Latina en torno a la segunda mitad de del siglo XIX se justificó políticamente por las amenazas estadounidenses y las de España, en particular. Por ello, Leopoldo Zea destaca con razón, que según Vasconcelos, se escogió este nombre porque aun subsistieron los recuerdos de la guerra de independencia contra España. Asimismo, el peligro norteamericano hizo posible esta elección.⁴¹²

2-2. El contexto cultural

Nuestro pasado es la España. La España es la Edad Media. La Edad Media se componía de alma y cuerpo del catolicismo de la feudalidad.

Bilbao

América Latina, al romper con la Colonia, rompe también, y sobre todo, con su tradición cultural.

Francisco Miró Quesada

En este apartado, nos toca abordar el contexto cultural en el cual fue escogido el nombre de América Latina. En efecto, esa elección no se puede entender fuera de los retos culturales a los cuales la élite letrada de la región hizo frente. A diferencia de Norteamérica donde el surgimiento de un nuevo Estado postcolonial no supuso una ruptura con los valores y tradiciones protestantes,

⁴¹⁰ Isidro Fabela, *Las doctrinas...op. cit.*, p. 83.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 87.

⁴¹² Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina?*, *op.cit.* p. 12.

los países hispanoamericanos – especialmente las elites – quisieron borrar todo el pasado hispánico.⁴¹³ Al respecto, Gustavo Escobar Valenzuela escribe lo siguiente:

El pensamiento latinoamericano del siglo XIX hereda la visión discontinua de la historia que encontramos en la Ilustración. La historia hispanoamericana se va a presentar, en los pensadores de esta época, como una historia de desgarramientos. El pasado hispánico, o herencia española que pervive en los pueblos hispanoamericanos, va a ser vista como una época irracional y oscura, como un reino de tinieblas que es menester rechazar para advenir a la modernidad. De la misma manera que los ilustrados del siglo XVIII, los románticos hispanoamericanos del siglo XIX van a observar en su pasado inmediato una analogía con la Edad Media.⁴¹⁴

En este mismo sentido, el alemán Nikolaus Werz resalta:

En los primeros decenios después de la independencia, las nuevas elites gobernantes buscaron, rápidamente, sacudirse el peso del dominio colonial español y se orientaron hacia los modelos europeos y norteamericanos. Los modernos textos constitucionales adoptados o el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX, son muestras válidas del intento por dar lo más rápidamente posible el salto hacia lo moderno y alcanzar la incorporación a los países desarrollados.⁴¹⁵

Por su parte, Mario Magallón señala que:

Los pueblos de la América Latina iniciarán su marcha solos, sin el protectorado de la vieja tradición colonial ibérica. Una vez alcanzada la emancipación política se tienen que enfrentar a la problemática y contradictoria tarea de fijar su propio rumbo en lo político, social y cultural, “lejos” de la oprobiosa herencia cultural”. Nace así una serie de dificultades de adaptación de doctrinas pensadas y aplicadas en un contexto europeo, ajenas a una realidad en tantos aspectos diferentes.⁴¹⁶

Nada es más claro que esta cita del autor y muestra la crisis de identidad que acosa a la región tras el derrumbe del imperio español. En el caso de Argentina, esta crisis fue tremenda. Al respecto, Miguel Rojas Mix escribe:

⁴¹³ Mario Magallón Anaya destaca que estos esfuerzos por borrar el pasado hispánico fueron “intentos de una equívoca visión histórica, negación de la dialéctica de un movimiento que los llevaría de un “menos” a un “más”. Véase su libro *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia...op.cit.* p. 178.

⁴¹⁴ *Ibíd.*, p. 54.

⁴¹⁵ Nikolaus Werz, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad, 1995, p. 14.

⁴¹⁶ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana...*, op. cit., p. 184.

La vuelta del siglo es un momento de crisis de identidad, y no puede ser de otra manera, cuando se piensa en países – como Argentina – donde cambia radicalmente la composición de la población. Durante casi setenta años los extranjeros representaban alrededor del 60% en la ciudad de Buenos Aires y casi la mitad de la población en las provincias más importantes. Eso significa el surgimiento de otra identidad: “la del barco”, generada en una difícil dialéctica entre la asimilación del extranjero y el aporte de éste a la media nacional. Una personalidad sincrética en la cual el inmigrante como el bandoneón para el tango; un instrumento ajeno pero que se hace típicamente argentino para dar a la música algo propio: la hace “canyengue”; es decir, aún más argentina.⁴¹⁷

En América Latina, esta crisis puede ser conceptualizada a partir de lo que Andrés Roig llama “la determinación del legado”.⁴¹⁸ La idea del legado remite a la herencia cultural o la tradición. Se trata de definir el “nosotros” latinoamericano después de siglos de colonización, de mestizaje, de interacciones culturales entre diversas culturas y civilizaciones.

A la hora de determinar este legado, es menester plantearse las siguientes preguntas: ¿Cuál es la realidad cultural de la región en el siglo XIX a partir de la cual se plantea la problemática de la determinación del legado? ¿Quiénes estaban habilitados a determinar dicho legado? ¿Cuáles sus ideologías? ¿De que grupo étnico surge para hacer esta determinación? ¿Cuáles fueron sus influencias culturales e ideológicas en aquel entonces?

A partir de estas preguntas fundamentales podemos resaltar que el factor determinante relativo a la cuestión cultural en América Latina en el siglo XIX fue la ideología racial y racista heredada del colonialismo occidental desde el siglo XV y de los debates antropológicos que tuvieron lugar en el siglo XIX. En cuanto al primer aspecto, la conquista de América dio lugar a un debate sobre la naturaleza de los indios en el continente. El filósofo mexicano, Mario Magallón Anaya, dedica un gran estudio a este debate y destaca que el concepto occidental de lo humano fue cerrado, exclusivista, histórico, intemporal, eterno, determinista y absoluto.⁴¹⁹ Sin duda, la estigmatización de los indígenas se hizo desde la perspectiva racial y racista occidental. El cuestionamiento de su ser y su naturaleza manifiesta la colonialidad del poder occidental, según la expresión del sociólogo peruano, Aníbal Quijano.⁴²⁰ Según él, la idea de raza fue esencial en la conquista y colonización de América. Las relaciones sociales se construyeron desde

⁴¹⁷ Miguel Rojas Mix, *Los cien nombre...op. cit.*, p. 47.

⁴¹⁸ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica... op.cit.*, p. 44.

⁴¹⁹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL, UNAM, 2008, p. 64.

⁴²⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgar Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.

la perspectiva racial y contribuyeron a contaminar toda la historia de la región y su estructura social.⁴²¹

Uno de los episodios centrales retenidos por algunos investigadores sobre de esta cuestión fue el fenómeno de la limpieza de sangre practicada por España hacia los judíos en 1492. Antes de esta fecha, los judíos fueron discriminados por cuestiones religiosas y no por la idea de su “raza”. Con la reconquista de España en 1492, la idea de limpieza de sangre constituyó un factor esencial en los diferentes procesos de conversión. Y este fenómeno tocó en particular a los judíos de España.⁴²² Indudablemente, esta ideología racista española fue uno de los rasgos característicos de la sociedad colonial española en América. Lewis Hanke muestra cómo los padres de la Iglesia católica se refirieron a Aristóteles para justificar la esclavitud, vinculada a la inferioridad de los indígenas en América. Este autor destaca que por primera vez se ve un intento de estigmatizar una raza como inferior, como esclavos naturales, según la teoría que formuló siglos antes el muy venerado Aristóteles.⁴²³ Por su parte, Magnus Mörner muestra cómo el matrimonio mixto ocupó una posición clave en la política racial de la Corona española. La idea de limpieza de sangre también gravitaba en contra del matrimonio con los “nuevos cristianos”, o sea los judíos conversos.⁴²⁴ Alejandro Lipschutz analiza con detalle el problema racial en la conquista de América.⁴²⁵ Lo cual nos permite ver que la ideología racial fue esencial para el mantenimiento de las relaciones sociales en la época colonial.

Esta ideología sobrevive a la colonización bajo la forma de colonialismo interno.⁴²⁶ Incluso en Haití, esta ideología fue determinante en la sociedad poscolonial haitiana. Léon François Hoffmann, uno de los grandes especialistas de la literatura haitiana, recuerda que según Louis Mercier, los haitianos combatieron el sistema colonial y conservaron el alma colonial. Además, nos dice que según Louis Joseph Janvier, el prejuicio de color es una herencia

⁴²¹ Véase Stanley J. Stein, Barbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982. Estos autores escriben: “La herencia social de la América Latina colonial no fue simplemente una rígida estructura de una aristocracia de riquezas, ingresos y poder en el ápice de una amplia pirámide y, en su base, una masa de gente empobrecida, marginal, impotente y subordinada. Tales sociedades han florecido por doquier. La tragedia de la herencia colonial fue una estructura social estratificada además por color, fisonomía, por lo que los antropólogos denominan fenotipo: una élite de blancos o casi blancos y una masa de gente de color”, p. 57

⁴²² François de Fontette, *Le racisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 33.

⁴²³ Lewis Ranke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SepSetentas, 1974, p. 17.

⁴²⁴ Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SepSetentas, 1974, p. 24.

⁴²⁵ Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

⁴²⁶ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, *op.cit.* Casanova destaca que “el problema indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada” p. 104.

colonial.⁴²⁷ En América Latina, en el siglo XIX, esta visión racista y racial de la sociedad se vinculó con el horizonte cultural de la élite decimonónica.

Por otra parte, el segundo elemento que influyó la visión cultural de la región fueron los debates antropológicos que tuvieron lugar en el siglo XIX. Sabemos que este siglo heredó las discusiones antropológicas que se desarrollaron en el siglo XVIII, con la Ilustración. Es a partir de este siglo que el encuentro cultural entre Europa y el Ultramar empezó a tener una conceptualización “científica”. Después de los debates de Valladolid sobre la naturaleza de los indios en América, no hubo tantos intentos para criticar la cuestión cultural y antropológica de ellos. En el siglo XVII, el *honnête homme* era reacio a salir del círculo en el que le había colocado la Divina Providencia y no estuvo dispuesto a abordar temas antropológicos. A finales del siglo XVII, el ideal del *honnête homme* fue sustituido por el *philosophe*, como consecuencia de la crisis de la conciencia europea analizada por Paul Hazard. La estabilidad y el orden clásico-absolutista de la sociedad se pusieron en movimiento. El final del siglo XVII se vio sacudido por la polémica entre los antiguos y los modernos.⁴²⁸ La victoria de los modernos da lugar al siglo de la Ilustración.

Los filósofos de la Ilustración abordaron temas antropológicos. Sus reflexiones tuvieron muchos impactos sobre la antropología moderna.⁴²⁹ Los trabajos de Fontenelle, Rousseau, Bufón, Diderot, etc, constituyeron marcos de referencia para la antropología moderna.⁴³⁰ Asimismo, fue en este siglo que el neologismo *civilisation* fue empleado en el Diccionario de la Academia Francesa (1798). Fue un tiempo de gran actividad científica en todos los campos. De igual manera la idea de superioridad de la civilización se reforzó.⁴³¹ Así, se distinguieron estadios de civilización. Según Lucien Febvre, el término civilización fue utilizado en plural en 1819.

En el siglo XIX, la reflexión antropológica tuvo un especial desarrollo. La idea de superioridad occidental fue algo común en el pensamiento de este siglo. Se explicaron las diferencias culturales con base en las diferencias raciales. Al respecto, Arthur Herman sostiene:

Pronto, sin embargo, los europeos comenzaron a usar la diferenciación racial o fisiológica para explicar diferencias culturales. Se suponía que la pertenencia a una u otra raza significa la

⁴²⁷ Léon François Hoffmann, *Haïti, Couleurs, croyances, créole, op.cit.*, p. 68.

⁴²⁸ Véase Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós Surcos 14, 2005, p. 156.

⁴²⁹ Véase Michèle Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, México, Siglo XXI Editores, 1975; Gérard Leclercq, *Antropología y colonialismo, op.cit.*

⁴³⁰ Véase Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

⁴³¹ Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos, op.cit.*, p. 43

adquisición de rasgos mentales o morales de ese pueblo, los cuales se utilizaban en las actividades culturales.⁴³²

Es lo que explica que, durante un tiempo, el concepto de cultura en Occidente se definió en contraposición a lo no occidental – supersticioso, estático, arcaico, mágico.⁴³³ Las demás culturas son primitivas, arcaicas y bárbaras. En este sentido, lo racial se mezcla con lo cultural y forma un complejo ideológico. La clasificación racial se vincula con la clasificación cultural y la oposición entre lo occidental y lo no occidental. Dicha oposición se reforzó con la idea de selección natural tal como se plasmó en la teoría de la evolución natural de Charles Darwin. La idea de evolución natural se traslada a nivel cultural y racial. La jerarquía racial reflejó dicha idea. En el siglo XIX, la civilización occidental era la mejor ubicada en la pirámide de las razas y las culturas.

Sin embargo, Occidente no es uniforme. Se observa en el siglo XIX diferencias entre los germanos, lo eslavos y los latinos. Esta polarización tiene que ver con la idea de raza tal como fue conceptualizada en ese tiempo. Fue la escritora francesa, Madame de Staël, en su libro “*De l’Allemagne*” (1810) donde sostiene que hay en Europa estas tres razas. La raza latina es la más civilizada con respecto a las demás. La raza eslava es sobretodo representada por Rusia que desde el siglo XVIII se opuso a la Europa occidental. Esta polarización racial coincidió con una polarización cultural dentro de Europa. Y América Latina sufrió las influencias de dichos debates.

La liquidación del imperio español puso en cuestión el legado cultural ibérico. Una actitud como tal fue diferente en el caso de Norteamérica que siguió reivindicando la tradición protestante inglesa. En su libro consagrado a la historia de la novela americana, Jacques Cabau destaca que en el siglo XIX (hasta la guerra de secesión) toda la vida social e intelectual norteamericana mira a Gran Bretaña. Los colonos se han liberado de los ingleses pero mantuvieron sus costumbres. Envían sus hijos a estudiar en Oxford. Leen libros importados. Entre la guerra de independencia y la guerra de secesión, Estados Unidos tuvo una literatura de imitación, sin gran contenido nacional.⁴³⁴ Además cita al gran escritor americano Edgar Poe, quien dice que “tanto en las letras como en la política, necesitamos una declaración de independencia, y sobretodo, lo que sería mejor, una declaración de guerra”.⁴³⁵

En América Latina, se consideró que la herencia española fue símbolo de retraso cultural, de anti-modernidad y que no puede ser el modelo de desarrollo y de cultura de la región.

⁴³² Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998, p. 63

⁴³³ Véase Clifford Geertz, *Tras los hechos. op.cit.*, p. 51.

⁴³⁴ Jacques Cabau, *La prairie perdue. Histoire du roman américain*, Paris Editions du Seuil, 1966, p. 13.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 13.

Leopoldo Zea recuerda que José María Luís Mora, al hablar de la constitución de México, encontraba en los hábitos heredados de España la incapacidad del mexicano para entender el sentido moderno de lo nacional.⁴³⁶ Este rechazo del legado español va a importar el positivismo, como ideología de la ruptura con el pasado colonial, ibérico. Al respecto, J. L. Abellán apunta:

Desde este punto de vista, debemos hacer hincapié en que el positivismo fue, en estos países, algo más que una doctrina filosófica; constituyó un modo de instalación de las nuevas sociedades, que se rebelaban contra la escolástica y la metafísica, es decir, desde el punto de vista intelectual y filosófico. Con ello, pretendían los hispanoamericanos advenir a la modernidad, situarse en la vanguardia de la civilización, o por lo menos, al mismo nivel que las naciones que marcaban la pauta del mundo, es decir, Francia, Inglaterra, Estados Unidos.⁴³⁷

Es interesante establecer al respecto una relación dialéctica entre la cuestión cultural en Hispanoamérica y la identidad cultural en ese siglo. Advenir a la modernidad para la región consistió en rechazar el legado español, las culturas indígenas y africanas, sin tener en cuenta la idea de un diálogo entre ellas. Se trata de una modernidad monotópica, dictada según la lógica universalista occidental. La afirmación de la autoconciencia cultural hispanoamericana se hizo contra España y los legados culturales indígenas y africanos bajo los embates del positivismo que tuvo cuatro características: a) el rechazo de la cosmovisión en la cual Dios fue el centro, b) una vinculación del positivismo con el liberalismo en contra de los postulados del sistema comtiano que había tomado una actitud crítica contra el régimen liberal, c) el intento de fundar una moral de base científica, que se identifica con el naturalismo, rehuyendo así los extremos metafísicos del catolicismo o los anárquicos del liberalismo, d) la exaltación del industrialismo, por admiración a los países muy industrializados. Estos rasgos del positivismo fueron compartidos en general por todos los intelectuales como Gabino Barrera, Justo Sierra en México, Juan Barreto Alberti, Carlos Octavio Bunge en Argentina, Manuel González Prada en Perú, Alcides Arguedas en Bolivia, Juan Montalvo en Ecuador, Francisco Bilbao en Chile, etc.

En este sentido, la ideología positivista se caracterizó por ser anti-hispánica. Uno de los intelectuales que simbolizó esta ideología fue Domingo Sarmiento. En su libro *Civilización y Barbarie*, opuso la civilización (Europa occidental) y España, confundida con la Edad Media. Sarmiento destaca que los hispanoamericanos son herederos de todos los defectos de la raza española. En cuanto a Estaban Echeverría, sostiene que dos legados funestos de España traban el

⁴³⁶ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976, p. 110.

⁴³⁷ J. L. Abellán, *La idea de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972, p. 87.

movimiento progresivo de la revolución americana: sus costumbres y su legislación.⁴³⁸ Bilbao subraya que “nuestro pasado es España. La España es la Edad Media. La Edad Media se componía en alma y cuerpo del catolicismo y de la feudalidad”.⁴³⁹ Todo esto conduce a aceptar la influencia francesa, aunque ciertos autores consideran que no todo lo que viene de España es negativo. Andrés Bello dice que al gobierno español debe todavía la América todo lo que tiene de grande y de espléndido en sus edificios públicos. Subraya que la revolución fue animada por el espíritu español. Además, Bello fue uno de los escritores que lucharon por la independencia cultural de la región. Para él, después de la independencia, América debe buscar su propia ruta cultural y no quedarse en las huellas de la cultura europea. Al respecto, Francisco Larroyo sostiene que Bello emprendió la nítida tarea de conseguir la independencia intelectual y la creación de una cultura americana.⁴⁴⁰ Además, resalta que muchos otros autores buscan dicha independencia cultural. Cita el caso de Juan Bautista Alberti, quien en su ensayo *Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea*, publicado en 1842, sostiene que la abstracción pura, la metafísica en sí no echan raíces en América.⁴⁴¹ Y por otra parte, dice que la filosofía americana debe reflejar las preocupaciones de la región.

Por fin, el contexto cultural en América Latina, durante la primera mitad del siglo XIX fue marcado ampliamente por la influencia de la modernidad occidental. Dicha modernidad fue racista, monotópica y rechaza la idea de la diversidad cultural y racial. Europa fue considerada como la civilización más avanzada y las demás fueron vistas como bárbaras, primitivas y salvajes. Esta ideología influyó mucho en la región. Lo cual condujo a la ausencia de todo diálogo intercultural analógico entre las culturas. Se trataba de una superposición y no de interacciones dialécticas entre ellas.

2-3. De América a Hispanoamérica

*La “idea” de América no es solo la referencia a un lugar; funciona, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en “realidad.”*⁴⁴²

En este apartado, analizaremos algunos nombres que se han propuesto a la región hasta la adopción definitiva del nombre de América Latina. Al respecto, no es menos importante

⁴³⁸ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano...op. cit.*, p. 114.

⁴³⁹ Citado por Leopoldo Zea, *El pensamiento...op. cit.*, p. 115.

⁴⁴⁰ Francisco Larroyo, *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 80.

⁴⁴¹ Véase Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericanos, 1997.

⁴⁴² Walter Mignolo, *La idea de América Latina, op. cit.*, p. 171.

preguntarse porqué en diversas ocasiones y circunstancias los nombres cambiaron. Antes de examinar los diferentes nombres cabe puntualizar que un nombre no es una sencilla cobertura que se aplica a una realidad. Tiene además una importancia capital, en cuanto a su determinación y su caracterización. La reflexión sobre la relación entre el nombre y la realidad que designa fue objeto de meditación en la filosofía platónica. En su libro diálogo *Cratilo*, Platón por primera vez plantea la problemática de la relación entre el nombre y la realidad que designa. Este diálogo reflexiona sobre el valor de la nomenclatura que establece correspondencias entre las palabras y las cosas. Sócrates plantea que no hay conformidad y relación natural entre los nombres y las cosas. Subraya que hay que distinguir las cosas tal como aparecen y su esencia. Su apariencia contradice su esencia. Las apariencias cambian, y no la esencia. La esencia es la Idea, la Forma que escapa al devenir, al cambio. La lingüística saussuriana muestra que no hay relación natural entre la palabra y la cosa. Se trata más bien de una relación arbitraria entre ambas.⁴⁴³ Sin embargo, destaca que la relación entre la palabra y la cosa está sometida a la evolución histórica, en función de la realidad sociolingüística. Los cambios de nombre son significativos y reflejan el imaginario colectivo de las comunidades y las sociedades.

En este sentido, la América Latina no es la excepción. Primero se dio el nombre de América, que Europa utilizó para nombrar las nuevas tierras, mientras que España seguía llamando la región “Indias Occidentales”. El destacado historiador y filósofo mexicano, Edmundo O’Gorman, hizo algunos estudios clásicos en torno a la génesis del nombre de América.⁴⁴⁴ Este estudio profundo ha sido reconocido por muchos investigadores como el antropólogo haitiano, Laënnec Hurbon.⁴⁴⁵

Como se sabe, O’Gorman procede a la deconstrucción de la idea de descubrimiento de América y muestra que América ha sido inventada y no descubierta. Según él, América llega a ser América a partir del momento que recibe este nombre. Asimismo el historiador colombiano Arciniegas subraya que la expresión “descubrimiento” es equivocada. Resalta que se descubre una cosa que es, y América no era.⁴⁴⁶ J. L. Abellán comparte esta opinión y se refiere a la tesis de

⁴⁴³ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, México, Ed. Fontamarrá, 1988, p. 104.

⁴⁴⁴ Edmundo O’gorman, *La invención de América*, México, op.cit.; *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1976. El destacado antropólogo haitiano, Laënnec Hurbon, reconoce el valioso aporte del historiador mexicano sobre los debates relativos a la idea de América. Véase Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, op.cit., p. 8.

⁴⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁴⁶ German Arciniegas, *Con América nace la historia. Textos escogidos. Selección y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda*, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1991, p. 61.

O’gorman recalando que hay que considerar a América como una entidad geográfica e histórica. La primera permite conducir al concepto histórico de América.⁴⁴⁷

Dicho nombre fue adoptado por los criollos después de la Revolución francesa, según Humboldt. Este último sostiene que los criollos decidieron llamarse Americanos después de ese acontecimiento que tuvo un alcance mundial. El nombre de América y Americanos fue utilizado por los libertadores de la región. Francisco de Miranda hizo uso de ellos constantemente en sus discursos y correspondencias.

Cabe entonces ver las razones profundas que motivaron a los criollos a utilizar los nombres de América y Americanos. Hemos señalado que según Humboldt a partir de 1789 los criollos adoptaron el nombre de Americanos y el término de América ha venido representando la región en su conjunto. En efecto este término tiene un significado geográfico y continental y no hegemónico como en el caso de los Estados Unidos.

Este país usó los vocablos de América y de Americanos para designar su territorio y sus habitantes o para aparecer como “el *locus* principal del nuevo mundo”.⁴⁴⁸ Según Michael Gilkes, el concepto de América ha sido objeto de una apropiación y distorsión por los Estados Unidos.⁴⁴⁹ Para el crítico literario haitiano, Maximilien Laroche, se trata de un golpe lingüístico, una apropiación, una confiscación, una monopolización y una privatización.⁴⁵⁰ Subraya que las producciones de Hollywood se toman para toda América. Además, Maximilien Laroche destaca que la apropiación del término de América remonta al nacimiento de este país, durante el cual utiliza el adjetivo de “of America”. Cita las palabras de Thomas Paine, quien dice “ser ciudadano de un Estado particular no es una distinción de alcance local (...). Nuestro objetivo supremo es el de Americano, las apelaciones subalternas difieren, de un lugar a otro”.⁴⁵¹

Sin embargo, con la enunciación de la doctrina Monroe, el término logra un alcance muy amplio y permite que los Estados Unidos lo confisquen definitivamente. Esta confiscación es parecida a la empresa europea de imponer un nombre a la región, según Mignolo. Este autor dice lo siguiente:

⁴⁴⁷ J.L. Abellán, *La idea de América. op.cit.*, p. 22.

⁴⁴⁸ Nelson Maldonado-Torres, « Frantz Fanon : filosofía poscolonial y cosmopolitismo descolonial », en Oliver Kozlarek (coordinador), *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos, 2007, p. 152.

⁴⁴⁹ Michael Gilkes, « Caribbean identity in the anglophone literature of the region », en *Anales del Caribe, Centro de Estudios del Caribe*, Habana, Casa de las Américas, 9 / 1989, p. 279.

⁴⁵⁰ Maximilien Laroche, *La dialectique de l’américanisation*, Québec, Ed. GRELCA, 1993, p. 72.

⁴⁵¹ *Ibidem*

La lógica de la apropiación del nombre por parte de los Estados Unidos, con lo que la denominación de todo un continente quedó incorporada en la de un solo país, es la misma que en el siglo XVI llevó los cristianos a pensar en las “Indias Occidentales” como el cuarto continente, a modificar el mapa de T en O y trazar el “Orbis Universalis Terrarum”. Y es la misma lógica que, a partir del siglo XVIII, permitió a Europa septentrional referirse a esa totalidad como “América”, a pesar de que no había existido como tal en la conciencia de los pobladores originarios y, menos aún, en la de los esclavos y sus descendientes.⁴⁵²

Sin embargo, los libertadores en lucha contra España buscando crear una identidad de ruptura utilizaron este concepto para designar la unidad de la región. Este uso no apunta hacia una visión hegemónica, imperialista como el caso estadounidense. Andrés Bello, Francisco Miranda, Simón Bolívar y otros de su generación, no utilizaron los términos de América Latina, Indoamérica, Hispanoamérica.

Su empleo de América y americanos traduce su voluntad de romper con el imperio, con la dominación española y expresar la identidad común de la región (según su visión) que estaba en germen en la estética barroca.⁴⁵³ La estética barroca permite a los criollos afirmar su autoconciencia frente a los españoles peninsulares. A través del barroco expresaron sus dolores, su sufrimiento, su desacuerdo. El barroco fue también una manera de expresar las diferencias entre los españoles nacidos en la Península y los de América. El siglo XVII constituye la conciencia de la emergencia de la identidad criolla. Esta conciencia se manifiesta en las artes, la literatura, la poesía, etc.⁴⁵⁴ Como en la estética barroca, el uso de los términos de América y

⁴⁵² Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 171.

⁴⁵³ Walter Mignolo señala que el barroco colonial fue muy distinto del barroco continental de España, Italia, Francia o Alemania. “Mientras que la idea de una “confederación hispanoamericana” daba lugar a una identificación política y administrativa, la de América Latina tocaba otras fibras, pues apelaba a la subjetividad y se convertía en el *ethos* de las elites criollas emergentes. Constituía la traducción del *ethos colonial* al *ethos barroco nacional latinoamericano*.” Véase Walter Mignolo, *La idea de América*, op. cit., p. 84.

⁴⁵⁴ Mabel Moraña destaca que “será entonces la cultura criolla la que ofrecerá el mayor acervo de producción simbólica, evidenciando los complejos procesos de negociación a partir de los cuales el letrado Americano elabora su propia identidad sectorial, de cara a los modelos peninsulares como a las necesidades expresivas derivadas de su propia inserción en el contexto cultural del virreinato. Las formas representacionales del discurso criollo refuerzan, en muchos casos, las lealtades del letrado americano hacia el proyecto del orden de la racionalidad impuestos como parte del proyecto “civilizador” desde la conquista. Al mismo tiempo, ellas también informan sobre la necesidad de ir elaborando formas de diferenciación y distanciamiento que remanifiestan de muy diversas formas, a través de las modalidades complejas de la parodia, la sátira, la alegorización o la ironía, o por medio de la creación de formas artísticas que revelan un original sincretismo cultural, articulando contenidos propiamente americanos con otros que derivan directamente de vertientes europeas. A través de estas formas, la cultura criolla irá construyendo un verdadero archivo de la historia y la cultura americanas.” Véase su artículo “Sujetos sociales y representación”, en Raquel Chang-Rodríguez (coordinadora), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 52-53.

Americanos por los libertadores trata de afirmar la diferencia con la monarquía española y el deseo de construir una identidad de ruptura desde la singularidad americana.

El nombre de América demuestra la voluntad de conseguir la libertad y la independencia de España. Gracias a España, la región logra una cierta unidad que no había tenido antes de la colonización. Y esta unidad debe ser verdadera con el logro de la libertad y la soberanía. Así que frente a la Península Ibérica, los criollos afirmaron la noción de nación-continente. Esta última fue la utopía de Miranda, luego de Bolívar.

En este contexto, el sentido de los términos de América y Americanos responde a las especificidades geográficas, políticas y antropológicas de la región. En el plano geográfico los criollos quieren mostrar que la región no es España, que había hecho la diferencia entre los españoles nacidos en España y los nacidos en América. Así que la geografía fue un elemento clave en la reivindicación de americanidad de los criollos. Hay que decir también que esta conciencia americana criolla no tomó en cuenta las culturas y las tradiciones hispánicas y africanas en su especificidad. Los criollos afirmaron que debían tener sus propias leyes y principios debido a esta diferencia geográfica. Por ello la influencia de Montesquieu es muy visible cuando este último afirma que la ley de una nación depende de su geografía.⁴⁵⁵ Francisco Miranda escribe en 1797 que la naturaleza separó por el mar a América de España. Y subraya que hay que unir a América a partir de sus intereses comunes en una gran familia de hermanos.⁴⁵⁶ Por eso, las guerras de independencia en la región plantean el enfrentamiento entre criollos y peninsulares. Dos sectores dominantes que se enfrentaron por el cambio del orden sociopolítico según sus intereses.

El segundo aspecto de América tiene vínculos con el primero y se refiere a la idea de construcción de sociedades políticas independientes. Es decir, América debe tener la autodeterminación. Esta idea se plasma en la búsqueda de la integración regional puesto que los ejércitos de enfrentamiento fueron regionales y no nacionales. Desde la independencia la idea de la unión estuvo presente. Esta idea se caracteriza por la necesidad de afirmar la solidaridad y la fraternidad entre los diferentes países que emergieron del colonialismo español. En 1824, Bolívar dice que la unión es lo que hace falta a la región. Por eso lanzó la idea del Congreso de Panamá.

⁴⁵⁵ Véase Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, op.cit. En este libro Raymond Aron considera a Montesquieu como uno de los fundadores de la sociológica. Véase también José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (coordinadores), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002. Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism and multiculturalism*, México, Siglo XXI Editores, 2006. Contrariamente a la tesis del primer libro, Ambrosio muestra que hay una propia tradición republicana propiamente iberoamericana y para demostrarlo parte de los movimientos del Medioevo y el Renacimiento español. Además resalta que el republicanismo mexicano tiene un carácter multicultural.

⁴⁵⁶ Véase Fernando Velasco, "Sentimiento de integración latinoamericana", en *Latinoamérica, Anuario. Estudios Latinoamericanos*, UNAM, 1980, p. 319.

Las similitudes y el destino común de los nuevos Estados fueron el imperativo categórico por el cual se impulsó la idea de integración regional *avant la lettre* en el siglo XIX. Esto explica los congresos que tuvieron lugar en aquel siglo. Se trata de una integración en la libertad y no en la dependencia como fue el caso en la época colonial. Ya Miranda habló de una gran reunión americana.⁴⁵⁷ En 1818, los chilenos, Martínez de Rosas y Juan Engana, en la *Declaración del Pueblo Chileno*, escriben que los pueblos de América deben formar un grupo para que se proyecten unidos. Reconocen que es difícil para cada pueblo de vivir aislado uno de otro. Y dicen que el día en el cual América reunida en un Congreso habla al resto del mundo, su voz será escuchada.

Por ello, los congresos que se organizaron durante el transcurso del siglo XIX no surgen por generación espontánea. El primero tuvo lugar en Panamá y traduce el deseo de los pueblos americanos de formar un gran bloque regional. En la invitación a este congreso, Simón Bolívar escribe lo siguiente:

Después de quince años de sacrificios por obtener el sistema de garantías que, en paz y en guerra, sea el escudo de nuestro nuevo destino, es tiempo ya de que los intereses y las relaciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos.⁴⁵⁸

Dicho congreso tuvo lugar en 1826. Todos los participantes tuvieron miedo a la amenaza española, que podría ser materializada por la ayuda de la Santa Alianza. Se dieron como objetivos promover la cooperación, la confederación hispanoamericana, el arbitraje obligatorio de las disputas interamericanas, la alianza defensiva común. Sin embargo, esta estructura no se puso en marcha. Luego, se asistió a la desmembración de la Gran Colombia y los países de la Confederación de América Central.⁴⁵⁹ El nacionalismo tuvo prioridad sobre los proyectos supranacionales.

⁴⁵⁷ Aimer Granados destaca el papel esencial de Miranda en la idea de integración Americana y reconoce que desde finales del siglo XVIII el patriota venezolano empleó el nombre de Colombia para designar el conjunto de los antiguos territorios que conformaban el imperio español en América. Véase Aimer Granados García, “Congresos e intelectuales en los inicios de un proyecto y de una conciencia continental latinoamericana, en Aimer Granados García y Carlos Marechal (comp.), *Construcción de las identidades .op.cit.*

⁴⁵⁸ Simón Bolívar, “Documento 2. Simón Bolívar: Invitación al Congreso de Panamá”, en German A. de la Reza, *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración latinoamericana en el siglo XIX. Estudios y fuentes documentales anotadas*, México, UAM -Atzapotzalco, 2006, p. 74.

⁴⁵⁹ A propósito de la desintegración de América Central, Rodolfo Pastor escribe: “Los intereses contrapuestos se negocian; pero entre los planteamientos ideológicos diametralmente opuestos no hay más camino que el conflicto. El enfrentamiento ideológico comienza en Centroamérica antes de la Independencia. A partir de la difusión de las ideas ilustradas se forma una cultura de elite, secular y racionalista, en la que un sistema ideológico suplanta al catolicismo como visión del mundo. Este

Pese a todo, las jóvenes naciones de la región siguen buscando el camino de la integración. Por ello, organizaron congresos en Lima en 1848, Santiago en 1856, Lima en 1864. El último congreso tuvo lugar en Washington en 1889, bajo el liderazgo de los Estados Unidos. Todos estos congresos menos el último tuvieron el mismo objetivo: integrar en la libertad para mejor proteger la soberanía de la región. Este objetivo responde al ideal americano. Aimer Granados resalta que:

La construcción de lo americano, entendido como la necesidad de formar una identidad política continental siguió vigente en el pensamiento de los liberales de la Independencia y del siglo XIX, como un aspecto que había que interiorizar en la conciencia de los pueblos, con el propósito de diferenciarse del otro, del invasor europeo. A lo largo de todo el siglo antepasado la necesidad de encontrar y forjarse una identidad continental siguió presente, asociada al menos a dos aspectos. El primero tuvo el carácter político, la defensa común contra posibles ataques de las antiguas metrópolis europeas; el segundo fue de naturaleza cultural, para reforzar la idea de identidad continental que finalmente cristalizó lo *latinoamericano*.⁴⁶⁰

Ahora nos toca abordar la dimensión antropológica de la idea de América. Esta idea se caracteriza por la búsqueda de la identidad de los hispanoamericanos, su particularidad, su ser común, sus especificidades antropológicas. Este problema se plantea desde la “conquista espiritual” de la región. Al respecto, Leopoldo Zea tiene razón diciendo que:

El problema de la identidad ya se hace expreso en el mismo momento del choque o encuentro entre Europa y América; expreso en la literatura en que se hace patente la conciencia del conquistador que se sabe superior a la Corona y a la Iglesia, más tarde en el criollo descendiente de los conquistadores y colonizadores. Pero más aún en el mestizo que resulta de la unión de diversas etnias, no sólo indígenas, sino también africanas y asiáticas, como se ve en el Brasil y en el Caribe. El problema de la identidad se agudiza hasta exigir una pronta solución con el inicio de la lucha de liberación de la América Íbera frente a sus metrópolis en la península ibérica.⁴⁶¹

movimiento intelectual desemboca en la filosofía liberal, deriva en partido político, se bifurca y se radicaliza en el contexto de la crisis colonial. Dada las contradicciones de sus cosmovisiones apasionadas de dogmatismos antagónicos, un encuentro violento de certezas contradictorias. Ya en la elección convocada por la constitución restaurada, a fines de 1820, los bandos inexpertos practican la lucha política como guerra de epítetos: se llaman unos a otros “febriles” o “serviles” y se acusan mutuamente de conspiraciones inconfesables.” Véase *Historia de Centroamérica*, México, El Colegio de México, 1988, p. 115. Véase también, Hector Pérez Brignoli, *Breve Historia de Centroamérica*, 1985.

⁴⁶⁰ Aimer Granados García, *Construcción de las identidades...op. cit.*

⁴⁶¹ Leopoldo Zea, “Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe”, en Leopoldo Zea, Mario Magallón (comps.), *Latinoamérica, encrucijada de culturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 20-21.

En un agudo análisis sobre la filosofía política de la conquista, Mario Magallón muestra cómo los padres de la Iglesia católica entablaron un debate sobre la naturaleza de los indígenas americanos.⁴⁶² Se cuestiona la naturaleza humana de los nativos del Nuevo Mundo. Wallerstein reconoce la importancia de este debate cuando dijo que el sistema mundo moderno implica debates en torno a su moralidad.⁴⁶³ Lewis Hanke había dicho que “por primera y quizás por última vez, un imperio organizó oficialmente una encuesta sobre la justicia de los métodos empleados para extender su dominio”.⁴⁶⁴

Del debate sobre la naturaleza de los indios pasamos al debate relacionado con el ser latinoamericano que surge de la desmembración del imperio español. Este debate estuvo muy presente en las correspondencias de Simón Bolívar y de otros pensadores de la época. Se trata de determinar la naturaleza del ser americano. Bolívar en su *Discurso de Angostura* dice lo siguiente:

No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, no hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

Por esta declaración, Bolívar deja ver que las características del ser latinoamericano es el mestizaje. Los latinoamericanos son puros de raza. Deben reconocer esta hibridación racial y, por ende, cultural. El ser latinoamericano es resultado de cruces, de mezclas, de encuentros entre diversas razas. Bolívar plantea las bases antropológicas de la región. A su vez, el escritor argentino, Domingo Faustino Sarmiento, trata de caracterizar el ser latinoamericano cuando dice lo siguiente:

¿Qué somos? ¿Europeos? Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Indígenas? Sonrisas de desden de nuestras blondas damas nos dan acaso la respuesta. ¿Mestizos? Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Nación? ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados, sin ajustes ni cimientó?

⁴⁶² Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana...op.cit.*, p. 53. Bajo el título “Filosofía política de la conquista”, Mario Magallón analiza los debates que oponen Las Casas y Sepúlveda en torno a los nativos de América.

⁴⁶³ Immanuel Wallerstein, *Universalismo Europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 16.

⁴⁶⁴ Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SepSetentas, 1974, p. 17.

Esta declaración expresa la angustia, la búsqueda de la esencia de lo que es un americano. Esta preocupación surge en un contexto de entrada de la región a la modernidad occidental, puesto que en los albores de los Tiempos Modernos, España no la dejó ingresar a dicha modernidad. Zea muestra que España impuso al espíritu hispanoamericano una tradición medieval, a tal punto que la modernidad fue prohibida a la región. Por su parte, Jean-Pierre Bastian señala que incluso el protestantismo no pudo entrar a Hispanoamérica.⁴⁶⁵ Con la Ilustración la región empezó a recibir las influencias de la modernidad occidental.

En el siglo XIX se inició dicho ingreso. Y la determinación del ser latinoamericano se hizo dentro de los parámetros ideológicos de la modernidad occidental. No se aceptaron las herencias indígenas y africanas. El Estado nacional se construyó desde las pautas de la visión ideológica occidental. Dicho Estado no acepta la diversidad cultural y aún menos el diálogo intercultural analógico. De ahí, el ser latinoamericano se definió desde los valores occidentales. Bolívar iba muy lejos cuando habló de esta mezcla y de este mestizaje, características de la región. Pero en la realidad no se aceptó esta diversidad. Por ello, lo americano se confundió con lo europeo. Hubo que esperar a José Martí para ver otra manera de pensar la cultura y la identidad de la región. Incluso, los que han escogido el nombre de América Latina no reconocieron y aceptaron la diversidad cultural de la región.

En los diferentes congresos, se utilizó muy a menudo el nombre de América. Sin embargo, hubo un cambio en el Congreso de 1848 en Lima. Ya no se utilizó América sino Hispanoamérica. El cambio de nombre no fue inocente; trajo un cambio ideológico, que tiene que ver con la realidad geopolítica de la región y las influencias de los Estados Unidos que poco a poco iban ganando terreno, a partir de algunas anexiones territoriales y también como consecuencias de la doctrina Monroe, enunciada en 1823. Aimer Granados García explica las razones profundas por las cuales se pasó de América a Hispanoamérica, especialmente en el Congreso de Lima de 1848:

Como en el Congreso de Panamá de 1826, el espíritu del Tratado de Lima firmado en 1848 fue el de la unión y la defensa de los intereses de los países hispanoamericanos. Cabe destacar que si bien en términos generales el objetivo en uno y en otro fue el mismo, se advierte que en el que tuvo lugar en Lima hay un cambio en cuanto a la noción de unidad e identidad continental. En concepto utilizado en el Congreso celebrado en Panamá fue *América*, en la reunión de Lima, sin que esta noción hubiera desaparecido, se habló preferentemente de *Hispanoamérica*. El cambio de término obedeció a una mayor conciencia de lo que constituía la identidad cultural del grupo de los países que habían conformado la antigua América española. En este contexto se puede afirmar

⁴⁶⁵ Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

que la noción o idea de *Hispanoamérica* hacía referencia a un grupo de países que dados los constantes intereses de agresión de que eran objeto desde que habían logrado su Independencia, intentaban mostrarse ante la comunidad internacional como países libres y unidos por una serie de intereses comunes y vínculos de tipo cultural. Por otra parte, en el continente americano, el concepto *Hispanoamérica* intentaba diferenciarse de la otra América, de la del norte, que desde los años cuarenta se había sumado a los intereses neocolonialistas sobre el resto del continente.⁴⁶⁶

Sin embargo, el término que va a expresar ideológica y culturalmente esta diferencia entre América del Norte y América del Sur es el concepto de América Latina. Su elección tiene mucho que ver con la búsqueda de la identidad cultural y la diferencia geohistórica con el coloso del Norte. Por su parte, el término de América nunca desapareció en el imaginario de la región. Por ejemplo, en la actualidad se sigue llamando la región “América”. Leopoldo Zea proporciona algunos títulos emblemáticos a sus libros como *Filosofía de la historia americana*, *América como conciencia*, *América en la historia*, *Filosofía americana como filosofía sin más*. Y otros emplean también el término como Francisco Larroyo en su libro *Filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*. Hay muchos ejemplos donde abundan las referencias al nombre y el concepto de América. José Martí dará un contenido propio con el adjetivo “nuestra” puesto antes del nombre de América y que da *nuestra América*.

2-4. La elección de América Latina

Esta elección se hizo en mitad del siglo XIX por los letrados de la región bajo la influencia de la política cultural de Napoleón III. Por ello, el panlatinismo de Napoleón III fue el disfraz ideológico del intento de establecer una hegemonía francesa en el continente.⁴⁶⁷ Sin duda no es posible pasar por alto este trasfondo ideológico. Pero es necesario analizar las razones por las cuales el concepto de latinidad tuvo tantos impactos en la región en ese siglo. Por eso vamos a ver primero el contexto cultural de la idea de latinidad, su uso por los intelectuales franceses y, por fin, sus impactos sobre los intelectuales hispanoamericanos que se encontraban en Francia.

Fue en el siglo XIX cuando la idea de latinidad y de lo latino empezó a ganar espacio en el terreno cultural francés. Francia desempeñó un papel esencial en la difusión y la propagación de esta idea por dos razones. La primera es que fue el primer país de tradición latina que efectuó su unidad política y que logró mediante su revolución una madurez política.⁴⁶⁸ Otros países de

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁴⁶⁷ Abelardo Villegas, “Latinidad de América. ¿cultura o subordinación?”, en *La latinidad y su sentido en América Latina*, CCyDEL, UNAM, 1986, p. 53.

⁴⁶⁸ Edouard Pommier, “Notes sur l’histoire de l’idée latine », *La latinité en question*, *op. cit.*

tradición latina no alcanzaron aún esta integración nacional. Italia fue dividida por diversas soberanías; España no asimiló aún la modernidad. Empezó a ingresar a la modernidad a lo largo del siglo XVIII bajo la influencia francesa como consecuencia de un cambio político, en el cual tuvo lugar la desaparición de la Casa de Austria y su sustitución por la de los Borbones. Con ellos la Ilustración llega a España. Sin embargo, José Emilio Pacheco destaca que:

La versión hispánica del Siglo de las Luces rechazó todo contenido anticristiano y todo cambio político y social. Se limitó a diseminar noticias artísticas y científicas y sobre industria y comercio; a pugnar por la expansión económica y las mejoras de la sociedad, la educación y el aprendizaje, anti-escolástico y anti-aristotélico. La Ilustración quedó así reducida a un programa de reforma empírica. En el caso del imperio las reformas aspiraban a unir más a América con España y hacerla una fuente más fructífera de riqueza y poder.⁴⁶⁹

De ahí, el “afrancesamiento” de España fue muy fuerte.⁴⁷⁰ El filósofo español Julián Marías destaca que el proyecto histórico de España desde la Reconquista ha sido la restauración de un país cristiano, frente a la invasión islámica, considerada inaceptable. Por eso, la política española en los siglos XVI y XVII, en lugar de ser “nacional”, fue “católica”, hasta el punto de que los intereses españoles se subordinan constantemente a los religiosos, tanto dentro de Europa como ante los turcos.⁴⁷¹ Así que hubo en España, en el siglo XVIII, lo que se llama un *examen de conciencia* con respecto al resto de Europa. España se da cuenta de su atraso y de la necesidad de superarlo, y se puso a la escuela de la Europa moderna. Zea señala que España se desarrolló al margen de Europa desde la edad moderna y, por lo tanto, el mundo ibérico es visto como un pueblo aferrado al pasado sin capacidad e ímpetu para caminar, seguir, adelante, cambiando.⁴⁷²

Esta situación de desgarramiento hace que España no pudiera liderar el mundo latino. Tenía conciencia de su atraso. Francia representaba el país latino que encabezó frente a los demás

⁴⁶⁹ José Emilio Pacheco, “La patria perdida. Notas sobre Clavijero y la cultura nacional”, en José Emilio Pacheco, y otros, *En torno a la cultura nacional*, México, SEP, 1982, p. 23

⁴⁷⁰ Carlos Beorlegui escribe: “En España se empieza poco a poco a notar la influencia de los gustos y las corrientes de pensamiento franceses. Es el fenómeno del “afrancesado”, con la ambigüedad que supone, por un lado, ser una nota de prestigio y progresismo, pero, por otro, tendrá connotaciones peyorativas posteriormente durante la invasión de Napoleón y la Guerra de la Independencia (1808). Se va teniendo la experiencia de que España se está quedando atrás, en todos los ordenes, y las mentes más audaces tratan de imitar lo que se piensa y se hace en las naciones más avanzadas, que en este momento son sobre todo Francia e Inglaterra.” Véase *Historia del pensamiento hispanoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 143.

⁴⁷¹ Julián Marías, *España Inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 264.

⁴⁷² Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 98.

de tradición latina. Varios intelectuales franceses, apasionados del nacionalismo y del humanismo, meditan sobre el futuro de Francia y prevén una posible unión latina que pueda dar al “genio latino” toda su importancia. Se refieren a la influencia material y espiritual que Roma ejerció en la antigüedad. De este modo, destacan que Francia puede dirigir la iniciativa de impulsar el espíritu latino en el siglo XIX. Por otro lado, estuvo el economista, Michel Chevalier, que descubre el problema “latino” después de su viaje de los Estados Unidos, un texto intitulado *Lettres sur l’Amérique du Nord*, en 1836.

Prevé que los países latinos deben defenderse frente a los germanos y eslavos. Como Michelet, piensa que Francia debe dirigir el destino de los países latinos. Para él, el grupo latino se extiende a los dos continentes; precisa que el modelo europeo se reproduce en América. De igual manera que hay una Europa latina, hay también una América del Sur, católica y “latina” que se opone a la América del Norte, protestante y anglosajona. Eduard Pommier comenta que la visión de Chevalier es de una amplitud sin precedentes. Según Chevalier, América Latina y Francia deben conservar la raza “latina”. Es la base de su cooperación. El uso del término de latino hace que entre en la terminología geopolítica.

Este ideal panlatinista participa del proyecto hegemónico de Napoleón III. Las recomendaciones de Chevalier hacen de América Latina un lugar privilegiado para la propagación de las ideas francesas. Francia despliega hacia América Latina sus acciones políticas y militares, con el propósito de llevarle a la modernidad. Este ideal fue propicio en su momento en el sentido de que el fin de los imperios españoles y portugueses dejó un vacío de poder en la región y las repúblicas fueron desprovistas de orientaciones culturales y políticas. Además fueron amenazadas por el poderoso vecino del norte. Por eso, Francia consideró importante proteger a sus “hermanas” latinas del peligro anglosajón. Por eso, exhortó a la creación de una unión regional después de la independencia.

Como acción concreta, Francia emprendió una intervención militar en México para regenerar la “raza latina”. Es el economista Chevalier quien dirigió dicha expedición. Después de esta expedición se creó en Francia una Comisión científica de México, bajo un decreto del Emperador Napoleón III, para entender mejor la problemática psicológica, moral y social de México. Al respecto, Esther Allon Sora escribe:

La expedición científica a México tuvo un efecto trascendental para la política cultural francesa permitió consolidar el americanismo francés. Como parte de la expedición militar, esta línea académica se reforzó bajo los auspicios del panlatinismo y, en esa medida, contribuyó a la difusión del concepto de la “latinidad” y de la cultura francesa en América Latina. Por esta razón,

México se constituyó en el “primer laboratorio hemisférico” de una incipiente política cultural francesa en el siglo XIX.⁴⁷³

En este sentido, la expedición francesa permite el conocimiento de la región que había sido limitada y basada en las traducciones de las crónicas españolas y los documentos publicados y las narraciones del alemán Alexander von Humboldt. Dicha empresa militar proporciona a Francia la oportunidad de conocer de cerca las singularidades culturales, políticas y sociales del continente al mismo tiempo que sirve a los intereses geopolíticos de Napoleón III. Sin duda se pueden comparar estos estudios sobre México al orientalismo como sistema de cultura que surge del siglo XIV cuando el Concilio eclesiástico de Viena establece un número de cátedras universitarias para promover un entendimiento de las lenguas y culturas orientales. El orientalismo fue impulsado por el comercio, las rivalidades interreligiosas y los conflictos militares. En los siglos XVIII y XIX, se extendieron los estudios orientales. En Gran Bretaña se establece la Sociedad Asiática (de Bengala) en 1784, la Real Sociedad Asiática en 1823. En Francia se crean el *Institut d’Egypte y la Société Asiatique* en 1821. En Alemania, se forma en 1845 una Sociedad Oriental.⁴⁷⁴ Así que la creación del centro de estudios sobre México responde a este deseo hegemónico occidental para dominar otras sociedades.

Por otra parte, lo que viene a reforzar el ideal de la latinidad y su posterior impacto sobre los intelectuales de la región, son los estudios filológicos que han dado un impulso muy importante a los estudios sobre la romanía, las tradiciones latinas y las lenguas latinas. A partir de la literatura medieval se empieza a interesarse por la latinidad. Se enfatiza el origen común de los pueblos de lenguas latinas. La escritora francesa, Madame de Staël, contribuyó al renacimiento de la idea latina. Su libro *De l’Allemagne*, publicado en 1810, dividió a las naciones de Europa en razas latina (Italia, Francia, España que recibieron de Roma su civilización y su cultura), germánica y eslava. Ella inaugura el término de lenguas latinas. Por su parte, Jean Charles de Sismondi habla de lenguas romanas.

Asimismo, en el plano poético, se redescubrió la poesía de los trovadores de la Edad Media y los recuerdos de Roma fueron el marco de referencia de los escritores. Se recordó que Roma puso su genio de organización y su voluntad al servicio de ciertas ideas que han sido factores de cambio y de progreso y que hizo aceptar su dominación. Esto lleva al reforzamiento de los países de lenguas latinas. Del parentesco de las lenguas se pasó a la unión de los pueblos latinos. Para ellos, Roma representaba la raza luminosa que vive de entusiasmos y de alegría. En

⁴⁷³ Esther Allon Sora, “La política cultural de Francia y el concepto de América Latina”, en Aimer Granados Gracia y Carlos Marechal, *Construcción de las identidades...op. cit.*, p.83.

⁴⁷⁴ Bryan S. Turner, *La religión y la teoría sociológica. Una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 34.

1882, Charles Tourtoulon fundó la *Revue du monde latin*. Fue una revista de información general, política, económica y cultural, animada por un comité director que comprende representantes de Francia, España, Portugal, Rumania, Brasil y Canadá. Para Tourtoulon, no hay raza latina en el sentido antropológico del término, sino un conjunto de ideas, de tradiciones, de simpatías. Hay un genio latino y una familia intelectual. Se trataba de una verdadera iniciativa que condujo los países de lenguas latinas a unirse para crear una gran familia latina.

En efecto, hubo todo un ambiente cultural que giró en torno a la idea de la latinidad. Esto va a influir en gran parte en los intelectuales hispanoamericanos que se encontraban en París, puesto que esta capital fue el lugar privilegiado de difusión y propagación de las ideas latinas. En este sentido, vamos a ver en detalle el trasfondo ideológico y cultural que llevó a los intelectuales del continente a escoger el nombre de América Latina.

Sin menospreciar el papel de Francia y la difusión de las ideas sobre la latinidad en el siglo XIX, hay que decir que si culturalmente los intelectuales de la región no hubieran aceptado las influencias culturales de Francia, sería imposible que el nombre de América Latina hubiera sido escogido. Dicha influencia no data del siglo XIX. En efecto, desde el movimiento de la Ilustración, América Latina recibió las ideas y concepciones de la filosofía y de la ciencia que se propagaron. No es tampoco sin razón que las ideas de la Revolución francesa tuvieran muchos impactos sobre los Libertadores. Esto significa que el *afrancesamiento* de la región empezó antes del siglo XIX. Por ello, la adopción de la idea de América Latina no hizo sino que seguir la trayectoria de la influencia cultural francesa en la región.

Además, esta idea de latinidad responde a la necesidad de dar una imagen unificadora a la región frente a las agresiones norteamericanas. Una de las personas esenciales fue el colombiano José María Torres Caicedo, que estuvo en París y que participó en las dinámicas culturales de esta capital. Fue el primero que utilizó el nombre de América Latina para la región. Escribió que:

Desde 1851 empezamos a dar a la América española el calificativo de latina; y esta inocente práctica nos atrajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid. Se nos dijo: - “En odio a España desbautizáis la América”. – “No, repusimos; nunca he odiado a pueblo alguno, no soy de los que maldigo a España en español”. Hay América anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etc.; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina? claro es que los Americanos-Españoles no hemos de ser latinos por el Indio, sino por el Español... Hoy vemos que nuestra práctica se ha generalizado; tanto mejor.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Citado por Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, op cit.p., 58.

En su poema intitulado *Las dos Américas*, publicado en 1857, Torres Caicedo hace visible la oposición entre América Latina y América Sajona. En él dice:

Más aliados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;-
La raza de la América Latina,
Al frente tiene la sajona raza,-
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.⁴⁷⁶

Así pues, Caicedo expresa claramente la oposición irreductible entre las dos Américas. El calificativo de latino se opone a la visión cultural norteamericana. Esta oposición también se encuentra en el tipo de colonización que cada parte conoció. Mientras la colonización norteamericana se hizo por grupos puritanos que buscaron una tierra de libertad por las persecuciones que Jacobo I realizó contra ellos. Vienen a América para no poder huir de la persecución religiosa y ser capaz de practicar su fe libremente. La colonización norteamericana tiene un carácter religioso y comercial.⁴⁷⁷ Sus habitantes se dedican al trabajo y a la explotación de la tierra y sus reservas. Llegan a matar y someter a los indios sin reparo con el refrán: “el mejor indio es el indio muerto”.⁴⁷⁸ Mientras la colonización ibérica se hizo bajo una monarquía católica y universalista.⁴⁷⁹ Hubo mezcla entre las diferentes razas. Algo que no hubo en la

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁷⁷ Leopoldo Zea subraya que “la Conquista y colonización íbera iniciada en los siglos XV y XVI sobre América, se distinguirá de la impuesta por la Europa anglosajona entre otros lugares de esta misma región a partir del siglo XVII. Y se distingue de ella por la meta a lograr y el sentido de las mismas. La preocupación íbera es cultural, su meta es cristianizar otros pueblos que considera alejados de la mano de Dios. La meta anglosajona es utilitaria, no busca incorporar a los pueblos conquistados y colonizados a la propia cultura, sino hacer de ellos simple instrumento de su progreso, aprovechar a hombres y pueblos como se aprovecha la fauna y la flora de las tierras descubiertas y conquistadas”. Véase *¿Por qué América Latina*, *op. cit.*, pp. 72-73. Véase también su libro *América como conciencia*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1983. Al final de este libro, analiza lo que llama las dos Américas como una doble conciencia americana. Analiza asimismo la filosofía hispanoamericana y la filosofía anglosajona. Véase también Jorge Nieto Montesinos, *Haya de la Torre o la política como obra de civilización. Estudio introductorio y selección*, México, FCE, 2000. Este libro es una antología de textos de Haya de la Torre. En la, página 260 se encuentra el “Discurso ante el primer congreso nacional del partido aprista peruano” de La Torre. En este discurso La Torre habla de las Américas.

⁴⁷⁸ Sobre la historia de los indios en los Estados Unidos, véase Wilbur R. Jacob, *El expolio del indio norteamericano*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

⁴⁷⁹ J. L. Abellán, *La idea de América...op. cit.*, p. 44.

colonización norteamericana. Por eso Tocqueville habla de las tres razas, separadas en su libro sobre la democracia en América.⁴⁸⁰

Se puede ver esta diferencia entre las dos Américas de que habla Torres Caicedo a partir de las tipologías de Darcy Ribeiro, cuando habla de Pueblos Testimonio, Pueblos Nuevos, Pueblos Transplantados para ver cómo se configura América después de la colonización. Los primeros son los que “ante el impacto de la expansión europea se derrumbaron, entrando en un proceso secular de aculturación y de reconstrucción étnica que todavía no se ha clausurado”.⁴⁸¹ Los segundos son la configuración más característica de la región, según Ribeiro. Están en todo el continente. Se forman por las interacciones étnicas, culturales de diversas civilizaciones: europeas, africanas, prehispánicas. Y los terceros surgen de la emigración de los europeos en grupos familiares y guardan los rasgos de su cultura de origen.

En este sentido, los Estados Unidos constituyen los Pueblos Transplantados. En América Latina, hay una gran abundancia de Pueblos Testimonio y Nuevos. Por ello, la idea de oposición entre América Latina y América del Norte tiene que ver con esta perspectiva histórica.⁴⁸² Caicedo tiene en mente esencialmente las agresiones que la región sufre y éstas refuerzan su oposición a los Estados Unidos. Evoca el nombre de Walker como uno de los agresores norteamericanos y dice:

El Norte manda sin cesar auxilios
A Walter, el feroz aventurero,-
Y se amenaza el continente entero,
Y pretende darnos un señor⁴⁸³

Caicedo es muy consciente del peligro sajón sobre la región. Esto lleva a Leopoldo Zea a decir que no es contra España que se utilizó el adjetivo de latino, sino contra América del Norte. Escribe:

No es contra España que se usa el adjetivo de latino, sino contra América sajona del destino manifiesto. Es frente a la América sajona que vuelven a surgir las demandas de Unión

⁴⁸⁰ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 313.

⁴⁸¹ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, México, Extemporáneos, 1977, p. 115.

⁴⁸² Por otra parte, cabe decir que hay una cosa que une las dos Américas es la idea de utopía. En su artículo intitulado “Filosofía y utopía en América Latina”, el filósofo mexicano Mario Magallón destaca que la utopía de la América Latina se asienta en un pasado de profunda raíz, que a partir del presente, mira al futuro y proyecta su porvenir, un porvenir deseado y posible. Asimismo, Alicia Mayer en su artículo *La utopía protestante en América* analiza esta utopía y su impacto sobre los norteamericanos. Véase *La utopía en América*, México, CCYDEL, UNAM, 1991.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 131

proclamadas antes por Bolívar frente a la dominación española. Tanto Torres como Bilbao demandan la unidad de esta región frente al peligro sajón.⁴⁸⁴

Esta idea de oposición entre América Latina y América sajona ha sido expresada con claridad por Darcy Ribeiro: “El concepto de América Latina despliega toda su fuerza significativa cuando es puesto en confrontación con el concepto de Angloamérica”. Además, aduce que “Se puede decir que los latinoamericanos poseen una identidad común, especialmente en contraposición con la rica América”.⁴⁸⁵ Esta oposición puede ser comparada con la que existe entre Occidente y Oriente. Karl Löwith destaca que Europa es un concepto que no proviene de sí mismo, sino de su oposición esencial con Asia.⁴⁸⁶ Añade que los griegos aprenden de los fenicios esta distinción, y en los monumentos asirios se encuentran dos conceptos contrapuestos: *ereb* (la tierra de la oscuridad o del sol poniente) y *asu* (la tierra del sol naciente). Así que la oposición entre Europa y Oriente se expresa en lo político, lo espiritual. Esta misma oposición se expresa en alemán con las palabras *Abendland* (Occidente) y *Morgenland* (Oriente). Dicha oposición se encuentra en Hegel cuando se refiere a Oriente y Occidente. Por su parte Edward Said, en su libro *El Orientalismo*, expresa esta misma oposición pero se refiere a la construcción de imágenes, de representaciones que Occidente construye sobre el Oriente, en particular sobre el mundo árabe.⁴⁸⁷

Volviendo a la problemática de Caicedo, es claro que la oposición entre lo latino y lo sajón tiene una carga cultural e histórica. A diferencia del Medio Oriente que fue una construcción de Occidente según Lewis,⁴⁸⁸ América Latina fue una construcción del imperio napoleónico en su política cultural. Y esa construcción se encuentra plasmada en la visión cultural de los intelectuales de la región.

En el caso de Francisco Bilbao, utiliza el nombre de América Latina como la denominación de la región. En una conferencia pronunciada ante un público hispanoamericano radicado en Francia en el año de 1850, hace uso del concepto. Subraya que hay una amenaza

⁴⁸⁴ Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina*, op. cit., p. 13.

⁴⁸⁵ Citado por Nikolaus Werz, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, 1995, p. 15.

⁴⁸⁶ Karl Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1990, p. 57.

⁴⁸⁷ Edward W. Said, *Orientalismo*, op.cit.

⁴⁸⁸ Bernard Lewis subraya que “Europa es un concepto europeo, concebido en Grecia, alimentado en Roma, que actualmente, tras una larga y dificultosa infancia y adolescencia durante siglos de los reinos, está llegando a la madurez en una comunidad laica y supranacional. Asia y África constituyen también ideas europeas, formas europeas de descubrir al Otro”. Más adelante añade que “Oriente Medio es obviamente un término occidental y data de principios de ese siglo. Constituye un testimonio sorprendente del anterior poder y de la influencia continua de Occidente el hecho de que este término limitado, significativo sólo desde la perspectiva occidental, haya logrado ser utilizado en todo el mundo. Es incluso utilizado por los pueblos de la región para describir su propia tierra natal. Esto es extraordinario en una época de autoafirmación nacional, comunal y regional, que adopta principalmente una forma antioccidental.”, *Las identidades múltiples... op.cit.*, p. 3.

sobre la región; la cual viene de América del Norte. Por ello, propone la creación de un bloque regional que permita proteger la región contra todo riesgo.

Como sus contemporáneos, Bilbao enfatiza la idea de integración regional. Al respecto, Mario Magallón destaca que “Bilbao, fiel seguidor de la tradición bolivariana, clamará por la unidad y asociación de todas las naciones de Hispanoamérica para así preparar el campo a las juventudes venideras en la “revelación de la libertad” y la “asociación””.⁴⁸⁹

En lo general, el concepto de América Latina en el siglo XIX no contempla una visión pluricultural de la región. Los autores fueron influidos por la civilización y la cultura occidental que rechaza la idea de diversidad cultural. Los indígenas y los africanos no se vieron integrados en los debates culturales de la época. El concepto de latinidad se opuso a la idea de pluralidad cultural. Por eso, el concepto de diálogo intercultural analógico nos parece inexistente en los planteamientos políticos, sociales y culturales. El concepto de Estado-nación de la región no tuvo en cuenta la diversidad cultural. Fue un Estado monocultural y monoétnico.

Desde la colonia, los indios y los africanos fueron víctimas de la discriminación racial y cultural. En cuanto a los indios, Rodolfo Stavenhagen dice que la independencia política de la Nueva España no transformó la esencia de las relaciones entre los indios y la sociedad global. Así que la idea de homogeneidad étnica y cultural iba a la par con el concepto de latinidad. Salvo en el caso de José Martí, quien planteó de otra manera la cuestión cultural de la región. Fue una voz solitaria dentro de un ambiente dominado por los valores occidentales. Martí hizo visible la marginación que sufren los indígenas, los africanos y articula una nueva visión de la realidad social, política y cultural regional. Es un utopista en el sentido de que es el precursor del diálogo intercultural analógico.

Conclusión

En este capítulo, hemos analizado la idea de América Latina en el siglo XIX, que fue la época de su elección por las élites bajo la influencia de la política cultural panlatinista de Napoleón tercero. Hemos mostrado cómo las amenazas españolas y norteamericanas han desempeñado un papel esencial en la mirada de estas élites hacia Francia. España fue un peligro para su independencia, lo cual explicó su adopción de los valores culturales occidentales. Además, desde la Ilustración, fueron bajo el impacto de la cultura francesa. Por eso, Germán Arciniegas habla de Ilustración en Latinoamérica.⁴⁹⁰ Al respecto, dice que “si la conquista de América es una consecuencia del

⁴⁸⁹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica...op.cit.*, p. 227.

⁴⁹⁰ Germán Arciniegas, *Con América nace la nueva historia*, op.cit.

Renacimiento, el fin del régimen colonial es una consecuencia de la Ilustración. Estos son los dos acontecimientos que más importan al hombre y a la sociedad de la América española.”⁴⁹¹

Esto explica que tras la conquista de la independencia la cultura occidental fue el modelo que sirvió de marco de referencia a las élites criollas. La cultura española fue vista como obstáculo al progreso de los nuevos Estados. Se rechazó a las culturas indígenas y africanas. Fueron culturas marginadas y consideradas como incapaces de impulsar la región sobre el camino de la modernidad. Domingo Sarmiento encarnaba esta modernidad con su dicotomía entre civilización y barbarie. La civilización fue representada por Francia, Estados Unidos, Inglaterra. Y la ciudad se opuso también al campo. Su visión de la cultura de la región no contempló ningún diálogo intercultural analógico.

Por otra parte, los criollos adoptaron el nombre de americanos y articularon una identidad regional frente a la dominación española. Después de la confiscación del nombre de América por los Estados Unidos, utilizaron el nombre de Hispanoamérica, luego el de América Latina. Dicho nombre fue escogido por la élite bajo la influencia de la intelectualidad francesa, la política cultural y hegemónica de Francia de Napoleón tercero. En su imaginario este nombre fue excluyente y no aceptó la diversidad cultural del subcontinente. Por ello, la idea de América Latina representó la visión ideológica y cultural de su élite en el siglo XIX, que rechazó toda pluralidad étnica y cultural y, por lo tanto, todo diálogo intercultural analógico.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 206.

Capítulo III. Los debates en torno a la idea de América Latina

Introducción

En este capítulo nos proponemos abordar algunos debates en torno al nombre de América Latina. Muchos autores rechazan dicho nombre sosteniendo que no abarca la realidad pluricultural de la región. Este nombre tiene entonces una connotación colonialista, homogeneizadora y excluyente. Sin embargo, no todos desarrollan sus argumentos en el mismo sentido. Dentro de los autores que vamos analizar encontramos a José Martí, Haya de la Torre, Walter Mignolo y algunos otros que critican la idea de América Latina desde diversas perspectivas. Veremos que en Martí hay una apuesta por un diálogo intercultural analógico.

3-1. José Martí y la idea de nuestra América

Nos proponemos leer a José Martí (1853-1895) desde nuestro concepto de diálogo intercultural analógico para ver en qué sentido la problemática cultural del poeta y revolucionario cubano se adecua con la cuestión de la pluralidad cultural en la región. En primer lugar, no es fácil hablar de un autor tan original. Hubo tantos textos sobre su personalidad y sus obras a tal punto que nos parece compleja la tarea de comentarlo. Se puede leer a José Martí desde muchos puntos de vista: político, económico, literario, social y cultural. Como ensayista latinoamericano, sus reflexiones van de un tema a otro. En general, el ensayista no escribe a partir de un rigor conceptual en el cual se encierra para plantear sus problemas. Su pensamiento es fluido, flexible, lleno de imágenes, símbolos, metáforas. No es fácil captar toda la riqueza y la profundidad de sus contenidos. El ensayo navega entre lo objetivo y lo subjetivo, lo interno y lo externo, entre poesía y filosofía, entre literatura y ciencia, entre argumentación y ficción, etc. Es difícil decir de qué género surge y con qué herramientas conceptuales y teóricas es posible analizarlo. Se trata de un movimiento vital que se despliega en el proceso creativo. Michel de Montaigne dio el título de *Essais* a sus reflexiones, para demostrar que se trata de tentativas para acercarse a la realidad. El sujeto que escribe el ensayo sin respaldarse sobre alguna certeza es un sujeto que ensaya opiniones.⁴⁹² El contexto histórico de Montaigne justifica en una cierta medida la noción de ensayos. Fue el Renacimiento, un contexto de crisis y de caída de valores tradicionales. El ensayo

⁴⁹² Véase Federico Penelas, “Universalismo, relativismo y etnocentrismo”, en Elsa Carrió y Diana Mafia (comps.), *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 2005, p. 163.

expresó la ausencia de fundamentos y de valores absolutos. Se trata de una cierta apertura hacia el mundo y lo desconocido. Liliana Weinberg tiene razón diciendo que:

La lectura del ensayo nos obliga a repensar los conceptos de “apertura” y “cierre” del texto, como nos obliga a repensar las nociones de “subjetividad” y “objetividad” y a encontrar un nuevo punto de articulación para este momento en que la experiencia se vuelva forma estéticamente objetivada.⁴⁹³

El ensayo en América Latina fue la primera forma que tomó el pensamiento crítico de la región. Fue una forma de acercarse a la realidad antes de la institucionalización de las ciencias sociales desde los años 1950.⁴⁹⁴ Fue un pensamiento pre-sociológico en el sentido de que no parte de investigaciones rigurosamente empíricas. Solari, Franco, Jutkowitz coinciden en que:

La primera etapa, la de los “pensadores” tiene al “ensayo” como principal instrumento de expresión. En este contexto se da a ambos términos, “pensadores” y “ensayo”, un sentido a la vez genérico y muy lato. Genérico porque los pensadores se originaron en las más diversas disciplinas del saber y pocas veces cultivaron alguna de manera sistemática. De ahí que la mayoría de ellos no pueden ser considerados como sociólogos, filósofos o historiadores en sentido estricto. Lato, porque él asume las más variadas formas y no es fácil definirlo.⁴⁹⁵

El ensayo es una obra abierta, dinámica. Por ello, creemos que Arciniegas tiene razón diciendo que América es un ensayo, es decir, es difícil delimitarla, conocerla, analizarla. Es como una frontera porosa, sensible, compleja. Sin embargo, el ensayo no es una diversión ni un juego de amena literatura sino una respuesta al tiempo de mentes cabales concientes ante los graves problemas de la vida. Lo que está al trasfondo del ensayo es pensar la realidad latinoamericana para buscar soluciones alternativas a los problemas.⁴⁹⁶

Así que José Martí representa una de las figuras paradigmáticas del ensayo en América Latina. Su escritura es reconocida como una de las más bellas. Rubén Darío dice que su prosa es la más bella del mundo.⁴⁹⁷ Asimismo, otros autores celebran su genio. Alfonso Reyes lo llama “el

⁴⁹³ Liliana Weinberg, *Situación del ensayo*, México, CCYDEL, UNAM, 2006, p. 31.

⁴⁹⁴ Véase Ignacio Sételo, *Sociología de América Latina*, Madrid, Editorial Tecnos, 1972. Refiriéndose a Gino Germani, subraya que la sociología científica que surge en la región engarza en la década 1950 con la inquietud “desarrollista”.

⁴⁹⁵ Aldo E. Solari, Rolando Franco, Joel Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 22.

⁴⁹⁶ Véase *El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, Colección el Ensayo Iberoamericano, UNAM, 1993.

⁴⁹⁷ Véase Jean Franco, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel, 2002, p. 119.

supremo varón literario”; para Gabriela Mistral, es “el hombre más puro de la raza”; Ezequiel Martínez Estrada dice que no sólo es un “Héroe”, sino además “un santo, un Sabio y Un Mártir”.⁴⁹⁸ Henríquez Ureña dice que “su obra es, pues, periodismo; pero periodismo elevado a un nivel artístico como jamás se ha visto en español, ni probablemente en ningún otro idioma”.⁴⁹⁹

Franco reconoce que “la poesía de Martí es tan original como su poesía”,⁵⁰⁰ y que es un autor conciente de su trabajo estético. Una de las cosas que a nuestro juicio singulariza mucho a José Martí, es que su compromiso ideológico y estético es la misma cara de una medalla. Por eso, podría decirse que funden en Martí las visiones de Jean Paul Sartre y de Roland Barthes sobre la literatura. Para el primero, no hay literatura que no sea un compromiso del escritor. Está involucrada en su tiempo y hay un imperativo ético detrás del proyecto estético. Hay una dialéctica entre la estética y la ética. La obra no es una finalidad sin fin. El escritor se compromete en su obra. Su obra lleva las contradicciones y las grandes cuestiones de su tiempo. Se ubica en su historicidad. Mediante su obra, el escritor opta por “revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades”.⁵⁰¹

Por su parte, Roland Barthes critica esta visión comprometida de la literatura diciendo que el primer compromiso de la literatura es hacia sí misma.⁵⁰² La obra es ante toda la aventura del lenguaje. Entre estas posiciones, la obra de Martí establece una relación dialéctica y permite ver que pese al compromiso, el autor cubano sabe su compromiso con la búsqueda de la estética. Sus artículos de periódicos son verdaderos objetos de arte en los cuales transpira su genio.

Ahora, cabe ubicarlo en su contexto histórico. Por un lado dicho contexto fue marcado por el fin de la época del caudillismo en la cual el poder político estaba en manos de hombres fuertes, la mayoría de las veces militares, que representaban los intereses locales de las diversas unidades económica, social y política existentes en el interior de distintos países.⁵⁰³

Se trata del paso de la época de los caudillos a las oligarquías con su dependencia de la Europa occidental. Muchos autores ubican esta época (1880) en el marco de la historia contemporánea de América Latina.⁵⁰⁴ Por otro lado, los países europeos extienden su dominación

⁴⁹⁸ Véase José Martí, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 9.

⁴⁹⁹ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias de la literatura hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 160-161.

⁵⁰⁰ Jean Franco, *Historia de la literatura...* op. cit. p., 123.

⁵⁰¹ Jean Paul Sartre, *Situaciones dos. ¿Que es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1990, p. 58.

⁵⁰² Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Editions du Seuil, 1953.

⁵⁰³ Véase Marcello Carmagnani, *América Latina, de 1880 a nuestros días*, Barcelona, Oikos Ediciones, 1975, p. 11.

⁵⁰⁴ Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 11.

a nivel mundial. En 1885 fue el reparto de África al transcurso de la conferencia de Berlín.⁵⁰⁵ El imperialismo⁵⁰⁶ estaba en su ascenso con su trasfondo ideológico racial como lo muestra la filósofa alemana Arendt.⁵⁰⁷ Fue una época marcada por el racismo y el libro de Arthur de Gobineau fue reeditado en 1884 en Alemania como el país de la invención del pensamiento racial.⁵⁰⁸

Asimismo, en América Latina, los Estados Unidos buscaron tomar el liderazgo por la realización de la conferencia panamericana en 1889. Después de los congresos dirigidos por los hispanoamericanos, el país anglosajón quiso pensar el futuro de la región desde su perspectiva ideológica y política y trató de imponer su panamericanismo frente al latinoamericanismo. Arturo Ardao subraya que el advenimiento del panamericanismo introdujo la novedad de un “panismo” de fundamentación geográfica a escala continental, como iban a serlo en nuestro siglo el “paneuropeísmo”, en “panasiatismo” y el “panafricanismo”.⁵⁰⁹

Así pues, José Martí surgió en un contexto histórico y político muy complejo de la región. Su percepción de la realidad cultural es muy diferente y revolucionaria con respecto a lo que se pensaba de los indígenas y los afrodescendientes. Podemos decir que el poeta cubano se opuso a la ideología dominante, es decir al marco superestructural –ideas, teorías, mitos y creencias – que promocionó la justificación, tanto racional como emocional, del orden sociopolítico y cultural.⁵¹⁰ Veremos ahora el concepto de nuestra América.

Fue en este contexto que utilizó el concepto de nuestra América, lo cual no le impide mantener los términos de América Latina e Hispanoamérica. De la misma manera que no hay

⁵⁰⁵ Giampaolo Calchi Novati escribe: “El reparto no se limitó a privar a África de su independencia, sino que introdujo, a causa de la competencia de las potencias colonizadoras, portadoras cada una de su sistema propio de administración, divisiones que la historia de África ignoraba. El colonialismo había permanecido en la fase del control de algunos puertos o algunos mercados, o incluso en el trasplante de minorías blancas a las tierras más fértiles, la autoridad tradicional no había sido atacada en sus prerrogativas; África había conservado sus estructuras, prevalentemente tribales, con una lógica propia, porque se derivan de su historia y de su grado de desarrollo económico-social y había conservado aquella unidad sumaria que el florecer contemporáneo de las civilizaciones iguales había consolidado. El imperialismo colonial se opuso tanto al poder “indígena” como a la unidad. Las consecuencias habrían de pesar largo tiempo sobre el destino político, haciendo más difícil, en los años del nacionalismo negro-africano, la adquisición plena de la ciudadanía”. Véase su libro, *La revolución del África negra*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1970, pp. 16-17.

⁵⁰⁶ Wolfgang, J. Mommsen destaca: “Hacia el final de los años ochenta del siglo XIX se inicia una transformación profunda en las relaciones entre las potencias europeas. La fiebre del imperialismo se adueña de los gabinetes europeos progresivamente y sin que se den apenas cuenta los propios políticos. Véase su libro, *La era del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 137.

⁵⁰⁷ Hannah Arendt destaca que el racismo hizo la fuerza ideológica de las políticas imperialistas desde el giro de nuestro siglo. *L'impérialisme...op.cit.*, p. 76.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁰⁹ Arturo Ardao, “Panamericanismo y latinoamericanismo”, En Leopoldo Zea (Coordinador), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 158.

⁵¹⁰ Sobre le concepto de ideología dominante, Véase Anouar Abdel-Malek, *La dialéctica social. La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*, México, Siglo XXI Editores, 1972, p. 24; Miriam Limoeiro Cardoso, *La ideología dominante*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

guerra entre civilización y barbarie,⁵¹¹ no hay guerra entre estos nombres en su óptica. En este sentido Martí constituye otro punto de referencia de nuestra problemática en torno a la idea de América Latina, con respecto a la relación entre el nombre de América Latina y la realidad cultural de la región. Sostenemos que lo importante no es el cambio del nombre sino lo de las representaciones sociales que se lo asocian.

Ferdinand de Saussure muestra que el signo lingüístico es una entidad psíquica con dos caras: concepto e imagen acústica.⁵¹² El concepto tiene que ver con el significado que se asocia a la imagen. Según él el signo tiene dos características: lineal y arbitraria. En cuanto a la primera, los elementos de un significante se presentan una tras otra, según una cadena lineal. Subraya que el signo tiene el carácter de un cuerpo. Representa entonces una extensión y ésta es medible en una sola dimensión: es una línea. Para la segunda, dice que las relaciones entre el significado y el significante (sonido) son arbitrarias, lo que significa que no hay en una lengua un lazo de necesidad entre una forma conceptual y una forma fonológica, sino que la relación entre ambos se crea por la convención, producto de la actividad humana. Saussure dice que el signo lingüístico es arbitrario.⁵¹³

Por otra parte, Saussure muestra que una vez que el signo se asocia a un concepto se impone a la comunidad de los hablantes. Por ello, un locutor no puede cambiarlo según sus caprichos. De ahí su carácter inmutable. Dice que la lengua es una herencia y las generaciones que la reciben son obligadas a respetar su lógica y su orden. Sostiene que un estado de la lengua es siempre producto de factores históricos. Y estos factores que explican su carácter inmutable y la razón por la cual el signo resiste al cambio y a la sustitución arbitraria.⁵¹⁴ Saussure nos dice que el signo es mutable también, en el sentido de que los signos de una lengua pueden ser cambiados por el tiempo o la evolución histórica. Lo que hace que se puede hablar a la vez de la mutabilidad y la inmutabilidad del signo. Muestra que la inmutabilidad y la mutabilidad son factores solidarios porque el signo puede ser alterado al mismo tiempo que continúa.⁵¹⁵ Destaca que lo que persiste en la alteración del signo es la materia antigua, porque la infidelidad al pasado es siempre relativa.

A partir de esta breve presentación de la teoría lingüística del signo de Saussure, podemos decir que el caso de Martí es ejemplar. Lo que importa para Martí no es el cambio del nombre sino las transformaciones de las representaciones en cuanto a la idea de América Latina. Esto lleva a Martí a utilizar muchas veces algunos nombres. Su término central “nuestra

⁵¹¹ José Martí, *Política de nuestra América*, op. cit., p. 39.

⁵¹² Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, op.cit. p. 102.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 104.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

America” lleva el título de su ensayo famoso y penetrante. Sin embargo, hace uso de Hispanoamérica⁵¹⁶, madre América⁵¹⁷, América fabulosa⁵¹⁸, América Latina⁵¹⁹, América mestiza.⁵²⁰

Todas estas apelaciones significan que la idea de Nuestra América en Martí no es para rechazar un nombre a favor de otro. Martí escribió que “el problema de la independencia no es cambiar de formas sino el cambio de espíritu”.⁵²¹ Asimismo podemos decir que el problema no es el cambio de nombre, sino el cambio de las representaciones sociales sobre el nombre. Esta perspectiva remite al núcleo de nuestro punto de partida. La crítica de la idea de America Latina es ante todo la crítica de las representaciones que se asocian al nombre de America Latina. Pensamos que lo más importante es actuar sobre la cosmovisión que se esconde detrás de la idea de America Latina. Sin duda, la idea de nuestra América de José Martí busca cambiar las representaciones sobre la region. Es por eso que reconoce que “la colonia continuó viviendo en la república”.⁵²² Con esta idea Martí reconoce el colonialismo interno o la colonialidad del poder *avant la lettre*.

Cabe decir también que el concepto de nuestra America tiene una connotación anti-imperialista desde la visión martiana. Se trata de oponer dos Américas: sajona y del sur. En este sentido, Martí deja vislumbrar su anti-imperialismo, su anti-colonialismo. Muchos autores de la region lo ven como el que da un gran impulso a la lucha contra el imperialismo.⁵²³ Francisco Zapata lo subraya con detenimiento:

Martí es el primer nacionalista revolucionario (independencia política) con la dimensión antiimperialista (defensa de los recursos naturales) que serán, veinte años después, incluidos en el ideario de la Revolución Mexicana.

De aquí nace su concepción antiimperialista que afirma a la nación frente al expansionismo y no se limita a defender una formal independencia política sino también a propiciar un desarrollo económico auténticamente nacional. Martí es también un panamericanista bolivariano cuya mayor expresión fue concebir al continente como una unidad, cuya integración estaba por

⁵¹⁶ José Martí, *Política...op. cit.*, pp. 66, 145, 202.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁵¹⁹ *Ibid.*, pp. 56, 59.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 40.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 41.

⁵²² *Ibidem*

⁵²³ Cabe subrayar que el concepto de imperialismo no tiene una sólo connotación. Para Lenine, el imperialismo es la etapa suprema del capitalismo, caracterizado por la expansión del sector financiero, mientras un autor como Samir Amin muestra que el capitalismo es por esencia imperialista. Así que utilizamos el concepto de imperialismo en este segundo sentido, sin rechazar el primero.

hacerse. Pero no cualquier unidad: se trata de unir a los que compartían una tradición común evitando la presencia de los que sólo buscaban esa unidad para favorecer un proyecto expansionista. Ese es el sentido que debe darse a la oposición por Estados Unidos de crear una moneda única en el continente”.⁵²⁴

El uso del concepto de nuestra América consiste en caracterizar el contexto cultural de la región en oposición a la ideología dominante en el sentido de que su visión de la cultura de la región es muy distinta y debemos clarificar cuál fue dicha ideología. Se trata de la mirada con la cual se perciben las culturas indígenas y africanas. Por ello, vamos a presentar la visión cultural de Domingo Sarmiento para mejor ubicar la especificada de la perspectiva de José Martí. Dicha comparación nos permite captar la originalidad de Martí. André Malraux tiene razón diciendo que no se puede sentir sino por comparación. Subraya que es más fácil entender una estatua griega por la oposición a una estatua egipcia que por el conocimiento de mil estatuas griegas.⁵²⁵

Domingo Sarmiento (1811-1888) fue una de las figuras paradigmáticas del siglo XIX y el destacado representante de los románticos. Pedro Henríquez Ureña destaca que Domingo fue “el más grande que en su especie ha conocido América”.⁵²⁶ Este intelectual argentino articuló en su libro *Facundo. Civilización y Barbarie* el discurso estructurado de la “modernidad” latinoamericana a partir de la idea maniquea o dicotómica de civilización y barbarie, teniendo en mente el rechazo de la alteridad india en Argentina y las herencias hispánicas. Esta dicotomía es la base conceptual y epistémica de sus planteamientos. Al respecto, Antonio Urrello escribe:

La composición de *Facundo* está basada en una estructura binomio. La dicotomía Civilización y Barbarie se evidencia a lo largo del texto, fundamentándose en un esquema axiológico basado en la desvalorización de lo que el ensayo define como “barbarie” y en la consagración de la “civilización”. Este esquema dual establece los elementos que conforman la superficie textual de *Facundo*. La dicotomía avanza a través de todo el ensayo repitiendo su propia dualidad que progresivamente fija la negatividad de la llamada barbarie. Es, pues, la expresa intención del ensayista de desvalorizar y más aún de negar los componentes de ésta para reemplazarla por un nuevo universo hecho del componente europeo-norteamericano y su propia visión de lo que un mundo debe ser.⁵²⁷

En esta perspectiva, la civilización se encuentra en la ciudad y no en la pampa, la campaña. Su modelo de imitación es la civilización europea y norteamericana con la exclusión de las

⁵²⁴ Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 2001, p. 39.

⁵²⁵ André Malraux, “La peinture de Galanis:1922”, en François de Saint-Chéron, *L'esthétique de Malraux*, Paris, SEDES, 1996, p. 94.

⁵²⁶ Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América hispánica*, op. cit., p. 132.

⁵²⁷ Antonio Urrello, *Verosimilitud y estrategia textual...op.cit.*, p. 20.

tradiciones nativas, que hay que extirpar para el ingreso de Argentina en la modernidad. La imagen del indígena es negativa y remite a la visión de un mundo primitivo, salvaje y bárbaro. Además, hay todo un campo lexical que remite a lo negativo como barbarie, pampa, gaucho, indio, negro, herencia española. Y por otra parte, hay palabras que evocan lo positivo como civilización, lo europeo, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, liberalismo, capitalismo.

Así que la idea de modernidad de Sarmiento pasa por el rechazo de la alteridad indígena y africana, vista como un obstáculo a la civilización. Se trata de una visión positivista y evolucionista y, por ende, racista. El otro es sistemáticamente negado. Al respecto, Daniel Castillo Durante resalta que:

La negación del Otro se nos revela el proyecto enajenado de querer convertirse en lo que no se es, o sea en europeo. Ahí radica el deseo que sostiene a la enunciación de *Facundo o Civilización y Barbarie* de Sarmiento. El repudio del indio constituye el gesto fundador de una empresa compulsiva, la de construir en un espacio periférico – la “Argentina”- el proyecto alienante de una modernidad de préstamo.⁵²⁸

Sin embargo, Sarmiento no fue el único en tener esta posición. Otros pensadores de su generación como Esteban Echeverría habían estereotipado al indio. La civilización occidental fascinaba a muchos otros. Por eso, el concepto de Estado-nación que se manejó en aquel entonces no contempló la diversidad cultural y el derecho a la diferencia cultural.⁵²⁹ Es justamente contra esta visión que José Martí alzó la voz. El autor cubano no mira a la región según los ojos eurocéntricos, sino desde la marginación de América Latina. Hay un proverbio chino que dice lo siguiente: “quien cambia de silla cambia de opinión”. Esto puede ser aplicado al caso de Martí. No mira a América Latina desde la silla (modernidad) occidental. Ubica su postura desde el contexto neocultural latinoamericano. Además podemos decir que cuando Walter Mignolo habla de geopolítica del conocimiento, de epistemologías de fronteras o de locus de enunciación, se refiere a Martí sin saberlo o sin decirlo, porque Martí invita a los intelectuales de la región a ver su realidad desde su contexto histórico, cultural, político y social. En este sentido, rechaza la imitación de modelos importados. Al respecto, Manuel Maldonado-Denis subraya:

⁵²⁸ Daniel Castillo Durante, *Los vertedores de la postmodernidad. Literatura, cultura y sociedad en América Latina*, México, UNAM, Centro de Literatura. Difusión cultural, 2000, p. 177.

⁵²⁹ Mario Magallón destaca que la cuestión de la nación fue recibida en la historia universal del mundo como un universal de la modernidad del siglo XVIII europeo. Por tanto, en Europa, la nación se formó con anterioridad al Estado. Mientras en América Latina, primero se constituyeron los Estados y después la Nación. Véase su libro *La democracia en América Latina*, México, CCYDEL, UNAM, 2003, p. 214.

Todos conocemos el llamado a la autenticidad y a la grandeza de nuestros pueblos que nos hace Martí en su famoso ensayo “Nuestra América” como se recordará, en ese ensayo el libertador cubano establece un agudo y justiciero contraste entre la América de Juárez y la de Lincoln. Nos pide, además, que no imitemos los modelos extranjeros que tan mal sientan a las necesidades reales de nuestros pueblos.⁵³⁰

A diferencia de Sarmiento que defiende la imitación de los Estados Unidos, Martí ve que este país es un anti-modelo. El gobierno de esta región debe surgir del conocimiento de sus tradiciones, sus elementos. Martí escribe:

El buen gobierno en América no es el que sabe cómo gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos en junto, para llegar, por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquello estado apacible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecunda con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.⁵³¹

Es según el conocimiento del país que hay que gobernarlo. Martí destaca que conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de la tiranía. Por eso, la universidad extranjera debe ceder a la universidad americana.⁵³² Es una forma de autenticidad y realismo expresados por el revolucionario cubano. Según Boaventura de Sousa Santos, “*Nuestra América* conlleva así un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas extranjeras, uno debe ubicar las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana”.⁵³³ Así Martí es una figura destacada de la autenticidad americana y la búsqueda de la independencia cultural e intelectual.

Por otra parte, Martí, por su planteamiento, se revela un visionario, un genio, alguien que superó los límites de su tiempo. Rechaza el discurso de la modernidad monotópica de Sarmiento basada en la polarización entre civilización y barbarie y la reemplaza por la oposición entre opresores y oprimidos.⁵³⁴ El rechazo de esta dicotomía deja ver que Martí no comparte el

⁵³⁰ Manuel Maldonado-Denis, *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 63-64.

⁵³¹ José Martí, *Política de nuestra América*, op. cit., pp. 38-39.

⁵³² *Ibid.*, p. 40.

⁵³³ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 238.

⁵³⁴ Al reemplazar la oposición entre barbarie y civilización por las nociones de oprimidos y opresores, nos permitimos acercarnos a Martí a Frantz Fanon, quien al final de su libro *Peau Noire Masques blancs* (Piel

pensamiento maniqueo occidental, que se opone a las demás culturas. La idea de bárbaro tiene que ver con la desvalorización del otro. Desde los griegos, especialmente con la guerra de Peloponesia en 480 antes de Jesús Cristo, se rechazó al otro. Es un bárbaro. Desde entonces, esta idea sigue su trayectoria en la civilización occidental. En los tiempos modernos, la invasión en América permite que estos prejuicios se desplieguen en contra de los nativos americanos. La barbarie de los indios es ante todo su falta de cultura y la justificación de la conquista. Al respecto, José Emilio Pacheco resalta que:

Según la tradición aristotélica defendida por Ginés de Sepúlveda contra fray Las Casas, la barbarie – esto es, la falta de cultura – hacía de los indios siervos por naturaleza y necesario el hecho de que los españoles los sojuzgan. Si su religión era demoníaca, la conquista adquiriría la naturaleza de una nueva cruzada: el propagar la fe cristiana justifica moralmente todas sus violencias.⁵³⁵

Martí va en contra de esta idea, que seguía su curso hasta su época y pide que se haga causa común con los oprimidos, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores.⁵³⁶ Así, Martí se demarca del discurso decimonónico de la región, que lleva el sello del eurocentrismo. Jean Franco lo ve muy bien cuando señala que:

Las opiniones de Martí sobre el futuro social y político de Latinoamérica difieren en muchos aspectos importantes de sus contemporáneos... Su ensayo “Nuestra América” resume su teoría de que las naciones hispánicas son muy débiles, y que esta debilidad se debe al abismo que separa a unas clases dirigentes e intelectuales alienadas y al pueblo. Cree que los indios y los negros han de integrarse plenamente en las sociedades y que la gente sencilla podría enseñar muchas cosas a los que aprende inspirándose en “libros importados”. Estamos ante algo muy distinto de la “barbarie” según Sarmiento. A diferencia de Sarmiento y de muchos de sus contemporáneos, Martí no sentía pesimismo por el futuro de las sociedades multirraciales y apreciaba la cultura no europea.⁵³⁷

En este sentido, el autor de “nuestra América” rechaza los postulados racistas y raciales sobre los que se construye el discurso decimonónico en la región. El pesimismo racial en este discurso

negra, máscaras blancas), rechaza la oposición entre Negro y Blanco y la dominación del hombre por el hombre. Fanon como Martí escapan a categorías fijadas y limitadas por ideologías maniqueas. Véase Frantz Fanon, *Peau noire masques blancs*, *op.cit.*. Si a lo largo de su libro Fanon utiliza en gran parte la teoría de la psicología caracterial de Adler y el psicoanálisis de Freud, en el último capítulo y la conclusión hay una remarcable influencia de la filosofía de Hegel y de Sartre sobre Fanon. Sin embargo, Fanon trasciende dichos autores para plantear con mucha originalidad el problema del hombre antillano que surge con la colonización y, por ende, que conduce a su complejo de inferioridad.

⁵³⁵ José Emilio Pacheco, *En torno a la cultura nacional...op. cit.*, pp. 29-30.

⁵³⁶ José Martí, *Política de nuestra América*, *op. cit.* p., 41.

⁵³⁷ Jean Franco, *Historia de la literatura...op.cit.*, p. 122.

implica el rechazo y la negación de lo indígena y lo africano. Dicho discurso sufrió la influencia del positivismo y el evolucionismo en boga a lo largo del siglo XIX. A cambio, José Martí planteó una nueva ecuación: la de la integración y el respeto de las culturas de la región. El respeto de las culturas lleva también el respeto de las diversas razas existentes. Por ello, dice que no hay odio de razas porque no hay razas.⁵³⁸ Además Martí recalca que “peca contra la humanidad el que fomente y propague la oposición de y el odio de razas”.⁵³⁹

Fue por su parte un discurso liberador, optimista. Por eso algunos autores destacan que la latinidad de Martí fue mucho más amplia y profunda que la de Enrique Rodó. Este último reduce lo hispano a lo criollo y, mientras Martí incluye lo mestizo, lo indígena, y lo africano. Se trata de una liberación mental. Betancourt va muy lejos diciendo que Martí apuesta por lo intercultural, y que su filosofía es concebida desde el pobre, los marginados. Esta apuesta martiana es ante todo una crítica de la modernidad uniformizante.

Esta posición de José Martí se manifiesta mucho más clara con su descripción de las ciudades prehispánicas como Tenochtlán. A la hora de describir este lugar y su grandeza cultural Martí nos dice que los indios deben estar muy tristes al ver las ruinas de sus culturas. Martí escribe:

! De toda grandeza apenas quedan en el museo unos cuantos vasos de oro, unas piedras como yugo, de obsidiana pulida, y uno que otro anillo labrado! Tenochtitlán no existe. No existe Tulán, la ciudad de la gran feria. No existe Texcoco, el pueblo de los palacios. Los indios de ahora, al pasar por delante de las ruinas, bajan la cabeza, mueven los labios como si dijese algo, y mientras las ruinas no les quedan atrás, no se ponen el sombrero. De este lado de México donde viven estos pueblos de una misma lengua y familia que se fueron ganando el poder por todo el centro de la costa del Pacífico en que estaban los náhuatl, no quedó después de la conquista una ciudad entera, ni un templo entero.

Estas evocaciones de Martí muestran su apuesta por el respeto de las culturas en América. El autor no se deja fascinar por la cultura occidental la cual desde la Ilustración se pretendió emancipar de la tradición y la religión. Por eso calificamos su perspectiva de intercultural. En Martí, no se trata de rechazar las culturas nativas en provecho de la cultura europea, sino de integrar todas estas culturas dentro del patrimonio de la región. En gran parte, Mignolo tiene razón diciendo que:

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 44.

El escritor y activista e ideólogo cubano José Martí, que vivió buena parte de su vida en Nueva York, defendió una nueva versión de la “latinidad” – mucho más abierta, por cierto – en su manifiesto “Nuestra América”. El programa de Martí se contrapone al de Torres Caicedo y Alberti, da la espalda a Francia y Grecia como bases de la historia europea, y se centra en cambio en las civilizaciones de Mesoamérica y América del Sur – mayas, aztecas e incas – como bases problemáticas de la historia de “nuestra América”.⁵⁴⁰

La idea de nuestra América de Martí puede ser vista como una América singular, diferente de los Estados Unidos donde prevalece la superioridad contra el indio y el negro. Porque los estadounidenses:

creen en la superioridad incontestable de la “raza anglosajona contra la raza latina”. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy, de la india que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica están formados, principalmente, de indios y negros. Mientras no sepan más de Hispanoamérica los Estados Unidos y la respeten más – con la explicación incesante, urgente, múltiple, sagaz de nuestros elementos y recursos, podrían llegar a respetarla.⁵⁴¹

Martí contrapone Hispanoamérica y Estados Unidos. Aboga por el respeto de las razas y las poblaciones en esta region. América Latina debe promover esta idea de respecto de las razas y las culturas. Martí está totalmente en avance de su tiempo cuando sabemos que en aquel entonces, los países de America Latina practicaron la emigración europea para blanquear la region. En Argentina, la emigración europea forma parte de todo un programa político para lograr la desaparición de los indígenas.⁵⁴² A cambio, la postura de Martí es ante todo la expresión de un gran humanista que en un siglo dominado por el racismo, defiende el derecho a la diferencia cultural y al respeto de las razas. Todo esto nos lleva a decir que en Martí nuestra idea de diálogo intercultural analógico encuentra su gran expresión. Terminamos con esta larga cita de Retamar:

Martí, por su parte, es el conciente vocero de las clases explotadas... Y como a partir de la conquista de indios y negros habían sido relegados a la base de la pirámide, hacer causa común

⁵⁴⁰ Walter Mignolo, *La idea de América Latina, op. cit.*, p. 113.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 205.

⁵⁴² En su artículo colectivo, Carlos Belvedere y otros escriben que “Argentina se convirtió en lugar de destino de migrantes internacionales desde la segunda mitad del siglo XIX, mientras la política inmigratoria se constituía en una de las tempranas y principales preocupaciones del Estado. Atraer y retener a la población que estaba siendo expulsada de Europa por complejos procesos económicos y demográficos tenía una doble finalidad: junto con el mencionado objetivo social y político de modificar las características raciales y culturales de la población argentina, aparecía el propósito económico de expandir la frontera agrícola y lograr el consecuente incremento de los saldos exportables”. Véase Carlos Belvedere et al, “Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina”, en Teun A. Van Dijk (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, p. 40.

con los oprimidos venía a coincidir en gran medida con hacer causa común con los indios y los negros, que es lo que hace Martí. Esos indios y esos negros se habían venido mezclando entre sí y con algunos blancos, dando lugar al mestizaje que está en la raíz de nuestra América, donde – también según Martí – “el mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”. Sarmiento es un feroz racista porque es un ideólogo de las clases explotadoras donde campea “el criollo exótico”; Martí es radicalmente antirracista porque es portavoz de las clases explotadas, donde se están fundiendo las tres razas. Sarmiento se opone a lo americano esencial para implantar aquí, a sangre y fuego, como pretendieron los conquistadores, fórmulas foráneas; Martí defiende lo autóctono, lo verdadero americano. Lo cual, por supuesto, no quiere decir que rechaza torpemente cuanto de positivo le ofrecieran otras realidades: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo”, dijo, “pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”. También Sarmiento pretendió injertar en nuestras repúblicas el mundo, pero descuajando el tronco de nuestras repúblicas. Por eso, si a Martí le continúan Mella y Vallejo, Fidel y el Ché, y la nueva cultura latinoamericana, a Sarmiento y a pesar de su complejidad, finalmente lo heredan los representantes de la viceburguesía argentina, derrotada por añadidura.⁵⁴³

3-2. Haya de la Torre y la idea de Indoamérica

Haya de la Torre (1895-1979) tiene un lugar muy especial en la historia política de su país (Perú) y de América Latina. Fue contemporáneo de grandes figuras latinoamericanas como José Vasconcelos (1882-1959), José Carlos Mariátegui (1894-1930)⁵⁴⁴, Alfonso Reyes (1889-1959), Pedro Henríquez Ureña (1884-1946). Como José Martí, La Torre fue muy comprometido en los debates políticos de su país que seguía conociendo una situación política y social muy difícil.

Nos proponemos analizar sus obras, sus textos en el marco de la problemática cultural que surge de ellos. Lo que hemos visto es que Haya de la Torre plantea la cuestión cultural de América Latina desde la idea de Indoamérica, una idea que no se refiere solamente a los indios sino a los mestizos. A diferencia de José Martí, no apuesta por el diálogo entre las culturas. Tal vez esta posición se explica por la urgencia que se presenta la cuestión indígena en su país. Por ello, no llega a ver la situación de los afrodescendientes. En primer lugar vamos a ubicarlo en su contexto histórico, luego abordaremos precisamente su perspectiva cultural. Por fin, mostraremos los límites de su pensamiento con respecto al diálogo intercultural analógico.

⁵⁴³ Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, México, SEP / UNAM, 1982, pp. 116-117.

⁵⁴⁴ Según Julio Cotler, es con Mariátegui y Haya de la Torre que se inician nuevas corrientes de interpretación del problema peruano. Hasta la década del veinte, recorrían toda una gama que iba desde la aseveración, vigente hasta hoy, que el problema residía en la deficiencia racial de las clases populares o en la indolencia del ama hispánica. Véase su libro, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1982, p. 15.

Haya de la Torre vivió mucho más tiempo que Mariategui. Por eso, pertenece a muchos periodos muy importantes en la historia de Perú y América Latina. Sin embargo, el período que privilegamos tiene que ver con los años 20. Muchos acontecimientos tuvieron lugar: La Revolución mexicana en 1910, la Revolución de octubre en 1917, Reforma de Córdoba en 1918 y un cambio importante en lo cultural que se caracteriza por la vuelta a las raíces tradicionales.

La Revolución de 1910 fue la primera caída de las oligarquías en América Latina al inicio del siglo XX. O mejor dicho, esta revolución abrió el ciclo de las revoluciones del siglo XX en la región; luego se produjeron las revoluciones boliviana (1952), cubana (1959) y las frustraciones de Guatemala (1954), de Nicaragua (1979).⁵⁴⁵ La Revolución mexicana representó el fin de la dictadura del porfirismo: consecuencia del primer terrible y tormentoso ciclo de la vida del México Independiente.⁵⁴⁶ La dictadura porfirista buscó convertir a México en una “nación moderna”, abriendo las puertas a la inversión extranjera. Hubo muchas inversiones en los sectores ferrocarrilero, tabacalero, textil, y minero.⁵⁴⁷

Los campesinos desempeñaron un papel fundamental en la transformación revolucionaria de México. La figura de Zapata es sobresaliente. Reivindicó la tierra para los campesinos que habían sido despojados. Arturo Warman destaca que “es de sobra conocida su radical intransigencia en la cuestión del reparto de la tierra, que tanta influencia ejerció en el desarrollo posterior del país”.⁵⁴⁸ La revolución mexicana hace surgir claramente la cuestión social en América Latina, en relación con el problema indígena, que más tarde tendrá una atención especial en el marco de las investigaciones antropológicas y la ideología indigenista.

La idea de Indoamérica de Haya de la Torre no se puede separar de este acontecimiento revolucionario fundamental en la historia contemporánea de la región. Por ello, Haya de la Torre busca una dimensión ideológica, política y cultural frente al surgimiento de la figura del indígena en la dinámica sociopolítica de Hispanoamérica. Y la revolución mexicana le proporciona esta figura. Jean Franco tiene razón diciendo que con esta revolución se plantean cuestiones sociales – indígenas, campesinas -. Se habla entonces de justicia social.⁵⁴⁹ Dice que de esta revolución surgió un nuevo programa de reformas sociales destinado a resolver graves injusticias y a disminuir la influencia extranjera en la economía mexicana.

⁵⁴⁵ Véase Waldo Asaldi y Verónica Giordano, *Historia de América Latina*, Buenos Aires, Dastin Ediciones, 2006, p. 61.

⁵⁴⁶ Fernando Serrano Migallón, *Toma de posesión: el rito del poder*, México, Editorial Porrúa, 1995, p. 87

⁵⁴⁷ Ciro F. S. Cardoso, et al, *La clase obrera en la historia de México. De la dictadura porfirista a los tiempos liberales*, México, Siglo XXI Editores, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996, p. 104.

⁵⁴⁸ Arturo Warman, “El proyecto político del zapatismo”, en Frédéric Katz (compilador), *Revolución, rebelión y revolución. La clase rural en México del siglo XVI al siglo XX*, II, México, Editorial Era, 1999, p. 10.

⁵⁴⁹ Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, op. cit., p. 81.

En lo tocante a la Reforma de Córdoba tuvo gran impacto sobre el pensamiento de Haya de la Torre. Dicha Reforma constituye una gran mutación en las universidades latinoamericanas con respecto al pasado colonial y la época independiente. Según el mexicano Margarito Sandoval Pérez, la universidad latinoamericana pasa por tres etapas: colonial, independiente y moderna.⁵⁵⁰ Para el argentino, Gregorio Weinberg, estas tres etapas corresponden a la idea de cultura impuesta, cultura aceptada y de cultura discutida. En la etapa colonial, la universidad se puso al servicio del Estado colonial. Fue entonces uno de sus aparatos ideológicos. La universidad colonial reflejó el espíritu del tiempo, es decir, reprodujo los valores, la cultura y la ideología de la clase dominante. Fue dependiente a la vez de la corona española y de los dogmas de la Iglesia católica. Lo que prevaleció en dicha universidad fue la filosofía escolástica que se inspiró en tres fuentes: la filosofía de Aristóteles, el neo-platonismo y la filosofía de San Agustín.

En la época independiente, la universidad salió de la dominación de la Iglesia para caer bajo el dominio del Estado, puesto que el Estado cumplió las funciones que habían sido las de la Iglesia. La universidad reflejó los combates ideológicos entre los liberales y los conservadores. Los liberales querían cambiar la universidad en función de sus intereses mientras querían mantenerla como fue el caso de la época colonial. En esta época, el ambiente intelectual de las universidades latinoamericanas no fue muy exigente según José Luís Romero.⁵⁵¹

A cambio, el movimiento de la Reforma de Córdoba en Argentina representa un momento esencial en el cambio estructural e ideológico dentro de la universidad latinoamericana. Tuvo lugar cincuenta años antes de los movimientos estudiantiles en Europa. Los estudiantes de esta universidad (que fue fundada al inicio del siglo XVII) pidieron reformas para acabar con sus estructuras oligárquicas. Con este movimiento, la universidad en América Latina vuelve a ser una gran fuerza política para el cambio social en la región. Deodoro Roca escribió el manifiesto del movimiento. En su mente, dicho movimiento debe tener una dimensión continental. La reforma de Córdoba fue momento para denunciar la incompetencia, reclamar libertad de asistencia a las clases, la eliminación de los límites al registro, la participación de los estudiantes en la dirección universitaria. El viento de esta reforma tuvo impacto en América Latina. En Chile, Cuba, México, Uruguay, Perú, hubo muchos movimientos universitarios. Así que este movimiento de cambio social influyó en el pensamiento político e ideológico de Haya de la Torre.

Asimismo, la revolución de octubre de 1917 en Rusia influyó en Haya de la Torre. La Revolución francesa cambió el orden monárquico en Europa e introdujo las ideas de derechos del

⁵⁵⁰ Margarito Sandoval Pérez, "Breves reflexiones sobre la Universidad latinoamericana", en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 1991.

⁵⁵¹ José Luís Romero, "El ensayo reformista", en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 1980, p. 31.

ciudadano, de nacionalismo, de nación, de soberanía popular. La Revolución de octubre cambió el mapa ideológico europeo que no cambiaba desde la revolución francesa. Se trata de la materialización de la ideología marxista – leninista en un país que no ha alcanzado las estructuras socioeconómicas para hacer la revolución socialista según el dogma marxista. Esta revolución despertó muchos sueños e ideales. Este marco ideológico fue lo que tuvo impactos sobre Haya de la Torre. Pese a la influencia de este acontecimiento sobre su pensamiento, hay que decir que la revolución mexicana tuvo mayor peso sobre él que sobre Carlos Mariategui.

Cabe también resaltar la influencia del pensamiento de González Prada sobre Haya de la Torre. En su texto *Nuestros Indios*, dice que el problema indio, más que pedagógico, es económico. Y su solución no remite al restablecimiento del imperio inca. Según su punto de vista, se puede resolver el problema indio de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo al reconocer el derecho de los oprimidos o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores.⁵⁵² Plantea que si el indio no gasta su dinero y lo utiliza para enfrentar a los opresores mediante la acción mediante, su condición cambiará. Debe responder a la violencia por la violencia. Ahí, encontramos una idea muy cercana a la de Frantz Fanon. Fanon dice que el colonizado debe utilizar la violencia para liberarse porque la colonización es un acto violento. En el primer párrafo de su libro *Les damnés de la terre*, Fanon destaca que la liberación, el renacimiento nacional, la restitución de la nación al pueblo es siempre un fenómeno violento.⁵⁵³ El uso de la violencia es el camino de la liberación. Prada y Fanon lo preconizan.

Ahora nos toca abordar de manera específica la visión cultural de Indoamérica y la cuestión del diálogo intercultural analógico. La invención del término merece ser estudiada de manera que se pueda mostrar su incapacidad de abarcar toda la complejidad cultural de la región. Haya de la Torre trata de definir lo que entiende por su concepto. En primer lugar, dicho concepto forma parte de la base de su doctrina aprista y de su pensamiento político: unidad e integración de la región, capitalismo de Estado, revolución social no socialista, frente único anti-imperialista, democracia funcional, partido de frente único de clases, sistema cooperativo y socialismo del desarrollo, industrialización con base en la negociación y el control de la inversión externa.⁵⁵⁴ El hecho de que inventa y utiliza este término muestra que el nombre no es una sencilla cobertura y que remite la cuestión de la identidad y del contenido de lo que representa. Más que sus antecedentes, Haya de la Torre tiene conciencia del problema del nombre. Al respecto, escribe:

⁵⁵² González Prada, “Nuestros Indios”, en Leopoldo Zea, *Precursores del pensamiento latinoamericano*, México, SEP/Diana, 1977, p. 66.

⁵⁵³ Frantz Fanon, *Les damnés...op. cit.*, p. 5.

⁵⁵⁴ Jorge Nieto Montesinos, *Haya de la Torre...op.cit.*, p. 41.

Hace algunos años que vengo batallando por la “Cuestión del Nombre”. ¿Cómo ha de llamarse al fin este continente nuestro, cuya unidad descubre cada hombre, americano o no, que lo recorre, lo observa, que explora su profunda e inquietante realidad de múltiples aspectos y de tan engañosas variantes? Vuelvo ahora sobre este asunto que considero importante, porque no es sólo disputa de palabras sino esclarecedor análisis de conceptos.⁵⁵⁵

Haya de la Torre destaca que el nombre de Indoamérica es histórico y supera a los demás como Hispanoamérica, Latinoamérica, Iberoamérica, Euroindia, Indolatina, Indoiberia. Subraya que cada uno de estos nombres responde a una realidad histórica. El primero remite a la época colonial, la segunda a la independencia. Haya de la Torre escribe:

Esta cuestión de la denominación de nuestra América tiene, en mi concepto, especial interés. No creo que ninguna de las expresiones hoy usadas sean de “invención” o de “cuño”. Me parece que cada una de ellas corresponde a una época y forma la evolución política y social de América, y tiene un contenido histórico.⁵⁵⁶

Según él, el concepto de Indoamérica es lo que puede mejor designar la región en su momento. Se puede notar que hay un fuerte historicismo en Haya de la Torre. No desvincula su pensamiento de su realidad. Al contrario, es esta realidad que le proporciona la materia para pensar y articular su filosofía política de Indoamérica. Pero este concepto no es nuevo. Luís Arturo Torres Rojo explica:

Como figura de historicidad, el término tiene sus antecedentes simbólicos en la problemática criolla del siglo XVII; recibe un primer impulso semántico en la frontera osmótica que divide el XVIII y XIX, y que es perceptible en un doble desplazamiento lingüístico: por un lado, el significado de la palabra *natural* se traslada de su sinonimia predominante como indio, hacia una generalidad que abarca la totalidad de lo americano y, por el otro, la amplitud de contenido de la expresión latina *indígena*, se restringe a su particular aceptación como sinónimo de *indio*; finalmente, Indoamérica adquiere consistencia como modelo teórico-pragmático – anclada en lo fundamental sobre la noción geográfica y etnográfica de “raza” emanada del positivismo-, a partir del momento mismo de su inserción en la historia global.⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ Haya de la Torre, “El lenguaje político de Indoamérica”, en *Ideas en torno de Latinoamérica, II*, México, UNAM, 1986, p. 913.

⁵⁵⁶ Haya de la Torre, “El significado político del nombre”, en Jorge Nieto Montesinos, *Haya de la Torre...op. cit.*, p. 113

⁵⁵⁷ Luís Arturo Torres Rojo, “La semántica política de Indoamérica. 1918-1941”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (comps.), *Construcción de las identidades... op. cit.*, p. 208.

Este autor rastrea la génesis histórica de Indoamérica. En Haya de la Torre, este nombre remite a la influencia de la revolución mexicana y la revolución de octubre de 1917. En América Latina, no hubo clase desarrollada para poder fundar la idea de una revolución continental sobre ella. Los indios como los oprimidos de la región permiten a Haya de la Torre repensar la problemática indígena en América Latina. Haya de la Torre destaca que:

El indoamericanismo es la expresión de la nueva concepción revolucionaria de América, que, pasado el periodo de las conquistas ibéricas y sajonas, se estructurará en una definida organización económica, política y social, sobre la base nacional de sus fuerzas de trabajo representadas por la tradición, la raza y la expresión de sus masas indígenas.⁵⁵⁸

En este sentido, Haya de la Torre demuestra que la nueva revolución en América será de base y de sentido indio. El indio representa el núcleo duro de la transformación sociopolítica. Reconoce que no hay indios en todo el continente como en Cuba. Subraya que hay pocos indios en Argentina, en Costa Rica. Pero allí subsiste la psicología india. Escribe:

En Costa Rica ha y indios apenas, pero existe mucho de la psicología indígena, de la mejor o más dura. Alguna vez observé a yucatecos y guatemaltecos, que en ambos pueblos se habla castellano “con acento y entonación maya.

No han muerto en nosotros las virtudes y los defectos del indio. El mestizaje ha traído, naturalmente, promiscuidad. Y el negro, que es otra de las invasiones poscolombinas que han llegado a América, ha impreso enorme influencia, tanto en los Estados Unidos - tal lo anotan Keyserling - como en las regiones tropicales de la América, que se extienden al sur del Río Bravo. Haití fue el primer Estado independiente de los Nuestros.⁵⁵⁹

Para Haya de la Torre el término de Indoamérica es abarcador. Remite a lo indio, lo negro, lo mestizo, lo ibérico, la prehistoria, lo cósmico, lo latino. Es un término muy antiguo y muy moderno.⁵⁶⁰ Este término remite a una gran síntesis desde la historia de América. Haya de la Torre hace del indio el núcleo duro de las mezclas entre las razas en la región. Esta idea es revolucionaria cuando sabemos que en la historia hispanoamericana, el indio fue marginado y excluido del espacio político. Sus derechos fueron sistemáticamente violados. No se reconocen

⁵⁵⁸ En Jorge Nieto Montesinos, *Haya de la Torre...op. cit.*, p. 113.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁶⁰ Haya de la Torre, “El lenguaje político de Indoamérica”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, op.cit., p. 914

sus derechos culturales. Su alteridad cultural y étnica fue vista como obstáculos al proceso de modernización y de modernidad. En algunos casos se logró su extinción.

Con su concepto de Indoamérica, Haya de la Torre cambia la perspectiva. La idea de Latinoamérica, de Hispanoamérica y de panamericanismo remite al imperialismo. El sujeto de la historia de la región son las grandes potencias. Mientras, Indoamérica evoca una historia desde abajo, los subalternos. Durante siglos, la historia de América Latina ha sido vista desde los grupos dominantes. Y con este nombre hay un cambio de horizonte, de conciencia y lucha política. El indoamericanismo propone una filosofía de la historia desde la experiencia marginal de los subalternos indígenas.

Haya de la Torre pone el acento sobre el contenido indígena de la revolución en América Latina. Lo que deja ver que la problemática de los indígenas escapa a su trasfondo racial para convertirse en un proyecto revolucionario. El indio es la fuerza motriz de la historia hispanoamericana. El indoamericanismo condensa esta filosofía. Haya de la Torre parte de la revolución mexicana como modelo de transformación histórica. Según Haya de la Torre:

Nuestra experiencia histórica, en verdad, más cercana y más aprovechable para los indoamericanos, es la que ofrece México. En mi concepto la Revolución mexicana es nuestra revolución; es nuestro más fecundo campo de ensayo renovador. A las puertas del más poderoso e imperialista país de la tierra, México ha hecho lo que su realidad le ha permitido hacer. Y no hay que olvidar que México en su lucha revolucionaria por una independencia económica fue hasta donde pudo ir solo. Ningún país aislado de Indoamérica podría haber ido más lejos. Esa es la primera lección que nos ofrece la Revolución mexicana (...) Sólo se salvará por golpes de instinto o de rebeldía, o por un estudio científico y una dirección más segura y sabia de su política, que en esta lucha no puede estar desligada del concurso revolucionario de los demás pueblos indoamericanos, (...) de la unificación económica y política de la gran nación indoamericana.⁵⁶¹

A diferencia de Mariategui que mira mucho más hacia Rusia, Haya de la Torre mira hacia la experiencia revolucionaria mexicana. En una alocución dirigida a los jóvenes mexicanos, Haya de la Torre dice lo siguiente:

Su estructura significante: Indoamérica.

Su significado conceptual: no sólo queremos a nuestra América unida, sino a nuestra América justa. Sabemos bien nuestro destino como raza y como grupo social, no puede fraccionarse:

⁵⁶¹ En Luis Arturo Torres Rojo, “La semántica política de Indoamérica. 1918-1941”, en Aimer Granados y Carlos Marichal (comps.), *Construcción de las identidades... op. cit.*, pp. 229-230

formamos un gran pueblo, significamos un gran problema, constituimos una gran esperanza: Indoamérica.

Esta bandera que yo les entrego camaradas estudiantes mexicanos no pretende originalidades recónditas. La juventud indoamericana que tiene ya un alma fuerte, que entona un himno unánime, adivina en el escudo de vuestra casa universitaria, el intento simbólico de la enseñanza del futuro que saludaremos un día. En todos los rincones de América.⁵⁶²

Por esta declaración, Haya de la Torre articula su filosofía de la historia latinoamericana. Y la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) representa su postura ideológica formal. Dice que el APRA tiene cinco puntos generales: a) acción contra el imperialismo yanqui, b) por la unidad política de la América Latina, c) por la nacionalización de las tierras e industria, d) por la internacionalización del canal de Panamá, e) por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas del mundo.⁵⁶³ Dicha iniciativa tiene una dimensión anti-imperialista. Lo dice muy bien cuando sostiene que “nosotros no queremos ser colonia de ningún imperialismo”.⁵⁶⁴ Haya de la Torre no olvida el legado de José Martí como fundador del anti-imperialismo latinoamericano.

Así que el término de Indoamérica tiene un lugar central en la filosofía política y social de Haya de la Torre. Pero visto desde el diálogo intercultural analógico, es incapaz de permitir intercambios entre las culturas y lenguas en la región. La primera razón es que la idea de síntesis entre razas en la región a partir del elemento indio como núcleo fundacional nos remite a la idea de síntesis y no de pluralidad cultural y étnica. Haya de la Torre, considerando el elemento indio como la base étnica de la región, da un giro cultural e ideológico muy relevante, porque ubica al indio en el centro de la realidad latinoamericana. La segunda razón es que de objeto el indio pasa a ser sujeto de la historia. La tercera razón es que a partir de la perspectiva de Haya de la Torre, las sociedades latinoamericanas no pueden pasar por alto la realidad sociopolítica de los indios. Hay que contar con ellos en todo proceso sociopolítico.

La idea de Indoamérica nos permite ver la figura india como una categoría importante en el proceso político. Sin embargo, pensamos que desde la teoría lingüística del signo, no es el cambio del nombre que importa sino el cambio de las representaciones que se asocian a dicho nombre. Además, los dos nombres que componen Indoamérica son nombres que remiten a la colonialidad del poder occidental, y demuestran la otra fase (negativa) de la modernidad. Por ello, reconocemos la importancia del proyecto de Haya de la Torre. Sin embargo, lo que cabe hacer es

⁵⁶² *Íbid.*, p. 216.

⁵⁶³ Jorge Nieto Montesinos, *Haya de la Torre...op. cit.*, pp. 251-252.

⁵⁶⁴ *Íbid.*, p. 234.

cambiar el imaginario colonial que constituye el trasfondo ideológico del nombre de América Latina. Por lo tanto, dicho cambio dará lugar al diálogo intercultural analógico.

3-3. Walter Mignolo y la idea de América Latina

Walter Mignolo constituye una de las figuras muy importantes relativas a los debates sobre la idea de América Latina. Su pensamiento se encuentra en varios ensayos, artículos y libros. El autor dedica un libro entero a la idea de América Latina, al cual hemos aludido a lo largo de nuestra investigación. Por ello merece un especial interés en nuestro trabajo. En este libro, el autor se propone como objetivo analizar cómo América Latina llegó a ser. Lo dice de esta manera:

Yo no escribo “sobre” América Latina desde una perspectiva de “estudio de área”, sino que me propongo abordar cómo surgió América Latina.⁵⁶⁵

De entrada, Mignolo presenta el paradigma a partir del cual se propone llevar a cabo su empresa deconstruccionista. Mignolo llama este paradigma “perspectiva de la colonialidad” que hemos analizado brevemente en el apartado sobre los límites de las teorías postcoloniales. Dado la importancia de dicho paradigma para el autor, es menester desarrollar mucho más este horizonte epistemológico para poder dialogar con el autor. Para mejor ver esta perspectiva, nos parece oportuno evocar una comparación muy heurística hecha por Mignolo. Nos dice lo siguiente:

Imaginemos que un análisis cristiano y uno marxista de un suceso determinado, el “descubrimiento de América”, por ejemplo, nos proporcionarán distintas interpretaciones, pero los *dos estarían situados en el contexto de la modernidad*. Así, en ambos análisis, el “descubrimiento de América” se abordaría desde la perspectiva de Europa. En cambio, ese mismo acontecimiento visto desde la postura de Fanon tendría en

⁵⁶⁵ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 91. Cabe puntualizar la idea de estudio de área. Dicha perspectiva surge después de la Segunda Guerra Mundial en las universidades norteamericanas. La idea básica de los estudios de área es: un área es una zona geográfica grande supuestamente tenía alguna coherencia cultural, histórica y frecuentemente lingüística. Los estudios de área eran multidisciplinarios y cubrían a China, URSS, América Latina, Medio Oriente, África, Asia Meridional, Asia Sudoriental, Europa central y Centro-oriental. Sus motivaciones políticas al principio eran evidentes. Estados Unidos, debido a su papel político de dimensión mundial, necesitaba conocer y por lo tanto tener especialistas acerca de las realidades actuales de esas regiones, especialmente en el momento en que esas regiones tenían cada vez más actividad política. Véase Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 41. Por su parte, Lara López de Jesús dice que “es curioso, pues los llamados «estudios de área» surgieron en el contexto de la guerra fría, se piensa, fueron creados como apoyo a la política exterior de Estados Unidos, que buscaba identificar y eliminar los obstáculos estructurales que impedían el paso hacia la modernidad en los países en «vía de desarrollo» y como parte de la lucha en contra de la expansión del comunismo”. Véase su libro, *Encuentros sincopados. El Caribe contemporáneo a través de sus prácticas musicales*, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 74.

cuenta una visión no europea, consideraría la memoria de la trata y la explotación de los esclavos, sus consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas. En este caso se adoptaría una perspectiva afrocaribeña desde la colonialidad.⁵⁶⁶

Con esta cita, vemos que Mignolo da a conocer cómo va tratar de analizar a América Latina. Adopta una perspectiva que remite a la perspectiva de los que han padecido de la dominación colonial. Esto significa que el autor rechaza todo eurocentrismo. Busca analizar la realidad de la región desde su particularidad. El autor habla asimismo de geopolítica del conocimiento, en el sentido de que todo conocimiento se vincula a su lugar de enunciación. Lo que pretende poner de relieve en su estudio de América Latina es la herida colonial, el colonialismo, la barbarie, la opresión que condujeron al nacimiento de la región. Si bien es cierto que muchos de los aspectos tratados por Mignolo nos parecen relevantes, su idea de América Latina vista desde la colonialidad es difícil de ser aceptada porque esta región se constituye precisamente en relación dialéctica con Occidente. Sin duda, la teoría postcolonial tiene mucho que ver con su postura teórica maniquea. Edward Said muestra cómo Occidente se define en oposición a Oriente. Oriente es el Otro de Occidente. A cambio, la conformación étnica, cultural y social de América Latina no se puede vislumbrar sin Occidente. Es por eso que Darcy Ribeiro habla de Pueblos Nuevos, Testimonio y Transplantados. Occidente en América no es totalmente el Otro. Por eso, hay que ver a América Latina como constituida en gran parte por Occidente. En este sentido, la idea de un diálogo intercultural analógico es el mejor horizonte de comprensión de la región en la actualidad. Por ello, vamos a analizar la perspectiva de Mignolo desde este horizonte.

Mignolo divide su libro en tres partes. La primera analiza la entrada de América en la conciencia europea en la época del Renacimiento. La segunda analiza la aparición de la idea de latinidad y remite a la Ilustración hasta el siglo XIX. La tercera parte se ubica en el mundo de la posguerra fría. Por eso, dice que se concentra “en las transformaciones radicales en la geografía del conocimiento que se observan en todo el mundo y que, en el continente americano, cuestionan la ontología y la ideología de una división continental entre “América Latina” y “América Sajona”.”⁵⁶⁷

La primera parte se intitula “América: la expansión cristiana y la creación moderna / colonial del racismo”. Con este título, Mignolo continúa y profundiza desde su horizonte epistemológico las reflexiones de O’gorman a las cuales hemos aludido a lo largo de nuestra investigación. Mignolo empieza señalando que antes de 1492 América no figuró en los mapas del mundo porque había sido ignorada por los demás continentes. Surge en la historia mundial con la

⁵⁶⁶ Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, op. cit., p. 17.

⁵⁶⁷ *Ibid.* p. 19.

expansión occidental. Su nombre no se escogió en función del deseo de sus habitantes; fue un nombre impuesto desde fuera, es decir, desde la hegemonía occidental. Por eso es una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales.⁵⁶⁸ Los habitantes de esta región fueron considerados como desprovistos de historia. Se trata de la colonización de su ser. Se convirtieron a lo largo de la historia colonial en condenados de la tierra.

Luego, Mignolo muestra cómo después América Latina fue concebida desde el *locus* de enunciación occidental, de complicidad con los criollos desde el siglo de la Ilustración hasta el siglo XIX. Mignolo destaca que:

En América Latina y las islas del Caribe, las élites de los criollos blancos y mestizos adoptaron la “latinidad” después de la independencia para crear su identidad postcolonial. Lo que yo sostengo, entonces, es que “América Latina” no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental – el quinto lado que se agrega al tetragono vigente en el siglo XVI -. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de los pueblos indígenas y de origen africano.⁵⁶⁹

Mignolo resalta que los intelectuales de la región en el siglo XIX fueron responsables de esta denominación. Mas subraya que “la idea de “América Latina” se materializó en la complicidad triangular de la intelectualidad francesa, española y criolla hispanoamericana”.⁵⁷⁰ Por eso, América Latina forma parte de la ideología y la subjetividad criolla – mestiza. Lo anterior significa que la “idea” de América Latina pertenece a la esfera de la matriz colonial de poder y se presenta como el ethos de una forma de colonialismo interno. Cuando los criollos adquieren el poder mediante la lucha revolucionaria, su ideología positivista consiste a importar modelos de Europa, excluyendo los valores culturales hispánicos, indígenas y africanos. Por ello, el término de América Latina es excluyente. En este sentido, Mignolo añade:

La idea de América Latina permitió a las élites criollas distanciarse de su pasado español y portugués, abrazar la ideología de Francia y olvidarse del legado de su propia conciencia crítica. Así, los criollos “latinoamericanos” dieron la espalda a indios y negros y se volvieron hacia Francia e Inglaterra.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ *Ibid.* p. 28.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 91.

Mignolo argumenta que el nombre de América Latina refleja el ethos postcolonial criollo que se impone frente a los demás grupos. Entonces, la latinidad no define a los indios y africanos, sino a los criollos: los descendientes de los inmigrantes europeos. Subraya que el ethos latino atrajo la inmigración europea.⁵⁷² Y la inmigración remite a la política que apunta a promover el progreso y la civilización en la región. Mignolo reconoce que el programa de José Martí se contrapone al de Alberti y Caicedo, da la espalda a Francia y Grecia y se centra en cambio en las civilizaciones de nuestra América. José Martí, hemos visto, defendió la idea de un gobierno que nace de la realidad regional y no debe importar los modelos occidentales. Es ante todo una crítica de la idea de América que, según Mignolo, “nació bajo el signo de la universidad kantiana-humboldtiana, la universidad de la Ilustración en la que la filosofía reemplazó a la teología y la cultura, en la que se difundió la idea de las culturas “nacionales”.”⁵⁷³

En la última parte de su ensayo, Mignolo aborda la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal. Se ubica después de la guerra fría. Al respecto, sostiene que la idea global que se tiene de América Latina es que es un subcontinente dotado de un territorio extenso y de una fuente de mano de obra barata, con abundantes recursos naturales y destinos turísticos exóticos con hermosas playas caribeñas, una región que da la bienvenida a los viajeros, inversores y exploradores.⁵⁷⁴

Mignolo muestra cómo América Latina fue el lugar de experimentación del nuevo modelo económico neoliberal, lo cual hace derrumbar los sueños de modernización en los años 1970. Por ello, el Estado de bienestar dejó de existir. Las dictaduras surgieron en Brasil, Chile, Bolivia, etc. Esta situación permitió un proceso privatizador y una estructuración del Estado acorde con las leyes del mercado.⁵⁷⁵ Mas, después del fin de la guerra fría, se logró en América del Norte un Tratado de Libre Comercio (NAFTA); luego se lanzó el proyecto de un Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). Lo que este tratado quiere realizar es la liberalización del comercio para fomentar el crecimiento económico y mejorar la calidad de vida. Pero no se menciona la distribución equitativa. Según Mignolo, este acuerdo “es solo uno de los ejemplos recientes de la pujante retórica de la modernidad que oculta su contraparte malintencionada: la colonialidad”.⁵⁷⁶

Luego, Mignolo empieza a analizar la transformación geopolítica del conocimiento, tomando como casos los movimientos de los afrodescendientes y de los indígenas en particular. Al respecto, nos dice que “hay movimientos sociales que cuestionan seriamente la epistemología

⁵⁷² *Ibid.*, p. 112.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 142.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 121.

de la diferencia colonial que mantiene la distribución desigual de poder”.⁵⁷⁷ En este sentido, los afrodescendientes se hacen visibles mediante su movilización. Al referirse a su ubicación, utiliza el concepto de afrolatinidad que “es, entonces, una categoría que engloba pueblos de ascendencia africana en las ex colonias españolas y portuguesas”.⁵⁷⁸

La movilización de los afrodescendientes supone un cambio en el paradigma de América Latina. Mignolo se refiere también a los movimientos de los afrocaribeños, quienes a lo largo del siglo lucharon contra la aculturación occidental y defienden su negritud. Los aportes de los afrocaribeños fueron muy importantes desde el punto de vista de la geopolítica del conocimiento. Por ello, Mignolo evoca el pensamiento crítico de Fanon,⁵⁷⁹ de la negritud, de la criollización como otras formas de conocimiento que ponen en cuestión la epistemología occidental. Subraya que “el saber aparece como el ámbito clave en el que se despliega la lucha”.⁵⁸⁰

Este papel central del saber significa que para estos movimientos sociales hay otra forma de conocimiento que no se reduzca a la lógica cartesiana que domina el pensamiento occidental. Cuando los indígenas se refieren a la interculturalidad, se trata de una perspectiva que parte de ellos mismos. En este sentido:

La reivindicación de la interculturalidad parte de la perspectiva del quechua en Ecuador, y no desde la perspectiva del español. Y aunque se “pronuncie también en español”, esta lengua se usa solo como traducción del quechua y, en el proceso de traducción, la lengua meta (español o cualquier otra) se utiliza como instrumento para eliminar la memoria arraigada en ella y reinsertar la memoria quechua que la imposición del español había vuelto invisible.⁵⁸¹

La necesidad de construir un conocimiento desde su locus de enunciación hace que “los pueblos indígenas exigen cambiar el nombre del lugar donde habitan, lo cual significa reinscribir la lógica cartográfica de Guaman Poma”.⁵⁸² Para Mignolo, el nombre de América Latina corresponde a otra realidad con respecto a la situación de los pueblos indígenas en la región. El autor hace una crítica de este nombre y lo vincula con el imaginario colonial / moderno.

Hemos analizado su pensamiento en torno a cómo América Latina llegó a ser. En lo general, su reflexión tiene una gran relevancia. Pero en ella hay un cierto maniqueísmo que no

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁷⁹ Los aportes de Fanon fueron importantes. Cerutti Guldberg destaca el papel que tuvo su pensamiento sobre la filosofía de la liberación. Véase su libro, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 177.

podemos compartir. El autor opone América Latina al imaginario colonial /moderno occidental. Si bien es cierto que Occidente influye mucho en las representaciones culturales de las élites criollas en la región, no podemos perder de vista que la formación de América Latina no se hace frente a Occidente, sino que Occidente es parte de la constitución ontológica y epistémica de América Latina. No se puede oponer sistemáticamente América Latina a Occidente como Edward Said muestra que Occidente se constituye en oposición a Oriente.

América Latina es una parte extraña de Occidente. Decimos “extraña” por la existencia de otras culturas que conforman la región. Es por eso que Alain Rouquié habla de extremo Occidente en el caso de América Latina. Es un extremo Occidente porque no es totalmente Occidente. Hay otras culturas y otros imaginarios que lo conforman. Rouquié dice lo siguiente:

¿Por qué latina?

¿Qué abarca esta etiqueta ampliamente aceptada hoy? ¿De dónde viene? Las evidencias del sentido común desaparecen pronto en el caso de hechos sociales y culturales. ¿Son latinas esas Américas negras descritas por Roger Bastide? ¿Latinas la sociedad de Guatemala donde el 50 % de la población descende de los mayas y habla lenguas indígenas, y la de las sierras ecuatorianas donde domina el quechua?⁵⁸³

Estas interrogaciones del autor francés dejan ver la complejidad cultural de la región. Si hay que reconocer que Europa desempeña un papel esencial en su formación, es menester reconocer asimismo las culturas indígenas. Pensamos que la idea fundamental es el diálogo intercultural analógico que permite la plena expresión de las tradiciones latinas, africanas e indígenas. Los indígenas y afrodescendientes defienden sus derechos culturales para poder expresar su plena creatividad dentro del marco del estado nacional de la región.

Otra diferencia que nos separa de Mignolo es que para nosotros, lo ideal no es cambiar el nombre de América Latina, sino las representaciones que se asocian a ella. Todo nombre es flexible y depende de las representaciones sociales. No se trata de cambiarlo para cambiar las representaciones. Si nos referimos al concepto de latinidad en la Roma antigua, tiene una ventaja, en el sentido de que la Roma imperial fue abierta a las culturas y los dioses ajenos. Por ejemplo, hubo muchos dioses extranjeros que formaron parte del panteón romano, lo cual significa que la latinidad de Roma no fue excluyente, aunque Roma en su apertura a las culturas quiere quedarse hegemónica. Edgar Morin muestra que el imperio romano fue también un imperio de los que no

⁵⁸³ Alain Rouquié, *América Latina. Introducción al Extremo Occidente*, op.cit., p. 18

fueron italianos y romanos, sino que se abrió a los españoles, africanos del Norte. Por ejemplo, San Agustín no fue romano.⁵⁸⁴

Este autor destaca que se constituyó en Roma una unidad de las diversidades. Hubo tolerancia religiosa en Roma. Los romanos adoptaron algunos dioses extranjeros como Osiris, el dios de Egipto y Orfeo, el dios griego. Se aceptó asimismo el mensaje de Jesú Cristo. Esta idea deja ver que hubo un universalismo en la Roma antigua, aunque Roma debiera quedar superior a las culturas en su sociedad. En este sentido, la idea de América Latina puede ser resignificada desde la perspectiva del diálogo intercultural analógico, y no es necesario cambiar este nombre por otra para dar mayor representación social a los grupos oprimidos. Lo que es esencial son los cambios socioeconómicos que deben permitir la plena expresión de las diferentes culturas en la región.

Conclusión

A lo largo de este capítulo, hemos analizado algunos debates en torno a la idea de América Latina. Cada uno aborda el problema que plantea el término de América Latina. En José Martí, hemos visto que pese al uso del concepto de nuestra América, este autor utiliza los términos de América Latina, de Hispanoamérica. Esto implica que en su caso lo que es fundamental no es la disputa por el nombre sino por el significado que se asocia al nombre. El pleno sentido de nuestra América en su caso es su oposición a América del Norte. Por ello habla de segunda independencia durante el Congreso de Washington de 1889.

Además, en Martí, hay una apuesta por el diálogo intercultural analógico. Pide el respeto de las culturas en la región. Evita la idea de lucha entre civilización y barbarie. Esta idea puede ser actualizada en nuestros días contra la noción de choque de las civilizaciones de Samuel Huntington. Martí fue conciente de la complejidad cultural de la región. Por eso, invitó a sus élites a conocerla para mejor dirigirla y no importar modelos ajenos a su realidad.

En cuanto a Haya de la Torre, su idea de Indoamérica permite articular una nueva filosofía de la historia latinoamericana, pensada desde la figura del indio. Se trata de un cambio de paradigma muy particular. Además, esta idea hace ver que el indio es la base étnica y cultural de la región. Durante mucho tiempo, el indio fue marginado. Si en los Estados Unidos, el “buen indio es un indio muerto”, en América Latina el buen indio es un indio invisible.⁵⁸⁵ Para invisibilizarlo mejor se defiende la inmigración europea. Por ejemplo, en Brasil, José Veríssimo

⁵⁸⁴ Edgar Morin, “La latinité”, en *La latinité en question*, op. cit. p., 366.

⁵⁸⁵ En el capítulo siguiente, mostraremos cómo dicha invisibilización se expresa mediante las políticas indigenistas.

(1857-1916), crítico literario, percibió el problema de la identidad nacional. Dijo que para encararlo hay que resolver la cuestión racial. Por ello, propuso la inmigración europea. En México, Justo Sierra dijo que hay que educar al indio para incorporarlo a la nación mexicana. Francisco Bulnes (1847-1924), destacó que el indio, el africano y el asiático estaban condenados por sus circunstancias geográficas a la inferioridad. Por eso, propuso una política de inmigración blanca en los trópicos. Los más vigorosos intelectuales argentinos (Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros), dice Franco, favorecieron la idea de la inmigración europea, que se convirtió en un grupo ascendiente de la población contra el contingente indohispánico. En este sentido, la idea de Indoamérica de Haya de la Torre parece ser una revolución mental. Pese a todo, el autor no nos permite ver su apuesta por el diálogo intercultural analógico. Su punto de vista es que el Indio es el futuro de América Latina. Todo gira alrededor de él.

Por fin, la idea de América Latina de Walter Mignolo se conceptualiza bajo el paradigma de la colonialidad, para dejar ver que el surgimiento del subcontinente se hizo posible mediante el imaginario colonial / moderno. Por eso, América Latina responde al proyecto ideológico y político de un grupo dominante, que estuvo bajo la influencia del liberalismo, el positivismo occidental. Dicho nombre oculta e invisibiliza la diversidad cultural de la región. Para ello, Mignolo hace una crítica virulenta de este nombre.

Si su perspectiva es en gran parte importante, Mignolo enfatiza demasiado la oposición entre América Latina y Occidente, olvidando que Occidente es parte de la constitución ontológica de América Latina, aunque a lo largo de su historia dicha constitución fue exagerada a tal punto de que oculta las culturas africanas y prehispánicas. A la hora de analizar América Latina hay que hacer un equilibrio entre los aportes occidentales, africanos y prehispánicos para poder llegar a un diálogo intercultural analógico. En Walter Mignolo no se da esta perspectiva. El autor ha sido muy influido por el pensamiento de Said, quien enfatiza la oposición entre Occidente y Oriente en su clásico libro *el Orientalismo*.

Capítulo IV. El Caribe y la idea de América Latina

Introducción

Este capítulo se relaciona con el lugar del Caribe dentro de una América Latina vista desde el diálogo intercultural analógico. Se trata de preguntarse cómo es posible situar al Caribe con respecto a América Latina. Dicha pregunta es legítima cuando sabemos que el Caribe fue la primera región del continente que padeció de la conquista y la colonización de América. Allí se dieron los choques más brutales entre Europa, África y los Indígenas. Las culturas se han mezclado para dar una nueva dinámica entre los diferentes grupos que llegaron de horizontes geográficos diversos.

En este capítulo, nos proponemos ver cómo es posible ubicar esta región dentro de América Latina. Por ello, cabe definir el concepto del Caribe para una cierta delimitación, porque el Caribe conlleva muchas acepciones. Luego, analizaremos los debates y discusiones teóricas en torno a su identidad. Por fin, en la tercera parte, analizamos de manera detallada la ubicación del Caribe dentro de América Latina.

4-1. El concepto del Caribe

No es posible hablar del Caribe sin tener una imagen geográfica de lo que es esta región, que fue la puerta de entrada (1492) y de salida (1898) del colonialismo europeo. Dicha región fue el primer espacio de conflictos entre las hegemonías occidentales a lo largo de su historia colonial. Por ello, Juan Bosch escribe:

La historia del Caribe es la historia de las luchas de los imperios contra los pueblos de la región para arrebatarles sus ricas tierras; es también la historia de las luchas de los imperios, unos contra otros, para arrebatarles porciones de lo que cada uno había conquistado; y es por último la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales.⁵⁸⁶

Asimismo resalta que:

El Caribe es una unidad histórica desde que llegó a sus aguas Cristóbal Colón...⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ Juan Bosch: *De Cristóbal Colón a Fidel Castro...op.cit.*, p. 12.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 697.

Así pues, toda reflexión sobre la identidad cultural de esta región presupone una cierta delimitación espacial. El caso de la Unión europea es muy paradigmático. Hasta ahora se pregunta sobre qué criterios habría que definirla: cultural, geográfico, religioso, etc.⁵⁸⁸ En el caso caribeño, es menester una aclaración conceptual de lo que es esta región para abordar mejor la idea de la identidad cultural.

Esta delimitación conceptual nos parece cuanto más importante puesto que en los usos que se hacen de la palabra en diversos contextos destacamos muchas confusiones. Estas confusiones se explican por la complejidad y el alto nivel de heterogeneidad de la región puesto que muchos autores evocan diversos criterios para definirla como pueden ser: geopolíticos, geoeconómicos, geoestratégicos, etnoculturales, entre otros. De esto modo, los autores que utilizan el concepto no se refieren a menudo al mismo contenido. Andrés Dembicz reconoce esta dificultad cuando destaca que el término “Caribe” se utiliza en todos los sentidos en función de los intereses en juego. Y Antonio Gastambide-Geigel destaca que muchos autores hablan del Caribe sin definirlo. Subraya que hay que exigir una definición cuando se habla del Caribe.

Según nuestro punto de vista, todo intento de definición del Caribe debe remitir a tres niveles: macro, semi y micro. En el primer nivel, el Caribe se ve como una parte de América Latina o mejor dicho como la periferia geográfica y cultural de la región. Los dos bloques regionales se unen a partir de su dependencia estructural del capitalismo, de su pobreza, de su historia colonial y de su marginalidad. Tal es la opinión de Alain Rouquié, el especialista francés de América Latina. Según su entendimiento, lo que los define es ante todo “una situación y unas relaciones político-económicas. Se trata de una América dominada, dependiente, donde se habla principalmente el español y el portugués, pero también el francés, el inglés e incluso el holandés. Dicho de otra manera, es una América “periférica”, en relación a las metrópolis del mundo industrializado. Esas naciones presentan historias paralelas – lo que no significa idénticas – ya que su desarrollo ha pasado a *grosso modo* por las mismas etapas”.⁵⁸⁹

La situación de dependencia estructural de las dos regiones hace que se encuentren unidas con respecto a las potencias hegemónicas e imperialistas. Otros autores comparten esta visión. Octavio Ianni se refiere a las dos regiones para mostrar cómo sus políticas exteriores “continúan profundamente influidas, o totalmente determinadas – de acuerdo con el caso – por las relaciones económicas, políticas y militares que esos países mantienen con los Estados Unidos”.⁵⁹⁰ Además, los estudiosos soviéticos sobre la región no hicieron diferencia sustancial

⁵⁸⁸ Véase Rémi Brague, René Rémond (colaboradores), *L'Europe, quelles frontières*, Paris, Centre d'Analyse et de Prévision, 2007.

⁵⁸⁹ Alain Rouquié, *El estado militar en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982, p. 29.

⁵⁹⁰ Octavio Ianni: *Sociología del imperialismo*, México, SepSetentas, 1974, p. 11.

entre América Latina y el Caribe.⁵⁹¹ Por su parte, algunos estudiosos norteamericanos los confunden.⁵⁹² En sus diferentes trabajos sobre el Caribe, Gérard Pierre-Charles, el científico social haitiano, utilizó la teoría de la dependencia para analizar la situación de dependencia del Caribe con respecto a las potencias hegemónicas.⁵⁹³ Lo cual implica la identidad de situación histórico-estructural que hay entre el Caribe y América Latina.

Por otra parte, hay autores que confunden las dos regiones sin mencionarlo de manera explícita. Es el caso del destacado historiador mexicano, Edmundo O’Gorman.⁵⁹⁴ Después de desconstruir la idea de descubrimiento de América tal como lo plantea la historiografía occidental o europeocéntrica, el autor dice que tras la invención de América, el continente se divide en dos bloques: América sajona y América Latina. Lo latino y lo sajón constituyen los dos bloques culturales que conforman los marcos culturales y geopolíticos de ambas Américas. En este mismo sentido, se puede resaltar que la idea de nuestra América de José Martí expresa la unidad de América Latina y del Caribe. José Martí habló de nuestra América con respecto a la América sajona, una América imperialista, hegemónica, que amenaza la libertad y la independencia de la otra. Por eso, el revolucionario cubano habló de la segunda independencia de nuestra América con respecto al peligro que representaba, según él, la América del Norte.⁵⁹⁵

Pasemos ahora al segundo aspecto del problema en lo atinente a la delimitación de la región caribeña. Al respecto, se articula una visión continental del Caribe, que abarca América central, las islas mayores y pequeñas, una parte de México, de Colombia, de Venezuela, con costas en el Mar Caribe. Así, se habla del Gran Caribe o del Caribe ampliado cuyos vínculos se articulan a través de la Asociación de los Estados del Caribe (AEC).⁵⁹⁶ Esta asociación refuerza y amplía las relaciones entre los Estados de la región.⁵⁹⁷ Además, esta región es vista como el eje de las Américas para José Martí; es uno e indivisible a los ojos del destacado sociólogo haitiano, Jean Casimir.⁵⁹⁸ El Caribe representa también una zona estratégica entre los océanos Atlántico y Pacífico; fue calificado del “mediterráneo americano”, la tercera frontera, el patio trasero y el pórtico de los Estados Unidos. Hay muchas vías de comunicación: el canal de Panamá, el Paso de

⁵⁹¹ Ver por ejemplo, A. Glinkin, B. Martinov, P. Yákovlev, *La evolución política de EEUU. en América Latina*, Moscú, Editorial Progreso, 1983.

⁵⁹² Ver H. L. Mathews, K. H. Sylvert, *Las Estados Unidos y América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1973

⁵⁹³ Ver Gérard Pierre-Charles, *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

⁵⁹⁴ Ver Edmundo O’gorman, *La invención de América*, op.cit.

⁵⁹⁵ José Martí: *Política de Nuestra América*, op.cit.

⁵⁹⁶ Arturo Perales Salvador, *¿Es posible una mejor integración del gran Caribe en la economía internacional*, México, Siglo XXI Editores, 2003.

⁵⁹⁷ Ver Norma Girvan, “The association of Caribbean State (ACS) as a cooperative zone”, in Ramesh Ramsaran (editor), *Caribbean Survival and the global challenge*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2002.

⁵⁹⁸ Ver Jean Casimir, *La Caraibe, une et indivisible*, op.cit.

los Vientos y el Estrecho de la Florida. El historiador colombiano, German Arciniegas, escribió un excelente libro sobre esta región.⁵⁹⁹

Por otra parte, cuando se habla de América Latina se incluye muy a menudo a Cuba en lo referente a su papel histórico en los procesos políticos e ideológicos de la región.⁶⁰⁰ Por ejemplo, José Martí es considerado como un personaje latinoamericano y su concepto de nuestra América es siempre evocado para afirmar la particularidad de la región con respecto a Norteamérica. Asimismo, la revolución cubana es vista como un acontecimiento latinoamericano. Esto significa que Cuba es plenamente considerada como parte integrante de América Latina. De igual manera, se considera al sociólogo puertorriqueño, José María Hostos, como uno de los iniciadores de la sociología latinoamericana mientras se olvida o se ignora el papel fundamental del antropólogo haitiano, Antenor Firmin, en la historia de las ciencias sociales en la región.⁶⁰¹ En este mismo sentido, los autores cubanos son explícitamente mencionados en los libros de literatura hispanoamericana. En algunos trabajos sobre la literatura hispanoamericana, Jean Franco incluye los autores cubanos como escritores de la Hispanoamérica.⁶⁰² Sin embargo, no incluye autores dominicanos en su estudio, a pesar de que la República Dominicana se considera como un país latinoamericano por sus herencias etnoculturales hispánicas. Por lo mismo, el movimiento de la negritud no tuvo ninguna conceptualización en este país por ser considerado como latinoamericano sin raíces con el África de que se reclaman los autores de la negritud. Para terminar esta segunda visión del Caribe, abarcando América central y otros países con costa con el Mar Caribe, podemos decir que esta concepción tiene que ver mucho más con el establecimiento de relaciones políticas, diplomáticas, económicas con la región en vez de poner acento sobre lo etnocultural.

Pasemos a la micro visión del Caribe. Según ésta, el Caribe se refiere fundamentalmente a las Pequeñas y Mayores Antillas o Islas. En este sentido, se habla del Caribe insular, de América insular o de América de las plantaciones. Esta entidad está conformada por varios archipiélagos. Ese Caribe insular es plurilingüístico. Ahí hablan inglés, francés, holandés, criollo, español. En estas *islas que caminan* (según la metáfora del poeta haitiano René Philoctète⁶⁰³) el mar es el elemento unificador entre los diferentes países del continente. Algunos poetas desarrollan una mitología del mar como Saint Jon Perse Y Eduard Glissant dice refiriéndose al

⁵⁹⁹ Germán Arciniegas, *Biografía del Caribe*, Barcelona, Editorial Sudamericana, 1975.

⁶⁰⁰ De igual manera, la historia cultural cubana deja ver que ese país defiende primero su latinoamericanidad antes de afirmar su antillanidad.

⁶⁰¹ Cabe mencionar que este antropólogo haitiano, fue el primer intelectual no europeo durante el siglo XIX que escribió un libro crítico sobre la antropología, poniendo en entredicho las tesis racistas de la ciencia antropológica occidental.

⁶⁰² Ver Jean Franco: *Historia de la literatura hispanoamericana*, op.cit.

⁶⁰³ René Philoctète, *Ces îles qui marchent*, Port-au-Prince, Editions Mémoires, 1992.

mar que “nuestro campo es del mar”. El barco negrero representa una metáfora del destino del africano al transcurso de su llegada al Caribe.

Muchos autores tratan de describir poéticamente las circunstancias de la llegada de los africanos en el Caribe. Ponen el acento sobre las reacciones de los esclavos. Muchos se mataron, otros se lanzaron al mar. Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau escribieron: “Dentro de los estupores aterrados, los gemidos, los llantos, los encantamientos mágicos o las pollas de agonía, se puede imaginar espontáneamente un grito que surge de la bodega. Es el grito de cualquier africano. A pesar de su impotencia, éste niega las cadenas o rechaza su situación”.⁶⁰⁴ Por su parte, Aimé Césaire describe esta situación de la manera más dolorosa: “Siento surgir de la bodega las maldiciones encadenadas, los gritos de los moribundos, el ruido de uno que se echa al mar..., los ladridos de una mujer en parto...”

A pesar de todas estas humillaciones, los esclavos no olvidaron sus tradiciones, sus creencias, sus dioses y sus costumbres. Fueron las que les permitieron organizar su resistencia simbólica frente al orden colonial. Los esclavos como “inmigrantes desnudos” según la expresión de Glissant, alimentaron la tierra americana de su imaginario y sus culturas. Roger Bastide destaca que los barcos negreros transportaron no sólo a hombres, mujeres y niños también sus dioses, sus creencias y su folklore.⁶⁰⁵

Llegando a América, los esclavos no cedieron a los caprichos del simbolismo cristiano que trataba de colonizar su imaginario como lo muestra Gruzinski en el caso de los indios de México.⁶⁰⁶ Sus lenguas, sus músicas, sus mitos, sus canciones, llenaron el universo americano de nuevas cosmogonías. Por ello, llegaron a una recomposición del mundo. Esta recomposición tomó formas diferentes según el lugar donde se encontraron. En Brasil, crearon el candomblé; en Haití, el vodú y en Cuba, la santería. Glissant demuestra que la pulsión del regreso fue muy fuerte en el corazón del esclavo. Dice que la primera pulsión de una población transplantada, que no está segura de encontrar en el lugar de su transborde el antiguo orden, es el Regreso”.⁶⁰⁷ Yanick Layens comenta diciendo que esta pulsión de regreso se explica por la necesidad de constituir una memoria. Esta pulsión guardó toda su carga mítico-religiosa y contribuyó a construir un nuevo universo cultural sincrético. Edouard Glissant define así la cultura caribeña como una cultura que proviene del sistema de plantaciones. Se constituye de una población piramidal con un origen africano o hindú en la base, europea en la cumbre; lenguas de compromiso; fenómeno cultural de

⁶⁰⁴ Ver su libro colectivo, *Lettres créoles*, Paris, Editions Gallimard, 1999, p. 39.

⁶⁰⁵ Roger Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967, p. 27.

⁶⁰⁶ Ver Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Editions Gallimard, 1988.

⁶⁰⁷ En Yanick Layens, *L'Exil entre l'ancrage et la fuite. L'écrivain haïtien*, Port-au-Prince, Editions Henry Deschamps, 1990, p. 17.

criollización; vocación del encuentro y de la síntesis; persistencia del hecho africano; cultura del azúcar, del maíz, de la pimienta; lugar de combinación de ritmos; pueblo de oralidad.⁶⁰⁸

Por su parte, Alejo Carpentier afirma que en el suelo caribe, se hace teatro de la primera simbiosis, del primer encuentro registrado en la historia de las razas que, como tales, no habían encontrado nunca: la blanca de Europa, la india de América, que era una novedad total, y la africana, que, si bien era conocida en Europa, era desconocida totalmente del lado atlántico. Por lo tanto, una simbiosis monumental de tres razas de una importancia extraordinaria por su riqueza y su posibilidad de aportaciones culturales que había de crear una civilización original.⁶⁰⁹

Jacky Dahomay destaca que no es fácil definir al Caribe. Subraya que el Caribe no es solamente una unidad geográfica y física. Más allá de la diversidad de los pueblos y de las culturas que lo componen, se puede bien plantear una unidad cultural. Esta unidad se basa en el hecho de que todas ellas han conocido la esclavitud moderna de los negros africanos y el sistema de las plantaciones. Se trata entonces de lo que Roger Bastide llama las “Américas Negras”.⁶¹⁰ En cuanto a Juan Mora Rubio, subraya que:

El Caribe es el punto central donde se funden no sólo los pueblos de América, África y Europa, sino donde convergen en un tiempo y un espacio, tres grandes culturas, formas diversas de sensibilidad que conforman una manera singular de sentir el arte. La literatura encuentra su camino propio y se expresa con un lenguaje nuevo que sabe llamar las cosas con su propio signo. Las voces de los europeos eran insuficientes para registrar el fenómeno de América. Cuando no vislumbran las cosas sino las sombras del viejo mundo pero no se apropian la esencia de lo nuevo.

De la multiplicidad de los componentes que intervienen en la formación del Caribe resulta la dificultad de decir qué y quién es. No hay una constante étnica, ni una comunidad de lengua, ni un sentido unificado de la religiosidad, ni una forma homogénea de expresarse en las artes populares. Sin embargo hay unas constantes más amplias que cobijan a la sociedad caribe desde su remoto pasado: la dependencia y el subdesarrollo.⁶¹¹

Yolanda Wood subraya que cuando Darcy Ribeiro en su libro *Las Américas y la civilización* define la esencialidad caribeña desde una perspectiva antropológico-cultural, denomina a esta región “Pueblos Nuevos”. Lo cual les confiere una especificidad a lo largo de su trayectoria

⁶⁰⁸ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Editions Gallimard, 1988, p. 422.

⁶⁰⁹ En *Cultivas del Caribe*, México, Secretaria de Educación Pública de México, 1988, p. 84.

⁶¹⁰ Jacky Dahomay, « Philosophie politique moderne et la Caraïbe » en *Chemins Critiques*, Montréal, Les Editions du CIDHCA, 1989, p. 13.

⁶¹¹ Juan Mora Rubio publica un texto “El Caribe, literatura, conocimiento y subdesarrollo”, en *Cultura del Caribe. Memoria del Festival Internacional de Cultura*, Unidad de Cultura de las Fronteras. México 1988, p. 466.

histórica. La geografía cultural de estos pueblos es la resultante de complejos procesos socioculturales donde los encuentros étnicos han resultado una especie de condicionante histórica de nuestra interculturalidad. Esos procesos no se desarrollaron uniformemente sino más bien con fases de discontinuidad cualitativa por las condiciones de dominación colonial impuesta desde cinco siglos. Ahora, a finales del segundo milenio, el espacio Caribe indaga sobre su mismidad y su existencia sincrética caracterizadora de una condición mestiza.⁶¹²

4-2. Los debates sobre la identidad cultural en el Caribe

Ahora, nos toca abordar los debates en torno a la identidad cultural del Caribe. Creemos importante sintetizar dicho debate para ver cómo a lo largo del siglo XX los intelectuales del Caribe tratan de entender su región. Tanto fuera de la región como dentro de ella, no hay una sistematización sobre los debates teóricos sobre dicha identidad. Sin embargo, reconocemos la relevancia del artículo de Juan Carlos Arriaga Rodríguez y Johannes Maerk sobre el anticolonialismo y el postcolonialismo en el pensamiento caribeño.⁶¹³ Pensamos que esta problemática merece una conceptualización más profunda. Por ello dividimos esta reflexión en cuatro partes. La primera consiste a definir lo que entendemos por identidad cultural. La segunda analiza el enfoque afro-céntrico de sobre la identidad del Caribe. Dicho enfoque contiene dos vertientes: el indigenismo haitiano y la negritud. La tercera analiza brevemente la postura de los escritores de origen hindú, que buscan en la India imaginaria la fuente de su inspiración y defienden su “indianidad”. La última parte analiza el enfoque que llamamos caribeño-céntrico, que enfatiza la identidad desde el Caribe mismo, tomando en cuenta su singularidad cultural, histórica, social y geográfica.

El concepto de identidad

Está lejos de nuestra intención el pretender lograr una definición sistemática del concepto de identidad cultural. Un concepto que ha sido, y sigue siendo, objeto de reflexiones de las ciencias sociales. Muchos autores reconocen su flexibilidad, su elasticidad e incluso la dificultad de su delimitación semántica. Al respecto, Amin Maaloof subraya que el término de identidad es uno de los falsos amigos. Destaca que la cuestión de la identidad es el problema esencial de la

⁶¹² La autora publica un artículo intitulado “Pintura, religiosidad popular y transculturación en el Caribe contemporáneo”, en *Revista de Estudios del Caribe*, Casa de las Américas, La Habana, 1995, p. 53.

⁶¹³ Juan Carlos Arriaga Rodríguez, Johannes Maerk, “Anticolonialismo y poscolonialismo en el pensamiento caribeño”, en Irene Sánchez Ramos, Raquel Sosa Elizaga (coords), *América Latina: el desafío del pensamiento crítico*, México, Siglo XXI Editores, 204, p. 138.

filosofía desde el “conócete a ti mismo” de Sócrates hasta Freud, pasando por tantos otros maestros.⁶¹⁴ Por su parte, Arturo Warman señala que el terreno de la identidad es resbaloso y la relatividad de las identidades hace difícil su definición.⁶¹⁵ De igual manera, el filósofo mexicano, Luís Villoro, reconoce el carácter complejo de la identidad, subrayando que su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica.⁶¹⁶ Por fin, Pedro Gómez García destaca que hay un conjunto de calificativos que se aplican a la identidad como la identidad racial, la identidad genética, la identidad nacional, la identidad cultural, la identidad popular, etc.⁶¹⁷

Las consideraciones anteriores nos permiten ver que no es fácil delimitar semánticamente el concepto de identidad. Este concepto viene del latín, *identitas*, y equivale a lo que es lo mismo o que es sí mismo, lo que se asemeja a sí mismo. La identidad es un conjunto de características de sí mismo con respecto al otro. Es lo que distingue un objeto a los demás y lo que le permite ser el mismo objeto a través del tiempo. En la teoría filosófica, según D. Heinrich, la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie.⁶¹⁸ Según Maritza Montero, “las identidades cumplían una doble función: definir, destacar, singularizar, tipificar a un conjunto de personas en función de ciertas características auto y a veces heteroatribuidas; a la vez que delimita, excluyendo del grupo y por lo tanto del acceso e esa identificación, a otras personas a quienes se percibe como no poseedoras de las mismas condiciones. Nosotros frente a otros”.⁶¹⁹

Por una parte, encontramos en la identidad la idea de permanencia de uno mismo con respecto a los demás. Se busca preservar sus características diferenciales para evitar la intrusión del otro. Es a partir de esta concepción que los talibanes destruyeron las estatuas gigantescas de Buda, que tuvieron lugar las guerras étnicas en Rusia, en Yugoslavia, en Indonesia. La búsqueda de la identidad se asemeja siempre a una dinámica de defensa de lo diferente con respecto al otro. Se busca rechazar la invasión del otro en su espacio cultural cerrado. Entonces, la afirmación de la identidad tiene enfrente la alteridad. Hay una dialéctica entre la identidad y la alteridad. Ngo To Lap subraya que la dialéctica de la identidad es que el Otro es como nosotros y al mismo

⁶¹⁴ Amin Maaloof, “Identidades asesinas”, en Gilberto Jiménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Vol. II, CONACULTA, 2005, p.45.

⁶¹⁵ Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, op.cit., p. 15.

⁶¹⁶ Luís Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Lecturas básicas II. Contexto cultural, social y económico de México y América Latina*, México, UAM-Xochimilco, 2004, p. 53.

⁶¹⁷ Pedro Gómez García, “Las ilusiones de la “identidad. La etnia como pseudo concepto”, en Pedro Gómez García (coord): *Las ilusiones de la identidad*, Valencia, Frenesís Cátedra, Universidad de Valencia, 2000, p. 29.

⁶¹⁸ Citado por Gilberto Jiménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, op. cit., p. 19.

⁶¹⁹ Maritza Montero, « Altercentrismo y construcción de identidades negativas », en Daniel Mato (coord.): *Teoría y política de la construcción de identidades en América latina y el Caribe*, Venezuela, UNESCO, Edición Nueva Sociedad, 1994, p. 49.

tiempo diferente de nosotros. Necesitamos del otro para afirmar nuestra existencia. Christian Bromberger escribe que “la identidad se define menos en la relación a sí y a lo idéntico que en la relación al otro y en la diferencia, definida a la vez por el otro y contra el otro”.⁶²⁰ Es siempre el contacto, el intercambio, el conflicto que nos ayuda a reconocernos y a reconocer a los demás. Una comunidad aislada no tiene la necesidad de la identidad.⁶²¹

En este sentido, la afirmación de la identidad no se hace en el vacío y sin la existencia del otro. Toda identidad implica la alteridad. Por ejemplo, las sociedades primitivas no tienen problema de identidad en la medida en que se quedaron cerradas en sí mismas. Su comportamiento se rigió por las reglas de la comunidad, que son las costumbres, las tradiciones. De igual manera, Olivier Roy subraya que la cuestión identitaria en las sociedades musulmanas no proviene de la tradición musulmana, sino que surge a partir de la migración de los musulmanes hacia otros países. Se encuentran en otros espacios culturales y por eso tratan de preservar sus identidades. En tierra extranjera, el musulmán busca la preservación de la autenticidad de su fe. Roy añade, además, que la importación de la modernidad a las sociedades musulmanas provoca también la crisis de la identidad.

En cuanto a las diferentes teorías que tratan de analizar el concepto de identidad, J. Jesús María Serna Moreno subraya que la discusión gira en torno a dos campos: el esencialista y el constructivista. El primero es un concepto “intrapésquico” o bien metahistórico que intenta hallar una característica estable que identifica a la persona: aquéllo que constituye “lo que es realmente es”.⁶²² El autor subraya que la concepción esencialista está vinculada a los fundamentalismos étnicos y nacionales que muchos grupos consideran indispensables para lograr su emancipación. Subraya, por otra parte, que la segunda concepción (constructivista) surge en las ciencias sociales y propone a la identidad como una construcción, o bien como un concepto que internalizamos a raíz de una serie de etiquetas o conductas impuestas por el entorno social.⁶²³ Por eso, la identidad es un proceso relacional.

Si hay que analizar con detenimiento estas dos concepciones, es importante ver en qué momento histórico surgen. En cuanto a la primera (el esencialismo), se puede remontar a la filosofía griega (Parménides) donde el pensamiento de la identidad excluyó desde el principio la posibilidad de la alteridad y de la pluralidad. El pensamiento de Parménides alimenta toda la cultura occidental hasta el pensamiento moderno pasando por el pensamiento cristiano medieval.

⁶²⁰ Citado por Dominique Walton, *Naissance de l'Europe démocratique*, Paris, Flammarion, 1993, p. 130.

⁶²¹ Nog To Lap, « Identité Culturelle: La relativité de la diversité », en *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, Editions Autrement, 2004, p. 81.

⁶²² J. Jesús María Serna Moreno, *Cuba: un pueblo Nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental*, México, CCYDEL, UNAM, 2007, p. 66.

⁶²³ *Ibidem*

Lo cual nos deja ver que la alteridad y la pluralidad constituyen un problema desde el inicio de la filosofía occidental.⁶²⁴ Para la filosofía de Parménides, lo verdadero es lo uno y lo idéntico. Leopoldo Zea muestra cómo el pensamiento griego y romano excluye el otro en sus planteamientos.⁶²⁵ El filósofo mexicano destaca que el pensamiento griego no contemplaba la alteridad y su reconocimiento. De igual manera, Europa nació por oposición a otras culturas. El logos griego que se transmitió a Europa es un logos excluyente, arrogante, monólogo, totalitario. Las nociones de diversidad, de multiculturalismo en boga actualmente fueron inconcebibles en la historia moderna / colonial europea.

La concepción esencialista de la identidad remite a la identidad *idem* tal como el filósofo francés Paul Ricoeur lo plantea en su libro “Sí mismo como otro”. Ricoeur enuncia dos concepciones de identidad: *ipse* e *idem*. La identidad *ipse* desarrolla una jerarquía de significaciones cuya culminación es la permanencia en el tiempo. La identidad *ipse* supone la relación con el otro. Es decir, la *ipseidad* implica la alteridad. No hay *ipseidad* sin alteridad y no se puede pensar en una sin la otra. Esta visión de la identidad de Ricoeur permite conceptualizar la identidad desde la alteridad.

Por otra parte, es menester establecer una relación entre la identidad colectiva, la memoria y la historia. Según nuestro entendimiento, toda identidad cultural remite a la historia y a la memoria. La identidad es imposible sin la memoria y ésta, en el plano histórico, nos permite acceder a los datos mediante un proceso de selección que implica dos dinámicas de recuerdo y de olvido. Los sistemas de notaciones, de poemas, de historias, de monumentos son formas de mantener la memoria. En la selección de los hechos del pasado, la memoria hace una reconstrucción en función de los imperativos del presente y del futuro. Así que las memorias no son fijas, sino una recreación del pasado que produce un sentido de continuidad. De ahí que la memoria alimente la identidad colectiva a partir de los hechos que el grupo considera como relevantes para su supervivencia. La construcción de la identidad colectiva se realiza a partir de los marcos sociales e históricos.

Las representaciones sociales del pasado dependen de las experiencias históricas compartidas. Su contenido proporciona los elementos que contribuyen a configurar la identidad colectiva. Y cada individuo se encuentra en esta gama de símbolos, de valores que constituyen la identidad colectiva. El individuo es parte del sujeto-grupo o del sujeto-actor colectivo. Según Gilberto Jiménez, hay algunos elementos que permiten caracterizar las identidades colectivas.

⁶²⁴ Ver Jesús José Nebrada: “El marco de la identidad, o las herencias de Parmenides”, en Pedro Gómez García, *Las ilusiones de la identidad*, op.cit., p. 151.

⁶²⁵ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, op.cit.

Dice que las condiciones sociales de posibilidad de las identidades colectivas corresponden a las que condicionan la formación social de todo grupo social, la proximidad de los agentes individuales en el espacio social. También, la formación de las identidades colectivas no implica en absoluto que éstas se hallen vinculadas a la existencia de un grupo organizado. Añade que frecuentemente las identidades colectivas constituyen uno de los prerequisites de la acción colectiva.

Al referirnos a la región (en especial al Caribe), podemos decir que la identidad colectiva tiene que ver con la imagen que la región tiene de sí misma con respecto a otras regiones. Estas representaciones regionales, por un lado, provienen de la historia común, de los rasgos culturales compartidos, del entorno natural y, por el otro, del proyecto de futuro. El “sí mismo colectivo” regional debe partir de una memoria colectiva, un patrimonio cultural, unos valores considerados fundamentales para la región. Hablando de los elementos comunes en el Caribe, el historiador haitiano, Leslie François Manigat, subraya que la región se caracteriza por ser un conjunto de sociedades insulares, naturalmente bellas, geográficamente fragmentadas e históricamente balcanizadas. Son el punto de contacto entre las dos Américas.⁶²⁶ Son culturalmente e históricamente sociedades plurales, etc. Conocen el mismo sistema de esclavitud, de explotación, etc. Estos elementos constituyen incentivos que acercan cada vez más a estas sociedades a nivel político, económico, social y cultural.

El enfoque afro-céntrico

En este enfoque, hay dos vertientes: el indigenismo haitiano y la negritud. Ambos buscan plantear la identidad del Caribe a partir de la referencia a África como la matriz de la identidad de la región. Esta tesis hace eco a la teoría antropológica de Herskovits, quien establece una relación de continuidad entre las herencias etnoculturales de los negros americanos y su continente de origen (África). Es la tesis de la continuidad de la herencia africana desarrollada en su teoría antropológica acerca de los afroamericanos.⁶²⁷

A diferencia de América Latina, el indigenismo haitiano es un indigenismo sin indígenas. El indigenismo en Haití tiene que ver con la búsqueda afanosa de la identidad cultural nacional, enfocando las herencias etnoculturales africanas vistas como la matriz de la cultura haitiana.

Cabe rastrear ante todo el origen del término “indígena” en Haití. En el “Acta de Independencia” del país que fue el primer monumento literario por la manera en que fue

⁶²⁶ Leslie François Manigat, “Is there a common Caribbean Identity”, en Ulrich Frager (coord): *Problems of Caribbean Development*, Wilhelm Fink Verlag München, 1982, p. 11.

⁶²⁷ Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS, Editions, 2006, p. 15.

redactado, los términos “ejército indígena”, “ciudadanos indígenas”, “indígenas de Haití” aparecieron.⁶²⁸ En los años 1830, algunos autores en Haití empezaron a estudiar la época prehispánica haitiana para mostrar la continuidad entre los haitianos de hoy y los de la época prehispánica. Luego, en 1927, los doctrinarios del indigenismo crearon una revista que se llamaba “Revista indígena” para mostrar la continuidad del acto revolucionario de 1804. Este nombre fue simbólico porque manifestó la determinación de los poetas de la época de luchar contra la ocupación norteamericana del país ocurrida en 1915. Analizando los diferentes usos que los haitianos han hecho del término “indígena”, el crítico literario haitiano, Maximilien Laroche, destaca que los haitianos se reconocen indígenas cuando se trata de defender el país.

El indigenismo haitiano, al lado del marxismo, representa una de las ideologías más importantes del siglo XX haitiano.⁶²⁹ Es a la vez una antropología crítica, una poética, una ideología y una revuelta. En cuanto al primer elemento, los autores trataron de estudiar la cultura haitiana no a partir de un eurocentrismo sino desde la tradición misma del país, impugnando la visión evolucionista que caracterizó la antropología occidental de aquel entonces. Fue una poética porque la “Revista Indígena” de 1927 puso el acento sobre la estética, tratando de llegar a un sincretismo entre el francés y el créole haitiano, lo que dio lugar a lo que el lingüista haitiano, Pradel Pompilus llamó un “lenguaje franco-haitiano”. Se trata del movimiento que dio lugar a la literatura moderna haitiana.

Fue una ideología, en el sentido de que el nacionalismo haitiano cobró una forma muy clara en el marco de la lucha anti-imperialista. Y por fin, fue una revuelta de los intelectuales del país frente a la humillación, la ocupación norteamericana del país. Dicho acontecimiento fue el detonador del indigenismo haitiano que tuvo dos aspectos esenciales: una dimensión política y una reacción cultural.⁶³⁰

Abordamos la dimensión cultural del indigenismo. El indigenismo implica la búsqueda de la autenticidad cultural haitiana, la reivindicación de los orígenes africanos del país. Ese movimiento puso fin a lo que caracterizó el país en el siglo XIX “la inquietud racial”. El doctor Jean Price Mars⁶³¹ fue quien puso las bases de este movimiento en su libro *Ainsi parla l’Oncle* dedicado a estudiar la cultura popular haitiana a partir de 1920. Según Laroche, este libro puede

⁶²⁸ Boisrond Tonnerre, *Mémoire pour servir à l’Histoire d’Haïti*, Port-au-Prince, Editions des Antilles, 1991, p. 30.

⁶²⁹ Lyonnel Trouillot, “L’intellectuel haïtien face à la tentation de l’Occident », en *La revue Lire Haïti*, Port-au-Prince, décembre 2001, vol. 1, #1.

⁶³⁰ Alain Yves, “Le mouvement indigéniste Haïtien”, en Claude Souffrant et un groupe de professeurs, *Littérature et société en Haïti*, Port-au-Prince, Editions Henri Deschamps, 1991.

⁶³¹ Jean Price Mars, *Ainsi parla l’oncle*, Port-au-Prince, Collection du Bicentenaire, 2004.

ser considerado como el reflejo de la nueva actitud del haitiano.⁶³² Destaca que antes de 1915, la identidad haitiana se definió con un cierto orgullo y desde un punto de vista exterior. Las referencias culturales provinieron de Europa, en particular de Francia. La élite fue enajenada y la cultura occidental fue su marco de referencia.

Se trataba de imitar los modelos occidentales y adaptarlos a la realidad haitiana. La mayoría de la clase dirigente fue de padres y abuelos franceses. Estaba convencida de que Francia fue la patria de las buenas maneras, y que el dinamismo científico fue aducido por la sabiduría y la razón. A lo largo del siglo XIX, el país se caracterizó por un amor por todo lo que vino de Francia. Esa actitud se relacionó con la idea de que el país tuvo que civilizarse al considerar los modelos de Francia como patrones de comportamiento.⁶³³

A cambio, la problemática de la identidad del país a partir del indigenismo no se definió desde un punto de vista exterior (en referencia a Francia) sino desde el interior. Se trata de un cambio en la subjetividad haitiana. Este cambio tuvo muchas consecuencias. Se recuperó el valor de la cultura popular, la lengua criolla, la pintura, el vodú, la música popular etc.

Jean Price Mars en sus investigaciones etnográficas, mostró el vínculo profundo entre la cultura haitiana y sus herencias africanas. Dijo que el haitiano no tuvo que tener miedo y vergüenza de sus tradiciones. Al contrario, hay que valorizarlas, defenderlas para expresar su autenticidad, su identidad profunda. Como Bonfil Batalla permite descubrir el México profundo⁶³⁴, Price Mars invitó los haitianos a descubrir el Haití profundo a través de sus investigaciones. Al relacionar la cultura haitiana con sus raíces africanas, Price Mars operó un cambio cualitativo en la mirada de los haitianos hacia África. Si en el siglo XIX el haitiano tuvo vergüenza de sus raíces culturales africanas, desde el movimiento indigenista, las civilizaciones africanas revistieron una importancia capital para los haitianos. Ahora se va a ver el impacto del indigenismo sobre la literatura, la música popular y la pintura.

De igual manera, los escritores haitianos empezaron a cambiar su mirada sobre el campo. Pusieron de relieve los mitos, las tradiciones, las costumbres. Sus novelas abordaron los problemas campesinos. De ahí nació lo que se conoce en el país como la novela campesina. Antes del indigenismo, los novelistas produjeron novelas realistas bajo la influencia de la escuela realista francesa del siglo XIX, lo cual hizo que abordaran temas urbanos y no campesinos. Con el indigenismo, el campesino fue el héroe central de las novelas y los dioses vodú están en todas partes en el universo novelístico. Con este tipo de novela se trata de buscar en África o en los

⁶³² Maximilien Laroche, *La littérature haïtienne, langue, identité, réalité*, Port-au-Prince, Editions Mémoire, 2001, p. 30.

⁶³³ Pierre Buteau, "Une problématique de l'identité", en *Revue Conjonction, L'indigénisme*, #198, Port-au-Prince, Editions l'Imprimerie Le Natal, 1999

⁶³⁴ Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 2001.

campos haitianos los medios para rehabilitar Haití y los haitianos. Así, en el plano literario, el indigenismo conllevó la modernidad literaria en Haití. Los temas centrales fueron: el campo, el vodú, el amor a la tierra, la mujer negra y no la mujer mestiza solamente. Casi todas las novelas llevan el sello de las tradiciones. Luego el indigenismo va a fusionarse con el marxismo bajo la iniciativa del novelista Jacques Roumain.

Por otra parte, el movimiento indigenista permitió la explosión de la música popular, la pintura primitiva, el uso de la lengua criolla en las producciones literarias. En cuanto a la música popular, cabe subrayar que su emergencia estaba estrechamente relacionada con la idea de revalorizar todo lo que es folklórico, indígena, popular. La “submúsica” salió de su marginalidad, su exclusión social para ocupar un espacio nuevo en la dinámica cultural nacional. De este modo, se trataba de remplazar la música de origen extranjero por la música nacional, tradicional, local y popular. Mediante el indigenismo, se escucharon las canciones que datan de la época colonial, una música de resistencia cultural, de lucha contra el sistema colonial, una música que se desarrolló en las grandes plantaciones coloniales de azúcar y que se vinculaba con los ritos vodú y que expresaban las quejas populares, la alegría, la tristeza y el dolor de la gente.⁶³⁵ También, es una música que la burguesía comienza a valorizar, a escuchar en sus tiempos de diversión. A partir de los años 1940, esta música ganó los espacios urbanos. Hubo música de salón, de calle y de todo tipo. Los nombres de los músicos fueron muy numerosos como Guy Durosier, Rodolph Legros, Félix Guignard, Antalcidas Murat, Luman Casimir, etc.⁶³⁶ La eclosión de la música folklórica fue vinculada con la política turística del gobierno de entonces. Por eso se crearon muchas discotecas como Ibo Lélé, Cabane Choucounne, Palladium night club, Riviera Hotel, etc. Esto nos permite ver la relación entre la música, el arte y la sociedad.⁶³⁷

Por su parte, la pintura primitiva (peinture naïve) participó de manera extraordinaria en el redescubrimiento de lo popular, lo folklórico o de lo que se suele llamar en el país la *couleur*

⁶³⁵ Véase Emmanuel C. Paul, *Panorama du folklore haïtien*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, 1962. en este libro el antropólogo haitiano muestra cómo algunos ritos del vodú fueron prohibidos en la época colonial por su carácter violento.

⁶³⁶ Jean Coulanges, « Indigénisme et musique en Haïti », en *Revue Conjonction. L'indigénisme*, #198, op.cit., p. 60.

⁶³⁷ Sobre esta cuestión, véase Elie Siegmeister, *Música y sociedad*, México, Siglo XXI Editores, 1987; Roger Bastide, *Arte y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006; Nestor García Canclini, *Arte Popular y Sociedad ...op.cit.*; Nicolet, Le Golff, et al, *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1977; A. V. Lunacharsky, *Sobre la literatura y el arte*, Buenos Aires, Axioma Editorial, 1974; L. M Lombardi Satriani, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978; Rodolfo Stavenhagen, Mario Argulis et al, *La cultura popular*, México, Premia Editoria, 1987; Nestor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, op.cit; Béla Bartók, *Escritos sobre la música popular*, México, Siglo XXI Editores, 2006; Georges Luckas, *Problemas del realismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966; Mario Monteforte Toledo, Gilberto Jiménez et al, *Literatura, ideología y lenguaje*, México, Editorial Grijalbo, 1976; Robert Escarpit, *Sociología de la literatura*, Barcelona, Oikos-Tau, Ediciones, 1971; Jean-Charles Falardeau, *Imaginaire social et littérature*, Montreal, Editions HURTUBISE HMH, 1974.

local (color local). La pintura primitiva nació precisamente a partir de la creación del *Centro de Arte* en 1944 bajo el Presidente Lescot. Esto no quiere decir que no hubo producción pictórica en el país. Bajo el reino de Henry Christophe y la presidencia de Pétion al inicio del siglo XIX, hubo pintores extranjeros que vinieron a enseñar. La pintura formó parte del programa de enseñanza. Al transcurso del siglo XIX, la enseñanza de la pintura en las escuelas religiosas (en particular) fue un hecho. Sin embargo, la explosión de la pintura primitiva se realizó a partir del movimiento indigenista. El credo de esta nueva pintura fue a) abrir la pintura haitiana a la modernidad, b) “haitianizar” las fuentes de inspiración.⁶³⁸

En cuanto a la emergencia de la voz popular en la literatura haitiana, cabe poner acento sobre el uso de la lengua criolla en la producción poética. A partir del indigenismo, el criollo viene a ocupar un sitio esencial en la estética literaria. La lengua francesa ya no fue utilizada como en el pasado. Se hizo un tipo de sincretismo lingüístico entre ambas lenguas (haitiana y francesa). Las novelas campesinas llevan el sello de este tipo de simbiosis lingüística. Ciertos autores hablan de un tipo de nacionalismo literario en donde lo local ocupa un papel fundamental. De hecho, una de las innovaciones estéticas del indigenismo fue dar al criollo un nuevo impulso. A partir de sus novedades, los escritores empiezan a escribir en criollo, a evocar los mitos y las tradiciones.

Sin embargo, todos estos cambios se hicieron a partir de la recuperación de las tradiciones, las costumbres que se vinculan con el África-madre, puesto que, según el indigenismo, la identidad haitiana se plantea en términos de su relación con África. Las herencias etnoculturales africanas en el país fueron sobrevalorizadas. El África al cual se refirieron los escritores indigenistas fue un África mítica, legendaria porque los haitianos no conocieron el África real, el África histórica. Se esperaba los años 1960 para conocer el África real, a partir del exilio de numerosos haitianos en el continente. Desde entonces, los novelistas empezaron a escribir narrativas sobre el África real. Georges Dorsainvil fue el novelista que escribió un conjunto de novelas sobre la vida cotidiana africana y permitió de este modo a los haitianos conocer el África real, el África verdadera, un África que conocieron a través de mitos, de sus leyendas y sus cuentos, traídos al país a partir de la esclavitud y la colonización.

Se va a abordar el segundo eje del discurso caribeño centrado sobre África. Se trata de la Negritud. Ese movimiento es en una cierta medida la prolongación, la profundización, la ampliación del indigenismo haitiano con algunas diferencias que hay que sacar a luz a lo largo de esta exposición. Dicho movimiento representa la máxima toma de conciencia del Negro a lo largo de su historia moderna. Al respecto, el connotado filósofo mexicano, Leopoldo Zea, destaca que “negritud e indigenismo son dos conceptos ideológicos que tienen su origen en una situación que

⁶³⁸ Carlo Celius, “Modernité artistique en Haïti”, en *Haïti au toit de la Grande Arche*, Paris, 1998.

es común a los hombres de África negra y Afroamérica por un lado y de Latinoamérica o Indoamérica por el otro: la situación de dependencia”.⁶³⁹ Esta opinión de Zea permite ver que estos dos movimientos tienen algunas semejanzas, por el hecho de que parten de la condición de explotado, subordinado y dependiente del africano y del indígena. Sin embargo, en el caso de la negritud, no se trata de una política oficial para los africanos con el fin de lograr su integración en la sociedad. La Negritud busca defender la cultura y la civilización africana, previamente calificada de bárbara y salvaje por el Occidente. Es una toma de conciencia de los negros más allá de las diferencias geográficas. Es un movimiento que rechaza toda enajenación y es seguido por un regreso a las fuentes culturales negro-africanas, una búsqueda de identidad, solidaridad, voluntad de independencia, etc. A continuación se va a contextualizar y caracterizar dicho movimiento cultural.

La negritud surge en los años 30 del siglo pasado, un año después de la gran depresión que aquejó a la economía mundial. En este mismo año, Aimé Césaire conoció a su compañero senegalés, Leopold Sedar Senghor, con quien iba a colaborar durante toda su vida.⁶⁴⁰ Este contexto ha sido marcado por grandes movimientos culturales: el Renacimiento Harlem en los Estados Unidos⁶⁴¹ el indigenismo haitiano y la crisis de la modernidad occidental. Esta crisis surge durante la primera guerra mundial, en la cual los valores occidentales estaban cuestionados por los europeos mismos. De ahí, aparece la crisis de los valores modernos y del mundo moderno.⁶⁴²

Frente a este fenómeno, los estudiantes de los países colonizados empiezan a organizarse para escapar a los efectos enajenadores del colonialismo intelectual, especialmente en los años treinta. La idea consistió en defender la cultura africana, los valores tradicionales que habían sido rechazados por Occidente. Si en los años veinte, hubo un periodo revolucionario en las artes en América Latina donde las viejas convenciones en poesía, teatro y novela sucumbieron⁶⁴³, los jóvenes estudiantes negros en Francia a partir de la década treinta empezaron a romper el círculo vicioso de la asimilación cultural. Este espíritu de revuelta no se da sin conexión con el surrealismo y sus relaciones con el marxismo o el movimiento de izquierda. Para mejor lanzar sus iniciativas, se va a promover toda una serie de revistas con motivo de la afirmación de la cultura negro-africana. Estas revistas tendrán un papel fundamental en el proceso de toma de

⁶³⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso de liberación*, Venezuela, Ayacucho, 1991, p. 29.

⁶⁴⁰ Armand Guibert, *Leopoldo Sedar Senghor*, Paris, Présence Africaine, 1962, p. 15.

⁶⁴¹ René Piquion, *Ebène (Essai)*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1975.

⁶⁴² Véase René Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946 ; Georges Luckas, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta, Hitler*, México, Ediciones Grijalbo, 1983; Annah Arendt, *La crise de la culture*, op.cit.

⁶⁴³ Jean Franco, *La cultura moderna en Latianomérica*, op. cit., p. 102.

conciencia de los antillanos y africanos en Francia. Lo que parece interesante subrayar es que este movimiento de la negritud surge en Francia: una potencia colonial que practica en sus territorios coloniales la política de la asimilación. Contra dicha política, los intelectuales negros defienden su identidad.

Hay que precisar el papel esencial de las revistas en este movimiento. En primer lugar, encontramos la revista “Revue du monde noir”, que va de noviembre de 1931 a abril de 1932. Sus animadores fueron Paulette Nadal y Léon Sajous, respectivamente martiniqueña y haitiano. Esta revista hizo posible los contactos internacionales entre los representantes de África y la diáspora negra y preconizó el amor, el conocimiento de África y la solidaridad racial.⁶⁴⁴ Fue el primer órgano de expresión de los valores africanos. Pese a sus problemas financieros, ofreció un espacio para definirse y reconocerse. Dicha revista se editó en dos lenguas: inglesa y francesa. Permitió la recolección y la difusión de conocimientos sobre el mundo negro. Su ambición fue abordar todo lo que tiene que ver con la civilización negra. Dice que el negro es uno y múltiple. Sus representantes conocieron los trabajos del alemán Frobenius y del francés Delafosse sobre la civilización africana. En su tiempo, no se tradujo aún el libro de Frobenius sobre la historia de la civilización africana. Sin embargo, los animadores de la revista dijeron que Frobenius hizo salir a África de la noche de los tiempos con sus tradiciones y su cultura pasadas. En cuanto a Delafosse, se lo conoció como alguien que rehabilita los valores africanos. Asimismo, los autores de esta revista conocieron a los autores negros norteamericanos y cubanos como Langston Hughes, Regino Pedroso y Nicolás Guillén.

Se trata de articular una antropología crítica frente a la antropología racista occidental. Sin embargo, la Revista no definió aún una cultura genérica negra, y sigue luchando contra la idea de inferioridad cultural del negro y rechazando toda asimilación. Su corta existencia no le permitió ir más allá de sus ambiciones. Sus aportes esenciales se inscribieron en el campo de la preocupación antropológica del negro cotidiano y de la denuncia del orden colonial. Luego, viene la revista *Légitime défense*, como una crítica y una profundización de la revista *Revue du monde noir*.⁶⁴⁵

Esta segunda revista, en 1932, ha sido animada por autores como Aristide Maugé, René Ménil, Jules Monnerot, etc. Se trata de una verdadera innovación. Los autores criticaron la burguesía y su conformismo. Los redactores recomendaron el marxismo como el único remedio

⁶⁴⁴ René Piquion, *L'épopée d'une torche*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1978, p. 31.

⁶⁴⁵ Antoine Régis, *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Paris, Editions Karthala, 1992.

contra todas las injusticias y el surrealismo, para regresar a las fuentes del inconciente con el fin de descubrir un mundo nuevo, que debe ser descrito en un lenguaje nuevo.

En cuanto a los estudiantes de la revista *Légitime Défense*, recuperan toda una tradición crítica al dominio occidental. Conocieron el Renacimiento negro en los Estados Unidos, el Congreso contra el imperialismo en Bruselas en 1927, el pensamiento de Marcus Garvey, la *Decadencia de Occidente* de Spengler, traducido en francés en 1931.⁶⁴⁶ Es un conjunto de realidades diferentes que incidieron en las diversas actividades de esta revista, que desarrolla una estrategia de negatividad, es decir, escapar a su clase de origen: la burguesía de color. Los autores buscan la reconquista de sí mismos. Por eso, apreciaron los maestros de la negación como Sade, Hegel, Freud, Marx, Engels, Lenin, la *Internacional comunista*, y en poesía, admiraron a Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Paul Valéry.

Luego, vendrá la revista *L'Étudiant noir*. A diferencia de las revistas anteriores (Legítima Defensa y Revista del mundo negro), el *Étudiant noir* pertenece al mundo del sindicalismo estudiantil de las Antillas que está en París. Su búsqueda de identidad y su reflexión antropológica estaban vinculadas a la lucha por el restablecimiento y el pago de sus becas en 1934. Primero, se llamó *Étudiant martiniquais* en el cual publicaron Aimé Césaire y otros. Para dar una audiencia más amplia se la llama *Étudiant Noir*. En este sentido, todos los africanos que se encontraron en Francia iban a participar en sus diferentes actividades. En uno de sus textos intitulado *l'Humanisme, nous et René Maran*, Leopold Sédar Senghor reivindica un movimiento cultural que tenga al hombre negro como finalidad, la razón occidental y el alma negra como instrumentos de investigación. Los escritores de la revista *l'Étudiant noir* constituyeron una antropología crítica que paulatinamente se desarrolló a lo largo de sus obras y ensayos. Se trataba de defender y de oponerse a la cultura dominante blanca, imperialista, hegemónica y redescubrir toda la riqueza de las tradiciones africanas. Más tarde, en 1941, Aimé Césaire creó una revista, *Tropiques*, antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. Se trataba de una nueva aventura literaria, estética.

Por otra parte, en 1947, se creó una edición conocida bajo el nombre de *Présence africaine*. Esta edición fue el órgano de la Sociedad Africana de Cultura. Se va a organizar muchas conferencias y esta revista desempeña un papel relevante en los movimientos de descolonización. Se puede deducir que estos órganos (revistas y casa de edición) fueron muy importantes para el desarrollo del movimiento de la negritud. Fueron medios de expresión y de difusión de valores y tradiciones africanas. Se puede comparar su desempeño con la *Revista de Occidente* que el filósofo español, José Ortega y Gasset, fundó en 1923. Esta revista le permitió

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 170.

dar a conocer los problemas referentes a la literatura, la filosofía, el arte y la historia. En América Latina, se considera que esta revista fue esencial para conocer cada vez más a algunos problemas de aquel entonces. Alejo Carpentier dice que esta revista fue durante mucho tiempo su faro y guía. Tzvi Medin destaca que “para América Latina la *Revista de Occidente* significó un ponerse a la altura de los tiempos... europeos. De pronto se encontraban a su inmediato alcance lo mejor de la creación cultural europea y en español”.⁶⁴⁷ De igual manera, las revistas de los antillanos y africanos en Francia fueron medios para dar a conocer sus puntos de vista sobre su situación social y cultural, bajo el imperio cultural occidental. Estas revistas fueron, en primer lugar, realizaciones de los antillanos, luego los africanos participaron en sus diferentes iniciativas. Ahora, pasamos a caracterizar el movimiento de la negritud.

Para una mejor comprensión de la Negritud, vale la pena analizar la genealogía del término de negro. Por eso, hay que partir de una obra literaria clásica en Haití. Se trata del libro de *Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire*, publicado por Duraciné Vaval en 1933. En dicho libro, el autor hace una diferencia entre “nègre” et “noir”. En español, las dos palabras significan negro. Sin embargo, en francés, tienen connotaciones diferentes y no es sin razón que el autor haitiano habla del alma negra (*noir*). De la misma manera, Duvalier habla de “noirisme” y no de “négrisme”. Hay una diferencia también entre negritud y negrismo.

Duraciné Vaval, el primer crítico literario haitiano⁶⁴⁸ moderno, destaca que en el caso de los haitianos, se prefiere usar el término de “noir” y no de “nègre”. Por eso, se habla de la “race noire” y no de la raza “nègre”. El autor indica que la palabra “nègre” viene del latín niger, “nègre”. Fue de uso peyorativo e injurioso. Subraya que la palabra “negro” se utilizó durante la trata de negros. Los griegos y los romanos llamaron “noirs”, a la gente Etiopía o a todos los africanos. A partir de la variedad de los negros se estableció una diferencia entre los “Noirs” y los “Negros”. En este sentido, el colonialismo europeo construyó o inventó la idea del negro, que fue objeto de una representación según su patrón cultural.

Estas observaciones de orden semántico permiten ver cómo el término de Negritud tiene una dimensión revolucionaria en cuanto al valor positivo que dio a la palabra “nègre”. No sólo el africano, el antillano o cualquier persona de color negro ya no tienen vergüenza de sí mismos, sino también parten de su condición de negros para afirmar su particularidad, su especificidad, su singularidad cultural. La invención de la idea de color y de raza se vinculó a la empresa imperial, hegemónica occidental a lo largo de la modernidad como lo subraya el sociólogo peruano, Aníbal

⁶⁴⁷ Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 33.

⁶⁴⁸ Duraciné Vaval, *Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire*, Port-au-Prince, 1993, p. 366.

Quijano.⁶⁴⁹ Así que la expansión moderna / colonial europea no fue un simple fenómeno económico. Fue también un fenómeno cultural, social, epistemológico, político y lingüístico, etc.

Pese a la carga ideológica negativa del término de negro, los doctrinarios de la negritud construyen una nueva antropología crítica para rechazar las tesis discriminatorias occidentales en contra de la civilización africana. Tres autores están en el origen de este movimiento: Aimé Césaire, León Gontran Damas, de la Martinica y Senghor de Senegal. Sus objetivos consistieron en expresar la grandeza de la civilización africana como una fuente de orgullo y de dignidad para el hombre negro. Fueron influidos por el panafricanismo, el marxismo y el indigenismo haitiano.

Para Césaire, la negritud es el reconocimiento del hecho de ser negro y la aceptación de este hecho. Césaire se refiere a la especificidad, la unicidad de la existencia de los negros como un desarrollo histórico que surge de la esclavitud y del sistema de plantación. Fue el creador de la palabra Negritud en su obra clásica *Cahier d'un retour au pays natal*, publicada en 1939. El título es muy evocador. Se trata de un regreso hacia sí mismo. Es una búsqueda de su identidad, de su cultura. André Breton subraya que el libro de Césaire representa el gran momento lírico de este tiempo. La temática del retorno sobre sí mismo es una cierta autorreflexión del espíritu para reconocerse a sí mismo. Este movimiento se asemeja a la situación de un paciente que, tras haber hecho la historia de su conciencia, llega a liberarse de sus traumas. La negritud permite esta autoconciencia cultural del negro que lejos de tener miedo de sí mismo expresa y exterioriza su ser profundo sin ningún bovarismo. El negro, mediante la negritud, rechaza las falsas representaciones que el otro (Occidente) elabora sobre él. La negritud es un movimiento de rechazo y de afirmación del negro-africano como ser entero que asume su historia, su cultura, su pasado y sus valores. Maximilien Laroche subraya que la negritud no es sino una forma de resistencia a una dominación. Es una *subjetificación*, es decir, la empresa por la cual un sujeto se esfuerza por hacer positivo lo que lo hacía negativo. Se puede decir también que por medio de la negritud el negro se construye una conciencia histórica, definida por Raymon Aron como “la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la sucesión de las organizaciones sociales y creaciones humanas a través de los tiempos no es cualquiera ni indiferente, que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial”.⁶⁵⁰

⁶⁴⁹ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgar Lander (coord.), *La colonialidad del saber...op.cit.*, p. 202.

⁶⁵⁰ Raymon Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 103.

Para Senghor, la negritud es un hecho, una cultura. Es el conjunto de los valores económicos, políticos, intelectuales, morales, artísticos y sociales de los pueblos de África y de las minorías negras de América, de Asia y de Oceanía. Según Lise Wilmar, la negritud representaba una revuelta contra el colonialismo, la glorificación del pasado africano y una nostalgia frente a la belleza y la armonía de la sociedad africana tradicional. En cuanto a René Piquion, la negritud significa toma de conciencia moral, recuerdo de las grandes acciones negras, rechazo de la asimilación, desarrollo de la personalidad africana, aspiración a la grandeza perdida. En una palabra, es orgullo, libertad e igualdad.⁶⁵¹ René Piquion subraya, además, que la negritud se quiere ser una respuesta frente a la ansiedad del negro, una cuestión dirigida al blanco. Este autor recalca que hay la negritud del sagrado, del poder, de la revuelta y de la violencia. Los autores de la *créolité* subrayan que con la negritud empieza una larga huella de las letras criollas, huella del cimarronaje literario, huella de contestación, huella de la valoración sistemática del Negro.

En lo referente a las raíces profundas de la negritud, Aimé Césaire dijo que es en Haití donde la negritud puso pie por vez primera y que creó en su humanidad. Dieudonné Fardin añade que la negritud es un movimiento a la vez religioso, político, científico, y literario. Sus ancestros políticos son Boukman, Mackandal, Vincent Ogé, Jean Jacques Dessalines, Toussaint Louverture, Henry Christophe. Los antepasados sociales son Délorne, Firmin, Janvier, Hannibal Price, Price Mars. Los antepasados literarios son Emile Nau, Oswald Durand, Massillon Coicou, Antoine Innocent, Emile Roumer, Carl Brouard.⁶⁵²

Para Sartre, la negritud es una manera del negro de asumir su situación desvalorizada, aplastada por la historia y de reconstituir por un gesto de afirmación de sí, por la elaboración del proyecto libertador. Para él, la negritud se presenta como la etapa superable de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca sería la tesis; el momento de la negación vendría dado por la posición de la negritud en cuanto valor antitético.⁶⁵³

Así que la negritud permite la revalorización del mundo cultural y la civilización negra, suministra una respuesta al mundo negro en una búsqueda de su propia imagen y le plantea un problema en la conciencia universal. Es el grito de unión de todos los negros oprimidos sin tener carácter racial, más que en la medida en que se opone a otra corriente racial. Una de sus características esenciales es la ley del cambio. Conciencia del tiempo, la negritud viene a ser

⁶⁵¹ Dieudonné Fardin, *Histoire de la littérature haïtienne. XXeme. Panorama du mouvement indigéniste*, Port-au-Prince, Les Editions Fardin, 2002, p. 154.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 155.

⁶⁵³ Rosa María Villarello Reza, *Negritud y colonialismo cultural en África*, México, Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, 1975, p. 22.

conciencia del movimiento. El movimiento es signo de vida. Por medio de la negritud se denunció el colonialismo. De ahí se ubica el libro de Césaire: *Discurso sobre el colonialismo*.⁶⁵⁴

Por otra parte, la negritud ha sido un arma ideológica para luchar contra la dependencia colonial y contribuyó grandemente a la descolonización en África. Muchos de sus líderes llegaron al poder mediante ese movimiento como Senghor en Senegal. Muchos autores denunciaron ese esencialismo cultural.

A continuación se analizará la idea de indianidad tal como se plantea en las obras de escritores de origen hindú en el Caribe francófono que reivindica su pasado hindú frente a la negritud que se reclama de África. Dichos escritores denuncian la particularidad de la negritud y su insuficiencia a ver solamente el pasado africano.

Abordamos aquí un aspecto poco conocido en el marco del pensamiento caribeño en lo tocante a la cuestión de la identidad. Este tiene que ver con las posturas críticas de los escritores de origen hindú. Ellos criticaron a los doctrinarios de la negritud por haber hecho caso omiso de las personas de origen asiático en la región. El Caribe no se compone solamente de descendientes de África, de Europa y de amerindia, sino también de India. Entre 1838 y 1917, hubo alrededor de 500 000 indios que llegaron a la región, especialmente en Trinidad, Martinica y Guadalupe. Si en el caso de los africanos se habla de trata negrera, para los indios se habla de *coolie trade*. Su barco negrero se llama “coolie ships”. Ciertos autores subrayan que la emigración de los hindúes se hizo en condiciones similares a las de los africanos. El historiador Panchanan Saha dice que los indios fueron tratados como verdaderos esclavos. La inmigración se hizo en condiciones escandalosas. Se trataba de una verdadera trata. Los barcos fueron llenados. No hubo ninguna regla sanitaria. Muchas mujeres fueron abandonadas.

Los escritores como V. S. Naipaul, Shiva Naipaul, Samuel Selvon, Neil Bissondath, Ernest Moutoussamy son hijos de los hijos de la diáspora hindú. Los tres pertenecen a la tercera generación instalada en Trinidad. Asumen diferentemente la memoria de esta diáspora. Ernest Moutoussamy defiende su indignidad como Césaire defiende su negritud. Define así la indignidad: “la indignidad no es una doctrina, ni una ideología. Es expresión de un cierto apego a la India, a sus valores, su cultura y el reconocimiento de lo que caracteriza al modo de vida en las Antillas. Es el ánimo histórico, una raíz cultural...”. Según él, la indianidad se dedica a las Antillas. Hace un acercamiento entre los sufrimientos de los indios y negros a lo largo de su llegada al Caribe. Destaca que las Antillas, las Américas, inscritas en el registro de la conciencia universal como la más vasta tumba de los hijos de África, se cubrieron del vuelo de los buitres

⁶⁵⁴ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004.

blancos. Los negros y los indios, siendo víctimas de la colonización europea, deben unirse para reconquistar su humanidad. Por otra parte, la memoria de la India ancestral se expresa en las novelas de V.S. Naipaul como en *Une maison pour Monsieur Biswas* (1961) y *L'égnyme de l'arrivée* (1987). Estas novelas evocan el desarraigo de los indios, la pérdida de sus hogares, la situación socioeconómica muy difícil en la cual se encuentran.

El enfoque caribeño-céntrico

Hubo muchas críticas al enfoque esencialista y afrocéntrico de la realidad antillana. Se encuentra por ejemplo la teoría del realismo maravilloso del novelista haitiana,⁶⁵⁵ la crítica de René Depestre⁶⁵⁶ en su texto *Saludo y despedida a la negritud*, el movimiento poético haitiano conocido bajo el nombre de *Haïti Littéraire*,⁶⁵⁷ el espiralismo de Franketienne, la teoría revolucionaria de Frantz Fanon. Sin embargo, se limita a analizar dos tendencias del enfoque caribeño-céntrico: la antillanidad de Glissant y el movimiento de la “creolidad” de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant y Jean Bernabé.

La crítica de Edouard Glissant a las posturas y posiciones de la negritud es sistematizada y conduce a una cierta conceptualización y teorización muy elaborada. El autor no se contenta con criticar sino propone su visión de la realidad caribeña, una visión que parte de la realidad histórica de la región. Por eso, se propone analizar brevemente sus ideas sobre la cuestión de la identidad. La elaboración del concepto de “antillanidad”, en 1957-1958, deja vislumbrar un nuevo horizonte de comprensión de la problemática identitaria caribeña de Glissant.⁶⁵⁸ Este concepto es una nueva herramienta heurística, un paradigma o una nueva epistemè propia de Glissant. Si la perspectiva de la negritud se fundamenta en la recuperación, la valorización del pasado africano, la lógica de la antillanidad se basa en el horizonte geográfico, cultural e histórico del Caribe. No se trata de buscar un afuera (África) para fundamentar la identidad caribeña, sino de partir de la realidad regional para entender su particularidad cultural. Glissant subraya que la noción de antillanidad surge de una realidad cultural compleja de la región. Después de la política de colonización “exitosa”, el término de antillanidad sirve para replantear los desafíos de la identidad cultural.

Frente a las pretensiones absolutistas, universalistas y afro-céntricas de la negritud, que considera África como una totalidad racial y cultural, Glissant expresa abiertamente la

⁶⁵⁵ Jean Eddy Arnold, *L'itinéraire romanesque de Jacques Stephen Alexis*, Port-au-Prince, Haiti Demain, 2006, p. 43.

⁶⁵⁶ René Depestre, « Saludo y despedida a la negritud », en Manuel Moreno Fraginalis, *África en América Latina*, México, Siglo XXI, 1987, p. 337.

⁶⁵⁷ Véase Max Dominique, *Esquisses critiques*, Port-au-Prince, Editions Mémoire, 1999, p. 113.

⁶⁵⁸ Régis Antoine, *La littérature franco-antillaise...op. cit.*, p. 361.

particularidad de la cultura caribeña. Según él, la negritud no permite aprehender la esencia de la cultura caribeña. No hay una esencia negra o un alma negra tal como lo pretende la negritud. Destaca que la negritud fue importante en un momento histórico determinado. Sin embargo, no permite entender la problemática caribeña. Afirma que la realidad cultural antillana no se puede reducir al único pasado cultural africano. Es más rica. El autor expresa la especificidad de la región por su diversidad, que se manifiesta en lo cultural, lo político, lo social.

Según él, la antillanidad es abierta y plural. Ese concepto rompe con el absoluto racial. Al hacer su inventario, sostiene que la antillanidad es una cultura nacida del sistema de plantación, caracterizada por la insularidad, la importancia dada al color de la piel, la criollización, no sólo de la lengua sino de las maneras de vivir, la memoria oscura de un pasado africano, la superioridad de la oralidad, la vocación a llenar y a mestizar. La antillanidad no se cierra en el aislamiento de una isla sino que tiende a reunir todos los archipiélagos del Caribe en un mosaico cultural.

De ahí, el Caribe es relación o, mejor dicho, una multi-relación. La antillanidad no es un modo de aislarse, ni una neurosis del espacio. En el Caribe, dice Glissant,⁶⁵⁹ cada isla es una apertura. El problema de la antillanidad, para Glissant, es que todavía no se inscribe en las conciencias de los antillanos. Destaca que lo que hace falta a la antillanidad es de pasar de la experiencia común a la conciencia expresada. Es muy importante que se inscriba en la conciencia colectiva de los pueblos. Glissant subraya que hay muchas amenazas a la antillanidad: la balcanización de las islas, el aprendizaje de las lenguas populares diferentes o a menudo opuestas, la dependencia de algunas islas, la presencia de inquietantes vecinos. Además, el Caribe hispanohablante mira más hacia América Latina que hacia la región. Es el caso de Cuba. Otra amenaza a la antillanidad, según Glissant, es que los intelectuales se conocen poco.

Según Glissant, la antillanidad debe permitir la federación y la integración de los pueblos, pese a la situación de dependencia de algunas islas. Subraya, además, que las problemáticas de la antillanidad no tienen nada que ver con la elaboración intelectual sino del compartimiento y de la comunidad, no de la presentación doctoral sino de las esperanzas debatidas, y no de nosotros sino de los pueblos ante todo. Glissant destaca que la situación insular de la región no es un freno al proceso antillano. Al contrario. Toma el ejemplo de las civilizaciones insulares que luego se *continentalizan*. Por ejemplo, el viejo sueño cultural de Occidente remite a una isla-continente: Atlántida

Según Glissant, la historia del Caribe empieza a partir del barco negrero. La verdadera génesis de los pueblos del Caribe, es el vientre del barco negrero. Así que la colonización es el

⁶⁵⁹ Edouard, Glissant, *Le Discours... op.cit.*, p. 250.

elemento fundamental para entender la historia del Caribe e incluso la cuestión cultural. Es a partir de ese momento que nació la criollización, que es una puesta en contacto de muchos elementos culturales distintos. El término de criollización cristaliza la Relación, concepto básico para entender la filosofía de Glissant.⁶⁶⁰

Según el filósofo martiniqueño, la puesta en relación del mundo no empieza antes del descubrimiento de América. Es a partir del Caribe que esta realidad se hizo efectiva. Antes, hubo mundos y no la idea de un Mundo. Los mundos se transforman en la idea de un Mundo (en mayúscula) con el descubrimiento de América mediante el Caribe, lo cual implica que “todos los pueblos son jóvenes en la totalidad-mundo. Somos todos jóvenes y antiguos sobre los horizontes”, nos dice Glissant. El descubrimiento o la invención de América permite la transición de la pluralidad de mundos a la unidad del Mundo. Este fenómeno remite al pensamiento de Parménides, quien destaca que “el mundo es uno, esférico e indivisible”. Dijo que el mundo es uno y continuo.

Sin embargo, esta reducción de los Mundos en un Mundo ha sido hecha posible por Occidente. Por ello, reduce todo a su sistema de pensamiento. Es esta idea hegemónica que está en la base de la tragedia del Caribe. Occidente no reconoce al otro, su particularidad, su singularidad. Dussel habla del encubrimiento del otro. Gruzinski⁶⁶¹ analizó las estrategias occidentales para llegar a la colonización del imaginario colectivo del indígena. A partir de esta colonización, Occidente impone su sistema de pensamiento o su pensamiento de sistema. Así que el Caribe fue víctima de todo este proceso. Sin embargo, mediante el choque de las culturas, se logra lo que Glissant llama el proceso de creolización, que es el:

contacto de las culturas en un lugar del mundo y que no producen solamente un mestizaje, sino un resultado imprevisible. Está muy ligado con la noción de lo que yo llamo “caos del mundo”. Un “caos del mundo” caracterizado por el desorden, sino por lo imprevisible. Se puede prever el mestizaje, pero no la creolización. Tomemos tres frijoles grises, tres pequeños frijoles verdes, los transplantamos y sabemos cómo será la segunda, la tercera generación. La creolización que constituye un proceso imposible de detener no tiene moral. La creolización no permite agarrar sino ante todo intentar aprehender lo que pasa en el mundo. Intentar penetrar y adivinar la creolización del mundo, es comenzar a luchar contra la estandarización generalizada que ataca la economía, la sociedad, la cultura... hay que desarrollar el pensamiento de que la creolización no es una surte de evaporación en un gran magma, sino la instauración cada vez más concretamente y cada vez más poéticamente, de la relación entre el lugar y donde se está, se eleva la voz y todos los lugares del

⁶⁶⁰ Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990; *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard, 2009.

⁶⁶¹ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire*, op.cit.

mundo. Por ejemplo, las multinacionales capitalistas explican a las personas de los países donde ellas se implantan que no se encierren en ellos mismos, de abrirse al mundo, pero esto no conduce a una relación legítima. Conocemos el resultado.⁶⁶²

El autor subraya que este proceso de criollización existe a escala mundial. Destaca que el mundo se “criolliza”, es decir que las culturas están en contacto unas con otras. Se intercambian de manera irreversible. Así que la identidad-relación está en la base de la teoría de la criollización de Glissant. La identidad-Relación supone la apertura hacia el otro, la necesidad de componer con él. Se trata de abrir el lugar de la subjetividad para lograr lo que Merleau-Ponty llama “una intersubjetividad autentica”. Según Glissant, la relación con el otro no surge de una necesidad de transparencia, sino que en esta poética de la Relación la densidad, la profundidad y la complejidad del otro se mantienen, con lo cual el otro resiste más en su fluidez, más fecunda es la relación. La relación apunta a conocer al otro en su diferencia, aceptando su opacidad para conducir al camino del encuentro fecundo.⁶⁶³ Por ello, Glissant dice: “Abra al mundo el campo de su identidad”.⁶⁶⁴ Abordamos a continuación el movimiento de la *créolité*.

El párrafo anterior se termina con la idea de criollización de Eduard Glissant, que supone un proceso continuo de intercambios entre las culturas del mundo. Y ahora, con el término de *créolité* se trata del mismo fenómeno de intercambio, con algunos matices. Sin embargo, hay que precisar destacando que ese término de *créolité* fue utilizado por tres escritores de Martinica.⁶⁶⁵ En un libro muy sintético sobre la *Créolité*, exponen su concepción y su filosofía de la identidad caribeña. Según sus propósitos, tratan de lograr un planteamiento mucho más relevante de lo que es el ser caribeño. Sus objetivos consisten en perseguir y profundizar la búsqueda de identidad emprendida por la negritud y Glissant.

Por eso, se proponen una relectura-interpretación de la historia de la literatura antillana, una nueva mirada sobre el pasado ideológico-escritural, una tentativa de abrir un nuevo modelo de fecundo redescubrimiento que tiene un nombre: “créolité”; es un análisis de la sociogénesis de las sociedades criollas en su originalidad. Es asimismo un esfuerzo por pensar el futuro de las culturas humanas a través del concepto de *diversalidad*. Este movimiento pretende regir la inspiración literaria, proponer elecciones patrones estéticas, desalienar la conciencia antillana al escribir la historia colectiva por la dominación colonial y la “francisación”.

⁶⁶² Juan Carlos Arriaga Rodríguez, Johanns Maerk, “Anticolonialismo y postcolonialismo en el pensamiento caribeño”, en Irene Sánchez Ramos, Raquel Sosa Elízaga (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, Mexico, Sglo XXI Editores.

⁶⁶³ Edouard Glissant, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 23.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁶⁵ Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé, *Eloge de la créolité*, op.cit.

Así que el movimiento de la “créolité” es una continuación y profundización de los trabajos teóricos de Glissant. El concepto de “créolité” traduce el resultado de los diferentes intercambios culturales que tuvieron lugar en el Caribe al transcurso de su historia mientras la noción de criollización refleja un proceso inacabado de intercambios, de interacciones y de transformaciones. La visión o el supuesto que subyace al fondo de la “créolité” es esencialista. La identidad caribeña se construye definitivamente mediante los procesos de intercambios culturales. A diferencia de Glissant que lo plantea de manera dinámica, esos autores expresan preferentemente el estado definitivo de la identidad caribeña. Frente al esencialismo racial de la negritud elaboran otro esencialismo, basado en las diferentes interacciones culturales que conducen a la conformación definitiva de la identidad caribeña. Así que tras los diferentes cruces e intercambios, la identidad caribeña se constituye. Al inicio de su libro escriben:

“Ni europeos, ni africanos, ni asiáticos, nos proclamamos créoles. Esto será para nosotros una actitud interior, todavía más: estado de alerta o más aún, una suerte de envoltura mental en cuya mitad se construirá nuestro mundo en plena conciencia del mundo. Estas palabras que formulamos para ustedes no competen a la teoría, ni a los principios eruditos. Se vinculan con el testimonio. Proceden de una experiencia estéril conocida antes de empeñarnos en restablecer el puente con nuestro potencial creativo, y de poner en movimiento la expresión de lo que somos. Estas palabras no se dirigen únicamente a los escritores, sino a todo aquello interesado en la concepción de nuestro espacio (el archipiélago y sus estribaciones en tierra firme, las inmensidades continentales), en cualquier disciplina que sea, en la dolorosa búsqueda de un pensamiento más fértil, de una expresión más justa, de una estética más verdadera. Ojalá esta toma de posición pueda servirles como a nosotros. Ojalá puedan participar en la emergencia, aquí y allá, de verticalidades en la identidad créole al tiempo que ayudarían a elucidarla, abriéndonos, con ello las huellas del mundo y de la libertad”.⁶⁶⁶

Esta larga cita aparece en la primera página del libro colectivo de estos autores. La primera frase recuerda a un lector latinoamericano las palabras de Simón Bolívar quien, refiriéndose a los habitantes de la región, destacaba que no son indios, ni europeos ni africanos sino un pequeño género humano nuevo. La idea de pequeño género humano hace eco a la de *créole* tal como lo entienden los doctrinarios de la “créolité”. Sin embargo, esta idea en el marco antillano se refiere a la particularidad cultural del Caribe. Los autores subrayan que la “créolité” es el vector estético mayor del conocimiento del mundo antillano. Muestran que la situación antillana de Glissant está marcada por el mestizaje, los intercambios culturales. Como amerindios, africanos, asiáticos, europeos. A diferencia de Glissant dan una gran importancia a

⁶⁶⁶ Véase Laura López Morales, *Literatura Francófona*, II, México, FCE, 1996, p. 49.

las herencias etnoculturales de la India. Dicen que el Caribe es el producto de un conjunto de culturas, de civilizaciones, de lenguas, de imaginarios, de religiones. Ellos rempazan el “soy negro” de Césaire por el “soy créole”. Esto implica un cambio sistemático de actitud mental. Rechazan la prioridad de África en la determinación de la identidad caribeña. Laurent Sabbah⁶⁶⁷ comenta que:

La créolité rechaza la unidad, el universal, la pureza, la transparencia. Defiende la diversidad, la opacidad, el multilinguismo y el compromiso. La criollización es un proceso de sedimentación de todas las civilizaciones que han llegado al Caribe. Este movimiento tiene sus raíces en la lengua criolla y en los traumatismos provocados por la trata, el exilio y la esclavitud. Su figura emblemática es el cuentista criollo.

El movimiento de la *créolité* supone también una nueva visión de la estética según sus autores, una estética que parte de la experiencia colonial, de las plantaciones en donde la práctica vigente fue la oralidad o mejor dicho la “oralitura” (oraliture), en sus términos. Raphaël Confiant y Patrick Chamoiseau escriben que la oralitura créole nació del sistema de las plantaciones, a la vez en y contra de la esclavitud, en una dinámica de cuestionamiento que rechaza y acepta: “Parece ser la estética (superando así la oralidad, sencilla palabra ordinaria) del choque de nuestras conciencias todavía dispersas y de un mundo “habitationnaire” donde hubo que vivir (resistir-existir para unos, dominar para otros). Esta oralitura va a enfrentarse a los “valores”, al sistema colonial (peso de la civilización, legitimación de la extinción del Caribe, de la condición del esclavo-negro, (pensamiento de lo uno)”. Según esos autores, la oralitura “créole” es una contracultura frente a la cultura colonial dominante.⁶⁶⁸ Por lo tanto, proponen una nueva estética donde la lengua *créole* está en ósmosis con el francés.

Por fin, la pregunta por la identidad cultural en el Caribe francófono pasa por muchas conceptualizaciones, escuelas y corrientes ideológicas y literarias. La respuesta a esta pregunta se vincula a una reflexión sobre el lenguaje literario y la búsqueda de la creación de una poética que sea producto del universo lingüístico sincrético del Caribe francófono. René Depestre habla de una *literatura de identificación* en el Caribe, para significar la accesión de esta literatura a su propia conciencia, rompiendo con el exotismo colonial y la imitación beata de los modelos occidentales. Esta búsqueda de identidad permite a los escritores de la región escapar a la alienación cultural, las huellas del imperialismo y al etnocentrismo occidental que habían juzgado las demás culturas según sus patrones y sus valores. El esfuerzo por plantear la identidad de la región les permite mirar a África y a Europa desde la realidad histórica caribeña *suis generis*.

⁶⁶⁷ Laurent Sabbah, *Ecrivains français, d'outre-mer*, Paris, ADFP, 1997, p. 58.

⁶⁶⁸ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres Créoles*, Paris, Gallimard, 1999, p. 73.

Selim Abou resalta que el problema de la identidad surge solamente donde aparece la diferencia y se manifiesta bajo la forma de una auto-defensa.⁶⁶⁹ En el Caribe esta auto-defensa toma diversas formas.

La primera forma tiene que ver con una perspectiva esencialista que se plasma en el indigenismo haitiano y la negritud que plantea la “comunidad imaginaria” caribeña desde la búsqueda de un África perdida y mítica. En la segunda se encuentra la búsqueda de la India mítica por los descendientes hindús que llegaron a la región. La memoria hindú es muy vivaz en ellos y, como los defensores de la negritud, plasmaron en sus obras la nostalgia de la India imaginaria. Por fin hay los planteamientos de la antillanidad y la creolidad. Ambos parten de la historia colonial, los procesos históricos cambiantes de la región para replantear su identidad. Sus discursos toman en consideración los diversos aportes (europeos, africanos, prehispánicos e hindúes) que constituyen la conformación de la identidad regional caribeña.

Sin embargo, cabe preguntarse qué hay tipo de relación entre los planteamientos de la identidad cultural y los problemas políticos de la región. En la perspectiva de la negritud, los autores no lograron la independencia de las Antillas francesas contrariamente a lo sucedido en África. Lo que es muy extraño es que Aimé Césaire – teórico e inventor de la palabra *Negritud*– firmó la ley de su departamentalización en 1946. Los autores de la creolidad lo consideran como responsable de la asimilación cultural. Por ello, son concientes que escriben en países dominados.⁶⁷⁰ La problemática de la identidad cultural es muy aguda en sus escritos porque el Otro colonial (Francia) está muy presente. Algunos como Gérard Nicolas, de la Martinica, reconocen que de la colonia de explotación en colonia de consumo, Martinica se transforma en colonia de población. Nicolas escribe:

En todos los sectores de la actividad, se encuentra en cualquier lugar de la jerarquía, Franceses: maniobras, capataces, ingenieros, jefes de empresas, escapatistas, profesores, agentes de servicios, directores de escuelas, vendedores de verduras, médicos, vendedores ambulantes, obreros en paro, ...Individualmente, en familia, en sociedad anónima, día tras día, llegan, compran terrenos, construyen casas. Es una conquista.⁶⁷¹

Se trata de una verdadera invasión, dice Nicolas. Glissant, el más destacado filósofo del Caribe francófono actual, reconoce la artificialidad de Martinica y va hasta calificar su país de mórbida*

⁶⁶⁹ Selim Abou, *L'identité culturelle. Relations ethniques et problème d'acculturation*, Paris, Editions Anthropos, 1981, p. 31.

⁶⁷⁰ Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, op.cit.

⁶⁷¹ Gérard Nicolas, “L'indépendance est pour aujourd'hui”, en Chemins Critiques, *Le rêve d'habiter*, Vol. 1, # 3, Port-au-Prince, 1993, p. 135.

*Mórbida qué

cuya estructuración se hace según modelos impuestos.⁶⁷² Destaca que no hay ni presencia histórica ni conciencia colectiva ni proyecto de futuro en su país. Glissant sostiene que la industrialización, el turismo, la emigración son un programa oficial de “francisation”.⁶⁷³ Pese a este fenómeno, la pregunta por la identidad cultural no plantea el deseo colectivo de lograr la independencia. De ahí hay una disyuntiva entre Fanon y sus sucesores. Fanon establece una relación dialéctica entre la lucha de liberación nacional y la cultura nacional.⁶⁷⁴ Denuncia la enajenación y el colonialismo como forma de dominación.⁶⁷⁵ Sus ideas tienen muchos impactos en su época, e incluso en América Latina, especialmente sobre el nacimiento de la Filosofía de la Liberación en Argentina como lo muestra Cerutti.⁶⁷⁶ Actualmente no se ve en los escritos de la región la problemática de la lucha de liberación nacional para acabar con el neocolonialismo francés. La situación de estas Antillas es parecida a la de las Antillas de Holanda, de Gran Bretaña y de los Estados Unidos.

En el caso de Puerto Rico, Maldonado-Denis destaca que pese a que “Puerto Rico es una sociedad de cultura nacional vinculada histórica, étnica y lingüísticamente al universo cultural latinoamericano y más específicamente, al ámbito del caribe hispanohablante”.⁶⁷⁷ Está sometido a un despiadado asedio cultural con base a su estatuto de Estado asociado con los Estados Unidos. No cabe duda de que la situación de asimilación cultural de estas islas caribeñas es similar. Por ello, la región sigue siendo - como lo apunta Juan Bosch - una frontera imperial.

Lo peor es que a diferencia de finales del siglo XIX – donde hubo un fuerte movimiento anti-imperialista, anti-colonialista, anti-racista –, los intelectuales de la región en la actualidad no plantean la problemática de un bloque regional que ponga fin al neocolonialismo. El gran intelectual puertorriqueño, Betances, habló de las “Antillas para los Antillanos” frente a la doctrina Monroe. Hasta ahora, su sueño sopla en el aire. Junto con Antenor Firmin y José Martí, Betances planteó la cuestión de la confederación antillana.

4-3. El Caribe y la idea de América Latina

Nos toca ahora analizar la ubicación del Caribe dentro de la idea de América Latina. Dicha empresa no es fácil puesto que a la hora de hablar del continente americano, se lo divide en dos

⁶⁷² Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, op. cit. p. 160.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 186.

⁶⁷⁴ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, op.cit., p. 167.

⁶⁷⁵ Véase Renate Zahr, *Colonialismo y enajenación...op.cit.*; Irene L. Grendzier, *Frantz Fanon*, México, Serie Popular Era, 1977; David Caute, *Fanon*, London, Fontana Modern Masters, 1970.

⁶⁷⁶ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la Liberación*, op.cit.

⁶⁷⁷ Maldonis Denis, *Puerto Rico, una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 174.

bloques: América del Norte y América del Sur. Al respecto, Ramón Jiménez López dice que “es evidente que América engloba dos universos muy diferentes: el anglosajón del norte y el latino del sur. Hay una diferencia en la escala de valores que nace de la diferente forma de colonización”.⁶⁷⁸ Más aún es oportuno referirse al libro de Zea, *América como conciencia*. En este libro Zea analiza la visión de América desde sí misma y desde la perspectiva europea, confrontando entre ambas la conformación histórica de la conciencia americana. Asimismo, habla de las dos Américas: Hispanoamérica y Angloamérica. Aborda el espíritu de la filosofía de cada una. Dice lo siguiente:

Hispanoamérica al realizar su independencia política y mental surgió esta serie de desgarramientos de que ya hemos hablado al plantearse una serie de problemas que no se plantearían a la América del Norte. Pronto se dará cuenta el hispanoamericano de este hecho. En la América sajona no se dan los desgarramientos que en la hispana, allí todo parece natural. La libertad es alcanzada como fruto maduro sin que la misma implique los problemas que implicó para el hispanoamericano. La constitución de América del Norte tiene que ser diversa a la de América del Sur. Algo hay en esta América que le da la seguridad que le falta a la hispana. Qué cosa será este algo va a ser una de las principales preocupaciones del hombre de esta parte de América.⁶⁷⁹

Lo que hay de común entre Zea y Ramón Jiménez es que los dos dividen al continente en dos bloques regionales, diluyendo el Caribe dentro de ellos. Un observador externo podría decir que el Caribe se ubica a la vez dentro de América sajona (porque muchos países de esta América hablan inglés y conocieron la colonización británica) y América Latina (porque algunos países hablan español y francés). Dicha opinión remitiría a una cuestión puramente lingüística, mientras lo que está en juego aquí es la cuestión de la identidad cultural. Zea habla de la orientación de las filosofías de ambas regiones y Ramón enfatiza las diferencias de colonización que implican diferencias culturales.

Hemos visto que el pensamiento caribeño busca determinar la esencialidad cultural de la región. Es en gran parte diferente de la orientación del pensamiento filosófico latinoamericano. En América Latina, desde la época colonial, se plantea la cuestión de la identidad con agudeza frente a la dominación y el racismo ibérico. En el siglo XIX, los positivistas rechazan el legado hispánico considerado como negativo e incapaz de impulsar el desarrollo cultural de la región. En el Caribe, dicha orientación enfoca primero las herencias etnoculturales africanas como camino para pensar su identidad. En América Latina, Leopoldo Zea destaca que el latinoamericano no

⁶⁷⁸ Ramón Jiménez López, *Alfonso Reyes y el descubrimiento de América*, México, EDAMEX, 1992, p. 83.

⁶⁷⁹ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, op.cit., p. 96.

puede buscar el renacimiento de una época anterior a la colonización. Lo que caracteriza a la región es el mestizaje, partiendo de Simón Bolívar.

La situación cultural con respecto a América Latina es muy compleja. Por eso se habla de mosaico pluricultural.⁶⁸⁰ En el Caribe confluyen las tradiciones africanas, europeas, prehispánicas, hindú, etc. Hay todavía la presencia de las potencias europeas que siguen sometiendo los pueblos de esta región. Por lo tanto, la cultura occidental domina en estas islas bajo estas potencias. Mientras en América Latina, ya no hay territorios de ultramar. Todos los países son libres. Esta particularidad del Caribe hace que siga siendo una frontera imperial según las palabras de Juan Bosch. Esto tiene implicación en la expresión de las formas culturales. Estas barreras hegemónicas hacen problemática la identidad cultural de estos países. La dependencia política incide en las representaciones culturales. Ciertos autores niegan que haya una identidad cultural caribeña por el hecho de que la presencia imperial impide todos los vínculos dentro de los países de la región. Asimismo hay una diversidad de lenguas en estos países, lo que hace difícil una comunicación intra-caribeña.

Esta cuestión constituye un problema de comunicación dentro de la región. Por eso es muy diverso. A cambio, en América Latina, hay un factor importante que permite la comunicación entre los diferentes países, es la lengua. Todos los países hablan español, salvo Brasil, que habla portugués. Pese a esta diferencia mínima, el portugués es muy cercano al español. Así que los países de América Latina tienen una unidad lingüística que escapa a todo cierre. La lengua permite una apertura.

En el plano geográfico, América Latina es muy similar. Desde la época colonial, el factor geográfico permitió la comunicación entre los diferentes países. Y este se hizo posible gracias a la colonización ibérica. Sin embargo, como lo dice Darcy Ribeiro, hubo pocos lazos entre la región. Los lazos fueron mucho más fuertes entre la metrópoli que entre la región misma.⁶⁸¹ Se puede decir la misma cosa para el Caribe en la época colonial. Las relaciones con las metrópolis fueron mucho más fuertes que entre las islas.

En el Caribe, el espacio es fragmentado por la diversidad de islas y la inexistencia de medios de comunicación terrestres, a tal punto que se dice que cada isla es un mundo. A cambio Edouard Glissant sostiene que cada isla es una apertura. La insularidad no es una barrera. Ana Margarito Mateo Palmer y Luís Álvarez Álvarez dicen que:

⁶⁸⁰ Véase el libro, *El Caribe: un mosaico pluricultural*, Cancún, Quintana Roo, 2003.

⁶⁸¹ Darcy Ribeiro, “ Existe América Latina?”, en *Latinoamérica. Anuario/Estudios Latinoamericanos*, op.cit., p. 55.

La insularidad, en términos de la vivencia cultural, es algo diferente de una determinación geográfica: es un modo peculiar de enfrentar la existencia; forma parte, para decirlo en vocablo braudeliano, de una mentalidad, una manera de encarar el cosmos. Es, pues, un elemento esencial de la cultura Carribean, donde la zona nuclear de la region está concentrada precisamente en las islas, y donde, por lo demás, la primera y más cercana periferia está integrada por cuasi ínsulas. La insularidad es en el Caribe también una confrontación de la perspectiva de la identidad. Por ello incluye la visión del mar, de la noche antillana, de la percepción y despliegue de un entorno fulgurante en que las islas y el mar se confunden en un solo paisaje estremecedor.⁶⁸²

Esta perspectiva insular y geográfica da al Caribe un perfil cultural social e histórico muy particular. Algunos autores van hasta compararlo con el Mediterráneo de que habla Fernand Braudel. Como en el Mediterráneo, el Caribe tiene el crisol de las razas, las culturas, las etnias, las lenguas. Antonio García de León Griego escribe que el Caribe es un espacio intrincado que prefiguró en los primeros siglos coloniales mucho del cosmopolitismo actual, así como los primeros avances universales de lo que hoy conocemos como “modernidad”.⁶⁸³ Estudiando la música Carribean, Lara Ivette López de Jesús dice que el Caribe es una zona de sinnúmeros de culturas que han sufrido los más disímiles tipos de colonialismos.⁶⁸⁴ Además sostiene que existen ritmos, instrumentos musicales y bailes que unifican la región.⁶⁸⁵ Allí se encuentran las civilizaciones y el cruce de las culturas como en el Mediterráneo:

Este espacio tiene una cultura mediterránea porque allí comenzó en el siglo XVI la colonización de América; allí, sobre todo, ha habido la más grande mezcla de razas, lenguas y culturas de todo el mundo, pero, a diferencia del Mediterráneo europeo, esta gran mezcla de razas no se ha verificado en el curso de miles de años, sino sólo en cinco siglos. En el Caribe las guerras de religión entre musulmanes y cristianos se han convertido en piratería entre ingleses y españoles, lucha entre católicos y protestantes. Y el dualismo racial entre África y Europa se convirtió en el dualismo entre América anglosajona y la América Latina. En pocas palabras, el Caribe es el Mediterráneo y su parodia, el lugar donde los caracteres típicos del mar europeo (mestizaje, latinidad, plurilinguismo) se han repetido, pero sin ahondar sus raíces en las grandes culturas antiguas. Estos caracteres parecen, por tanto, creados de modo artificioso y a través de la violencia

⁶⁸² Ana Margarito Mateo, Luís Álvarez Álvarez, *El Caribe en su Discurso literario*, Cancún, Universidad Quintana Roo, 2004, p. 81.

⁶⁸³ Antonio García de León Griego, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 21.

⁶⁸⁴ Lara Ivette López de Jesús, *Encuentros sincopados...op.cit.*, p. 7.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 11.

(...) El Mar Caribe tiene todos los caracteres del viejo Mediterráneo, sin haber tenido el tiempo de decantar las culturas que le pertenecen.⁶⁸⁶

Lo que hay que decir también es que a diferencia del Mediterráneo, el Caribe no fue fuente de desarrollo de sus pueblos sino un lugar de dominación imperial occidental. Todos los grandes imperios europeos estuvieron en el Caribe, imposibilitando el auto-desarrollo de la región. A cambio, los países de América Latina son todos libres y gozan de la autodeterminación política. En el plano cultural y étnico, las dos regiones tienen algunas semejanzas. El antropólogo brasileño utiliza algunas categorías para caracterizar a los pueblos del continente. Habla de Pueblos Nuevos, Testimonio y Trasplantados.⁶⁸⁷ El antropólogo brasileño ubica al Caribe en los Pueblos Nuevos por la conformación de su cultura a partir de los aportes africanos, europeos y prehispánicos, mientras ciertos países de América Latina se ubican a veces en los Pueblos Nuevos, Testimonio o Transplantados. Esta clasificación tiene que ver con el tipo de cruces culturales que el Caribe ha tenido. ¿Cómo es posible ubicar al Caribe dentro de la idea de América Latina?

Pensamos que en gran parte el Caribe comparte muchos rasgos con América Latina. En el plano literario hemos visto que algunos novelistas parten de la realidad cultural, histórica de esta región por construir su obra. Por ejemplo, la idea de lo real maravilloso que invade la literatura latinoamericana parte de la observación de Alejo Carpentier. El autor cubano dice lo siguiente:

En el año 1943 voy a Haití, casualmente, en compañía de Louis Jovet, y me hallo ahí ante los prodigios de un mundo mágico, de un mundo sincrético, de un mundo hallaba al estado vivo, al estado bruto, ya hecho, preparado, mostrado, todo aquello que los surrealistas, hay que decirlo, fabricaban demasiado a menudo a base de artificios. (...) surge en mí esta percepción de algo que desde entonces no me ha abandonado, que es la percepción de lo que llamo *lo real maravilloso*, que difiere del realismo mágico y del surrealismo en sí.

Más adelante dice que este real maravilloso existe en toda la región:

Lo real maravilloso (...) yo definiendo, y es lo real maravilloso nuestro, es el que encontramos en estado bruto, latente, omnipresente, en todo lo latinoamericano. Aquí lo insólito es cotidiano, siempre cotidiano.

(...)

⁶⁸⁶ Ana Margarita Mateo Palmer, Luis Alvarez Alvarez, *op. cit.*, p. 71.

⁶⁸⁷ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, *op.cit.*

En cuanto a lo real maravilloso, sólo tenemos que alargar las manos para alcanzarlo. Nuestra historia contemporánea nos presenta cada día insólitos acontecimientos.⁶⁸⁸

Este testimonio de Carpentier es muy relevante cuando sabemos que el boom de la novela de América Latina⁶⁸⁹ parte precisamente de la teoría de lo real maravilloso de Carpentier. Este autor fue el fundador de esta nueva estética. Carpentier dice que “a cada paso hallaba lo real maravilloso”⁶⁹⁰ en Haití. Esta referencia a lo real maravilloso nos permite ver que el Caribe comparte con América Latina esta dimensión del ser humano. Y esto ha sido posible gracias a la colonización. Por ello, a nivel cultural, no es posible decir que el Caribe se diferencia radicalmente de América Latina. En el Caribe los procesos culturales han sido en gran parte similares. Sin embargo, la cuestión indígena no existe en el Caribe. No hay grupos indígenas que defiendan su autonomía, sus derechos a conservar su cultura. Salvo en el caso de la Dominica donde hay unos cuantos indígenas. Pero, comparando con América Latina, es muy insignificante.

Cuando hablamos de diálogo intercultural analógico en América Latina lo planteamos desde el reconocimiento de las tradiciones, las culturas de los afrodescendientes. Se trata de resignificar el concepto de América Latina para permitir la expresión, el diálogo, el intercambio entre las culturas. En el Caribe, las culturas son mucho más sincréticas. Su conformación se hizo posible mediante los cruces entre lo europeo, lo africano, lo prehispánico y lo hindú. Se trata de una cultura en cierta medida barroca. Por ejemplo, la idea de antillanidad o de creolidad tiene en común el hecho de que la cultura caribeña se forma como resultado de estos cruces mencionados arriba.

En cambio, en América Latina, encontramos, lenguas y culturas indígenas que siguen existiendo. Esto significa que hay un fuerte imaginario prehispánico. La gente de estas lenguas y culturas conservan sus tradiciones. Es lo que moviliza sus acciones colectivas para lograr la resignificación de la idea de América Latina.

Conclusión

Acabamos de ver cómo ubicar el Caribe dentro de la idea de América concebida desde el diálogo intercultural analógico. Hemos definido el concepto del Caribe para mejor delimitarlo. Por ello

⁶⁸⁸ En Alexis Márquez Rodríguez, *Ocho veces. Alejo Carpentier*, México, Editorial Grijalbo, 1992, p. 76.

⁶⁸⁹ Sobre el boom de la novela latinoamericana, véase *Más allá del boom. Literatura y mercado*, México, Marcha Torres, 1981.

⁶⁹⁰ Alejo Carpentier, *Obras escogidas. El reino de este mundo. Los pasos perdidos. El siglo de las luces*, Chile, Editorial Andrés Bello, 1993, p. 29.

hemos mostrado que tomamos en cuenta el Caribe insular y no el Caribe continental. Dicho Caribe insular se caracteriza por insularidad, su fragmentación geográfica, el peso del pasado colonial, la memoria africana y los cruces culturales. Asimismo, hemos analizado los debates en torno a la identidad cultural en este Caribe. Hemos visto que los debates giran alrededor de dos grandes enfoques: afrocéntrico y caribe-céntrico. El primero (indigenismo haitiano y negritud) enfatiza la identidad cultural de la región desde la matriz cultural africana. Dicho enfoque es esencialista, culturalista y no toma en cuenta los cambios históricos, las transculturaciones dentro del espacio caribeño. En el enfoque caribeño-céntrico, hemos mostrado cómo la antillanidad de Glissant plantea dicha identidad desde la realidad cultural, histórica, social del Caribe. Critica y rechaza el enfoque afrocéntrico para dar cabida a la experiencia colonial que fue el momento de constitución de las culturas del Caribe. En el enfoque de la creolidad, se parte de esta misma problemática pero los autores enfatizan también el legado hindú y la idea de oralidad. Por fin, hemos analizado brevemente la indianidad de los autores cuyos abuelos provienen de la India en el siglo XIX. Buscan rescatar el imaginario hindú en sus producciones. Luego, hemos tratado de ver cómo ubicar el Caribe a partir de estos planteamientos. Hemos visto que la conformación de la cultura caribeña es diferente de la de América Latina. Como pueblos Nuevos, el Caribe se caracteriza por esta ósmosis, este mestizaje, esta creolidad o mejor dicho esta criollización, mientras en América Latina, además del mestizaje, hay culturas prehispánicas que guardan sus tradiciones y sus costumbres, como otras visiones y cosmovisiones del mundo latinoamericano.

Capítulo V. Los límites de algunas ideologías en torno a la idea de América Latina

Introducción

Este penúltimo capítulo de nuestra investigación tiene como objetivo analizar tres grandes ideologías relacionadas con la idea de América Latina. Se trata de la hispanidad, el mestizaje y el indigenismo. Estas tres ideologías tienen muchos matices. No hay por ejemplo una sólo visión de la hispanidad y del mestizaje. El concepto de mestizaje de Vasconcelos es diferente al de Leopoldo Zea. Por ello, es menester tener en cuenta los diferentes matices que subyacen al fondo de las diversas concepciones sobre estos paradigmas. Pero lo que es común a estas ideologías es que plantean la identidad cultural de la región desde un enfoque que no contempla el diálogo intercultural analógico y, por lo tanto, rechazan toda alteridad cultural afro-indígena, siguiendo así los patrones de la modernidad excluyente occidental. La hispanidad pone en adelante las herencias hispánicas como la base de la identidad cultural de la región; es una ideología de clase. El mestizaje plantea la idea de que la identidad de la región se constituye a partir de la dialéctica de los aportes hispánicos y prehispánicos, en una menor medida de los aportes africanos. Por su parte, el indigenismo busca desindianizar al indio, al incorporarlo en la cultura mestizo -blanca de la región, y el ejemplo clásico es Gonzalo Aguirre Beltrán.⁶⁹¹ Estas tres ideologías ocultan la alteridad cultural y étnica de los grupos subalternos, vistos como obstáculos a la formación del Estado nacional desde la independencia de la región.

Huelga aclarar el concepto de ideología que constituye el núcleo duro de este capítulo. De hecho, no es fácil definirla. Toda definición es limitada y remite a posiciones parciales que no permiten captar su esencia. En lo general, nadie pretende hablar en nombre de una ideología. Raymond Aron sostiene que la ideología es siempre la idea de los demás. Por su parte, Paul Ricoeur recuerda que la ideología no es asumida en primera persona, mientras las utopías son asumidas por las personas.⁶⁹² Además, resalta que es un concepto polémico.⁶⁹³ Lo cual implica

⁶⁹¹ Véase Gonzalo Aguirre Bertrán, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982; *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SepSeptentas, 1973.

⁶⁹² Esta opinión de Ricoeur tiene su relevancia. En América Latina, muchos autores cultivan el género utópico. Horacio Cerutti Guldberg en la actualidad es el máximo representante de esta perspectiva. Su manejo del concepto de nuestra América remite a esta idea. Dice lo siguiente: “En su sentido más pleno, pensar desde nuestra América quiere decir hacerlo desde la utopía”. Véase su libro, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, op.cit., p. 69. Es casi la misma idea que expresa Raúl Fonet-Betancourt cuando dice que “Nuestra América” es el nombre de la utopía histórica-social que Martí quiere ver realizada...”. Véase Raúl Fonet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Editorial DEI, 1994, p. 40. Por otra parte, la idea de utopía se encuentra en las obras de Mario Magallón Anaya. A propósito de su filosofía de la educación destaca que “El punto de partida de la filosofía de la educación que proponemos es la toma de conciencia de la situación de dominados y la búsqueda de los medios para la liberación. Utopía, sin duda, por el momento irrealizable, pero posible de alcanzar en el futuro.” Véase Mario Magallón Anaya *Filosofía política de la Educación en América Latina*, México, UNAM, CCYDEL, 1993, p. 7. Véase también, *La utopía en América*, UNAM,

que no hay acuerdo entre los autores que abordan el tema. La ideología, apunta Alain Touraine en el cuarto capítulo de su libro *Production de la société*, opone a las clases sociales.⁶⁹⁴ Resalta que la ideología de una clase no es un discurso cerrado sobre sí mismo. Es siempre polémica. No es solamente una representación de la relación social desde el punto de vista de uno de los actores, sino que tiene una acción conflictual. Justifica una estrategia, elabora una táctica, busca alianzas, desenmascara al adversario.⁶⁹⁵ Para Hannah Arendt, una ideología es diferente de una sencilla opinión en el sentido de que afirma detenerse a la llave de la historia, sea la solución a todos los enigmas del universo.⁶⁹⁶ Por ello, las definiciones de la ideología son siempre ideologizadas. Al respecto, Clifford Geertz sostiene que “es una de las ironías menores de la historia intelectual moderna la de que el propio término “ideología” haya llegado a ser enteramente ideologizado”.⁶⁹⁷ Por su parte, Reinhard Bendix resalta que la ideología “tiene tan mala reputación, que los escritores del tema piden disculpas por usarla o prefieren sustituirla por otro término como “sistema de creencias. Al mismo tiempo, hay que continúan usándola como si su significado fueran bien definido”.⁶⁹⁸

En lo general se presenta la ideología como un objeto patológico, como un conocimiento irracional, un discurso defectuoso, una falsa conciencia, una mala sociología.⁶⁹⁹ La ideología fue tan discutida que se habló desde los años 1950-60 del fin de la ideología. Los teóricos de la desideologización se pronunciaron en contra de la ideología comunista y trataron de desacreditar los movimientos comunistas y los países socialistas.⁷⁰⁰

Este término fue inventado por Destutt de Tracy en sus *Eléments d'idéologie*, publicado entre 1801 y 1815. Se trata para él de proponer una nueva ciencia de las ideas basadas en las sensaciones físicas.⁷⁰¹ Olivier Rebon tiene razón diciendo que la ideología designa el análisis científico de la facultad de pensar y se oponía a la metafísica y a la psicología. Además resalta que “al principio ideología era sinónima de ciencia positiva, del espíritu, y designa exactamente

CCYDEL, 1991; Horacio Cerutti Guldberg, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, op.cit.; *La utopía de nuestra América (De Varia Utópica. Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Universidad Central, 2007.

⁶⁹³ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 19.

⁶⁹⁴ Alain Touraine, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973, p. 173.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁹⁶ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, op. cit., p. 76.

⁶⁹⁷ Clifford Geertz, “Significación y acción social. la ideología como sistema cultural”, en Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y al, *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1976, p. 13.

⁶⁹⁸ Reinhard Bendix, *La razón fortificada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 32.

⁶⁹⁹ Véase Alvin W. Gouldner, *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 23.

⁷⁰⁰ Véase Lev Moskvichov, *¿El fin de la ideología? Teoría de la desideologización: ilusiones y realidad*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1975, p. 9.

⁷⁰¹ Véase David Mc Lellan, *Ideología*, Edición Nueva Imagen, 1994, p. 19.

lo contrario de lo que hoy entendemos por dicho término”.⁷⁰² Luego, Napoleón llama ideólogos a los que se oponen a su política, y utiliza el término ideología en el sentido de menosprecio, de injuria.⁷⁰³ En Marx, el término tiene una connotación negativa^{704*}. Ralph Miliban destaca que “la ideología”, para Marx y Engels, es precisamente el intento de “universalizar” y dar una forma “ideal” a lo que no son más que ideas e intereses limitados y clasistas”.⁷⁰⁵ Luego, la ideología fue criticada por las marxistas, no marxistas, neo-marxistas, post marxistas, la escuela de Frankfurt. John Thompson trata de establecer una teoría crítica de la ideología, que permite referir a los modos en que sirve su significado en circunstancias particulares para establecer relaciones de poder. Considera que la ideología es *significado* al servicio del poder. Edward J. McCaughan añade que la ideología puede ser también significado al servicio de la destrucción del poder. Es decir, existen ideologías antisistémicas (en el sentido de Wallerstein), contrahegemónicas (en habla gramsciana), así como dominantes.⁷⁰⁶ La ideología es objeto de múltiples controversias. Se puede destacar dos conceptos de ideología: epistemológico y sociológico. El primero remite a una teoría del conocimiento. En el caso de Karl Mannheim, encontramos una teoría del conocimiento;⁷⁰⁷ este autor opone ideología y utopía.⁷⁰⁸ Luego, remite a una teoría de la sociedad. Desde nuestra perspectiva, la ideología (referente al mestizaje, la hispanidad, el indigenismo) tiene que ver con una visión invertida de la realidad. Por ello, la ideología mediatiza nuestra relación con lo real. En esta mediación, hay deformación, inversión y distorsión para manipular lo

⁷⁰² Olivier Reboul, *Lenguaje e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 13.

⁷⁰³ Véase Theodor Geiger, *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, p. 13.

⁷⁰⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de cultura popular, 1979. *Nota de Jesús Serna: “No siempre”

⁷⁰⁵ Ralph Miliban, *Marxismo y política*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978, p. 45.

⁷⁰⁶ Edward J. McCaughan, *Reinventando la revolución. La renovación del discurso de la izquierda en Cuba y México*, México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 41.

⁷⁰⁷ Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 2004.

⁷⁰⁸ Karl Mannheim señala que “las utopías no son ideologías en la medida en que consiguen, por oposición, transformar la realidad social existente en otra, más acorde con sus propias concepciones”. La oposición que establece entre ambas remite al hecho de que la función de la ideología es el perpetuar el orden existente mientras que la de la utopía es el transformarlo. A cambio, Gonzalo Puente Ojea no comparte esta dicotomía de Mannheim y resalta que su definición “cae en el error de eliminar del cuerpo de toda formación ideológica precisamente su nivel utópico, nivel que es parte integrante original de su misma naturaleza. Mannheim, obsesionado por aislar la mentalidad de cada *clase social* en su contexto histórico, construye la antinomia abstracta *ideología-utopía*, cerrándose así el camino para una correcta comprensión de la función compleja que cumplen las ideologías en las sociedades en que emergen. No advierte, al menos con la necesaria claridad, que *todas* las clases sociales en un contexto histórico dado comparten en mayor o menor medida la ideología de las clases dominantes”. Este autor resalta además que toda ideología presenta, en verdad, una estructura en dos niveles, el horizonte utópico y la temática ideológica concreta. Véase Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979, p. 3. Por su parte, Alain Touraine reconoce que hay diferencias entre utopía e ideología, pero reconoce también que “Ideología y utopía son por lo tanto *formas complementarias de descomposición de la conciencia de clase*, que es a la vez conciencia de conflicto y conciencia de historicidad. Lo que la ideología y la utopía tienen en común es el de reemplazar las dialécticas de la acción histórica por “positividades”. *Productiom...op. cit.*, p. 174.

real. Esta deformación de la realidad se expresa mediante un proceso discursivo. La ideología se presenta así como un discurso, una argumentación, una secuencia determinada del pensamiento con su propia lógica.⁷⁰⁹ En este discurso se sustenta un proyecto, una visión parcial de la realidad, que la construye en función de los intereses de un grupo social determinado. En este sentido, las ideologías mencionadas arriba no abordan los retos culturales de América Latina. Fueron influidas por la modernidad occidental. La modernidad fue su marco de referencia.

Muchos autores han mostrado que este marco epistémico fue cómplice del imaginario colonial / moderno occidental.⁷¹⁰ Asimismo, es necesario repensar la cuestión de la identidad cultural fuera del *locus* de enunciación occidental. Hacerlo desde América Latina implica plantearlo a partir del reconocimiento de la pluralidad cultural, étnica y lingüística. Las ideologías (hispanidad, mestizaje e indigenismo) no permiten captar el laboratorio de la diversidad cultural latinoamericana. Forman parte del pensamiento de sistema y del sistema de pensamiento del Occidente. Por ello, abogamos por la superación de su horizonte ideológico reduccionista y conservador. De ahí que el tiempo ha venido para permitir a todos los pueblos y comunidades de la región expresar libremente sus culturas, sus modos de vivir dentro del marco de una mejor democracia representativa e incluyente.

5-1. La idea de hispanidad

“¡Oh Madre España! Acógeme en tus brazos”⁷¹¹

Santos Chocano

En su poema *Alma América* (1906), este autor peruano expresa las afinidades espirituales entre España y América Latina. Asimismo, Manuel Ugarte habla de “la cálida América de origen español” y la “fría América del Norte”. Comparadas con el espíritu hispanoamericano de inicio del siglo XIX, estas palabras traducen un cambio de mentalidad, de espíritu y de horizonte ideológico-político en la región. Hemos mostrado que en las postrimerías del siglo XIX España era vista por los intelectuales como la Edad Media, la anti-modernidad. Su modelo cultural ha sido rechazado por la élite. Los civilizadores y los positivistas vieron en la herencia española algo de negativo y la causa de todos los males de la región.⁷¹² Durante ese siglo, hubo un fuerte sentimiento contra España. Al respecto, Esteban Echeverría escribe que: “somos independientes,

⁷⁰⁹ Augusto Serrano, *Los caminos de la ciencia. Una introducción a la epistemología*, San José, Editorial DEL, 1988, p. 162.

⁷¹⁰ Véase Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber...op.cit.*

⁷¹¹ En Jean Franco, *La cultura moderna en América Latina*, op. cit., p. 61.

⁷¹² Véase a Leopoldo Zea, *¿Por qué América Latina? op. cit.* p. 14.

pero no libres. Los brazos de España no nos oprimen, pero sus tradiciones nos abruma”.⁷¹³ Por su parte, el escritor argentino Sarmiento dice que España está fuera de Europa. A partir de su esquema binario civilización y barbarie, resalta que América del sur y España están al margen de la cultura occidental moderna, surgida después del Renacimiento y la Ilustración.⁷¹⁴ Sarmiento va hasta decir que España no participa en la historia de la inteligencia humana. Dice lo siguiente: “España que es la nación que menos puede pretender a nada suyo propio en materia de trabajos de inteligencia”.⁷¹⁵ Además, resalta que la presencia de elementos populares es la prueba del no europeísmo español.

Hemos visto que la idea de América Latina de ese siglo tuvo como base la aceptación del modelo cultural francés. Sin embargo, el inicio del siglo XX condujo a una nueva actitud hacia España y debe ser explicado a partir de la guerra hispanoamericana. Por ello, dividimos esta reflexión en tres partes. La primera analiza el contexto político-ideológico de este cambio. La segunda analiza la idea de hispanidad desde España y América Latina. Y la tercera abordará este sentimiento hispanista y muestra sus límites con respecto a la idea de América Latina concebida desde la noción de la pluralidad cultural, étnica y lingüística.

No cabe duda de que la guerra hispanoamericana en 1898 constituye un hito esencial en la ideología hispanista de América Latina y en la sociedad española.⁷¹⁶ Esta guerra coincidió con la pérdida de las últimas posesiones de España en América. Si en 1776 Estados Unidos afirmó la diferencia colonial, esta vez afirmó la diferencia imperial. Surge como la gran potencia imperial que va a desafiar Europa. Desde la articulación de la Doctrina Monroe, dejó vislumbrar su ideología intervencionista en la región. En esta guerra del 98, Estados Unidos liberó a Cuba y a Puerto Rico de la dominación española y afirmó su hegemonía sobre dichos países. En la región las reacciones no demoraron en expresarse. Para Vasconcelos esta guerra fue la lucha entre la latinidad y el sajonismo, lucha entre dos tipos de instituciones. Según Manuel Maldonado-Denis, la guerra encontró a un imperio ya débil: “La guerra hispano-norteamericana sólo sirve para dar el definitivo aldabonazo a un imperio que ya lo era sólo de nombre y cuyas debilidades internas y externas le abocaban a una ignominiosa derrota”.⁷¹⁷ La agresión contra España es vista como una agresión contra América Latina. Al respecto Leopoldo Zea escribe:

⁷¹³ En Stephen Clissold, *Perfil cultural de Latinoamérica*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1965, p. 67.

⁷¹⁴ Javier Pinedo “España y América Latina en los Viajes de Sarmiento. Una contribución al estudio del pensamiento hispanoamericano”, en *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, UNAM, 1992, p. 366.

⁷¹⁵ *Ibidem*

⁷¹⁶ Véase, José Luí Abellán, *Sociología del 98*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo.

⁷¹⁷ Manuel Maldonado-Denis, *Puerto Rico. Una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 51.

En 1898 la inteligencia de la región americana reaccionó ante la guerra hispano-estadounidense y sus resultados, como agresión hecha contra sus propios pueblos formados bajo la hegemonía ibera. Sus luchas contra el dominio español serán vistas como guerras civiles entre pueblos de un mismo origen y formación cultural heredada de su espíritu mediterráneo que Grecia y Roma estimularon en su expansión sobre el Mediterráneo. Estos tomaron la conciencia de la relación que guardaban entre sí los pueblos surgidos en esta región. El Mediterráneo bañaba tanto a Europa al norte, como a África al sur y a Asia al este. Helenidad y latinidad será la expresión de este espíritu integrador.⁷¹⁸

Según Alberto Santana, si el año 1492 constituye un hito esencial en la historia de la región, el año 1898 fue el más importante después de este acontecimiento. A partir de este acontecimiento empieza el siglo XX latinoamericano. Hay una nueva mirada entre españoles y latinoamericanos, y se inicia la emigración en esta región. Para Santana, se trata de una reconciliación entre dos regiones que habían sido unidas durante siglos de colonización. Dicha reconciliación sirvió como instrumento de integración y no de marginación.⁷¹⁹

Asimismo, antes de ese acontecimiento del 98, la cuestión de la identidad regional no preocupó tanto a los escritores. Fueron motivados bajo la influencia de Francia, Alemania, Inglaterra, etc. Además, estaban en otra cosa como la modernización forzada, el blanqueamiento, la laicización, la educación nacional, las comunicaciones y los transportes.⁷²⁰ A cambio, el choque de la guerra hispano-americana tiene muchos impactos sobre la generación de entonces. El regreso a España constituye una manera de repensar la identidad cultural regional y sentar las bases de la cooperación continental en un contexto marcado altamente por las amenazas estadounidenses.

El sentimiento de hispanidad, como lo muestra el contexto histórico, surge a consecuencia de las amenazas políticas norteamericanas sobre la región. Coincidió con una toma de conciencia en cuanto a los peligros que el país del Norte crea en la conciencia colectiva regional. Sin embargo, no es posible entender la idea de hispanidad en América sin ver asimismo cómo los intelectuales españoles del inicio del siglo XX consideraron a su país después de la derrota en la guerra hispanoamericana. Es decir, en primer lugar, vamos a analizar la idea de hispanidad desde la intelectualidad española y luego abordaremos su relación con América Latina.

Cabe precisar que fue Miguel de Unamuno quien forjó el término de hispanidad y se refiere al concepto histórico-geográfico de Hispania. El contexto histórico fue de desencanto para España que vio desmoronarse sus últimos vestigios. La Generación del 98 buscó enfrentar dicha crisis de

⁷¹⁸ Leopoldo Zea, "Entre el Mediterráneo y el Báltico", en Leopoldo Zea (compilador), *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, op.cit., p. 8.

⁷¹⁹ Alberto Santana, "Prólogo", en Leopoldo Zea, Alberto Santana (compiladores), *El 98 y su impacto en Latinoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 7.

⁷²⁰ Hugo Biagini "Finales de siglo: contexto ideológico", en Leopoldo Zea, Alberto Santana, *op. cit.*, p. 22.

identidad, y trató de reafirmar y redefinir el *homo hispanicus*. Unamuno enumeró estos caracteres del pueblo español: sobriedad, gravedad, seriedad, sentido de la honra, felicidad y estoicismo. Su “me duele España” refleja su deseo de superar la tragedia del 98. Fueron los liberales que por primera vez han hecho uso del término y lo vincularon con la idea de religión. Tanto los liberales como los conservadores rechazaron la idea de Latino-América. Optaron por el nombre de Hispanoamérica que, según ellos, reflejan mejor la presencia e influencia de España sobre la región. Los más liberales piensan que la idea de hispanidad tiene un contenido cultural y opuesto a la latinidad.⁷²¹ A partir de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), los conservadores utilizan el término que conoció una gran evolución. Al respecto, el conservador Ramiro de Maeztu publicó en 1943 un libro bajo el título de *La defensa de la Hispanidad*. Su idea consiste en restablecer el Imperio Español, y este proyecto debe ser espiritual. Por ello, se buscó volver al catolicismo espiritualista. La idea de regeneración de España fue muy fuerte, una regeneración espiritual. Asimismo, se asoció a América Latina en este proyecto. La idea de “Madre Patria” ve a España como la matriz espiritual de esta región. De ahí surge la idea de que España debe ejercer hegemonía espiritual sobre América Latina.

Se trata de establecer un vínculo espiritual entre España y América Latina. La relación entre ambas se vislumbra desde la relación entre madre e hija. Sin España, América no tiene alma, ni ideales, ni carácter. Pero lo que las une es el espiritualismo católico. A esto se asocia una solidaridad anti-imperialista y continental. Por esta ideología conservadora, España ya no es un enemigo, sino un aliado con quien hay que luchar contra los yanquis. Esta ideología fue instrumentalizada por los conservadores. Durante la dictadura de Primo de Rivera, se creó la Fundación Universitaria, con becas para los estudiantes sudamericanos; en 1927 se promovió el Patronato de Relaciones Culturales; en 1929 la Exposición Ibero-americana de Sevilla. Luego se instituyó el “12 de octubre”⁷²² como la “Fiesta de la Raza”.

Esta ideología fue instrumentalizada por la dictadura de Franco, que establece lazos con la región hispanoamericana. Sin embargo, la hispanidad tuvo otras conceptualizaciones como la de José Gaos. Para él, España e Hispanoamérica se unen en lo estético, lo político y lo pedagógico. Reivindica el mito de la gran familia hispánica a partir de este presupuesto.⁷²³ Si en España, la idea de hispanidad intentó reconstruir el cuerpo social después de la derrota contra los Estados

⁷²¹ Miguel Rojas Mix, *Los cien nombres de América. eso que descubrió Colón*, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997, p. 171.

⁷²² En Costa Rica, el 12 de octubre es el día de las culturas pero la Constitución nacional no menciona la idea de pluralidad cultural y étnica. En el último capítulo, abordaremos la cuestión cultural en este país.

⁷²³ *Ibid.*, p. 179.

Unidos, dicha reconstrucción se basa en un catolicismo espiritualista, en América Latina, fue un movimiento de clase que defendió su visión cultural rechazando la alteridad afro-indígena.

Dicho esto, podemos considerar el caso específico de la República Dominicana y, después, de Hispanoamérica. La cuestión de la hispanidad en este país caribeño se plantea desde el discurso de la identidad. Hay tres presupuestos que asientan la ideología de la identidad en el país de Pedro Enríquez Ureña: el anti-haitianismo, el indianismo exacerbado y la hispanidad. El primero remite al rechazo de todo lo negro, lo africano y, por lo tanto, lo haitiano. Lo haitiano es visto como negativo. Al respecto, el escritor dominicano Pedro L. San Miguel escribe:

La República Dominicana presenta una situación muy peculiar con relación al problema de la identidad y al discurso étnico-racial. En la Isla Española surgieron dos colonias: una posesión española y una francesa. Esto daría pie al desarrollo, en la República Dominicana, de un discurso nacional de oposición a Haití.⁷²⁴

La clase dominante en la República Dominicana elaboró la identidad de este país a espaldas de Haití. Esta animosidad contra Haití se explica por la historia tensa de ambos países. En muchas ocasiones, los gobiernos haitianos buscaron unificar la isla. De 1822 a 1844, la isla se unificó y Haití fue la que dominó al país vecino. Esta referencia histórica constituye el marco para entender la situación de tensiones permanentes entre ambos. En cuanto al indianismo exacerbado, los intelectuales dominicanos dan una gran importancia al periodo prehispánico como un momento fundador de su cultura, aunque no hay ningún indígena en el país. Llamam indios oscuros o quemados a las personas que resultan de las mezclas entre varias generaciones de europeos y africanos. La idea de indio se utiliza para borrar toda referencia a lo africano. Es por eso que el movimiento de la negritud no tuvo ningún alcance o eco en este país, porque no se considera como portador de herencias africanas.⁷²⁵

El tercer elemento es la hispanidad. Se trata de reconocer el papel esencial de la cultura y las tradiciones hispánicas en la construcción de lo nacional dominicano. Gérard Pierre-Charles destaca que:

La nacionalidad dominicana contó en su proceso de formación con un elemento constitutivo de primer orden: la continuidad del hecho cultural, representado por la influencia española en los campos lingüístico, étnico, religioso y jurídico, traduciéndose en modelos de organización social y de conciencia colectiva. Este factor de continuidad de la base etnocultural ha diferenciado, en forma

⁷²⁴ Pedro L. San Miguel, *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en la Española*, Santo Domingo, Editorial Isla Negra, 1997, p. 65.

⁷²⁵ Véase Lil Despradel “Las etapas del antihaitianismo en la República Dominicana”, en Gérard Pierre-Charles (editor), *Política y sociología en Haití y la República Dominicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1974.

notable, la línea formativa de la nacionalidad dominicana con la de Haití, la cual sí había atravesado por sucesivos influjos culturales, cortados de su matriz original al cabo de períodos históricos relativamente breves (influjos indios, españoles, franceses y africanos), que contribuyeron a acunar una cultura sincrética propia, bajo el dinamismo natural impuesto por la necesidad de prescindir de todo cordón umbilical permanente, material e institucional, y forjar así, en el proceso de la vida material, nuevas pautas, valores y maneras de adaptar o transformar la naturaleza y la sociedad.⁷²⁶

Esta idea nos deja ver que la República Dominicana considera el pasado hispánico como la base de su carácter nacional. Este sentimiento de hispanidad surgió con fuerza en el siglo XIX. Como ejemplo paradigmático, cabe mencionar la novela del Manuel Jesús Galván, intitulada *Henriquillo*, publicada en 1882. Esta novela fundamenta las bases de la identidad nacional dominicana desde las tradiciones hispánicas.⁷²⁷ *Henriquillo*, el héroe principal, aparece como un héroe cristiano ejemplar. M. Fennema, T. Loewenthal destacan que:

El *Herniquillo* de Galván se presenta como el prototipo del buen salvaje en su forma domesticada. Así, la novela de Galván, aunque claramente dentro de la tradición literaria del noble salvaje, no contrapone la civilización europea a la cultura primitiva, sino que define como nobles o buenos a aquellos salvajes que aceptan la civilización europea sin cuestionamiento”.⁷²⁸

Galván revela su hispanidad en un momento en el cual fue el protagonista de la anexión de su país a España en los años 1860. Su herencia fue retomada por Pedro Enríquez Ureña. La dictadura de Trujillo institucionaliza esta ideología hispanista. En este sentido, Joaquín Balaguer lleva esta hispanidad hasta sus últimas consecuencias en su libro *La Isla al Revés*, en el cual rechaza toda herencia africana como parte de la cultura dominicana. Resalta que su país es el más hispánico de toda América.

Ahora cabe ver cómo la hispanidad se refleja en las producciones de los escritores latinoamericanos. Si en España la hispanidad tiene que ver con la reconciliación del cuerpo social después de la derrota del 1898, en América Latina se trata de una ideología de la élite criolla que se reconoce como portadora de las tradiciones hispánicas en detrimento de las culturas afro-indígenas. Según Rojas Mix, hay que entender la hispanidad desde América Latina a partir de tres elementos. El primero es que la hispanidad remite a una cruzada cristiana contra Oriente. Se trata de llegar a su conversión desde la tradición cristiana. En el segundo aspecto, la hispanidad en esta

⁷²⁶ Gérard Pierre-Charles, “Génesis de las naciones haitianas y dominicanas”, en Gérard Pierre-Charles (editor) *op.cit.*, p. 28.

⁷²⁷ Véase Néstor E. Rodríguez, *Escrituras de desencuentro en la República Dominicana*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

⁷²⁸ M. Fennema, T. Loewenthal, “La construcción de raza y nación en la República Dominicana”, en *Anales del Caribe*, Centro de Estudios del Caribe. Casa de la Américas, Habana, septiembre de 1989, pp. 200-201.

región remite a la oposición entre civilización y barbarie. Esta última tiene que ver con las culturas africanas e indígenas que no tienen nada de moderno. Entonces, la hispanidad se presenta, dice el autor, como la civilización frente a la barbarie del indio. Esta idea remonta precisamente a la tesis de Sarmiento sobre la antinomia entre ambas. Se trata de la reanudación de esta tesis. En este sentido, el rechazo de las civilizaciones y culturas no occidentales es radical. La referencia a España mediante la hispanidad no valora las culturas nativas de la región. La hispanidad remite, asimismo, a la modernidad, al progreso, la civilización. Su lógica ideológica no se aleja de las tesis sobre el carácter salvaje de las culturas no occidentales. Esta hispanidad es una forma de historicismo cultural, en el sentido de que hay una cultura que por la ley histórica está llamada a dominar. La negación de la cultura india y africana expresa este historicismo y por lo tanto, el no reconocimiento de todo diálogo intercultural analógico.

El tercer aspecto de la hispanidad, es la idea de filiación entre España y América Latina. España es el alma mater que alimenta a su hija: América Latina. Maetzu destaca que la hispanidad significa unir España con América a través de la noción de Madre –Patria.⁷²⁹ España vuelve a ser la madre espiritual de América. Esta idea de filiación puede ser comparada con la relación entre África y el Caribe a través del movimiento de la negritud. Los autores de la negritud ven en África como su alma mater, la cual es la fuente de la cultura, la identidad, la memoria histórica. Después de siglos de colonización y de trata de negros, los antillanos por la negritud expresan su deuda cultural y su herencia histórica a África. De igual manera, en la hispanidad, se establecen puentes espirituales entre España y América. Se trata de una forma de dependencia cultural que se expresa en la presencia histórica de España en la región. Como ya no hay imperio español en América, se lo restablece mediante lazos culturales e históricos. Estos lazos se expresan a nivel político, como una forma de solidaridad transatlántica. Además de los lazos culturales y espirituales, América comparte el mismo anti-imperialismo con España frente a los Estados Unidos.

Por fin, la idea de hispanidad en América Latina remite a una ideología de la clase criolla, y no toma en cuenta las culturas de los indígenas y los negros en la región. A nivel literario se ven los impactos de la cultura estética occidental. El modernismo de Rubén Darío expresa dicha influencia.⁷³⁰ Este autor es reconocido como el gran poeta de la región, pero su estética modernista resulta de la imitación de los grandes movimientos literarios europeos (franceses). El modernismo trata de liberar las letras latinoamericanas de los moldes del romanticismo español. Este movimiento literario refleja la crisis del espíritu y de las letras de Hispanoamérica en su

⁷²⁹ Véase Rojas Mix, *Los cien...op. cit.*, p. 192.

⁷³⁰ Véase el libro de Françoise Perus, *Literatura y modernismo en América Latina: el modernismo*, México, Siglo XXI Editores, 1980.

tiempo. Al respecto, Federico de Onís escribe que el modernismo es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu, que inicia hacia 1885 la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico, cuyo proceso continúa hoy. Esta nueva estética no expresó diversidad cultural y étnica de la región. Aún estuvo bajo la influencia de los modelos europeos, pese a que logró elaborar una nueva forma de hacer poesía y literatura en América en Hispanoamérica.

Es posible decir lo mismo para el grupo denominado *Ateneo de la Juventud*. Los autores que formaron parte de este movimiento no defendieron las culturas nativas de la región. El nombre Ateneo es muy simbólico y remite a las influencias de Occidente sobre la región. Se trata de autores que estuvieron bajo la influencia de la cultura occidental. El libro de José Enrique Rodó, *Ariel*, fue su guía ideológica. En este libro Rodó expresó su defensa de la cultura latina, representada por Ariel, en desprecio, por parte de la cultura latina, de Calibán.⁷³¹

Para poner fin a este apartado, la ideología de la hispanidad remite a un discurso de clase en Hispanoamérica que no contempla las culturas nativas y negras en la región. Rodó fue guiado por la cultura occidental. Los autores del Ateneo de la Juventud siguieron sus pasos. Hubo que esperar los cambios que tuvieron lugar en Europa para que los escritores de la región echen una nueva mirada sobre las culturas marginadas de la región, lo cual implica una crítica a la ideología hispanista.

5-2. La idea del indigenismo

En este apartado, abordamos la ideología indigenista y su impacto sobre la idea de América Latina. Se trata de demostrar que este horizonte político e ideológico de la lógica cultural hegemónica de la región no contempla ningún diálogo intercultural analógico. Busca integrar y asimilar al indio en la sociedad sin tener en consideración su cultura, su identidad y sus lenguas. Si la hispanidad vislumbra la cuestión cultural desde las tradiciones hispánicas, el indigenismo busca desindianizar al indio tratando de imponerle una nueva visión de la sociedad. Por ello, vamos a contextualizar la ideología del indigenismo. Luego analizamos su trasfondo ideológico y político.

⁷³¹ Véase el libro de Roberto Fernández Retamar, *Calibán*, op.cit. En este libro, Retamar hace una relectura crítica de la cultura latinoamericana y una crítica del libro de Rodó, desde la Revolución cubana. Para Retamar, el símbolo de la cultura de la región no es Ariel sino Calibán; esta figura remite a los vencidos de la región tras la colonización occidental.

Antes que nada, huelga decir qué significa el indígena. Como lo mostramos en nuestra investigación la denominación no es una actividad discursiva libre de intereses. El nombre que se da a un grupo o a una cosa tiene un significado más que simbólico. Tiene impactos sociales que merecen ser analizados. Al respecto el nombre de indígena o de indio no hace excepción. En lo general se considera como indígena a toda persona que pertenece a las comunidades indias. No es un término positivo socialmente. Bonfil Batalla sostiene que:

El estereotipo colonial de lo “indio” implica necesariamente carencias, deficiencias y condiciones generales de inferioridad; si alguien, individualmente, no comporta esos atributos, según la visión dominante “deja de ser indio” y alcanza un rango superior (el de no indio); si en esa situación mantiene su propia identidad y pretende ser portavoz de su pueblo, la sociedad dominante recurre al expediente de descalificarlo, negando su indianidad y afirmando éstos no son “los verdaderos indios”.⁷³²

Esta cita del destacado antropólogo mexicano, autor del libro clásico *México profundo*, nos muestra que el significado del término de indio depende del discurso del poder hegemónico. De hecho el nombre de indio fue impuesto por los europeos durante su empresa de dominación colonial. Un nombre que no refleja la diversidad étnica del continente. El término de indio es una reducción de la pluralidad cultural y étnica de este continente y refleja el dominio occidental. Borra la diversidad étnica y cultural de la región. No es un término con una definición precisa. Antes que nada, este término fue acuñado por los vencedores de la historia (los europeos). De ahí, el indio existe en la imagen impuesta. La identidad del indio es impuesta desde el discurso del poder occidental. Según Arturo Warman,

El concepto de indio no reclama una profundidad histórica remota ni un origen inmemorial o mitológico. Se origina en acontecimientos históricos precisos: la conquista por un poder imperial ultramarino, la sumisión a monarcas radicados al otro lado del océano, que con excepción del emperador portugués nunca pusieron pie en sus dominios americanos. El concepto de indígena o indio se inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos.⁷³³

Así que la idea del indio resulta del régimen colonial y remite a la figura del explotado y del dominado. Para Aguirre Bertrán, el indio remite a una condición social. Su ubicación en las sociedades latinoamericanas expresa su marginación. Fernando Mires en su libro *El discurso de la indianidad* destaca tres tendencias etnológicas que buscan definir al indio. La primera es de naturaleza evolucionista en la cual los indios son vistos como descendientes de las culturas precolombinas. En esta tendencia evolucionista, encontramos la definición del indio de Manuel

⁷³² Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981, p. 12.

⁷³³ Arturo Warman, *Los indios mexicanos... op.cit.*, p. 22.

Gamio. Resalta que el indio es aquel, además de tener exclusivamente una lengua nativa, conserva su naturaleza, en su forma de vida y de pensar, numerosos rasgos culturales de sus antecesores pre-colombinos y muy pocos rasgos culturales occidentales. La tendencia culturalista define al indio según propiedades culturales que se suponen diferentes e incluso antagónicas a las de la “sociedad exterior”. Esta definición ve al indio como el otro diferenciado, opuesto, negado. La definición estructuralista define al indio según el lugar que ocupa en una determinada estructura económica y social.⁷³⁴ La definición del indio plantea problemas teóricos. Se lo define en función del criterio que adopta el investigador.

Volvamos al contexto del indigenismo. No cabe duda que la cuestión indígena existe desde la llegada de los españoles en el continente. Henri Favre destaca que los orígenes del indigenismo “se remontan a los contactos iniciales que los europeos establecieron con los habitantes del Nuevo Mundo. La descripción idealizada de Cristóbal Colón de la población a que acababa de encontrarse del otro lado del Atlántico convierte al descubridor de América en el primer indigenista”.⁷³⁵

Los debates de la Valladolid representan una referencia obligada. La figura de Las Casas es sobresaliente al respecto. Asimismo, en el siglo XIX, hubo un indigenismo romántico, literario. Algunos autores reflejan en sus obras la situación de los indios. En la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló una reflexión crítica por parte de los mestizos que denunciaron el impacto devastador de las políticas liberales del siglo XIX para las comunidades indias, que revelaron la importancia india en las economías nacionales de muchas repúblicas jóvenes de América Latina y su papel decisivo en algunos acontecimientos históricos. Sin embargo, el contexto del surgimiento de la cuestión indígena fue la revolución mexicana. De 1910 a 1940, fue el momento de apogeo del indigenismo en América Latina. Del indigenismo humanista y romántico se pasa a un indigenismo oficial e institucional. Sin embargo, lo que es común a estas vertientes del indigenismo es que remite a una ideología encabezada por los no indios y busca desindianizar al indio, a cristianizarlo, occidentalizarlo. Vemos a continuación el trasfondo político del indigenismo.

La idea central del indigenismo consiste en llegar a la integración del indio dentro de la sociedad sin tener en cuenta sus culturas, sus tradiciones y sus lenguas. Ángel Palerm resalta que:

De cualquier forma, la política oficial frente al indio ha sido siempre integracionista y cuando digo siempre quiero decir desde la Conquista. Bajo diferentes banderas ideológicas con diversidad de

⁷³⁴ Fernando Mires, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, San José (Costa Rica), DEI, 1991.

⁷³⁵ Henri Favre, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 7.

actitudes y propósitos, se ha tratado siempre de integrar al indio. Integrar ha significado sucesivamente o al mismo tiempo cristianizar, castellanizar, occidentalizar; o bien, dicho en otro lenguaje, extraer al indio de su comunidad y convertirlo en peón de hacienda, en criado domestico, en trabajador migratorio, en asalariado urbano, etc.⁷³⁶

La idea de integración de los indígenas está en el corazón de las políticas indigenistas. La integración es multidimensional: socioeconómica (proletarización del indio), de cambio social (impuesto por las instituciones), económica (la inserción de los indios en clases sociales), cultural (la aculturación, la castellanización), política (la participación en organizaciones no indias, la aceptación de la dominación política no india), la integración civilizadora (la integración a la civilización occidental, la “modernización” de las sociedades indias, la introducción de los modelos de desarrollo y consumo occidentales), la integración nacional, unilateral (según un movimiento que va de los indios a los no indios y no a la inversa. Se incorpora a los indios en la “identidad nacional”).⁷³⁷

La lógica política e ideológica del indigenismo no reconoce la alteridad cultural, étnica y lingüística de los indígenas, sino busca su incorporación dentro de las sociedades nacionales. En 1940 tuvo lugar el primer Congreso Interamericano del Indigenismo bajo la propuesta del presidente de México, Lázaro Cárdenas. Se insistió sobre los puntos siguientes: la dimensión continental de la cuestión de las razas autóctonas, la pertinencia del indígena a una clase social en la tarea colectiva de la producción; el indio y el mestizo constituyen un contingente muy importante en la producción de riqueza y, por consiguiente, de los factores determinantes de los movimientos de emancipación y de lucha por la libertad y el progreso de la nación; objetivo: no “indigenizar” a México, sino “mexicanizar” al indio; la utilización de las virtudes de los pueblos con miras al progreso colectivo.⁷³⁸

Muchos otros congresos tuvieron lugar. Y la idea central consiste en integrar a los indios dentro de los esquemas occidentales para constituir una sociedad monoétnica y monocultural. Esto debe conducir a ver en el indio a un ciudadano como todo el mundo sin reconocer su alteridad cultural. En este sentido, el indio deja de ser mapuche, aymará, tzotil, maya, lacandón, para pasar a ser flamantes chilenos, peruanos, bolivianos, mexicanos, guatemaltecos, paraguayos,

⁷³⁶ Citado por José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 12.

⁷³⁷ Marie Chantal Barre, “Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980”, en Francisco Rojas Aravana (editor), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José (Costa Rica), Ediciones FLACSO, 1982, pp. 44-45.

⁷³⁸ Marie Chantal Barre, *op. cit.*, p. 45

brasileños, etc.⁷³⁹ De esta forma, las políticas indigenistas hacen frente a las demandas indias sin reconocer sus reivindicaciones.

De ahí que el indigenismo sea una forma de colonialismo interno que practican los poderes políticos de la región sobre los pueblos originarios. Según Pablo González Casanova el problema indígena es un problema de colonialismo interno. Los indígenas representan las colonias dentro de las sociedades latinoamericanas. Son víctimas de discriminación, de prejuicio, de explotación, etc. Referente al caso mexicano, sostiene que la comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada.⁷⁴⁰ En este sentido, las políticas indigenistas no buscaron resolver los problemas indios según las exigencias de estos últimos sino desde su política neocolonial.

Los problemas indios son abordados desde la óptica de las elites dirigentes para “disciplinar” la sociedad. La antropología en este sentido se hace cómplice de esta dinámica. Como en la época colonial, la antropología en América Latina, desde la perspectiva indigenista, sirve a los intereses de la clase dominante. Estudia los pueblos originarios para integrarlos mejor en la sociedad. El sistema educativo que elaboró buscó asimilarlos. Dicho sistema es conservador y está lleno de ideologías de la clase dominante. Aguirre Beltrán plantea condiciones y técnicas para lograr este objetivo. Se trata de hacer que puedan adoptar los patrones de la cultura occidental.⁷⁴¹

A diferencia de los postulados de la educación según Paulo Freire, la educación indigenista es asimilación, rechazo de la cultura indígena y proceso de occidentalización. Freire habla de la educación como práctica de la libertad. Esta práctica de la libertad se da mediante el diálogo. Es su centro, según Freire. Para él, el diálogo es el encuentro de los hombres que pronuncian el mundo.⁷⁴² Asimismo, como uno de sus temas de investigación, el filósofo mexicano Mario Magallón sostiene que toda filosofía de la educación debe partir de la toma de conciencia de los dominados y la búsqueda de los medios para la liberación. Según él, dicha filosofía de la educación debe descubrir las razones de la opresión, “para plantear alternativas posibles de nuevos proyectos, superadores de los absolutismos y los determinismos de la dominación. Además, resalta que el método de este proyecto educativo debe ser concreto, dialógico y comprometido. Se trata de elaborar una educación para la autogestión.⁷⁴³

A cambio, la educación que propone el indigenismo es otra forma de esclavitud: mental y cultural. Se opone completamente a la perspectiva de Magallón y de Paulo Freire. La pedagogía de Freire es para hombres libres, pero esta ecuación es de origen cristiano. Paulo Freire muestra

⁷³⁹ Pablo González Casanova, Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado.... op.cit*

⁷⁴⁰ Ídem, *La democracia en México*, op.cit, p. 104.

⁷⁴¹ Véase Gonzalo Aguirre Bertrán, *Teoría y práctica de la ecuación indígena*, México, SepSetentas, 1973.

⁷⁴² Paulo Freire, *Pedagogía de los oprimidos*, op. cit., p. 106.

⁷⁴³ Mario Magallón Anaya, *Filosofía política...op.cit.*, p. 9.

que la educación debe basarse en la libertad que es un antiguo valor, muy presente en el humanismo occidental, según Francisco C. Weffort.⁷⁴⁴

Mientras, en el indigenismo, no se ve este valor humanista de la educación; el indio debe olvidar sus tradiciones y sus valores ancestrales. Por ello, muchos autores ven en él una forma de desindianizar al indio. Se trata de cambiarlo porque el indio desde la antropología indigenista es un ser distante, que aún no asimila la cultura occidental. Este horizonte teórico tiene que ver también con la raíz colonial de la antropología. Si para los europeos, la antropología fue una ciencia para el Otro externo, en América Latina, este Otro, es interno. Se trata del indio. En este sentido, es un ser extraño que hay que estudiar para poder llevarlo a aceptar la cultura dominante de las elites blanco-mestizas. Esta antropología no olvida entonces su raíz colonial.

5-3. La idea del mestizaje

Durante mucho tiempo, el tema del mestizaje no fue objeto de estudios en el ámbito científico latinoamericano. En la época colonial, se estudiaron las culturas indígenas y no las relaciones raciales. Los mestizos y otros grupos latinoamericanos no gozaron de consideración en el plano científico. Incluso, la antropología indigenista latinoamericana, durante gran parte del siglo XX, no abordó este tema, sino que su atención se dirigió casi exclusivamente hacia los indígenas.⁷⁴⁵ Pero, el mestizaje fue objeto de consideración filosófica como la de José Vasconcelos.⁷⁴⁶ En un artículo sobre Pedro Henríquez Ureña, Enrique Zuleta Álvarez destaca que el mestizaje o la fusión de razas y culturas es un dato en la base la personalidad de América hispánica.⁷⁴⁷ Por su parte, el escritor costarricense Luís Enrique Gamboa Umaña enumera, a partir de una colección de pinturas en un museo de México, algunas formas de mestizaje que tuvieron lugar en la época colonial:

Español con indio, mestizo. Mestizo con española, castizo. Castizo con española, español. Español con negra, mulato. Mulato con español, morisco. Morisco con española, chino. Chino con india, salta pa' atrás. Salta pa' atrás con mulato, lobo. Lobo con china, cíbaro. Cíbaro con mulato, albarazado. Albarazado con negra cambujo. Cambujo con india, sambaigo. Sambaigo con loba, capamultado.

⁷⁴⁴ Francisco Weffort, "Education y politique. Réflexions sociologiques sur la pédagogie de la liberté », en Paulo Freire, *L'Education : pratique de la liberté*, Paris, Les Editions du CERF, 1973, p. 11.

⁷⁴⁵ Carmen Bernard "Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico", en Miguel León-Portilla (coordinador), *Motivos de la antropología americanista. Indagación en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 105.

⁷⁴⁶ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Colección Austral, 1989.

⁷⁴⁷ Enrique Zuleta Álvarez, "Teoría y práctica del mestizaje hispanoamericano. Pedro Henríquez Ureña", en *Cuadernos Americanos*, Vol. 2, año VI, 32, Marzo – abril, 1992, México, UNAM, p. 64.

Capamultado con cambuja, tente en el aire. Tente en el aire con mulata, no te entiendo. No te entiendo con india, tornatrás.⁷⁴⁸

Esta larga enumeración evidencía el hecho sociológico innegable del mestizaje que tuvo lugar en la región al transcurso de la colonización. Dicho hecho social continúa tras la liquidación del imperio español en Hispanoamérica. Sin embargo, una cosa es la evidencia y otra, son las representaciones sociales que se construyen desde este hecho. Estas representaciones no son estáticas, sino que evolucionan históricamente en función de los cambios sociales. En este sentido, el fenómeno del mestizaje no ha sido visto de la misma manera a lo largo de la historia de la región. Los discursos en torno a él no son uniformes, sino que responden a las ideologías en pugna y a los intereses que los sustentan. Sin embargo, nos damos cuenta de que pese a las diferencias que hay entre las diversas representaciones y conceptualizaciones sobre el mestizaje, hay un denominador común: el rechazo de la diversidad cultural y del diálogo intercultural analógico. Es decir, el mestizaje sirve para ocultar la diversidad étnica y cultural de la región: “la realidad del mestizaje de una gran parte de la población de América Latina, si bien introdujo una llaga en los sectores oligárquicos europeizantes, también sirvió para anegar las identidades indígenas. El mestizaje se produjo en los primeros tiempos de la Colonia y se produjo, en gran medida, excluyendo, considerando que las culturas originarias, en los pueblos asentados antes que llegaran los españoles, no había culturas políticas y muchas veces incluso considerando que ahí no había nada”.⁷⁴⁹

Por ello, en este apartado, presentamos un panorama histórico del mestizaje en el cual este hecho fue rechazado.⁷⁵⁰ Luego, enfocamos algunas concepciones sobre el mestizaje referentes a la idea de América Latina, para mostrar los límites del pensamiento mestizo con respecto a las culturas indígenas y negras de la región. Este pensamiento olvida que hay también un mundo no mezclado que guarda su cultura y su identidad en Hispanoamérica como lo demuestra Rigoberta Menchú,⁷⁵¹ quien mediante el testimonio, cuenta la historia de los indios de Guatemala (por extensión, de todos los indios del continente), referente a su vida, su relación con la naturaleza, la muerte, la comunidad, etc.

Abordamos el contexto histórico del mestizaje de la época colonial y a finales del siglo XIX, porque consideramos que hasta ese momento no hubo gran cambio en la percepción sobre este

⁷⁴⁸ Luís Enrique Gamboa Umaña, *África en América*, San José, UCR, 2007, p. 40.

⁷⁴⁹ Manuel Antonio Garretón (coordinador), *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 65-66.

⁷⁵⁰ Es decir, enfatizamos las concepciones que rechazan el mestizaje. No tenemos en cuenta rigurosamente la cronología de las representaciones.

⁷⁵¹ Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

fenómeno sociológico. Claro que reconocemos que Bolívar habla de pequeño género humano que, según ciertos autores (como Leopoldo Zea), se refieren al mestizaje. Su pensamiento refleja la complejidad étnica, cultural y racial de la región. Tendremos tiempo de volver a su pensamiento cuando abordemos algunas concepciones sobre el término mestizaje.

El rechazo del mestizaje empieza con la época colonial y viene de la España misma, tras la Reconquista en 1492, fecha en la cual ese país salió de la dominación árabe que duró acerca de ocho siglos. Esta dominación dio lugar a muchos cambios en el país, aunque la historiografía española considera que fue negativa para España. En el mismo año de la Reconquista en España, tuvo lugar la expulsión de los judíos, los musulmanes del país, mientras durante la colonización árabe hubo mucha tolerancia entre judíos, musulmanes y cristianos, según Edgar Morin en su libro: *Les juifs et la question du monde moderne*. Esta reconquista obligó a los judíos y otros a convertirse al cristianismo si quisieron vivir y quedarse en España. Se trata asimismo del rechazo del mestizaje. España no reconoció que en la colonización árabe hubo un gran mestizaje dentro del país.

Pensamos que el rechazo del mestizaje en la época colonial por parte de España da lugar a esta ideología racial que podemos llamar un tipo de historicismo racial. Utilizamos el concepto de historicismo según la acepción de Karl Popper en su libro *La sociedad abierta y sus enemigos*. Según Popper, el historicismo es una concepción según la cual hay leyes que gobiernan la historia.⁷⁵² Y su descubrimiento permite predecir el futuro. Interpreta a Heráclito, Platón, Marx y otros como grandes historicistas. Subraya que Heráclito es el primer historicista en la historia occidental, por el descubrimiento del cambio. Resalta que el primer historicismo se encuentra en la idea del pueblo elegido. Según esta doctrina, hay un pueblo que tiene una misión en la historia. Asimismo, destaca que hay un historicismo económico (como en Marx), un historicismo espiritualista y un historicismo racial. Este último tiene que ver con nuestra perspectiva, y se trata del racismo. Se puede tomar el caso del racismo de Hitler, como forma de historicismo racial; sin embargo, España fue el primer país que inició el racismo moderno. No aceptó la diversidad racial y el mestizaje.

Durante la época colonial, el mestizaje fue sistemáticamente rechazado viendo en ello una forma de degeneración racial. Hemos señalado que los criollos, que son hijos de españoles nacidos en el continente fueron víctimas de una forma de exclusión. Su proximidad geográfica al continente determina su condición social e incluso racial. Esto significa que el hecho de nacer en el continente implica una diferencia de estatuto entre el español nacido en la Peínsula Ibérica y el

⁷⁵² Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Editorial Planeta Mexicana, 1992.

que nace en América. Asimismo, el criollo se cree superior al indio y los demás habitantes de la región.

Al respecto, Humboldt dice que el más miserable europeo, sin educación y sin cultivo de su entendimiento, se cree superior a los blancos nacidos en el nuevo continente.⁷⁵³ Este prejuicio hacia los criollos expresa la naturaleza ideológica y racial de la dominación española en la región. Dicho prejuicio fue mucho más agudo contra los indígenas y los negros. El mestizaje entre estos últimos grupos diferentes fue prohibido. El Código Negro que reguló la situación jurídica de los esclavos africanos en las colonias francesas preveía multas a los blancos que tuvieran relaciones sexuales con las negras.⁷⁵⁴

No sólo los encuentros entre razas diferentes fueron prohibidos sino también el racismo fue muy fuerte contra los mestizos, los mulatos. De la época colonial al siglo XIX, el mestizaje fue visto como una degeneración racial. La idea consistió en preservar la pretendida sangre blanca y su pureza. Por ello, fue el Estado colonial que acuñó el término de “mestizo”. Dicho término no fue en el origen una autodenominación. Manuel Espinosa Apolo destaca que:

El nombre “mestizos”, fue un término aplicado por primera vez por el Estado colonial, las élites hispanas y los europeos en general para designar a los individuos y a la población surgida de los matrimonios o uniones conyugales interraciales, especialmente hispano-indígenas.

En consecuencia, el carácter exótico del término “mestizo” es claramente evidente en el colonizaje, donde se lo emplea para designar a una población con determinadas particularidades raciales. Con este sentido, pero sin el cuidado ni el rigor en el establecimiento del estatus racial como lo hiciera el Estado colonial.⁷⁵⁵

Así que en la época colonial, el término de mestizo se utiliza como una categoría racial dentro de una nomenclatura para clasificar unos grupos sociales. Por ello, adquiere un contenido social, cultural que se añade a su contenido racial.⁷⁵⁶ A lo largo de la historia de los países de la región tiene varias connotaciones. Pero su rechazo consiste en evitar la mezcla de sangre con otros grupos que no sean europeos.

La idea de preservar esta sangre conduce a la expresión de un racismo muy fuerte en muchos países. En México, en el siglo XIX, ciertos liberales pidieron educar u occidentalizar a los indígenas. El liberal José María Luís Mora pide “des-nacionalizar a esos cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”. En 1848, Justo Sierra pide expulsar de Yucatán a los

⁷⁵³ Citado por Miguel Rojas Mix, *Los cien...op. cit.*, p. 40.

⁷⁵⁴ Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, op.cit., p. 28.

⁷⁵⁵ Manuel Espinosa Apolo, *Los mestizos ecuatorianos y las sendas de identidad cultural*, Quito, Tramasocial Editorial, 2007, p. 199.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 200.

indios. En Argentina, José Ingenieros dice que Argentina es grande porque es blanca y liberada de razas inferiores.

Ahora, nos toca abordar algunos discursos sobre el mestizaje. Como lo hemos planteado no hay uno sino varios discursos sobre el mestizaje que remiten a momentos históricos y planteamientos ideológicos distintos. Por ejemplo, Simón Bolívar reconoce, según la interpretación de Leopoldo Zea,⁷⁵⁷ el carácter mestizo de la región, cuando habla de “pequeño género humano”. Mientras en la misma época, Domingo Sarmiento rechaza esta idea bajo la influencia de modernidad occidental. Más tarde, José Martí reconoce el valor del mestizaje, teniendo en cuenta la realidad cultural de la región. En México, bajo el Porfiriato, algunos intelectuales orgánicos, vinculados al poder, reconocen el carácter mestizo del país.

La posición de Bolívar trata de mostrar la complejidad y el problema cultural y racial de la región. Tiene conciencia de los impactos de la colonización sobre su conformación social y racial. Sin embargo, no reconoció la idea de diversidad cultural y étnica. Tal vez fue limitado por su tiempo como el *Dasein* de Heidegger. En cuanto a José Martí, plantea que el mestizaje es el rasgo central de la región. Pero su posición no busca la integración o la asimilación de los grupos indígenas. Es por eso que en la sección que lo concierne, hemos dicho que José Martí apuesta por la diversidad cultural. Hemos visto como él describe las culturas indígenas, habla de las pirámides. En el caso de algunos intelectuales en la segunda mitad del siglo XIX, su idea de mestizaje es muy distinta de la de José Martí. Esos intelectuales son Francisco Pimentel, Gabino Barreda, Justo Sierra, Julio Guerrero y Andrés Molina Enríquez. Defendieron el mestizaje como una política oficial y vieron en el indígena un problema para la modernización mexicana. Después de la Revolución Mexicana, hubo toda una conceptualización en torno al mestizaje. Las doctrinas del mestizaje buscan eliminar el llamado “problema indígena” y crear una nueva categoría social: el mestizo.

Los libros *Forjando patria* (1916) y *La raza cósmica* (1925), de Manuel Gamio y de José Vasconcelos respectivamente, articulan la ideología del mestizaje desde México en esa época. Plantean la esencia de lo mexicano sobre la base del mestizaje, ocultando o diluyendo toda alteridad indígena. El trasfondo ideológico de estas doctrinas es racista. No se reconoce la especificidad de las culturas indígenas.

Si este concepto del mestizaje buscar assimilar y desindianizar al indio, otros autores lo ven de manera positiva. En Cuba, el antropólogo Fernando Ortiz desarrolla un nuevo concepto conocido bajo el nombre de transculturación. Aunque dicho concepto no fue su invención, pero sí fue el

⁷⁵⁷ Véase Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia Americana*, op.cit., p. 33.

que le dio un significado totalmente original. Antes de él, el concepto que se utilizó para designar los choques entre las culturas fue la idea de aculturación, que significa:

convertirse en otro echando a un lado su propia personalidad la cual se ha sometido, mediante fuerza la improbable persuasión, a un conjunto de valores superiores, virtuosos y ajenos, en su totalidad. Es la supuesta conversión de un salvaje en hombre civilizado. Pero semejante fenómeno no puede reducirse de manera tan simple, parcial y normativa. No se trata de una adaptación. No es el agua de una vasija echada sobre otra, hirviente, para moldearla a gusto del consumidor sino un proceso ingente, rico en alquimias, agente y receptor, condicionado, como es natural, por las leyes de la luchas de clases que resultan, desde hace mucho, inobjetables.⁷⁵⁸

A cambio, el término de transculturación supone interacción constante, transmutación entre dos o más componentes culturales cuya finalidad consiste en crear una tercera cultura. En el caso de la transculturación se reconocen las influencias de las culturas en interacción. Es ante todo un “toma y daca”, es decir un dar y recibir. Esta perspectiva de la transculturación se vislumbra desde Cuba como una forma de mestizaje. Y Nancy Morejón da cuenta de que la poesía de Guillén cristaliza este horizonte cultural. Lo que significa que este poeta comparte la visión antropológica de Ortíz sobre la configuración cultural cubana. Fernando Ortiz destaca que “la verdadera historia de Cuba es la historia de sus intrincadísimas transculturaciones”. En este sentido, la cultura cubana debe ser vista desde el mestizaje. Asimismo resalta que un “huracán de cultura cubre a Cuba”. Por su parte, Guillén destaca que:

“Aquí hay blancos y negros y chinos y
Mulatos.

Desde luego, se trata de colores baratos,
pues a través de tratos y contratos
se han corrido los tintos y no hay un tono estable.

El que piense otra cosa que avance un paso
hable”.⁷⁵⁹

Esto demuestra que en Cuba el mestizaje no es una ideología conservadora, sino que remite a un hecho social en el cual se reconoce la complejidad cultural de la nación. El mestizaje permite la dialéctica de los aportes culturales de diversos grupos étnicos. Por ello es posible que Cuba sea un

⁷⁵⁸ Nancy Morejón, *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*, Ediciones Unión, 2005, pp. 17-18.

⁷⁵⁹ Citado por Nancy Morejón, *op. cit.*, pp. 25-26.

“pueblo nuevo”, según el término acuñado por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro,⁷⁶⁰ luego tomado por el antropólogo mexicano J. Jesús María Serna Moreno.⁷⁶¹

Ahora, nos toca abordar, por fin, la idea del mestizaje en el destacado filósofo mexicano Leopoldo Zea. Si bien es cierto que este autor no desarrolla de manera sistemática su concepto de mestizaje, esto no impide que esta problemática sea muy recurrente en sus textos en los cuales plantea su concepción de la realidad cultural latinoamericana. La idea del mestizaje cultural en sus escritos remite básicamente a Simón Bolívar, quien se refiere a la complejidad cultural de la región como consecuencia de la colonización ibérica. Al respecto, escribe que:

Bolívar acepta la mestización como algo propio de los hombres de la región, mestización cultural y étnica que lejos de ser negativa, está dando origen a un peculiar género humano distinto de sus matrices, americanas y española e íbera. La América meridional está formada por pueblos mestizos, cultural y étnicamente, como mestiza lo es la misma Iberia.⁷⁶²

Por esta aclaración, Zea caracteriza la visión cultural mestiza que Bolívar tuvo de la región. Destaca que esta visión no ve en el mestizaje algo negativo. Al contrario. El mestizaje lejos de ser expresión degradatoria de ciertos valores, los enriquece, los universaliza, dando a lo humano una dimensión universal, desconocida, añade Leopoldo Zea. Con respecto al africano y al asiático donde no hubo mestizaje, la situación del latinoamericano es muy diferente. Otra vez citamos a Zea:

El asiático y el africano, que también fueron campos de la expansión del hombre occidental, se preguntarán, igualmente por su identidad. Pero una identidad más fácilmente accesible de lo que es para el hombre de esta América. El asiático puede hacer de sus viejas culturas, que no tienen que ser vistas como anacrónicas, el punto de partida para una nueva expresión de las mismas; utilizando inclusive las expresiones culturales impuestas por la colonización occidental. Allí no se habla de mestizaje racial o cultural. La cultura asiática aún viva puede aflorar con nueva pujanza. El africano, casi ajeno al mestizaje racial, puede partir de su raza, la raza con la que se quiso justificar su servidumbre, haciendo de ella expresión de una nueva humanidad. De allí la teoría de la negritud de un Senghor y un Aimé Césaire, así como la situación, que ser negro ha tocado al hombre de África en la relación patrón-proletariado de la que parte el pensamiento de Fanon, haciendo del africano el actor en un mundo que ha de ser reconstruido.

El mestizaje, en el asiático y el africano no forma parte de la problemática de su identidad. En cambio, para el latinoamericano, es el problema central. Es éste precisamente, su verdadero problema, el problema que ha de resolver; no puede, como el asiático y el africano negar la cultura europea-

⁷⁶⁰ Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, México, op.cit.

⁷⁶¹ J. Jesús María Serna Moreno, *Cuba: un pueblo nuevo...op.cit.*; *México, un pueblo testimonio...op.cit.*

⁷⁶² Leopoldo Zea, “Convergencia y especificidad de los valores de América Latina y el Caribe”, en Leopoldo Zea y Mario Magallón (compiladores), *Latinoamérica, encrucijada de culturas*, op.cit., p. 22.

occidental. El asiático puede hacerlo a nombre de su milenaria cultura y el africano en nombre de su raza. El latinoamericano, se ha sentido, se siente y se sentirá parte de la cultura y de la raza que se impuso en esta América.⁷⁶³

Vale la pena comentar esta larga cita de Zea. Presenta la situación cultural y étnica de América Latina como distinta de la del asiático y el africano. El primero⁷⁶⁴ posee civilizaciones milenarias y puede referirse a ellas para plantear su identidad, así como el africano referente a su raza. Pero el latinoamericano debe tomar en cuenta las diversas herencias culturales y étnicas. Lo cual lo conduce al problema del mestizaje. Aquí Zea plantea la cuestión de la identidad latinoamericana desde el mestizaje que constituye un problema que hay que abordar y resolver. Sin embargo, no alude a las culturas indígenas y africanas en la región. Creemos que no hay duda que hay mestizaje en la región como todo el mundo lo constata, pero hay culturas indígenas y formas de vidas neo-africanas que no se pueden considerar como resultados del mestizaje. Es allí donde vislumbramos algunos límites en el pensamiento de Zea, pese a su profundidad y su riqueza.

El mestizaje en América Latina no debe implicar que no haya formas de culturas en la región que guardan sus tradiciones milenarias. Por ello, el pensamiento del mestizaje no permite plantear muy bien la diversidad y la pluralidad cultural de la región. Las acciones colectivas de los indígenas y los afrodescendientes dejan ver que hay otras culturas y tradiciones en la región. Por lo tanto, no se puede reducir la identidad de la región a la idea de mestizaje que es una visión eurocéntrica, en el sentido de que no ve la diversidad sino la idea de sistema que permite superar la heterogeneidad cultural de la región.

Los movimientos indígenas y negros en la región son una crítica directa de la ideología del mestizaje. Dichos movimientos suponen que la región se caracteriza por la diversidad y la pluralidad cultural, étnica y lingüística. Dicho fenómeno merece ser plasmado en el plano institucional. Como lo hemos venido planteando, con la defensa de sus culturas y sus lenguas, los indígenas no buscan crear un nuevo Estado, sino una ampliación del espacio nacional que debe incluir a todos los grupos étnicos sin ninguna discriminación.

Conclusión

Hemos analizado tres ideologías en torno a la idea de América Latina. Ninguna de ellas enfatiza o reconoce la diversidad cultural de la región. Se trata, ante todo, de lograr su homogeneidad según enfoques diferentes. Y no vislumbran aún menos la idea de un diálogo intercultural analógico. Su

⁷⁶³ Leopoldo Zea, "Búsqueda de la identidad latinoamericana", en Leopoldo Zea, Daniel Prieto y otros, *El problema de la identidad latinoamericana*, México, CCYDEL, UNAM, p. 1985, p. 26.

⁷⁶⁴ Sobre la filosofía en Asia, véase Ruth Reyna, *Introducción a la filosofía de la India*, México, El Ateneo Editorial, 1977; Brice Parain (dirección), *El pensamiento prefilosófico y oriental*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

trasfondo es colonialista en el sentido de que reproducen los mismos esquemas coloniales. Podemos decir que se trata de una forma de colonialidad. La hispanidad da prioridad a las tradiciones hispánicas, al catolicismo a los valores ibéricos. Busca rescatar el imperio español desde la cultura, la espiritualidad y los valores considerados como esenciales desde la historia de España.

En cuanto al mestizaje, es ante todo una visión que busca plantear la homogeneidad de la cultura latinoamericana. Sin embargo, las perspectivas del mestizaje son diferentes de un autor a otro. José Martí habla de mestizaje en otro sentido que el de Vasconcelos o del indigenismo. Asimismo, la visión del mestizaje de Leopoldo Zea no es conservadora como la de los antropólogos indigenistas. El problema con el mestizaje, como ideología, es que no ve que hay muchas culturas en la región que guardan sus contenidos históricos.

Para el indigenismo, se trata de desindianizar al indio, de integrarlo en el proyecto nacional. No considera que el indio tenga una cultura propia, diferente a la de Occidente. El indigenismo busca asimilarlo, hacer que olvide sus tradiciones. Se trata de integrarlo a la cultura occidental para “civilizarlo”. Algunos autores hablan así de colonialismo interno. Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova muestran que este enfoque indigenista es una forma de colonialismo interno.

Capítulo VI. Las acciones colectivas de los afrodescendientes y los indígenas y la idea de América Latina

La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un pensamiento propio, no occidental, es la continuidad histórica del pueblo indio. No hay ni hubo conquista, sino invasión. Ante la invasión, el indio ha resistido y luchado; su permanencia es la prueba absoluta de que no ha sido conquistado. El mestizaje no es fusión ni conduce a una nueva cultura; las culturas nacionales dominantes son occidentales, expresan al invasor, al colonizador. la única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios; lo demás es Occidente, o, peor, híbrido degradado de Occidente.⁷⁶⁵

Introducción

El trasfondo que sustenta este último capítulo de nuestra investigación remite a las formas y estrategias de resistencia de los afrodescendientes y de los indígenas en América Latina para defender contra viento y marea sus culturas, sus lenguas y sus tradiciones frente a la cultura dominante de raigambre occidental, encabezada por un grupo social hegemónico blanco-mestizo y plasmada en los marcos institucionales del Estado.⁷⁶⁶ La necesidad de esta movilización surge del *deseo de reconocimiento*⁷⁶⁷ que motiva las acciones colectivas de estos grupos oprimidos históricamente en lo cultural,⁷⁶⁸ lo político, lo social y lo económico. La idea del reconocimiento es fundamental en las luchas de estos actores, dado que el espacio público latinoamericano los había excluido. No habían podido participar en las deliberaciones políticas como los esclavos en la Grecia antigua. A veces, fueron instrumentalizados como en el caso de algunos indígenas de Costa Rica que tenían una credencial para votar, luego se los quitaron. Así, la lucha por el

⁷⁶⁵ Guillermo Bonfil Batalla (compilador), *Utopía y revolución...op.cit.*, p. 36.

⁷⁶⁶ Reconocemos que este capítulo remite a las acciones colectivas de estos actores. Por lo tanto, la parte que corresponde a los afrodescendientes parte de investigaciones empíricas, mediante algunas entrevistas e indagaciones documentales. En este sentido, reconocemos que el merito del filósofo Horacio Cerutti cuando critica lo que llama la ilusión de transparencia., en el sentido de que el análisis filosófico u otra investigación no debe prescindir del recurso de otras disciplinas. Por ello, recurrimos a investigaciones empíricas para mejor entender cómo la idea de América está cuestionada por los grupos oprimidos.

⁷⁶⁷ Debemos recordar que el concepto de deseo de reconocimiento ha sido utilizado por Hegel. Luego, fue retomado por Charles Taylor en su teoría del multiculturalismo bajo el nombre de política de reconocimiento. En Hegel, el deseo de reconocimiento está en la base de la historia. Se trata de una lucha de puro prestigio. Sin embargo, en el caso de los Indígenas y los Afrodescendientes, no es una lucha de puro prestigio, sino que apunta a conquistar derechos culturales políticos, étnicos y económicos muy concretos. Sobre Hegel, véase Eugene Gogol, *El Concepto del otro... op.cit.*; Jean-Michel Palmier, *Hegel, México*, FCE, 1993; Jorge Veraza, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, México, Editorial ITACA, 2005.

⁷⁶⁸ Véase Fernando Mires, *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*, San José, Editorial del DEI, 1991.

reconocimiento está en el corazón de estos actores. Dicha lucha supone que lo que constituye el corazón de lo social es el conflicto, debido a las heridas morales, simbólicas, económicas y políticas.

Lo que articula sus acciones, sus luchas y sus manifestaciones es lo que llamamos su política de etnicidad frente a la matriz histórico-cultural racista, etnocentrista, eurocentrista y autoritaria, que los discrimina, los oprime y los explota.⁷⁶⁹ Es decir, parten de su particularidad cultural y étnica para canalizar sus reivindicaciones ante el Estado nacional. La etnicidad es el eje que estructura y orienta sus acciones y se presenta desde nuestra perspectiva como una forma discursiva de categorizar las diferencias culturales. Así que la etnicidad crea una geografía cultural y una topografía moral. La cuestión esencial de la etnicidad remite al origen, a los elementos culturales característicos que diferencian un grupo del otro.

Esta perspectiva étnica da sustento a la dimensión política de las luchas y de las reivindicaciones. En el caso de los indígenas y los afrodescendientes, su etnicidad constituye una resistencia cultural frente a la hegemonía de las elites cuyas referencias remiten a los valores y tradiciones occidentales desde el siglo XIX, en particular. Así que expresan un *non posimus* (oposición fuerte) al *statu quo* político.

La movilización de estos actores subalternos pone en cuestión desde abajo las estructuras del Estado nacional, mientras los procesos de globalización la desafían desde arriba.⁷⁷⁰ Se trata de dos dinámicas que cuestionan la soberanía estatal. Por ello, el internacionalista francés Zaki Laïdi habla de la gran transformación del Estado porque su soberanía, contrariamente al pasado, se ve cada vez más cuestionada.⁷⁷¹ En América Latina se puede decir que esta gran transformación surge con la emergencia de los actores indios y negros.

Estos actores se transforman en sujetos de su propia transformación. Desde nuestra perspectiva, son vistos a partir de su condición de oprimidos, de subalternos y de explotados. Reconocemos que no se los puede homogeneizar como lo hizo la ideología occidental en su empresa de colonización. Sin embargo, los afrodescendientes y los indígenas comparten una misma condición histórica: la dominación y la explotación. Es a partir de este horizonte, social e histórico, que son tomados en cuenta en este trabajo. Durante siglos, fueron objetos de investigación de la antropología colonial occidental y no fueron considerados como sujetos activos. Fueron los modelos contra los cuales Occidente se definió y elaboró sus teorías

⁷⁶⁹ Véase María del Carmen Arya Jiménez, Sergio Villena Fiendo, *Hacia una pedagogía del encuentro cultural: discriminación y racismo*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 2006, p. 17.

⁷⁷⁰ Véase Rita Laura Segato, *La nación y sus otros...op.cit.* Esta autora se refiere a estas dinámicas para mostrar cómo el Estado está cuestionado.

⁷⁷¹ Zaki Laïdi, *La Grande transformation*, op.cit.

evolucionistas. A su expensa, se desarrollaron las teorías de aculturación. La antropología colonial no tomó en cuenta su alteridad cultural y étnica. Fueron vistos como salvajes y bárbaros, incapaces de ingresar a la civilización urbana. Se niega que puedan poseer una cultura y una tradición propias. En realidad, durante mucho tiempo, fueron considerados como los “otros” de la sociedad.⁷⁷² A cambio, desde los años 1970, empiezan a defender derechos y sus culturas mediante el recurso a su etnicidad. Empiezan a desestabilizar los sistemas políticos en la región, a organizar insurrecciones como los casos de los zapatistas en México, en 1994.⁷⁷³ Toman el poder en Bolivia. Tienen sus propias estructuras organizativas. Se trata de un cambio esencial en el imaginario social de la región.⁷⁷⁴

En este sentido, este capítulo es vital para nuestro argumento central que consiste en mostrar que estos actores luchan por la resignificación y la resemantización de la idea de América Latina. Lo hemos dicho a lo largo de esta investigación que lo más importante no es el cambio del nombre sino el de las representaciones sociales. Es precisamente lo que tratan de realizar los indígenas y los afrodescendientes. Hemos visto que América Latina fue conceptualizada desde la colonialidad del poder o el colonialismo interno. Fue un horizonte cultural hegemónico, excluyente que rechazó la heterogeneidad de la región bajo las influencias de la ideología homogeneizante occidental. Los indígenas y los afrodescendientes no tuvieron su lugar en la modernidad mestizo-criolla. Representaron la barbarie frente a la civilización tal como lo concibió Occidente. Los sujetos criollos que hicieron la independencia no reconocieron las culturas subalternas o marginadas. Fueron nuevos dominadores. No se sentían a gusto en la región por su cercanía con los indígenas y los negros. Alberti dijo: “La patria es Europa”. Esto significó que la civilización y los valores vinieron de fuera. Esta frase deja ver que las elites criollas, en el Nuevo Mundo, se sentían mal arraigadas. La cultura que reivindicaron fue una cultura hegemónica, de raigambre occidental. Este malestar en la región estuvo en la base de la política de la inmigración, especialmente a finales del siglo XIX. Hubo que incitar la emigración europea para limpiar el continente de la presencia viciosa de los indígenas y los negros. Esta política de limpieza racial hizo eco a la que llevó a cabo España inmediatamente después de la Reconquista en 1492. En América Latina, esta misma lógica racista colonial se transmitió a las repúblicas independientes. En algunos países los indígenas fueron exterminados y en otros, marginados u ocultados. Así que la historia social latinoamericana es una historia trágica. Los

⁷⁷² La discriminación vislumbra a los “otros” dentro de una dinámica de diferencia negativa, mientras la exclusión enfatiza la eliminación de sus derechos como seres humanos y de las condiciones que requieren para ejercer y desarrollar esa diferencia.

⁷⁷³ Véase Rita Laura Segato, *op.cit.*

⁷⁷⁴ Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales... op.cit.* Este libro permite ver el tipo de relación que hay entre los grupos étnicos y los Estados.

grupos oprimidos como los indígenas y los negros fueron y siguen siendo víctimas de los abusos de los poderes hegemónicos.

Por ello, este capítulo constituye el núcleo duro en el cual se plantea la necesidad de pensar América Latina desde la diversidad étnica, cultural y lingüística. Este reconocimiento es previo a todo diálogo intercultural analógico. Dicho diálogo permitiría evitar todo choque entre los valores y las tradiciones. En este sentido, el caso de los afrodescendientes en Costa Rica es muy paradigmático. Están en una zona marcada por la diversidad étnica y cultural: Limón. Hay allí chinos, indígenas, mestizos, etc. La vida social en esta zona deja ver la necesidad de este diálogo, lo cual debe hacerse dentro de un marco democrático, de tolerancia, de respeto, de apertura, etc. El adjetivo de analógico implica que en este diálogo es posible llegar a algunos acuerdos o síntesis pero no es necesario en la medida en que los actores involucrados en este diálogo se respeten mutuamente. Es decir, la dimensión analógica del diálogo intercultural evita la imposición de una sola visión cultural y la atomización de la sociedad.

Por ello, dividimos este capítulo en tres partes. La primera remite a la manera de abordar las acciones colectivas de los actores. La segunda analiza el caso de los negros en Costa Rica. La tercera abordará el caso de los indígenas, sin considerar un caso nacional específico.

6-1. La idea de acciones colectivas

Estas acciones remiten a las luchas de los afrodescendientes y los indígenas para defender su identidad cultural, étnica y lingüística. Dichas acciones colectivas impactan sobre la estructura institucional de los Estados nacionales de la región fundados desde la idea de homogeneidad cultural y étnica por un grupo social hegemónico: los criollos. Por ello, pensamos que la resignificación de la idea de América Latina remite a las acciones dinámicas y colectivas de estos actores. Sin ellos, sería difícil e incluso imposible plantear la necesidad de esta resemantización del concepto de América Latina.

Nuestro horizonte de comprensión de América Latina parte de la subjetividad de estos actores y de los impactos que sus acciones tienen sobre el marco institucional estatal. En la historia de la región no estuvieron siempre presentes en la defensa de sus derechos porque las estructuras burocráticas y los otros obstáculos fueron muy fuertes. En la época colonial, no fue posible articular una resistencia muy fuerte y permanente a los aparatos ideológicos estatales porque la *conciencia para sí* de los esclavos negros y los indígenas no fue tan aguda como en la actualidad. Sabemos que los imperios europeos establecieron un conjunto de reglas rígidas para hacer fracasar todo intento de rebelión. La cristianización fue irreversible. La Iglesia colonial tuvo como tarea convertir a los nativos y los recién llegados como los africanos. Fue uno de los

aparatos ideológicos del Estado colonial. Asimismo, la práctica de la Inquisición apuntó a eliminar toda resistencia. Después de la independencia, los indígenas y los afrodescendientes no podían resistir con mucha capacidad a las nuevas estructuras. Desde entonces, siguen viviendo una situación de humillación, marginación y exclusión en cuanto al respeto de sus derechos culturales, étnicos y lingüísticos.

En ese tiempo la construcción del Estado nacional en América Latina fue influida por el modelo de Europa, caracterizado por la idea de homogeneidad cultural y étnica. En Europa se rechazó la heterogeneidad cultural, excluyendo a los judíos, los gitanos, etc. La escuela desempeñó un papel destacado al respecto. En América Latina, son los criollos los que sientan las bases de dicho Estado y no aceptan la idea de la pluralidad cultural como base de dicho Estado. Desde el siglo XVII, tuvieron conciencia de su identidad cultural, a expensas de los mestizos, los indígenas y los negros y trataron de defender e ilustrar su hispanidad, por la preservación de su sangre española.⁷⁷⁵ La conciencia nítida y clara de su identidad criolla hace que en el proceso de construcción nacional no abarquen a los demás grupos sociales. Sin embargo, podemos observar que los indígenas mismos son los que se transforman en actores activos de su propia transformación. Se trata en este caso de lograr una sociedad respetuosa de la diversidad etnocultural y lingüística. Al respecto, el argumento central de nuestra investigación adquiere su relevancia a partir de las acciones colectivas de dichos actores. Sus luchas apuntan a cambiar estructuralmente la región con miras a dar mucho más visibilidad a sus culturas, sus tradiciones y sus lenguas. Dichas luchas no tienen un carácter nacionalista como en el caso de los movimientos de la ex Yugoslavia,⁷⁷⁶ como los Kurdos, o en el Medio Oriente, sino que buscan un cambio institucional para el reconocimiento de sus derechos, dados que estos últimos son protegidos por los organismos internacionales.⁷⁷⁷ Son movimientos nacionalitarios y no nacionalistas. Compartimos plenamente esta idea de Álvaro Bello, quien escribe que:

La construcción de la ciudadanía indígena es fundamentalmente una lucha por el reconocimiento de derechos específicos en el marco de los Estados y opera a través de la politización de las identidades, vale decir, una dinámica mediante la cual la identidad cultural se constituye en eje de acción política,

⁷⁷⁵ Bernard Lavallé “Americanidad exaltada / hispanidad exacerbada: contradicciones y ambigüedades en el Discurso criollo del siglo XVII peruano”, en Catherine Poupeney y Hart Albino Chacón Gutiérrez (comps.), *El Discurso colonial...op.cit.*, p. 24.

⁷⁷⁶ Sobre la relación entre nacionalismo y etnicidad, véase Bogdan Denitch, *Nacionalismo y etnicidad...op.cit.*

⁷⁷⁷ Véase Rodolfo Stavenhagen, *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México, 1988.

de negociación con el Estado y de visibilidad pública del actor indígena en la sociedad. Esta dinámica se conoce habitualmente como “etnicidad”.⁷⁷⁸

Esta misma idea se expresa por Miguel Alberto Bartolomé cuando resalta que:

Un elemento a destacar es que, en la actualidad, las movilizaciones de todas las sociedades nativas, más allá de los sistemas organizativos preexistentes, se orientan a buscar tanto la inclusión política de la mayor parte de los miembros de un mismo grupo etnolingüístico, como a desarrollar alianzas interétnicas intentando generar un incremento de su presencia y fuerza políticas ante el Estado. A pesar de que muchas colectividades étnicas carecen de una actual identificación compartida, la historia, las proximidades lingüísticas o los rasgos culturales pueden constituirse como referentes fundamentales del proceso de construcción de una colectividad identitaria y eventualmente orientar las conductas políticas.⁷⁷⁹

Esta tesis nos deja ver que los indígenas no buscan crear un Estado mediante sus acciones colectivas. Su identidad cultural es el elemento central que las articula. Parten de su código cultural para organizarse. Sus luchas se articulan con su universo simbólico. Su etnicidad condiciona su movilización y sus reivindicaciones. Esto significa que los indígenas no se dejan asimilar o integrar en las sociedades europeizadas. Es lo mismo para los afrodescendientes. Ellos no dejan de luchar por defender sus tradiciones y escapar a toda asimilación.

Para estudiar la movilización de los negros en América Latina, tomamos el caso de Costa Rica para ver cómo pese al “pacifismo”⁷⁸⁰ que caracteriza al país centroamericano hay una movilización subterránea, que reviste diversas formas en función de la intencionalidad de los actores y de la estructuración institucional.

Pensamos que estos movimientos no son impulsados por la anormalidad, la irracionalidad, la falta de institucionalidad y la incapacidad de adaptarse al orden social. No son tampoco un tipo de patologías sociales donde predominan la agresividad, la frustración como lo plantea la teoría de las conductas colectivas. Esta última explica los movimientos sociales como desviaciones al orden social y los ve como incapaces de adaptarse al orden social e institucional. Este enfoque se inspira en el funcionalismo, que ve los movimientos sociales en función de lo que no son desde una ideología conservadora. Se trata de una visión negativa de los movimientos sociales.

Estos movimientos no resultan tampoco de una irracionalidad social. Sus acciones colectivas que buscan cambiar el orden social que es injusto, discriminatorio y racista. Dicho orden no favorece el desarrollo de sus derechos, ni la plena expresión de sus valores, sus culturas

⁷⁷⁸ Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía...op.cit.*, p. 9.

⁷⁷⁹ Miguel Alberto Bartolomé, *op. cit.*, pp. 224-225.

⁷⁸⁰ Véase Enric Salac, *El modelo pacifista de Costa Rica*, San José, Editorial Hidalgo, 2008.

y sus lenguas. Arrancan su origen de un contexto histórico marcado por el racismo y la exclusión. Por ello, las luchas de estos actores subalternos demuestran su capacidad de resistir al orden hegemónico pese a los límites de sus recursos.

La diferencia que hay entre las acciones colectivas de estos actores es que utilizan- en función del país – estrategias diferentes. Los indígenas enfrentan directamente al Estado. Organizan luchas abiertas frente a los poderes públicos. Por ello, es más apropiada la teoría sociológica de la acción social de Alain Touraine, en el sentido de que su enfoque capta los movimientos sociales como un sistema de relaciones sociales, un sistema de acción, a partir de la teoría marxista de las clases sociales. El sociólogo francés ve los movimientos sociales como la acción conflictual de los agentes de las clases sociales luchando por el control del sistema de la acción histórica. Es decir, el movimiento social es la conducta colectiva organizada de un sector de clases contra su adversario de clases por la dirección social de la historicidad de una colectividad concreta. Según Touraine, todo movimiento social se caracteriza por tres principios. El primero es el principio de identidad y remite a la definición del actor, quien es consciente de su identidad, de su papel y de su acción. No confunde sus adversarios y sabe quiénes son sus partidarios. El segundo es el principio de totalidad, por el cual eleva su acción a nivel de acción histórica. No se opone solamente al *statu quo*, sino que tiene un proyecto que debe ser materializado. Se opone a la sociedad capitalista. El tercero es el principio de oposición, en el sentido de que todo movimiento social define su adversario. Esta definición surge en el proceso del conflicto.

En el contexto de Limón, no sólo no hay movimientos sociales abiertos por el hecho de que el nivel de conciencia colectiva de los negros es muy limitado y débil.⁷⁸¹ Por ello, nos parece mejor partir de la idea de grupo subalterno y de su estrategia de lucha, de enfrentar la hegemonía institucional. La idea de subalterno la tomamos de Gramsci y la asociamos a la perspectiva de James Scott en su libro *Los dominados y el arte de la resistencia*. Creemos que este horizonte teórico nos permite mejor entender lo que está sucediendo en Limón.

Antonio Gramsci utiliza el término de *subalterno* en su texto *Nota sobre la historia italiana* y remite a los grupos como los campesinos, los obreros, los dominados sometidos a la hegemonía de la clase dominante.⁷⁸² Los subalternos saben resistir a las clases hegemónicas como lo muestra James Scott. Este autor muestra cómo los grupos subalternos se organizan para enfrentar al poder hegemónico. El caso que analiza es una comunidad de la sociedad malaya y

⁷⁸¹ Un entrevistado nos dijo que aquí no hay conciencia colectiva y tiene cerca de sesenta años. Nos hizo una presentación de Limón, su historia y su formación étnica. Más adelante, abordaremos este aspecto.

⁷⁸² Véase el capítulo segundo donde hemos analizado brevemente esta idea de Gramsci.

analiza la infraestructura del discurso de resistencia de los grupos subalternos ubicados en una sociedad marcada por la desigualdad social, las relaciones asimétricas de poder. El autor identifica la polarización de las estrategias discursivas entre las élites dominantes y los dominados. Estos últimos acuden a un conjunto de medios para enfrentar la realidad. Dichas estrategias remiten a prácticas lingüísticas, folklóricas, simbólicas, culturales, etc. Los dominados acuden a estas formas para ocultar y disimular sus propósitos.

En el caso de los afrodescendientes en la región de Limón en Costa Rica, se trata de una estrategia indirecta que enfrenta el poder hegemónico. Ellos no adoptan formas de lucha directas frente al *establishment* social costarricense, sino que recurren a toda una dramaturgia social para disfrazar su resistencia cultural, simbólica y lingüística. Tienen su lengua, sus tradiciones, sus cocinas, sus fiestas, sus restaurantes, sus costumbres, etc. Mediante estas prácticas, consideramos que elaboran un discurso contrahegemónico indirecto que remite a un tipo de infrapolítica, la cual expresa su relación con el poder central y hegemónico. De ahí, los limonenses no aceptan de manera ciega la realidad sociopolítica, sino utilizan formas de lucha propias de su condición de grupo subalterno.

Es esta perspectiva que nos ayuda a entender la intencionalidad de la movilización indirecta de los afrodescendientes en Limón. No aceptan el *capital cultural* de la clase hegemónica. Al contrario mantienen sus valores mediante múltiples formas de resistencia. La idea de infrapolítica demuestra que hay múltiples maneras de hacer política: abiertas o indirectas. Lo que los limonenses nos permiten descubrir es que su movilización por medio de la comida, la lengua materna, la organización de fiestas, foros, talleres, etc. constituyen una forma de mantener su pasado cultural frente a la cultura dominante.

Dicho esto, debemos tener en mente esta aclaración a la hora de abordar estas acciones colectivas. Este matiz entre las movilizaciones sociales de los afrodescendientes en Limón y los indígenas nos permite ver que no se puede automáticamente imponer una teoría a cualquier realidad. Toda realidad tiene su lógica interna. Por ello, un enfoque no debe imponerse a ella. Debe lo contrario tomar en cuenta su especificidad y su particularidad. Desde un inicio hemos sostenido que el concepto debe ajustarse a la realidad y no lo inverso. Ahora, pasamos al estudio de los afrodescendientes en Costa Rica.

6-2. Los afrodescendientes y la idea de América Latina: el caso de Costa Rica

Este apartado se divide en tres partes. La primera esboza históricamente la llegada de los negros a Costa Rica. La segunda analiza la identidad costarricense con respecto a los indígenas y

los afrodescendientes. La tercera examina las formas de resistencia de los limonenses para mantener vivas sus tradiciones, sus artes, sus valores dentro de la sociedad costarricense.

En Costa Rica, hay tres oleadas de emigrantes negros que conforman su presencia: a) una que remonta a la época colonial, b) otra formada por la llegada de los jamaicanos a partir del 20 de diciembre de 1872 en el marco de la construcción de un ferrocarril, c) otra que provenía de Cuba a raíz de la revolución a finales del siglo XIX. La primera oleada es común a todos los países de América Latina, y se inscribe en el marco de la sustitución de la mano de obra indígena por los africanos.⁷⁸³ En Costa Rica, los africanos de la época colonial se conocen bajo el nombre de cholos, pardos, morenos. La presencia de estos últimos remite al comercio de esclavos que los Europeos han organizado a lo largo de la colonización. En Costa Rica, se ubican especialmente en Guanacaste y Cartago y no desarrollan una conciencia étnica como es el caso de los afrodescendientes en Limón. Esto se debe en parte por el proceso de mestizaje que conoce el país. Además no se identifican como afrodescendientes, y no hablan inglés como los Limonenses, región donde se ubica la mayoría afrocaribeña, según nuestros entrevistados. La tercera oleada de africanos remonta a la guerra de independencia de Cuba cuando negros y mestizos llegaron a este país para seguir luchando contra España.

La época que nos ocupa constituye el telón de fondo de nuestras entrevistas y tiene que ver con la llegada de los afrocaribeños en los años 1870 en Costa Rica para la construcción del ferrocarril.⁷⁸⁴ Dicha iniciativa tiene que ver con el ingreso del país al capitalismo internacional. Desde años atrás, hubo un gran incremento del café en el país, como producto de exportación. El gobierno de Costa Rica de ese tiempo propició su cultivo. Al respecto, Rodolfo Cerdas sostiene que:

El gobierno propició los cultivos, que proliferaron hasta en los patios de las casas. La producción se orientó sobre la estructura de propiedad pre-existente, hacia fincas pequeñas y grandes, aunque con predominio de las primeras, consolidando así la tendencia surgida con la producción tabaquera y de caña de azúcar.⁷⁸⁵

La producción del café fue una de las mayores fuentes del ingreso del país, a tal punto de que:

El café se convirtió en el centro principal y prácticamente único de la actividad económica de exportación. En el año 1844 se exportaron 4 millones de kilos, que, en 1856, esto es 12 años más

⁷⁸³ Véase Rina Cáceres (comp.), *Rutas de la esclavitud en América y América Latina*, San José, Universidad de Costa Rica, 2001. Este libro es muy documentado. Contiene varios textos escritos por autores de todo el continente.

⁷⁸⁴ Véase Quince Duncan y Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2005.

⁷⁸⁵ Rodolfo Cerdas, *La crisis de la democracia liberal en Costa Rica*, Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA, 1975, p. 39.

tarde, se duplicaron. De ahí se mantuvo un ritmo ascendente hasta 1884, en que llegó a una cifra cercana a 17 millones de kilos.

Fue el café, según se desprende de cifras de entonces, el que permitió, al producir en 1856 setecientos veinte mil pesos por la exportación del grano, financiar los gastos bélicos y cubrir el préstamo peruano para combatir a Walker.⁷⁸⁶

Esta cita da una idea de cómo el café estructuró la economía costarricense desde su ingreso al capitalismo internacional. Según Luís Paulino Vargas Solís, el modelo agro exportador del café en Costa Rica responde a ciertas características. Primero, resalta que el desarrollo cafetalero como fuente de generación de riqueza provino de Inglaterra, potencia hegemónica hasta finales del siglo XIX. La oligarquía aseguró un rol social y políticamente dominante en Costa Rica. Segundo, el crecimiento cafetalero se sustentaba en un conocido mecanismo de financiamiento, el cual era proveído por casas inglesas y canalizado por los grandes beneficiarios-exportadores hacia pequeños productores. Tercero, la actividad cafetalera era el pivote de la vida social y económica del país. Éste le dio a la economía unos rasgos muy específicos. Cuarto, el café implicó cambios importantes en relación con la vida colonial. Dio lugar a una forma de subdesarrollo, aportó nuevas posibilidades de ingreso material.⁷⁸⁷

Luego, el banano y el cultivo del cacao cobraron una relevancia en la producción nacional del país. Al respecto, el economista liberal Tomas Soley escribe:

Nuestro intercambio de mercaderías había subido de 4 millones en 1893 a 10 millones en 1896. Todo el movimiento descansaba casi exclusivamente en un sólo producto: el café, y en los últimos años en los bananos, además, cuya exportación iniciada en 1883 con 110 mil racimos alcanzaba a 1 millón 700 mil en 1896. En cambio, habían desaparecido de nuestro comercio exterior, y aun algunos del mercado interior, caso de todos los artículos que nos legara la colonia. Nuestra producción minera siempre fue pobre; tan pobre, que puede dudarse que llegase a devolver los capitales de inversión. El sebo, el trigo, la zarza, los mulos dejaron de exportarse y poco tiempo después, de producirse.⁷⁸⁸

No es necesario ser gran sociólogo o economista para ver que la economía costarricense de este tiempo respondió a las características de una economía dependiente. Esta economía dependió de los centros capitalistas internacionales como Londres, Paris, etc. Su estructura dependió de la demanda de los países centrales. No se produjo en función de la demanda interna sino a partir del

⁷⁸⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁷⁸⁷ Luís Paulino Vargas Solís, *Modelo desarrollista y de industrialización sustitutiva*, San José, Universidad de Costa Rica, Serie Cuadernos de Historia de la Instituciones de Costa Rica, 2007, p. 5.

⁷⁸⁸ Citado por Rodolfo Cerdas, *La crisis de la democracia liberal en Costa Rica*, Editoria Universitaria Centroamericana, EDUCA, 1975, p. 44.

mercado exterior, lo que Samir Amin llama la extraversion de la economía. Fue la oligarquía la que encabezó esta dinámica. Según Gerardo Morales,

Los orígenes de esta oligarquía hay que buscarlos en la existencia de unas pocas familias extensas relativamente poderosas provenientes de la época colonial; conforme se pasa de una sociedad precafetalera a la cafetalera a estas familias se les agregan otras nuevas que aportan importantes contingentes de capital. Esta oligarquía basó su hegemonía en el control del capital comercial, del usuario, de la tierra fértil, de los circuitos de comercialización de los principales productos de exportación y de la fuerza de trabajo campesina no proletarizada. Estuvo conformada por los principales comerciantes, grandes cafetaleros, hacendados, mineros, etc.⁷⁸⁹

Fue precisamente esta oligarquía la que estuvo en el origen de la llegada de los afrocaribeños para la construcción del ferrocarril. La necesidad de responder a los imperativos categóricos del mercado mundial impuso esa emigración. Y uno de nuestros entrevistados nos dijo que sus abuelos llegaron aquí a Costa Rica libremente y voluntariamente y no como esclavos. Además, nos aseguró, sus abuelos participaron en la construcción de este país. En el Caribe, en ese tiempo, hubo mucha emigración china como consecuencia de la abolición de la esclavitud. En las Antillas francesas, los hindús llegaron en gran cantidad. Fue entonces una época de fuerte emigración. En los años 1888, casi ochenta por ciento de la población argentina fue de origen extranjero, especialmente europeo. Los judíos emigraron mucho a América Latina y a los Estados Unidos. Por ello, la emigración de los jamaquinos no fue una excepción.

Así que la base material de la emigración remite a la demanda de esta fuerza de trabajo barata que se impuso a la oligarquía costarricense. Sin embargo, esta fuerza de trabajo no fue valorizada. Al contrario, fue víctima de todos los prejuicios en un contexto marcado por el racismo occidental. Desde la publicación del libro de Arthur de Gobineau *Essai sur l'inégalité des races humaines* en los años 1850, hubo un fuerte desarrollo del racismo. A éste se sumó la antropología colonialista occidental.

En este sentido, la llegada de los jamaquinos fue marcada por el sello del racismo en boga en Europa y en América Latina. Se recuerda que en 1885 tuvo lugar la Conferencia de Berlín para el reparto de África y en 1884 se reeditó en Alemania el libro de Arthur de Gobineau. La ideología racial fue en su paroxismo. Es en este sentido que la novela intitulada *Mamita Yunai* de Carlos Luís Fallas es paradigmática. Describe la situación, la llegada, la miseria, los problemas que tenían los jamaquinos en el marco de la construcción del Ferrocarril. Alude al fraude electoral, la violencia con la cual tratan a los negros y a los chinos. Se trata de una novela

⁷⁸⁹ Gerardo Morales, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, Heredia, EUNA, 1995, p. 25.

histórica, *Mamita Yunai*. Esta novela describe el racismo de que fueron víctimas los jamaquinos. Ha sido traducida en ruso, italiano, polaco, alemán, eslovaco, checo, rumano, búlgaro, húngaro y otros.

En esta novela el autor revela toda la carga del racismo contra los afrocaribeños. Los llama demonios negros.⁷⁹⁰ El autor llega a preguntarse:

¿De dónde vienen y adónde iban esas gentes, arrastrando a través de los siglos el pesado fardo de su piel quemada? ¿Adónde encontrarían su tierra de promisión?

Huyeron en la jungla africana de los cazadores de esclavos, tiñeron con su sangre las argollas en las profundas bodegas de los barcos negros; gimieron bajo el látigo del capataz en los algodones sin fin y se internaron en la Managua tropical como *alzados*, perseguidos por los perros del patrón. Pareciera que para los negros se ha detenido la rueda de la Historia: para ellos no floreció la Revolución Francesa, ni existió Lincoln, ni combatió Bolívar, ni se cubrió de gloria el negro Maceo. Y ahora los pobres negros costarricenses, después de haber enriquecido con su sangre a los potentados del banano, tenían que huir de noche a través de las montañas, arrastrando su prole y sus bártulos. No les perseguía el perro del negrero: los perseguía el fantasma de la miseria”.⁷⁹¹

Este pasaje de la novela es revelador de la desesperanza de los negros en Costa Rica, en el momento de su llegada. El novelista se pregunta acerca de los acontecimientos históricos trascendentales respecto del negro. Sin embargo, no se le ocurrió evocar la Revolución Haitiana hecha para la rehabilitación de los negros en general. En 1816, hubo seis negros de Jamaica que llegaron a Haití, huyendo de la esclavitud. El gobernante británico pidió el regreso de ellos. El gobierno haitiano dijo que una vez que llegaron al país son haitianos. Esto nos muestra que los ideales de esta Revolución no se limitan al país sino que remiten a todos los negros e indígenas de todo el mundo. Por eso, hubo cerca de diez mil negros de los Estados Unidos que llegaron al país entre 1820 y 1860. Fueron expulsados de los Estados Unidos por su color y su origen racial.

En el caso de Costa Rica, estos negros no tenían ningún derecho. Fueron considerados como extranjeros y, por lo tanto, no tenían ningún derecho político y social. Su número iba aumentando. En noviembre de 1873, hubo unos ochocientos habitantes en Limón y casi todos eran negros.⁷⁹² En 1927, hubo acerca de 19136 negros jamaquinos en Costa Rica (4,1 % de la población), y 94, 1 % residían en Limón. En 1950, 92 % de los negros seguían viviendo en Limón. La población mestiza en esta provincia fue de 62, 7 % en 1950. Los negros se unieron con los indígenas. Uno de nuestros entrevistados nos contó que mandaron a sus abuelos a Limón para pelear con los indígenas, mientras ellos se entendieron. De hecho, los negros no podían unirse con

⁷⁹⁰ Luís Carlos Fallas, *Mamita Yunai*, Editorial Costa Rica, 2008, p. 26.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁹² Rigoberto Stewart, *Limón real*, San José, Litografía e Imprenta LIL, 1999, p. 11.

los demás grupos étnicos del país por el racismo. Además fueron vistos como extranjeros y no como costarricenses, hasta el cambio político en 1848, en el cual tuvo lugar una revolución en Costa Rica.

Su situación se empeoró cuando surgió la enfermedad del banano en los años de 1930. La empresa de banano United Fruit Company trasladó sus actividades en el Pacífico. El gobierno León Cortés implementó un decreto impidiendo que los negros cruzaran la Turrialba hacia el Pacífico. Fue una medida racista. Por ello, los jamaquinos no podían trabajar. Su situación se volvió más difícil. El presidente León Cortés actuó por racismo. Por eso, un entrevistado nos dijo que el fue cortés hacia los blancos y un león para los negros. Hay que decir también que los negros fueron muy conformistas. Aceptaron todas las medidas que se tomaron contra ellos. Por ejemplo, Rigoberto Stewart, doctor en economía; recuerda que:

Cuando a don Ricardo Jiménez se le preguntó por qué había mantenido esta discriminación tan notoria, firmada por su Secretario de Estado, el Lic. León Cortés, respondió, “que la aprobó por cuanto los negros no habían protestado”.⁷⁹³

Esto nos deja ver que los negros en Costa Rica han aceptado generalmente su situación de explotados y oprimidos. Hubo que esperar hasta 1949 para que tuvieran lo que se llama en Costa Rica la cédula, es decir, la credencial de ser ciudadanos de Costa Rica. En este sentido, Carlos Cortés escribe:

Durante las primeras décadas del siglo XX, se oyeron airadas voces contra la “africanización” del Caribe costarricense; en la ley que puso fin a la gran huelga de 1934 uno de los artículos expresaba: “queda prohibido en la zona del Pacífico, ocupar gentes de color en dichos trabajos”. El “cordón sanitario” contra la negritud no se levantó sino en 1949 cuando los “negros” pasaron a ser “costarricenses” y literalmente “pasaron”.

Los negros accedieron a la costarriqueñidad, simbólicamente hablando, en la medida en que pudieron ingresar al Valle Central que es, para la mayoría de los costarricenses, Costa Rica, la verdadera Costa Rica.⁷⁹⁴

En cuanto a los indígenas, obtuvieron su cédula como ciudadanos costarricenses hasta 1995. Esto explica la situación de marginalidad en la que viven desde la conquista y la colonización del país. Fue a partir de este momento que los indios de Salamanca y de la frontera con Panamá obtuvieron el “bautizo de nacionalidad”, dijo Carlos Cortés.⁷⁹⁵ Este cambio jurídico nos permite ver que desde hace mucho tiempo esas comunidades viven al margen de toda protección jurídica. La

⁷⁹³ Rigoberto Stewart, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹⁴ Carlos Cortés, *La invención de Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2003, pp. 20-21.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 21.

obtención de la identidad costarricense de los negros surgió como consecuencia de la Revolución de 1948 en Costa Rica, en la cual la oligarquía fue puesta en cuestión por la pequeña burguesía que amplía la base social del país.

Huelga decir también que este reconocimiento de los negros como costarricenses no implicó la toma en consideración de su cultura, sus lenguas y sus tradiciones. Culturalmente, no fueron tomados en cuenta. Hubo que esperar los esfuerzos de algunos intelectuales negros para estudiar la cultura y las tradiciones africanas en Costa Rica. El libro clásico que estudia la historia de los negros proviene del esfuerzo de Quince Duncan y de otros.⁷⁹⁶ Empiezan a defender la cultura y la identidad de los limonenses en el país. A continuación pasamos a la identidad costarricense tal como fue planteada desde la segunda mitad del siglo XIX por la oligarquía cafetalera.

La cuestión de la identidad cultural en Costa Rica fue uno de los tópicos muy presentes en la filosofía y la literatura de este país centroamericano. Los “intelectuales orgánicos”⁷⁹⁷ vinculados a sus intereses de clase buscan determinar el “alma nacional”, el “ser costarricense”, la “idiosincrasia costarricense”, la “patria esencial” o la “esencia nacional”. Esta idea de construir lo nacional tiene que ver con la necesidad de elaborar un imaginario nacional común en el cual los individuos se reconocen. Este tema de la identidad en la filosofía costarricense se esfuerza por determinar la unicidad del pueblo costarricense.⁷⁹⁸ Según Arnoldo Mora Rodríguez,

De manera particular, el tema de nuestra identidad cultural no se plantea sino a partir de finales del siglo pasado y a propósito de la querrela en torno al carácter *nacional* de nuestra literatura y que dio origen al nacimiento mismo de otra literatura costarricense. Como todos los estudios de la materia lo han hecho notar, nuestras letras nacen tardíamente, a partir de las dos últimas décadas del siglo pasado como cercano producto de la consolidación del Estado nacional, de las reformas liberales que llevan a un proceso generalizado de alfabetización de la población, a las querellas ideológicas, tanto en el campo religioso, como político e, incluso estético y que finalmente, con el

⁷⁹⁶ Quince Duncan, Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, op.cit.

⁷⁹⁷ En el caso de Costa Rica, nos referimos a los intelectuales liberales conocidos bajo el nombre de “Grupo Olímpico”, quienes articularon un proyecto cultural basado en el lema *Orden y Progreso*. Constituían una pequeña y emprendedora capa social, avanzada y financiada por el Estado. Los “sabios” estaban ubicados en las distintas instituciones que habían sido fundadas a partir de 1881, todas de carácter “nacional”: el Archivo Nacional, la Biblioteca Nacional, el Museo Nacional, etc. Y desde ahí se afanaron por “civilizar” al país según los cánones del progreso capitalista. Este esfuerzo civilizatorio se dirigió, de manera especial, hacia la cultura popular, con el fin de convertir en campesinos y artesanos, en ciudadanos saludables, higiénicos, instruidos, patriotas, respetuosos de la ley, fieles a la ideología liberal y emprendedores hombres que se valían por sí mismos y ascendían en la escala social gracias a su propio esfuerzo: *self made man*. Véase Rafael Cuevas Molina, *Tendencias de la dinámica cultural de Costa Rica en el siglo XX*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005, p. 5.

⁷⁹⁸ Sobre el tema de la identidad nacional costarricense en la filosofía, véase Arnoldo Mora Rodríguez, *La identidad nacional en la filosofía de Costa Rica*, San José, EDUCA, 1997. Esta obra ofrece un panorama de algunos autores costarricenses que han abordado el tema. Uno de ellos es Constantino Láscaris.

inicio del siglo, llevarán al surgimiento de las ideologías modernas de carácter radical, tales como el anarquismo y el socialismo.⁷⁹⁹

La identidad nacional en Costa Rica es objeto de una construcción discursiva muy específica con respecto a los demás países latinoamericanos. Al respecto, Alexander Jiménez Matarrita sostiene que:

El debate sobre la identidad cultural costarricense había prescindido, durante décadas, de dialogar con una tradición de textos latinoamericanos dedicados a pensar la condición y la historia cultural de la región. Costa Rica, en un gesto de autosuficiencia lamentable, creía bastarse a sí misma a la hora de explicar cómo había llegado a ser lo que es. Las razones de ese ensimismamiento son complejas. En él se mezclaban certezas y omisiones sobre la cuáles habría que discutir. No sólo incluía una triste petulante ignorancia de procesos históricos y culturales compartidos con otros países de la región, así como de la vieja tradición literaria que acompañaba esos procesos, suponía también la creencia en una especie de designio por el cual este país había surgido entero y el mismo desde siempre, sin fisuras, sin violencias, sin cambios. Territorio virginal, Costa Rica, aún sostiene la esperanza de ascender un día, toda entera, al cielo.⁸⁰⁰

La última frase de la cita es muy sugerente en cuanto a la autopercepción que Costa Rica se hace de sí misma a partir de la construcción discursiva de sus intelectuales desde el siglo XIX, en un momento marcado por cambios sustantivos en la estructura económica del país. En cuanto a la periodización de la identidad cultural del país, Rafael Cuevas Molina resalta que hay cuatro momentos esenciales. El primero remite al período que va de la Independencia a las reformas liberales y fue tributaria del ordenamiento colonial. El segundo tiene que ver con la construcción de esta identidad por los liberales que asientan las bases de la identidad cultural del país. El tercero remite a la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto liberal entra en crisis. Y el cuarto remite a un proyecto que se erige frente a la socialdemocracia. Se trata del proyecto neoliberal.⁸⁰¹

Sin embargo, nos parece más apropiado destacar dos momentos clave en los planteamientos de esta problemática. El primer momento remite a los años 1880 hasta los setentas del siglo XX y el segundo tiene que ver con los esfuerzos hechos desde 1980 por algunos intelectuales, escritores y filósofos para repensar la identidad cultural. Esta división temporal nos permite apreciar mejor cómo la cuestión de la identidad cultural fue conceptualizada frente a la

⁷⁹⁹ *Ibid.*, pp. 25-26.

⁸⁰⁰ Alexander Jiménez Matarrita, “Los países también están en otra parte (Cultura y Discurso filosófico en Costa Rica)”, en Olmedo España (compilador), *Cultura y contra cultura en América Latina*, Heredia, San José, EUNA, 1997, pp. 332-333.

⁸⁰¹ Rafael Cuevas Molina, *Tendencias de la dinámica cultural...op.cit.*, p. 2.

alteridad cultural de los indígenas, los afrodescendientes y el rechazo de todo vínculo con los países centroamericanos.

En cuanto al primer momento, algunos autores como Giovanni Gilioli, costarricense de origen italiano, consideran que hay tres grandes factores que estructuran el discurso sobre la identidad cultural en Costa Rica. Son a) la homogeneidad racial, b) el aislamiento colonial y c) la identificación de Costa Rica con los rasgos geográficos y culturales de la Meseta Central.⁸⁰²

En cuanto al primer elemento, Costa Rica por su formación histórica y étnica se caracteriza por una homogeneidad racial, lo cual la hace diferente y superior a los demás países de América central y de América Latina. La raza indígena no cuenta en su formación, tampoco la referencia a los negros. Por ello, se representa a Costa Rica como un país especial y tiene un destino único en la región. Esta ideología de homogeneidad étnica arranca de la época de la Independencia. Al respecto, el escritor costarricense David Arias cita estas palabras, escritas el 20 de abril de 1838 por Francisco María Oreamuno, quien ejercía entonces como Ministro General del Estado de Costa Rica:

Costa Rica es el Estado que ha marcado con más regularidad y donde la idea de la discordia ha producido menos incendios: pero obsérvese que por su aislamiento de los demás Estados ha podido librarse del contagio de las perniciosas influencias del desorden general y del maligno influjo de los perversos, conservando de este modo la sencillez de sus costumbres: que por la homogeneidad de sus habitantes ha gozado de la paz que la armonía de hombres que viven bajo las mismas leyes: que en Costa Rica las mismas clases más infelices cuentan con una propiedad que los hace relativamente ricos sin ambicionar los bienes ajenos; que el natural amor a la propiedad en sus habitantes los ha hecho industriosos y laboriosos, en fin, que sobre estas felices condiciones no ha pesado sobre ellos una administración dispendiosa, sino que han sido favorecidos por leyes sencillas que han consultado su estado actual de civilización y de fortuna.⁸⁰³

El autor se refiere a algunas calidades muy específicas a Costa Rica con respecto al resto de la región. La homogeneidad racial es sobresaliente. Esta tesis fue retomada por un investigador norteamericano que dijo que el hecho de que todos los habitantes del país eran de la misma raza implica que es un país democrático. De ahí, un desarrollo político particular. Aún más, la homogeneidad racial proporciona al país un carácter especial: el pacifismo. No hay conflicto de valores, entre las clases sociales, ni tampoco desigualdad. Todo el mundo vive bien, o más o menos bien. Las crisis políticas son escasas por esta homogeneidad racial. Hay igualdad entre los

⁸⁰² Giovanna Gilioli, “¿Mitos o idiosincrasia? Un análisis crítico de la literatura sobre el carácter nacional”, en María Salvadora Ortiz (comp.), *Identidades y producciones culturales en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997, p. 167.

⁸⁰³ David Díaz Arias, *Construcción de un Estado moderno. Política, Estado e identidad nacional en Costa Rica*, San José, Editorial, UCR, 2000, pp. 1-2.

grupos sociales. Por ello, se dice que aquí “somos igual—ticos”. Hay que decir que se llaman a los costarricenses, ticos. Y este nombre se asocia al adjetivo de igual para dar origen este neologismo dentro del imaginario lingüístico de Costa Rica.

Esto implica también el mito de que el país representa la “Suiza centroamericana”. Tatiana Lobo muestra que este nombre tiene que ver las miradas de los viajeros europeos sobre el país en el siglo XIX. Lo que significa que los viajeros han difundido la ideología de la excepcionalidad costarricense y han influido en la autopercepción del país. Resalta que “había una Costa Rica que miraba hacia Europa y un europeo que miraba a Costa Rica. De la convergencia de estas dos miradas nació el imaginario nacional”.⁸⁰⁴ La novelista – hemos tenido la suerte de entrevistarla mediante una llamada telefónica que duró más de una hora - cita un conjunto de referencias para mostrar cómo los europeos han interpretado la realidad social y étnica del país. Por ejemplo, Thomas Francis Meagher, un irlandés, dice que: “De todos los países tropicales, Costa Rica es el que mejor se adapta al emigrante norteamericano y europeo”. Más adelante resalta que “su sangre española no ha sido menoscabada con mezcla de negro o de indio”. Va hasta llamarla la Suiza de los Trópicos. Otro viajero alemán Wilhelm Marr destaca que “se podría jurar que se tiene delante el más encantador valle de Suiza”. A sus ojos, Costa Rica parece ser “la alcancía elegida por Dios”. Añade que “entre todos los neohispanos, los costarricenses son los que tienen menos mezcla de sangre indígena... Son los menos infectados, por este motivo, de vicios físicos”.⁸⁰⁵

Todo esto constituye un trasfondo imaginario que contribuye a la ideología de la homogeneidad racial y el rechazo de los legados indígenas y africanos en el país. Esta homogeneidad racial conduce a la homogeneidad cultural y la exclusión de otros componentes étnicos. Se define como ha dicho muy bien Giglioli en términos negativos. Es decir, la ideología de la homogeneidad cultural resalta lo que no es Costa Rica. Esta ideología lleva algunos autores a negar el mestizaje, mientras otros lo reconocen.⁸⁰⁶ Un autor como Abelardo Bonilla dice que de España Costa Rica hereda la sangre, el espíritu y el temperamento. España es entonces su padre biológico.

Por otra parte, la ideología de la homogeneidad racial conduce a ver que la conquista fue un fenómeno pacifista y no violento. Se borra de la memoria colectiva las luchas indígenas para enfrentar a los conquistadores. La ausencia de violencia en la conquista hace que el pueblo

⁸⁰⁴ Tatiana Lobo, “Costa Rica imaginaria”, en Alexander Jiménez, Jesús Oyamburu (comp.), *Costa Rica imaginaria*, San José UNA, 1998, p. 33.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁸⁰⁶ Sobre el carácter mestizo de Costa Rica, véase Tatiana Lobo, Mauricio Meléndez Obando, *Negros y Blancos. Todo mezclado*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.

costarricense sea pacífico. Su historia no ha registrado tanta violencia como los demás países de la región.

El segundo elemento del planteamiento de la identidad nacional costarricense tiene que ver con lo que se llama la Meseta Central o el Valle Central, representado por Heredia, Alajuela, San José y Cartago. De la homogeneidad racial y cultural se pasa a la homogeneidad geográfica. El resto del país está habitado por los indígenas y los afrodescendientes. Ellos son bárbaros y no participan de la idiosincrasia costarricense. Hay en este sentido una segregación espacial que se superpone a otra segregación. Las dos son dialécticas. Por ejemplo, en Salamanca, en Limón viven a las afuera del país. Hasta 1995, los indígenas no tenían cédula de identidad. Hemos visto que los africanos son reconocidos como costarricenses hasta 1949. Sin embargo, sus culturas y las de los indígenas de la época colonial fueron excluidas del imaginario social nacional. Alexander Jiménez resalta que en el primer momento de la construcción del Estado nacional de Costa Rica, “la nación designa entonces básicamente el Valle Central, pues el resto de las regiones no estaban integradas al proyecto nacional”.⁸⁰⁷ La idea de Valle Central plantea un determinismo geográfico. Los demás lugares del país son vistos como inferiores al resto del territorio nacional. Giglioli recuerda que Eugenio Rodríguez dice que el carácter del pueblo costarricense aparece formado por la Meseta Central, que es el núcleo del país.

Esta idea nos hace pensar en la teoría del clima de Montesquieu cuando dice que el tipo de gobierno depende del clima del país. Asimismo, los criollos de Hispanoamérica fueron discriminados porque nacieron en una región marcada por la inferioridad geográfica. La relación entre el clima y el carácter es una construcción ideológica y no tiene nada que ver con la formación del carácter. Giovanni Giglioli destaca lo que olvidan los autores que consideran que el Valle Central como el núcleo duro del país es que es una zona sísmica, por tanto, de alto riesgo.⁸⁰⁸

Además, la particularidad del Valle Central remite también al alejamiento de Costa Rica de América Central. Geográficamente, está en esta región pero su imaginario es occidentalizado. Es decir, podemos avanzar que Costa Rica se deslocaliza imaginariamente de América Central, por su apego a la cultura y al imaginario europeo. De hecho, todos los países de la región han sido, de una manera u otra, influidos por la idea de la modernidad occidental.

El tercer elemento que constituye el trasfondo de la identidad del país fue el aislamiento colonial. No se reconoce que hubo esclavitud en el país para mostrar que Costa Rica se caracteriza por una historia totalmente pacífica. No hubo trata de esclavos. No se enseña este

⁸⁰⁷ Alexander Jiménez Marrita, *El imposible país de los filósofos*, San José, Editorial UCR, 2008, p. 85.

⁸⁰⁸ Giovanni Giglioli, “Los colores de la idiosincrasia” en Alexander Jiménez (comp.), *Costa Rica imaginaria*, op.cit., p. 26.

periodo oscuro en la historia nacional. Giglioli destaca que con el aislamiento colonial se trata de mostrar los frutos de la homogeneidad racial y social. Este horizonte ideológico de construcción de lo nacional permite ver la interiorización de la alienación colectiva del país. Alexander Jiménez muestra que los filósofos de los años 1950, 60, 70, han ampliamente defendido la tesis de que Costa Rica se caracteriza por la homogeneidad racial, social y cultural. Los llama nacionalistas metafísicos. Las ideas de estos filósofos están sin duda en la base de la estructura educativa de Costa Rica, en el sentido de que han permitido conceptualizar la nación costarricense desde las premisas étnico-raciales que se inspiran en el imaginario colonial occidental. La educación fue y sigue siendo una de las fuentes de difusión de dichas ideas. Por ello, el Director Regional de la provincia limonense, Reginaldo Robinsón, advertía acerca de 1984-1985 que:

La educación en Costa Rica ha sido destructora de culturas. Es feo decirlo, pero los programas de estudio actuales no fomentan la enseñanza de la cultura indígena ni la del negro... Los libros de texto tienen escenas que son propias de los europeos, los españoles, los italianos, pero no traen ninguna ilustración sobre el negro en Limón, sobre el indio de Salamanca, el indio guatuso, el boruca. Estas gentes no están representadas aunque forman parte de nuestra sociedad. La ecuación ha servido durante muchos años para decirle al indio que no sirve para nada y al negro que es feo y tonto”.⁸⁰⁹

Iván Jiménez añade que:

El estereotipo de la Costa Rica blanca, pese a los esfuerzos oficiales y de otro tipo en pro de la pluralidad étnica y cultural del país, persiste con fuerza en los contenidos publicitarios, y no exclusivamente en los turísticos; en los criterios de contratación de empleados de ciertas empresas, en especial periodísticos y de relaciones públicas; en los sistemas de admisión de las universidades estatales (en cuyos campus los estudiantes, profesores y administrativos de origen afrocaribeño son excepcionales), y en los requisitos para ingresar a ciertos bares, clubes y otros locales similares. El racismo, exacerbado por la inmigración nicaragüense de los últimos años, no es enfrentado todavía con estrategias eficaces contra la discriminación, lo cual se patentiza, entre otros aspectos, en la inexistencia de políticas públicas para combatirlo.⁸¹⁰

Sin embargo, con los nuevos debates sobre la identidad nacional en los años 1990, se habla de diversidad cultural. Muchos autores y escritores muestran los aportes de la cultura negra e indígena en el país. Además, las autoridades han instituido el 12 de octubre como el día de las culturas. Esta fecha remite a la llegada de Cristóbal Colón al continente. Pensamos que su elección no corresponde a la realidad histórica. Es una forma de disminuir los impactos de la

⁸⁰⁹ Citado por Iván Molina Jiménez, *op. cit.*, p. 22.

⁸¹⁰ *Ibidem*

conquista y la colonización. El 12 de octubre es más bien una fecha de destrucción de los valores del otro. La llegada de los europeos encubrió a América, rechazando las culturas indígenas y africanas. Esta fecha hace eco a la idea de encuentro de dos mundos tal como se lo plantea durante la celebración del V Centenario de la llegada de Colón. En realidad, la referencia a esta fecha deja ver la idea de consenso político que caracteriza al país centroamericano. Veremos a continuación las formas de lucha de los afrodescendientes.

Como hemos señalado previamente, las estrategias de resistencia de los limonenses en Costa Rica no son tan directas como se plantea en el caso de los indígenas en países como Ecuador, Bolivia, México, etc. Estas estrategias no implican una diferencia de contenido sino de formas. Han aprovechado el espacio “democrático” para llevar a cabo sus luchas de reivindicación cultural política y social. A veces, hay una forma de movilización abierta en la cual expresan sus reivindicaciones mediante cartas al gobierno. Uno de nuestros informantes y miembro fundador de la Asociación del Proyecto Caribe nos dijo que en 1998 hubo un foro de concertación nacional en el cual el gobierno mencionó a los indígenas y no a los afrodescendientes, lo cual deja ver que no fueron identificados como grupos étnicos con una identidad propia. Por eso, su Asociación escribió una carta al presidente para mencionarlos. Y tuvieron resultados positivos. Todo esto constituye logros en el marco de sus luchas.

Además nos contó que durante mucho tiempo no fueron reconocidos como afrodescendientes. Se los llamó negros y el término tuvo una connotación negativa. Como saben que son descendientes de África, han propuesto el nombre de afrodescendientes para revelar y hacer aceptar sus vínculos y ascendencia histórica. A esto se añade el proyecto de Marcus Garvey de mantener y reforzar los lazos con el continente negro. Desde 2000, el término de afrodescendientes se utiliza en el ámbito político y remite a este grupo de personas que arrancaron del continente africano. Sin embargo, sus luchas revisten un carácter pacífico y no hay grandes manifestaciones.

Por el pacifismo de sus luchas, un entrevistado nos dijo que el Estado costarricense es muy astuto. Esto conduce a que los negros de Limón no se sienten capaces de enfrentarlo directamente mediante luchas abiertas como los indígenas en otras partes de América Latina. Un dueño de un restaurante nos confió que no ve por qué uno debe luchar contra el Estado. Dicha lucha no puede dar resultados. Otro entrevistado relató que dentro de ellos hay muchos que se contentan con vivir sin comprometerse en las luchas a favor de los más excluidos. Por ello, es fácil entender esta posición del dueño del restaurante mencionado arriba.

Además, para entender estas diferentes posiciones que en el fondo remiten a la misma cosa, debemos señalar que en Costa Rica, la sociedad política funciona a partir de un consenso.

Los ciudadanos parten de la idea de que el país funciona bien. No hay razón por la cual hay que enfrentar al Estado. Hay en el fondo un conformismo generalizado que hace que la gente se contente con lo que tiene. La novelista, Tatiana Lobo, nos dijo que aquí la gente tiene un miedo inconciente a la verdad. Esto se debe al consenso simbólico que está en el trasfondo del imaginario social. Desde el siglo XIX, mediante sus aparatos ideológicos, el Estado costarricense socializa una comunidad de valores y los agentes sociales los asimilan. Esto conduce a lo que Carlos Cortés llama la invención de Costa Rica. El país se inventa a partir de la construcción de un conjunto de mitos políticos, étnicos, sociales que permiten a cada uno identificarse, pese a que dichos valores ocultan los intereses de la clase oligárquica (primero) y luego los de la clase burguesa.

Desde nuestro horizonte de comprensión, la existencia de este consenso político hace que incluso los afrocostarricenses compartan los valores básicos que forman el telón de fondo de la sociedad. Esto nos permite decir que al pacifismo del país se asocia una gran dosis de conservadurismo y de conformismo. La lucha política no supera el imaginario social que estructura y orienta el comportamiento general de la gente. Pese a esto, acudimos al concepto de infrapolítica de James Scott para entender la movilización de estos actores en el país. Este concepto tiene que ver con la forma de movilización y de hacer política de los subalternos y los oprimidos. En Costa Rica, no cabe duda de que los limonenses representan a los oprimidos de un sistema que valora mucho más la zona llamada Valle Central que las zonas donde viven los negros y los indígenas. Cuando preguntamos a una estudiante sobre su percepción de Limón, nos dijo que cuando se fue allí, no se sentía en Costa Rica y además se sentía muy extraña. Un sociólogo nos contó, a su vez, que solamente quince por ciento de los recursos económicos producidos por Limón regresan a esta zona. Al respecto, Rigoberto Stewart escribe:

Desde el período de la conquista hasta nuestros días, Limón ha sido la región más olvidada, relegada, abandonada y despreciada de Costa Rica. Hoy por hoy, esta provincia presenta un cuadro particularmente desalentador, en el cual sobresalen el desempleo y la pobreza, el deterioro de la infraestructura, la drogadicción y la violencia. Varias son las causas de esta situación de horror que han vivido y viven los limonenses, pero sobresalen particularmente el marco jurídico-institucional de Costa Rica y el racismo particular y oficial que se ha practicado en contra de esta región.⁸¹¹

Esta idea del economista es muy reveladora de la situación de los limonenses. Pero antes de examinar las estrategias de luchas de estos habitantes, huelga presentar brevemente la provincia de Limón. Limón fue el primer lugar visitado por Cristóbal Colón en Costa Rica. Allí está lo que se conoce como el puerto Limón, que es el más grande de Costa Rica. Tiene un clima tropical y

⁸¹¹ *Ibid*, p. 3. Este autor es un nativo de Limón y tiene un doctorado en ciencias económicas.

se sitúa sobre la región Atlántica de Costa Rica. Tiene una superficie de 9.221 km² y su población representa el 6,33% del total de Costa Rica.⁸¹²

Ahora, abordemos específicamente las formas de resistencia de los limonenses. Hemos dicho que no hay movimientos sociales directos. Por ello, hemos preferido acudir a la perspectiva de James Scott para entender la infrapolítica de los subalternos en Limón.

La primera forma de resistencia es el mantenimiento de una lengua llamada *mekatelio*. Según uno de nuestros entrevistados, que tiene acerca de sesenta años, esta lengua deriva de la deformación de una expresión inglesa. De “may I tell you” se pasa a “make I tell you”. De ahí surge el mekatelio. Las familias limonenses hablan el mekatelio y el español. Su lengua materna es el mekatelio. En una de nuestras entrevistas, un señor de cincuenta siete años no pudo seguir hablándonos en español. Nos pidió que habláramos en inglés. Le dijimos que sí. Así, la conversación cambió de lengua. Sin embargo, no fue fácil entender todo lo que nos estaba diciendo, porque nos parece que muchas palabras resultan de la práctica cotidiana de la gente de Limón.

Pero lo más importante es que los limonenses mantengan su lengua y, sin duda, el nacimiento de esta lengua se vincula a la historia de la migración de los jamaíquinos. Como en el caso haitiano, el créole se relaciona históricamente con la génesis del pueblo haitiano. Esta lengua fue una forma de resistencia a la hegemonía del francés. Los que hablan *créole* mantienen las tradiciones africanas. Jean Price Mars resalta que esta lengua permite la sobrevivencia de las creencias africanas en el país. En Limón, el *mekatelio* es una forma de la identidad histórica de la gente. Sin embargo, esta lengua no se enseña en la escuela. Se enseña el inglés estándar. Algunos entrevistados nos dijeron que los que van a la escuela logran hablar muy bien el inglés porque en lo general el *mekatelio* deriva del inglés. Esta diferencia no impide que la lengua mekatelio sea el primer instrumento con el cual el niño limonense comunica sus pensamientos en el mundo.⁸¹³ Esto significa que el mekatelio es la lengua de su emoción, su espontaneidad y su personalidad profunda desde muy temprano.

Además, esta lengua cristaliza las tradiciones y los valores culturales de los limonenses que la defienden pese a todo. Al respecto, podemos retomar las ideas de Saussure, quien establece una relación entre lengua y cultura. De hecho, el término de idioma significa cultura en griego, lo cual significa que la lengua expresa la cosmovisión de la comunidad. Herder fundamenta la pluralidad

⁸¹² Véase la revista *Estudios Organológicos*, Departamentos de Antropología, San José, 1984. Esta revista contiene un estudio sobre los instrumentos musicales de los limonenses. Empieza con una presentación histórica y geográfica de la provincia de Limón. *Falta señalar el número de la revista

⁸¹³ Véase José Bogarin, Ronald Ross, “Limón: Educación y bilingüismo”, en *Letrae*, Escuela de literatura y Ciencias del Lenguaje, Heredia, EUNA, 1980.

de las culturas sobre la pluralidad de las lenguas. Sapir establece una relación entre lenguas y culturas. Considera la lengua como un elemento privilegiado de la antropología. Y estudia la cultura como una lengua. Destaca que lengua y cultura están en estrecha relación, puesto que la lengua tiene como función transmitir la cultura. Por su parte, Claude Lévi-Strauss resalta la complejidad de las relaciones entre lengua y cultura. Destaca que el problema entre lengua y cultura es uno de los más complejos que existen. Añade que es posible tratar el lenguaje como un producto de la cultura pero, por otra parte, la lengua es una parte de la cultura.⁸¹⁴

Durante mucho tiempo la cuestión lingüística fue un elemento esencial que identifica el afrodescendiente en Limón, según relató un sociólogo limonense. Hasta los chinos y otros grupos étnicos aprendieron a hablar esta lengua. Esto demuestra el peso que tuvo durante largo tiempo esta lengua. Ahora, se identifica mucho más por su cultura, por el hecho de que la gente emigra a otros lugares como en Estados Unidos y en las ciudades del país en busca de mejores condiciones de vida. Por ello, muchos afrodescendientes no enseñan a sus niños a hablar la lengua de sus padres. Esta pérdida paulatina de identidad lingüística se ve a nivel de los nombres. Hay gentes de Limón que cambian sus nombres y adoptan otros que suenan mucho más a español.

Otra forma de resistencia de los limonenses consistió en pedir al gobierno de Costa Rica de incluirlos en los censos. Porque hasta el año 2000, no fueron incluidos como grupos étnicos con una identidad propia. El sociólogo limonense que hemos entrevistado nos dijo que se puede decir que “existimos de verdad a partir de aquel momento como grupo étnico, porque saben que somos un grupo con especificidades culturales y lingüísticas propias dentro de la sociedad”. Este reconocimiento oficial tuvo muchas consecuencias. Por lo tanto, participan en algunos congresos, reuniones y talleres internacionales. En el censo de 2000 se dice que 1,97% pero según su opinión, los afrodescendientes son mucho más porque en las entrevistas no tomaron en cuenta los mestizos, es decir, la unión entre los negros y los demás grupos étnicos del país.

Abordamos otra forma de resistencia cultural en Limón, que se relaciona con otro tipo de infrapolítica. Se trata de la comida y la música. Muchos de los costarricenses que hemos entrevistado y que no son de Limón reconocen que allí la comida es muy rica. Hay bares, restaurantes. Asimismo en la ciudad de San José hay muchos restaurantes de los limonenses. La existencia de estas pequeñas iniciativas demuestra la presencia de los limonenses de origen jamaicano. No es una presencia políticamente abierta sino que remite a una forma de resistencia subalterna e infrapolítica. Por ejemplo, el jefe de un restaurante ubicado en Zapote, arriba mencionado, nos dijo que es posible también comer la cultura en el sentido de que su restaurante traduce y expresa la presencia de la alteridad negra en Costa Rica.

⁸¹⁴ Véase Denys Cuché, *op. cit.*, p. 53.

Aparte de la comida, hay que ver también la presencia de la música de los jamaicanos en esta provincia de Costa Rica. Por ejemplo, es el caso del Calypso, que se expresa bajo diversas formas.⁸¹⁵ Este nombre de caplypso es el homónimo del personaje griego. Es una corrupción de los vocablos kaiso o kairo. Es una canción de denuncia, de información y de transmisión de hechos de la vida y de la historia social del pueblo afrocaribeño. Como otros procesos culturales en la época de la colonia, el caplypso es una forma de reconstrucción estética de la africanidad en el Caribe a lo largo del trabajo esclavista. No se reconstruyen de manera fiel las prácticas culturales africanas, sino se realizan mediante sincretismo y simbiosis con las tradiciones europeas. Los esclavos fueron obligados a reinventar la vida en medio de la explotación colonial. Este tipo de prácticas culturales existe en Cuba, Trinidad, Jamaica, etc.

Estas prácticas llegan a Costa Rica en el marco de la inmigración de los afrocaribeños para la construcción del ferrocarril. Desarrolla su especificidad. Por ello, se habla del calypso limonense, que contiene importantes elementos de origen jamaicano, de Trinidad, de Cuba, del blues de Nueva Orlean, del reggae y de la salsa. Este tipo de música y canción forma parte del carnaval limonense. Además, llega hasta las ciudades de Costa Rica ubicadas en lo que se conoce bajo el nombre de Valle Central; influye en el proceso cultural del país.

Desde los años 1970, los limonenses celebran lo que se llama el Día del Negro en Costa Rica, que es el 31 de agosto. Ese mes se ve como el mes de la celebración de la presencia de los afrocaribeños en este país. Los grupos musicales hacen muchas manifestaciones. El presidente de la revista de Limón Roots, Ramiro Crowford, nos contó que en esta misma fecha se celebra el 15 de agosto como la fecha de la ceremonia vodú en la época colonial haitiana. Durante esa ceremonia, los esclavos evocaron sus dioses africanos para enfrentar el infierno colonial. En medio de la celebración de los negros en Costa Rica, esta fecha histórica cobra una relevancia fuera del ámbito del territorio haitiano.

Por último vamos a mostrar cómo los afrocostarricenses tienen algunas estructuras organizacionales para defender sus derechos culturales, étnicos y culturales. Se trata de la Asociación Proyecto Caribe (APC) fundada en 1995. Esta estructura es la que permite actuar y visibilizar institucionalmente mucho más a los negros en Costa Rica. Uno de nuestros entrevistados y miembro fundador de esta Asociación nos dijo que se la creó tras haber leído textos sobre los derechos étnicos y sociales de las minorías provenientes de Ginebra. Antes, no tenían una conciencia de que había una protección jurídica internacional a favor de las minorías. Con esta Asociación, no significa que no hubo otra organización anterior. En 1909, Marcus

⁸¹⁵ Carlos Saavedra Reyes, *Calypsos limonenses. Música del Caribe de Costa Rica*, San José, SIEDIN, 2000.

Garvey vino a Limón, a los 22 años y trabajó como *timekeeper* en una plantación bananera. El segundo viaje lo hizo en 1921 y el tercero se realizó también en 1921. Creó el Universal Negro Improvement Association (UNIA: Movimiento Universal para el mejoramiento del Negro). Con sus seguidores se fundó la *Black Star Steamship Line*, Flota naviera de los negros.

Sin embargo, lo que queda es el edificio llamado Black Star Line en Limón. Hemos entrevistado a un señor de 55 años. Nos dijo que Black Star Line no los ayuda. Existe de nombre. De hecho, en este edificio, hay un restaurante. A veces hacen fiestas y reuniones. Como lo hemos dicho, la APC es la que existe institucionalmente. Esta Asociación lucha para que exista verdaderamente el movimiento de Marcus Garvey. Sus miembros fundadores nos dijeron que se crea una Organización Negra Centroamericana (ONECA) a partir de la influencia que tuvo APC sobre la región centroamericana. Es decir, fue un hito muy importante en la toma de conciencia de los negros de Centroamérica.

Hemos tenido más de dos horas de entrevistas con el presidente (Sr. Carlos Manott) y nos confió que hay muchas más organizaciones de tipo cultural que buscan crear la autoconciencia en los negros para defender mejor sus derechos dentro del país centroamericano. El objetivo de esta organización consiste en vincular la comunidad afrocostarricense a una red de comunicación, de promoción económica, social y cultural para elevar el nivel de vida de las familias y preservar la identidad como principios fundamentales de los Derechos Humanos. Tiene varias áreas de intervención como comunicación y cultura, capacidad e investigación, juventud y liderazgo, democracia y participación y promoción de los Derechos Humanos.

Los miembros de esta Asociación participan en muchos encuentros y reuniones internacionales. En 2004, esta Asociación participó en el Tercer Encuentro de la Juventud afrocentroamericana de la Organización Negra Centroamericana (ONECA) que tuvo lugar en Belice, en el Encuentro de Mujeres Afrocentroamericanas y la Novena Asamblea Anual de la Organización Negra Centroamericana. En 2003, la APC participó en la Novena Asamblea Negra Centroamericana (New York), los Seminarios sobre Derechos Humanos, Sociales y Culturales (puerto Príncipe). En 2002, fue presente en la Octava Asamblea Anual de la Organización Negra Centroamericana (San José), el Primer Seminario de Afrodescendientes en las Américas (Honduras). Hay todo un conjunto de reuniones y otras conferencias en las cuales participó, lo cual demuestra su fuerte compromiso en la defensa de los derechos humanos y étnicos de los afrocostarricenses. El presidente nos dijo que participó en muchas conferencias internacionales sobre los derechos de las minorías. Siempre representó a las minorías negras en Costa Rica.

Su Asociación ha organizado muchos foros y talleres tendientes a movilizar a la gente para defender sus derechos. Se trata de crear una conciencia colectiva étnica entre los negros.

Además, resalta que la Constitución de Costa Rica no reconoce el carácter pluricultural, pluriétnico y plurilingüístico del país. Por ello, se requiere un cambio en el artículo primero para decir que Costa Rica es un país multicultural y multiétnico. Para lograr este cambio se está luchando. Resalta asimismo que hay un racismo indirecto en el país y no es tan visible. Es más bien estructural.

En este sentido, su Asociación está haciendo una lucha muy fuerte para defender los derechos lingüísticos, culturales y étnicos de los negros en Costa Rica. Subrayó que tiene muchos vínculos con otras asociaciones de Centroamérica. La más grande se llama Organización Negra Centroamericana. Como su nombre lo indica, se trata de defender los derechos de los negros en la región. Por suerte, hemos encontrado a una presidenta de una comunidad étnica negra de Honduras. Ella se llama Andrea Valeria M. Nos dijo que en Honduras hay cuarenta comunidades garífunas (de origen africano). Tienen una estructura muy organizada para defender sus derechos étnicos y lingüísticos. Luchan por el reconocimiento de sus derechos culturales dentro de la sociedad. El nombre de su comunidad se llama Tornave y contiene acerca de tres mil personas. Tiene sus propia música, su ballet folklórico. Lo que nos parece extraordinario es que nos relató que su comunidad lucha para que sus niños sean educados en su lengua materna: garífuna. Las comunidades crean metodologías para poder enseñar a los niños. Coordinan sus trabajos con los países como Guatemala, Belice y Salvador. Hay encuentros periódicos entre ellos para organizarse mejor frente al Estado.

Este tipo de acción colectiva de los afrodescendientes en Honduras y otros lugares de América Central revela su grado de organización. La idea de comunidad es muy fuerte en sus reivindicaciones. La representante de la comunidad Tornave de Hondura, además, nos reveló que la posesión de propiedad es incluso colectiva, como si fuera similar a la concepción de la comunidad de los indígenas. Nos dijo que un día hubo una persona que quiso individualizar su propiedad y venderla. El juez le dio este derecho y toda su comunidad se opuso a la sentencia. Su comunidad se fue a una instancia mayor que revocó esa sentencia. Este hecho confirma nuestro enfoque sobre las formas de movilización de los afrodescendientes en Costa Rica. Ellos no tienen esta conciencia colectiva étnica tan avanzada, como para llevar a cabo una lucha similar a los garífunas de Honduras. Se organizan bajo formas infrapolíticas que implican una lucha indirecta y menos visible.

6-3. Los indígenas y la idea de América Latina

En este apartado, abordaremos las movilizaciones indígenas y su lucha por el cambio de la idea de América Latina. Estas movilizaciones apuntan a una ampliación de la idea del Estado-nación vista históricamente desde la idea de homogeneidad cultural, étnica y lingüística. La historia

cultural de la región ha sido la del rechazo de su diversidad etno-cultural. Hubo que esperar las movilizaciones de los actores indígenas para que sus culturas y sus derechos sean tomados en cuenta. Hemos visto que las ideologías del indigenismo, el mestizaje y la hispanidad parten del ocultamiento de la heterogeneidad cultural, étnica y social de la región. Son ideologías influidas por el pensamiento de sistema de Europa. Durante largo tiempo no se reconoce institucionalmente la pluralidad cultural regional. Los indígenas fueron obligados a replegarse sobre sí mismos conservando sus tradiciones. Gracias a su determinación, logran imponer la necesidad de que los marcos institucionales de la región tomen en cuenta su identidad cultural y étnica. A diferencia de los limonenses, sus reivindicaciones revisten una forma de enfrentamiento directa. Por ello, buscan cambiar las estructuras conservadoras y hegemónicas de la región. Por ello, dividimos este apartado en dos partes. La primera contextualiza la emergencia de estos actores dentro de la palestra latinoamericana. La segunda analiza sus acciones y sus temáticas.

Antes que nada, nos parece oportuno ver cuántos indígenas hay en la región. Muchos autores reconocen que es difícil de tener una idea exacta, porque los censos no son fiables, tanto por la irregularidad de los trabajos como por las dificultades para definir a sus sujetos con criterios unificados. Se utiliza la lengua como criterio para distinguir a los indígenas. En 1992, se habla de cuarenta y un millones pertenecientes a más de 400 grupos. En 2005 se estima el número alrededor de 50 millones.⁸¹⁶ Los indígenas son repartidos en los distintos países de la región. En Brasil se estima que uno por ciento es de origen indígena. Según un censo en 1992, en Chile, son de 19 %. En Guatemala son cerca de 61 %. La mayor población de ellos se encuentra en la región de la Amazonía. La región andina tiene como 48 % de la población formada de indígenas.⁸¹⁷ En Brasil, la población indígena es muy baja, con respecto a las sociedades mesoamericanas. Corresponde a 0,17 % del total de la población brasileña. En 1988, se calculaban aproximadamente 230 000 indios.⁸¹⁸ En 1956, esta población se calculaba en 120 000 solamente. Lo que demuestra su tendencia a crecer desde entonces. Esta tendencia se explica por la mejora de sus condiciones de vida.

Durante largo tiempo los indígenas fueron objeto de discursos y de consideraciones políticas, teóricas y culturales por parte de los no indígenas. Dichas reflexiones arrancan de la época colonial hasta la actualidad. Sin embargo, desde finales de los años 70 y comienzos de los 80, surgieron muchas organizaciones indias que encabezaron y siguen encabezando los movimientos de reivindicación política, cultural y social. Quieren ser sus propios “amautas” (en lenguaje

⁸¹⁶ Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales...op. cit.*, p. 36.

⁸¹⁷ Alvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía....op. cit.*, p. 54.

⁸¹⁸ María Teresa Sierra, *La lucha por los derechos indígenas en el Brasil actual*, México, CIESAS, 1993, p. 18.

quechua, intelectuales). Esta movilización tiene una importancia en el plano étnico, porque con la crisis de las democracias latinoamericanas, se ponen en cuestión las políticas neoliberales. Y los actores indígenas empiezan a movilizarse desde la etnicidad. Al respecto, Álvaro Bello resalta que:

Un momento especialmente relevante para los grupos étnicos y sus movimientos sociales y políticos lo constituye la crisis de las democracias en Sudamérica y Centroamérica durante los años sesenta. Este fracaso representó el fin del proyecto nacional populista y un serio revés para las políticas desarrollistas. Para los indígenas, este periodo supone un reacomodo de sus demandas, su organización y formas de simbolización política, hasta entonces de corte campesino, con lo que se empieza a transitar hacia una nueva fase donde lo étnico empieza a adquirir una fuerza hasta entonces inédita.

Desde los años ochenta en adelante, las transformaciones estructurales de las economías y los Estados de la región representan un escenario distinto para la acción colectiva indígena, que comienza a ensayar nuevas formas de organización y alianzas en el espacio público. En este contexto, es innegable que desde los años ochenta las reformas al Estado y las transformaciones estructurales de la economía y la sociedad introducen una crisis que trastoca los significantes y los significados de la política, la participación y la representación. Los partidos políticos y los grandes sindicatos pierden su relevancia como instancias de mediación y representación de demandas populares; el caso de Bolivia, no así de Ecuador, donde los partidos o la democracia partidaria cobran una nueva importancia a partir de los procesos de redemocratización de fines de los años sesenta. La política comienza entonces a convertirse en un ámbito descentrado, que los sujetos tratan de estabilizar intentando nuevas formas de agrupamiento y canalización de sus demandas. En la izquierda, la caída del campo socialista contribuyó precisamente a generar espacios vacíos que luego fueron resignificados por los actores. Una parte considerable de la acción indígena de los años ochenta es fruto de la alianza o surge de las filas mismas de los movimientos y partidos de izquierda, donde se forman cuadros dirigentes e intelectuales que luego van a desenvolverse dentro de la organización étnica, como ocurrió en los casos de Bolivia, Chile, México y Perú.⁸¹⁹

Bonfil Batalla anota que en los años 70 muchos intelectuales que se reclaman indios producen trabajos sobre la realidad de sus pueblos y defienden sus derechos. Los escritos de estos intelectuales “tienen como denominador común el intentar una reflexión profunda sobre las bases históricas y filosóficas de la indianidad, sobre la condición actual y los problemas más hondos de la población india y sobre el proyecto histórico que señala el rumbo de sus luchas”.⁸²⁰ Bonfil Batalla resalta que:

Una característica señalada de los intelectuales indios es su capacidad para hacer uso de los instrumentos del pensamiento occidental de una manera crítica, lo que les permite poner esas

⁸¹⁹ *Ibid.*, Pp. 63-64.

⁸²⁰ Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, *op. cit.*, p. 57.

herramientas intelectuales al servicio de la indianidad; es patente, también, su esfuerzo por recuperar categorías y premisas de raigambre india con las cuales hacer frente a la cosmovisión de origen europeo. Sorprende comprobar la consonancia y la convergencia de posturas ideológicas articuladas en circunstancias tan diversas y cuyos representantes no tienen, frecuentemente, ningún contacto entre sí.⁸²¹

Es muy claro el compromiso de dichos intelectuales. Sus escritos desde los años 1970 resaltan la necesidad de enfrentar la dominación de la América Latina llamada blanca frente a la América Latina india. Al respecto, Ramiro Reinaga sostiene que:

Desde entonces en América Latina hay dos mundos antagónicos, el blanco y el indio, aquél viviendo de éste, despreciándolo y, sobre todo, negándolo. El mestizo no forma otro mundo; si es rico se integra en el mundo blanco, si es pobre, se sumerge en el indio.

La América Latina blanca, oprimida por el imperialismo norteamericano, es opresora de la América india. Sus repúblicas, oprimidas y opresoras al mismo tiempo, no podrá liberarse del gringo sin desencadenar la liberación de las masas indias colonizadas.

El mundo conoce solamente la América Latina blanca, sus intentos de liberación. Nada más lógico que esta ignorancia. El mundo conoce el indio a través del blanco y la versión del blanco es la versión del amo, del enemigo”.⁸²²

Como lo vemos, el autor muestra que la América Latina blanca oprime a la América Latina india. Su texto fue publicado en 1979, y ha demostrado la toma de conciencia de la intelectualidad india sobre la situación de los indios. Otros recuerdan la sojuzgación de los indios por los europeos.⁸²³ Asimismo, en los años 1970, hubo muchas organizaciones indias que luchaban por los derechos de sus comunidades. El contexto histórico fue marcado por la imposición del neoliberalismo, luego la crisis de la deuda externa en 1982 y la transición a la democracia en la región. Sin embargo, el contexto que iba a marcar el surgimiento de los movimientos indios fue la globalización, el fin de la guerra fría y el proceso de cambios de los países de América Latina.⁸²⁴

En cuanto al fenómeno de la globalización,⁸²⁵ se puede decir que es un cambio en las estructuras de los Estados, una transformación a nivel de la soberanía estatal, un mejor

⁸²¹ *Ibid.*, pp. 57-58

⁸²² Ramiro Reinaga, “Ideología y raza en América Latina”, en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *op. cit.*, pp. 97-98.

⁸²³ Véase Guillermo Hoke, “Teoría y práctica de la indianidad”, *Íbid.*, p. 111.

⁸²⁴ Estos tres factores son señalados por el antropólogo José Bengoa. Véase su libro, *La emergencia indígena en América Latina*, *op.cit.*

⁸²⁵ Reconocemos que el concepto de globalización suscita muchos debates, y no es el propósito del presente estudio abordarlos; para una mejor idea, véase Samir Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1998; Ulrich Beck, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'hure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003; Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI Editores, 1998; Victor

acercamiento de los pueblos y sociedades. Tiene muchos impactos sobre las identidades locales. Las minorías buscan revertir su situación de discriminación y de injusticia, poniendo de manifiesto las relaciones entre demandas sociales e identidades locales. La globalización hace surgir nuevas formas de expresión de las identidades que desafían las estructuras estatales. En el primer capítulo que tiene que ver con el marco teórico, hemos evocado a Huntington diciendo que las guerras del futuro serán guerras entre grandes civilizaciones. Aunque su pensamiento fue influido por las transformaciones que tuvieron lugar en la ex Yugoslavia, es claro que las identidades culturales se refuerzan.

En América Latina, los pueblos indígenas han aprovechado el nuevo espacio de comunicación que ofrece la globalización para defender sus derechos culturales y étnicos. Asimismo, el fin de la guerra fría hace caer los enfrentamientos ideológicos. Los movimientos parecen liberarse de la bipolaridad ideológica. Las culturas y las tradiciones mediatizan los conflictos, con el vacío ideológico. El marxismo ya no es un referente para pensar los conflictos sociales. Fue derrotado por su adversario. Los pueblos buscan en sus creencias, sus tradiciones un “supplément d’âme” frente a esta realidad. Amin Maalouf sostiene que la mundialización acelerada provoca una necesidad de identidad.⁸²⁶ Asimismo, la angustia de los cambios hace surgir una necesidad de espiritualidad. Por ello, dice que las comunidades de creyentes forman tribus planetarias. En este sentido, los movimientos indígenas en América Latina se inscriben en esta dinámica donde la identidad mediatiza la relación con lo político.

Asimismo, estos movimientos en América Latina surgen en el marco de la modernización, especialmente con la crisis de la deuda externa desde 1980. Las transformaciones económicas no mejoran la situación de los pueblos indígenas. Ellos salen de su silencio y empiezan a movilizarse. Es decir, las consecuencias negativas de las reformas neoliberales tuvieron impactos sobre estas movilizaciones. Ahora, pasamos a las acciones colectivas de los indígenas.

Se trata ante todo de luchas, de manifestaciones que los indígenas emprenden para hacer escuchar sus voces y reivindicaciones bajo la forma de una movilización étnica.⁸²⁷ El conflicto es el carácter central y definitorio de sus movilizaciones. Dicha conflictividad busca otras maneras de integrar a la sociedad. Es decir, rechazan las pautas de la modernidad hegemónica y asimilacionista, que no reconocen su alteridad cultural y étnica. Desde la perspectiva de la

Flores Olea, Albelardo Mariña Flores, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

⁸²⁶ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 125.

⁸²⁷ Sobre el análisis de los movimientos indígenas, véase Fabiola Escárzaga, Rquel Gutierréz (coordinadoras), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo I*, México, Casa Juan Pablos, 2005; *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo II*, México, Casa Juan Pablos, 2006.

etnicidad, están vistos como pueblos rebeldes y en permanente resistencia. La identidad étnica atraviesa todas sus reivindicaciones y expresa sus deseos de autodefinición y autorepresentación. Las demandas de tierra no son puramente económicas, sino también tienen que ver con el significado simbólico de la tierra en su cosmovisión tradicional.

Históricamente, la situación indígena en América Latina es compleja. Remite a la explotación, la dominación, la marginación y la exclusión. La época colonial instituyó la imagen que se asocia a su condición social. A lo largo de nuestras entrevistas en Costa Rica, hemos pedido a una señora que nos diga si hay indígenas en la ciudad de San José, nos dijo que una vez que vio a dos, pero estaban pidiendo limosna en el centro de San José. Lo que nos contó es ante todo la imagen general que se tiene de ellos en América Latina. Esta imagen es la de la miseria. Están en una situación de pobreza extrema porque el Estado no hace caso de ellos. Hemos señalado que ellos consiguen derecho de ciudadanía en Costa Rica desde 1995. Algunos de ellos lo tuvieron pero fue muy restringido.

Esta situación nos permite ver cómo desde la conquista estos indígenas viven en condiciones ilegales. No tuvieron patria, ni reconocimiento legal por parte del Estado costarricense. Esta situación objetiva deja ver que ellos no fueron integrados socialmente. Es lo que explica que muchos de ellos se refugien en las zonas aisladas, imaginariamente cerca de sus antepasados. En el siglo XIX, el Estado nacional se construyó bajo la modernidad monocultural y monoétnica y la dialéctica civilización / barbarie. Su presencia fue vista como un obstáculo a la integración nacional. La dicotomía tradicional / moderno los excluye del espacio público y de todo proceso de socialización y politización.

Los proyectos liberales del siglo XIX despojan a los indígenas de su tierra, para lograr la homogeneización y la centralización de las formas económicas. La modernidad de las sociedades latinoamericanas en este siglo supone la difusión del progreso material y técnico. Por ello, se privatizan las tierras indígenas que desde entonces enfrentan el problema del cultivo de la tierra. Estos cambios estructurales tienen fuertes y significativos impactos en sus economías comunitarias. Su modo de vida es sistemáticamente transformado y afectado a lo largo de estos cambios. Las reformas agrarias no les permiten reconstituir su modo de vida ancestral. Se trata de una verdadera explotación.

Por otra parte, la situación de los indígenas es muy trágica en cuanto a sus desplazamientos. Se trata de la migración hacia las ciudades latinoamericanas. Despojados de sus tierras y de su modo de vida, emigran hacia las ciudades, buscan una mejor vida en ellas. Se observa que llegan a estas ciudades en busca de una mejor situación económica. Su situación se empeora cada vez más. En cuanto a sus formas de organizaciones, se manifiestan constantemente

frente a las oficinas públicas. A veces utilizan la vía de la acción violenta como fue el caso de los zapatistas en México en 1994.⁸²⁸ El recurso a la violencia es una estrategia que pone en cuestión la estructura política y militar del país. Al respecto, Gilberto López y Rivas sostiene que:

La rebelión indígena de Chiapas demuestra que la acción violenta no es necesariamente producto de la falta de alternativas pacíficas dentro de un sistema político. El movimiento del EZLN actuó de acuerdo a la lógica de que una colectividad, al sentirse privada de sus derechos, se organiza con el fin de restablecerlos, aún si el método es violento o el precio alto.

Por ello, desde el surgimiento público de EZLN, la sublevación armada representa una alternativa no deseada pero justificada por la desesperación y el malestar de millones de indígenas y campesinos a lo largo de México, pero sobre todo por aquellos que se ubican en la zona centro y sureste de la república, región en la que se encuentra un 70 % de la población indígena del país.⁸²⁹

Este uso de violencia no es gratuito. El eje principal de sus demandas es ante todo la tierra y la autonomía.⁸³⁰ En Brasil, Ecuador, Chile, Guatemala y México, la demanda territorial es la base de sus reivindicaciones, porque “el reconocimiento del derecho sobre las tierras, tradicionalmente ocupadas por los pueblos indígenas, es esencial para su supervivencia”.⁸³¹ El territorio les permite articular su subjetividad social y defender sus patrimonios y el lugar donde se define su identidad social. Esta demanda tiene no solamente una dimensión material sino que remite a un trasfondo simbólico. Se trata de conquistar la tierra de sus ancestros y de recuperar su memoria. Es decir, la demanda de tierras no obedece esencialmente a una lógica mercantilista como fue su despojo, sino que remite a un lugar de anclaje de la memoria colectiva.

Los indígenas como sujetos sociales proporcionan a la tierra una carga simbólica. Su cosmovisión se expresa mediante la dimensión simbólica de su espacio. Durante la construcción de los Estados nacionales en América Latina, ese lugar simbólico de percepción colectiva fue puesto en cuestión. Con sus reivindicaciones, buscan replantear sus relaciones con el Estado mediante la posesión de la tierra. Además, el territorio remite a las relaciones de parentesco, de identificación de grupos, de articulación de visión social.

Por ello, buscan superar un problema que arranca de la época de la conquista, que el primer despojo que ellos conocieron. Los conquistadores cambiaron los modos de vida de los

⁸²⁸ Sobre este movimiento véase Carlos A. Gadea, *Acciones colectivas y modernidad global...op.cit.* Marco Antonio Bernal Gutiérrez, Miguel Ángel Romero Miranda, *Chiapas: Crónica de una negociación*, México, Rayuela Editores, 1999.

⁸²⁹ Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios...op.cit.*, p. 66.

⁸³⁰ Hector Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

⁸³¹ Patricia Morales (coord.), *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia*, México, Siglo XXI Editores, 1994, p. XXIX.

indígenas y les impusieron su visión del mundo. La religión cristiana fue el impulso de esa gran empresa. Perdieron su cohesión social. En este contexto, con sus luchas intentan reapropiarse de su espacio ancestral. Podemos comparar esta acción con los esfuerzos hechos por los judíos para recuperar la tierra de la Palestina. Sin preguntarnos a quién pertenece esta tierra, es posible ver que tiene una gran carga simbólica y metafísica. Después de siglos en la diáspora, los judíos logran regresar a lo que considera como la tierra santa de su religión. La identidad del territorio y la lengua hebrea son las bases de su supervivencia colectiva. A partir del principio de nacionalidad que dominó la vida política europea en el siglo XIX, los judíos dejaron de identificarse en términos confesionales para buscar construir un Estado nacional.⁸³²

Al inicio del siglo XX, los judíos compran muchos territorios en la Palestina para reconstruir su vida como nación, fundamentada en los principios del judaísmo. El nacionalismo del siglo XIX les proporcionó las bases ideológicas e históricas de su movimiento sionista. Lo que fue en el corazón de su movimiento fue su identidad judaica y su cosmovisión. Hemos visto que pese a su situación de marginación y de opresión que vivieron, su religión fue muy presente en sus actividades sociales, políticas y culturales. Es muy difícil de analizar la creación del Estado nacional de Israel sin ver la dimensión étnica, cultural y religiosa que los judíos han venido realizando a lo largo de su historia. La tierra de la Palestina es santa y representa una fuente de identidad y de memoria simbólica. Esta dimensión simbólica se refuerza por la presencia milenaria de los judíos en Palestina. En el tiempo de Jesús, Palestina estuvo bajo la dominación romana; y la mayoría de los judíos vivían allí.^{833*} *Mutatis mutandis*, las demandas de tierra de los indígenas no deben verse como desprovistas de simbolismo. Están vinculadas a su identidad, su cosmovisión, su percepción de la realidad social, política y cultural de América Latina. Dicho esto, pasamos a otro aspecto de su lucha que es la reivindicación de su identidad cultural y étnica.

La cuestión de la identidad étnica y cultural es fundamental en las luchas indígenas. Después de la caída de los gobiernos nacional-populares, los indígenas parten de su condición de grupo étnico para defender sus derechos. Es decir, no son actores sin identidad cultural y étnica. El recurso a su etnicidad implica el rechazo de la identidad hegemónica que las élites criollas de la región han inventado mediante la aceptación de los valores y las tradiciones occidentales. Guatemala fue uno de los primeros países en la región en el reconocimiento de los derechos de las personas y de las comunidades a su identidad cultural.⁸³⁴

⁸³² Véase Denis Charbit, *Qu'est ce que le sionisme?*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 14.

⁸³³ Charles Guignebert, *Les juifs au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 17.

⁸³⁴ Bartolomé Clavero, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos Indígenas entre constituciones mestizas*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 9.

El recuso a su identidad étnica supone la necesidad de repensar a América Latina para que se reconozca su diversidad etnocultural. La referencia a los símbolos, las tradiciones de los indígenas no remite a un horizonte primordialista o arcaico; es más bien una forma de resistencia a la cultura dominante. La etnicidad supone la defensa de sus valores. En la época colonial, la fe cristiana fue la gran fuerza del imperio español. Se mantuvo durante cuatro siglos. Esta fe le proporcionó una mística, una voluntad de destino, un quehacer político. Después de la independencia, la modernidad occidental y sus valores inspiraron a los criollos en su proyecto. Ahora, los indígenas se inspiran en sus culturas, sus tradiciones para rechazar la idea monocultural y monoétnica de América Latina. Por ello, Álvaro Bello tiene razón diciendo que la identidad étnica y cultural es el eje de la acción política de los indígenas. Esta dinámica se conoce como la etnicidad y permite elaborar nuevas formas de construir la ciudadanía.

A causa de sus movilizaciones desde su identidad cultural y étnica, los Estados nacionales enfrentan una crisis de legitimidad en cuanto a las bases ideológicas que los sustentan. Por esta razón, se viene a hablar de Estados multiculturales, plurinacionales y pluriétnicos. Esta forma de movilización de los indígenas hace ver que sus luchas no se caracterizan por ninguna nostalgia hacia el pasado sino que buscan imaginar y pensar el futuro sobre nuevas bases.

Además, desde esta perspectiva cultural y étnica, los indígenas luchan para que sean reconocidos como pueblos con un imaginario propio. En los años 1970, sus reivindicaciones fueron principalmente la tierra, y fueron movimientos agraristas, en el sentido de luchar por la tierra, por un espacio donde vivir. En los años 1990, luchan para que el Estado nacional los reconozca como pueblo indígena. Se trata de un sujeto con plenos derechos y respecto dentro de la sociedad. Por otra parte, los indígenas asocian sus movimientos con la protección del medioambiente. Es decir, hay una dimensión ecologista en sus reivindicaciones. La conquista y la colonización de América tuvieron, entre otras consecuencias, la destrucción del medioambiente, lo cual tuvo impactos negativos sobre la vida de esos pueblos originarios.

Conclusión

En este capítulo hemos analizado las acciones colectivas de los afrodescendientes y los indígenas en América Latina, con respecto a la idea de América Latina. Hemos tomado el caso de los negros en Costa Rica y considerado la situación indígena sin enfocar una situación nacional específica. En el análisis, nos damos cuenta de que la movilización de los negros en Costa Rica tiene algunas diferencias respecto de cómo otras comunidades explotadas se organizan. Sin embargo, buscan el mismo objetivo: lograr el reconocimiento de sus derechos culturales, étnicos, lingüísticos, etc.

Los limonenses en Costa Rica se organizan en función de la estructura política y normativa del país. Por ello, creemos que no es posible homogeneizar las situaciones de los afrodescendientes en América Latina. La movilización de los negros en Honduras es muy diferente de la de los de Costa Rica. Estos últimos se movilizan sin recurrir a la violencia política y manifestaciones. Se organizan por medio de talleres, reuniones, conferencias, etc. Hacen música. Tienen un mes para celebrar la presencia negra en Costa Rica. Tienen sus restaurantes, sus periódicos, etc. Asimismo, tienen sus asociaciones que defienden sus derechos a partir de movilizaciones en la prensa (radio, televisión y periódicos). Tienen su lengua (lo que es algo muy original) que se forma por la deformación de la lengua inglesa y la mezcla con el español. En casa, los niños hablan esta lengua, llamada mekatelio.

En cuanto a los indígenas, se ve que tienen una fuerte movilización en muchos países de América Latina. Los casos de México, de Ecuador, Bolivia, Brasil, son paradigmáticos. Buscan redefinir sus relaciones con el sistema estatal que históricamente los excluyen del espacio público. No gozaban de derechos políticos, étnicos y lingüísticos durante mucho tiempo. Bajo la modernización fueron expropiados para homogeneizar las economías nacionales. Sus reivindicaciones remiten a las demandas de tierra, de autonomía, de respeto por su identidad cultural, lingüística y étnica, etc. No dejan que otras personas hablen por ellos. Al contrario, se movilizan y defienden sus intereses. Sus movilizaciones, hemos dicho, no apuntan a crear un Estado nacional. No quieren separarse del Estado y crear una estructura política independiente como ocurrió en la Europa del Este en las postrimerías de los años 1990.

Esto nos lleva a verlos a ellos y a los afrodescendientes como actores que buscan cambiar culturalmente, étnicamente, lingüísticamente la idea de América Latina. Este cambio debe pasar la transformación de las instituciones, los imaginarios, las prácticas cotidianas. Dicho cambio debe conllevar a reconocer su alteridad etnocultural. Esta alteridad debe entrar en un diálogo intercultural analógico para evitar la atomización, la desestructuración, y la polarización de la sociedad.

Conclusiones generales de la investigación

El problema central de nuestra investigación parte de la preocupación siguiente: la relación entre el nombre de América Latina y su significado referente a la diversidad etnocultural y lingüística de la región. Se trata de un problema de lenguaje.⁸³⁵ Esto significa que el hecho de nombrar no es un acto sencillo y, por lo tanto, tiene que ver con un horizonte ideológico, semántico, epistemológico y una relación de poder. Nos damos cuenta de que el concepto de América Latina oculta, distorsiona y busca inventar la realidad que trata de representar, lo cual justifica el título de nuestra investigación: crítica de la idea de América Latina.

La idea de crítica implica desenmascarar los límites de dicho nombre y la necesidad de resemantizarlo. En Emmanuel Kant, la crítica en el plano epistemológico supone mostrar los límites de la razón.⁸³⁶ Se trata de una crítica de la razón por la razón misma como lo indica Teodoro Ramírez.⁸³⁷ Sin embargo, Kant encuentra los fundamentos absolutos de esta razón en el plano moral, a partir de su crítica de la razón práctica.⁸³⁸ En Marx, la idea de crítica según Habermas manifiesta la ambición de sondear y de criticar lo que ha sido escrito sobre la economía política. Manifiesta asimismo la intención escondida de una teoría que consiste en superar la crisis.⁸³⁹ Por su parte, Raymond Aron reconoce esta dimensión crítica cuando resalta que el proyecto de Marx, económico y filosófico, histórico y sociológico tiende a la comprensión de la sociedad moderna, capitalista, a la vez en su estructura y su funcionamiento, en su futuro intra-estructural y en su futuro inter-estructural, en su necesidad interna y en su autodestrucción inevitable. Sostiene que esta comprensión quiere ser científica y crítica.⁸⁴⁰ Norbert Lechner, en su libro sobre la crisis del Estado en América Latina, muestra también la dimensión crítica de las

⁸³⁵ La cuestión del lenguaje es crucial en las ciencias sociales. Robert Dahl destaca que después de dos milenios los estudiosos no logran una definición de la democracia. Es un problema de lengua. Destaca que “una de las preocupaciones constantes sobre las que había basado la discusión con colegas, con los estudiantes y con otros, era justamente la dificultad del lenguaje. Cuando se habla de democracia, ¿qué significa esta palabra? Hasta ahora, mantuve discusiones interminables, cansadoras y poco concluyentes, sobre el significado del término democracia”. Véase Robert Dahl (En diálogo con Giancarlo Bosetti), *Entrevista sobre el pluralismo*, México, FCE, 2003, p. 10.

⁸³⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987.

⁸³⁷ Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, México, Editorial Driada, 2007, p. 131.

⁸³⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Colección Austral, 1994.

⁸³⁹ Jürgen Habermas, *Théorie et pratique, II...op.cit.*, p. 30. Por su parte, Jacques Rancière, en el tercer tomo de *Lire le Capital*, destaca que el concepto de crítica está muy presente en la obra de Marx e impregna toda la evolución de su pensamiento. Véase Jacques Rancière, *Lire le Capital*, III, Paris, Petite Collection Maspero, 1973, p. 7.

⁸⁴⁰ Raymond Aron, *D'une Sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 299. El título de este libro (*Santa familia a la otra*) es sugestivo: como Marx y Engels en la Santa Familia desenmascaraban a los jóvenes hegelianos, Aron desenmascaró el marxismo de Jean Paul Sartre en su libro *Crítica de la razón dialéctica* y a Althusser a partir de su libro *Para leer el Capital*.

categorías de Marx y rechaza el estructuralismo althusseriano.⁸⁴¹ Si la crítica de la economía política de Marx es una teoría de la crisis del sistema capitalista,⁸⁴² nuestra crítica de la idea de América Latina permite ver los límites que históricamente este nombre conlleva. Por eso hablamos de la crítica de la idea de América, la cual remite al hecho de que no permite captar la complejidad de la realidad latinoamericana. América Latina, como idea conceptualizada en el siglo XIX, no deja vislumbrar toda la riqueza cultural, étnica y lingüística de la región; fue incompleta en referencia al imaginario social que lo había acompañado desde entonces. Sin embargo, es posible superar este límite, dado que según Martín Heidegger, en la noción de idea “queda abierta la posibilidad de que aparezcan nuevas características, de que nuevas características se sumen a las ya existentes y las modifiquen”.⁸⁴³ Este planteamiento sobre la idea de Heidegger nos permite ver que una idea a veces no capta la totalidad concreta de lo real que representa. Esto vale para América Latina cuya conceptualización no abarcó a los indígenas y los negros de la región, porque la colonialidad del poder occidental tuvo mucha influencia en las representaciones sociales que se asociaron a este nombre.

Hemos mostrado que este nombre remite al proyecto político, cultural y social de la élite criolla que apenas salió de la dominación colonial española. Visto que este nombre no consideró la alteridad negra e indígena, nos hemos preguntado porqué es necesario resignificarlo desde las acciones colectivas de los indígenas y los afrodescendientes.

La idea de resignificación⁸⁴⁴ según nuestro horizonte significa dar un nuevo contenido al concepto a partir de la transformación del imaginario y de los marcos institucionales. Esto debe conducir primero al reconocimiento de la diversidad etnocultural y segundo a un diálogo

⁸⁴¹ Norbert Lechner resalta que « Las estructuras son momentos objetivados del proceso histórico. La escuela althusseriana no ve que en Marx la exposición de la lógica objetiva tiene una perspectiva crítica. Marx define su tarea como *crítica* de las categorías de la economía burguesa”. Véase Norbert Lechner, *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El CID Editor, 1977, p. 103.

⁸⁴² Raymon Aron, *D'une Sainte famille....op. cit.*, p. 299.

⁸⁴³ Martín Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, p. 18.

⁸⁴⁴ Se puede preguntar porqué preferimos hablar de resignificación y no de cambio de nombre. La respuesta puede ser extraída de la historia de la idea de razón. Este concepto no tiene el mismo significado en todos los tiempos. Por ello, comparamos el siglo XVII y el siglo XVIII. En el siglo XVII, la idea de razón remite al reconocimiento de que el orden natural y social es racional porque fue creado por Dios. Hacer prueba de razón es aceptar este orden necesario. En este sentido, la idea de razón no fue antirreligiosa. En este mismo siglo, la idea de razón a nivel literario significa respetar las reglas establecidas. El gran teórico literario francés Boileau dice: “Aiméz donc la raison. Que toujours vos écrits empruntent d'elle et leur lustre et leur prix”. Querer a la razón según Boileau es respetar las reglas de la composición literaria establecidas. Mientras, en el siglo XVIII, sin cambiar de nombre, la idea de razón remite a la crítica del orden social y natural, la religión. Es todo el contrario del sentido que tuvo en el siglo XVII. La razón se convierte en un arma de crítica social y de búsqueda de un nuevo orden conforme a los objetivos del hombre. Para tener una idea de los diferentes sentidos que la razón ha tenido, véase Herbert Marcuse, *Razón y revolución...op.cit.*, p. 249. En este libro, Marcuse procede a una relectura de la filosofía de Hegel y muestra los vínculos entre esta filosofía y la teoría social crítica.

intercultural analógico entre las diferentes culturas y tradiciones de la región. No hemos compartido la idea de que hay que cambiar el nombre de América Latina, sea por Indoamérica, Afroamérica, Iberoamérica, Ibero-afro-indoamérica o lo que sea, por la siguiente razón.

Creemos que lo más importante no es tanto el cambio del nombre⁸⁴⁵ que el cambio de las representaciones a las cuales se lo asocian. Un nombre abarca un imaginario social, que se constituye de representaciones, de valores, de significados y de símbolos. Estos últimos condicionan las percepciones sociales. Lo que hay que cambiar son los marcos mentales que se relacionan con el nombre. Además, desde la lingüística, el significado de un nombre puede cambiar si se cambian las representaciones. Hay palabras que tienen significados diferentes en función del horizonte epistémico.

Esto traduce que los debates sobre qué nombre hay que dar a la región no es fundamental, porque la idea de resignificación supone una nueva relación entre el sonido y el sentido. Esta nueva relación se ubica al plano ontológico y epistemológico. Lo que más debe preocupar es el significado que tiene el nombre cuando se lo usa. Creemos que Leopoldo Zea se acerca a nuestra idea cuando dice que se puede mantener el término de América Latina porque la referencia a los romanos, a lo latinos en la Roma antigua implica la aceptación de una pluralidad de culturas. Según su horizonte de comprensión del problema, los romanos fueron abiertos a las culturas. Por eso, América Latina puede abarcar esta pluralidad de culturas y de tradiciones. Su punto de vista es cierto en una cierta medida. Porque los romanos aceptaron los dioses extranjeros en su panteón. Roma fue un lugar donde cada dios tiene su lugar. Los países que Roma sometió conservaron sus dioses dentro de su sociedad. Esto implica que los romanos fueron tolerantes. Lo fueron en una gran medida. Sin embargo, los romanos aceptaron otras culturas aunque se quedaron hegemónicos. En Roma, muchas religiones circularon. A veces, los ritos se fusionaron. R. H. Barrow destaca que cuando los romanos aceptaron una religión extranjera, la modificaron para adaptarla a la tradición romana. Resalta que “la leyenda fue transformada así que los ritos y la terminología particular a los ritos, de tal forma que el culto se llevó el sello de Roma. En ciertos casos, ciertos elementos juzgados indeseables fueron puram y sencillamente suprimidos”.⁸⁴⁶ La aceptación de ciertas religiones puso en peligro la hegemonía cultural romana; es lo que sucedió con la llegada del cristianismo, que no aceptó los dioses paganos romanos. Los judíos, en el imperio romano, conservaron su religión. Fueron ellos quienes permitieron la fortuna

⁸⁴⁵ Luís Alberto Sánchez, señala que debido a los aportes étnicos en América Latina, se debe definirla como indo-afro-íbera. El autor no habla de cambio de nombre sino de definición, o mejor dicho, de significado. Véase Luís Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, p. 111.

⁸⁴⁶ R. H. Barrow, *Les Romains*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962, p. 122.

y el despliegue de la religión cristiana.⁸⁴⁷ Por ello, se considera que la idea de intolerancia religiosa viene del cristianismo que rechazó todo compromiso con otra religión. Bhibhu Parekh escribe que “ en opinión de (san) Augustin, el cristianismo era la única religión verdadera, la Iglesia católica su único portavoz autorizado y no había salvación fuera de la Iglesia”.⁸⁴⁸ Se puede ver que la idea de intolerancia viene del cristianismo. La Roma imperial aceptó otros valores diferentes de sus tradiciones, y la idea de latinidad no significó sistemáticamente el rechazo y la negación de la alteridad del otro.

En cuanto a la idea de América Latina, lo ideal sería cambiar la mentalidad y las representaciones conservadoras que se asocian a ella, para lograr un concepto mucho más abarcador e incluyente. Sabemos que no es fácil hacerlo porque las mentalidades son “prisiones de larga duración”. Se requiere mucho tiempo para cambiarlas. Un cambio en los imaginarios de la región se presenta como necesario. Hemos visto que el imaginario social de los intelectuales en el siglo XIX en torno a la idea de América Latina se inscribe en la dialéctica civilización / barbarie, que se perfiló en el pensamiento occidental desde su conquista y su colonización de América. El libro de Laennec Hurbon lo muestra con autoridad y argumento.⁸⁴⁹ Occidente consideró el mundo indígena y africano como la negación de la civilización. Sus valores no contaron. Asimismo, la construcción del Estado nacional vehiculó la ideología de la homogeneidad cultural y étnica de la región. La diversidad y la heterogeneidad fueron vistas como problemáticas y un freno a la integración nacional. Para acabar con la presencia indígena y africana, se impulsó la inmigración. En Argentina, Chile, Uruguay y otros países, la inmigración europea fue vista como el remedio. Por ello, la idea de América Latina refleja los valores occidentales. José Martí, un escritor bien avisado, criticó esa visión excluyente y propuso mediante la idea de nuestra América incluir a los excluidos y respetar sus culturas y sus tradiciones.

Más tarde, Haya de la Torre propuso el nombre de Indoamérica para reflejar las aspiraciones de los indios. En su óptica, ese nombre es más abarcador e incluyente y remite a lo mestizo, lo ibérico, lo negro, lo cósmico. Sin embargo, es un nombre que retoma la perspectiva colonial. El término indio es una construcción hegemónica occidental para superar la diversidad étnica de la región. No hubo indios en la región. Este término fue producto de la imaginación

⁸⁴⁷ Charles Guignebert, sostiene que en su origen el cristianismo fue un fenómeno judío. Al final de la predicación de Jesús, no fue aún una religión, sino que expresó la esperanza. Es por medio de los judíos que el cristianismo se arraigó en suelo romano. Véase su libro, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 9. Asimismo, Alfred Weber subraya que no hay que olvidar que el cristianismo tuvo « su origen en el seno del judaísmo ». Véase su libro, *Historia de la cultura*, op. cit., p. 143.

⁸⁴⁸ Bhibhu Parekh, *Repensar el multiculturalismo*, Madrid, Ediciones Istmo, 2005, p. 53.

⁸⁴⁹ Laennec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, op.cit.

colombiana. Fernando Mires tiene razón diciendo que los indios son producto de la imaginación de los “descubridores”.⁸⁵⁰

Desde la perspectiva postcolonial, Walter Mignolo critica la idea de América Latina, en la cual las élites criollas le dieron la espalda a los negros y los indios. Sin duda, su perspectiva de la colonialidad es muy enriquecedora pero, pese a esto, lo más importante debe ser un cambio en las representaciones sociales de las sociedades nacionales. Este último podría abarcar todos los grupos étnicos que forman parte del hemisferio a partir del cambio del imaginario colectivo que se asocia a la percepción que se tiene de los indios y los negros. Asimismo, podría integrar al Caribe.

Hemos visto que hasta hoy en día los debates sobre la identidad cultural de esta región no se terminan. Desde el indigenismo haitiano hasta el movimiento de la *creolidad*, pasando por la negritud, la criollización de Edouard Glissant, las discusiones son fuertes. Sin embargo, el Caribe es sin duda una región del continente que a lo largo de su historia se vincula con América Latina. En efecto, la idea de latinidad abarcó a todos en el siglo XIX. Un escritor haitiano considera que Haití es el faro de la latinidad en América. Una perspectiva de diálogo intercultural analógico supone que ambas regiones se involucran en una dinámica de intercambios y de interacciones con el fin de construir un imaginario regional común susceptible de conducir a la realización de un gran bloque continental. En este sentido, la afirmación del Caribe y de América Latina debe ser diseñada desde este marco de diálogo como base de su desarrollo político, económico, social y cultural.

Por otra parte, las ideologías de la hispanidad, del mestizaje y del indigenismo no nos permiten captar la riqueza, la diversidad, la complejidad cultural, lingüística y étnica de América Latina. Cada una remite a una lógica de sistema, donde se diluyen las diferencias. Este pensamiento de sistema está influido por la modernidad occidental, que capta las cosas no en su diversidad sino en su unidad imaginada desde el discurso del poder. Esto nos permite ver que Europa exporta su pensamiento de sistema y no toma en cuenta las herejías, el pensamiento de los excluidos, los marginados. Al inicio de los tiempos modernos, España expulsó a los judíos y a los musulmanes para construir su identidad nacional. No hubo apuesta por el reconocimiento de la diversidad cultural. En América hispánica, lo que motivó las acciones de los padres de la Iglesia fue convertir a los indios y no el reconocimiento de sus culturas. Al respecto, no compartimos la tesis de Ambrosio Velasco Gómez, según la cual el republicanismo iberoamericano y novohispano fue consubstancial al multiculturalismo. En lo referente a la realidad de la Nueva España, resalta que:

⁸⁵⁰ Fernando Mires, *El discurso de la indianidad....op.cit.* p.43.

Así, además de jusnaturalista y republicana, la perspectiva de Alonso de la Veracruz y otros humanistas de la época, como Bartolomé de la Casas, resultaba también multiculturalista, en tanto que reconocían la pluralidad de culturas y el carácter social de cada una de ellas.⁸⁵¹

Más adelante, subraya que:

Este humanismo multiculturalista confrontó a una sociedad basada en la violencia y la explotación, y luchó por una nueva forma de vida social basada en el reconocimiento de los derechos humanos, el respeto al pluralismo, la comunicación entre diversas culturas y la discusión racional; esto era su proyecto utópico.⁸⁵²

Al contrario, pensamos que la defensa de los derechos de los indios por parte de los frailes españoles como Las Casas y Vitoria no implicó en ese tiempo el respeto de sus culturas. Los frailes han estudiado muy profundamente las culturas autóctonas,⁸⁵³ no para que tuvieran pleno desarrollo sino que se trató de conocerlas mejor para poder llevar a cabo la empresa evangelizadora y la colonización del imaginario indígena. Estudiaron asimismo las lenguas indígenas para conseguir una mejor comunicación en su empresa mesiánica. No se puede hablar por eso de humanismo, sino de un humanismo paternalista cuyo verdadero fin consiste en llevar a cabo un proyecto de conquista espiritual según formas muy sutiles y pacíficas; por ello, Jacques Lafaye habla de conquistadores espirituales.⁸⁵⁴ El pensamiento europeo desde ese tiempo no ha encontrado el multiculturalismo, ni siquiera las obras de los frailes en el Nuevo Mundo. Lo que fundamentó el humanismo moderno (iberoamericano o del norte de Europa) no fue la idea de la diversidad cultural y el multiculturalismo, sino la ideología de la unidad. Es decir, lo que constituyó un valor para los humanistas modernos fue lo que los hombres tienen en común y no lo que los hace diferentes. La diversidad no fue vista como un valor, a diferencia de la realidad actual en donde se habla del “humanismo de la diversidad”, según la expresión del filósofo político francés, Alain Renault. Es por ello que la idea del universalismo se encontró en la base de la filosofía de la Ilustración.⁸⁵⁵ Pablo Lazo Briones destaca: “Unidad y uniformidad configuran

⁸⁵¹ Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism and multiculturalism*, op.cit., p. 92.

⁸⁵² *Ibid.*, p. 106.

⁸⁵³ Xavier Rubert de Ventós resalta que la Historia General de las cosas de Nueva España de Bernardino de Sahagún representa “el monumento antropológico más grande de todos los tiempos”. Véase su libro, *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999, p. 35.

⁸⁵⁴ Jacques Lafaye, *Los conquistadores*, México, Siglo XXI Editores, 1970, p. 195.

⁸⁵⁵ Cabe resaltar que la tradición alemana con Herder rechaza el universalismo de la Ilustración. Esta tradición defiende la particularidad de los sistemas culturales. Se trató de una oposición entre el espíritu de las Luces y el espíritu de los Pueblos (Wolkgeist). Hubo que esperar hasta la mitad del siglo XX para ver renacer la idea del relativismo, como consecuencia del holocausto perpetrado por los nazis. Véase Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad, Globalización, multiculturalismo y etnografía*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 26.

universalmente los avances de la razón, mientras que multiplicidad y diversidad automáticamente se apegan a lo irracional, a lo arbitrario, al ámbito de lo no humano”⁸⁵⁶

En el imperio otomano, la situación fue un poco diferente, porque según la organización social, cada grupo religioso vivió en comunidad y, por tanto, conservó su cultura y su religión. Por ejemplo, los judíos tenían mucho más protección en este imperio que en Europa, donde fueron expulsados. En su libro sobre la amistad judío-árabe, Thierry Desjardin muestra cómo la situación de los judíos fue mejor en el imperio otomano que en Europa.⁸⁵⁷ En España, conocieron la peor humillación. Fueron obligados a convertirse al cristianismo para poder residir en el país. Esta actitud hostil refleja la epistemè (según la acepción de Foucault) que prevaleció en esa época en toda Europa. Europa no contempló la idea de diversidad cultural en su historia hasta la Segunda Guerra Mundial. Busca construir un sistema donde predomina su horizonte de comprensión. La idea de unidad es muy presente en su imaginario desde las filosofías de Parménides, de Platón y la teología cristiana. La modernidad excluye a los demás porque no forman parte de su sistema de pensamiento y de su pensamiento de sistema. Esta modernidad privilegia la idea de unidad del ser humano y no la de la diversidad. Este modelo cultural fue el marco de referencia y la “tradicición” (según la hermenéutica de Gadamer, la tradición remite a las presuposiciones, a los prejuicios que estructuran y moldean toda empresa de comprensión y de interpretación. Anthony Giddens, siguiendo a Gadamer, resalta al respecto que “ no existe investigación alguna, desde la conversación más casual hasta el aparato de la ciencia natural, exenta de presuposiciones, las que expresan el marco de una tradición que hace posible el pensamiento⁸⁵⁸) que sirvió de guía a América Latina en su tratamiento de las culturas indígenas y negras.

A cambio, las acciones colectivas de los indígenas y los afrodescendientes demuestran su fuerte apego a sus culturas y sus valores; y desde su “tradicición” misma, rechazan el marco epistémico hegemónico. Lo que articula sus luchas es la politización de su etnicidad. Por ello, dichos actores parten de sus culturas y sus tradiciones para articular sus reivindicaciones en el espacio público latinoamericano. Cambian su condición de objetos de estudio para transformarse en actores del cambio social. En el caso de los indígenas, huelga decir que Manuel González Prada en *Nuestros Indios* (1904) reformula la cuestión indígena en América Latina. Antes, se vio al indio como un sujeto pasivo, objeto del romanticismo, del indigenismo literario que se inspira en los modelos literarios occidentales. Este autor plantea la cuestión indígena por oposición a la oligarquía, y resalta que el indígena debe ser el actor de su propia transformación meditante la revolución. En este sentido, rechaza todo horizonte humanitario, así como la idea de integración

⁸⁵⁶ Pablo Lazo Briones, *Crítica del multiculturalismo...op.cit.*, p. 31.

⁸⁵⁷ Thierry Desjardin, *L'amitié judéo-arabe*, Bordas Poche, 1973.

⁸⁵⁸ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico.*, op. cit., p. 78.

en la sociedad blanco-mestiza. El autor escribe que “el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores”.⁸⁵⁹ Luego, sus ideas alimentaron las obras de Haya de la Torre y de José Carlos Mariategui, entre otros.

Después de varias décadas de política indigenista, los indios toman la palabra y deciden crear sus estructuras políticas para defender sus derechos culturales, étnicos y lingüísticos, de tierra, etc. Estas luchas apuntan a diseñar otro horizonte de comprensión de la región vista históricamente desde la homogeneidad cultural, étnica y lingüística. Esta perspectiva ideológica fue hija de la modernidad occidental que se basó en la idea de subjetividad y no de intersubjetividad. Con Descartes, el sujeto se liberó de las normas comunitarias. Fue el centro del mundo: *Cogito ergo sum*. Desde el pensamiento occidental, el otro fue una categoría negativa de lo Mismo europeo. La antropología nació para estudiar este otro extraño, bárbaro y salvaje. El otro fue tan extraño que una de las primeras tareas de la conquista fue teorizar sobre su naturaleza.⁸⁶⁰

Por ello, la idea de diferencia degeneró en desigualdad, en violencia, en rechazo y en dominación. América Latina nació del seno de la modernidad occidental y no se distanció de ella. Los debates sobre su identidad cultural reflejaron las premisas ideológicas y racistas de Occidente. Las corrientes ideológicas no pudieron escapar a sus marcos epistémicos. Pese a su crisis tras la Segunda Guerra Mundial, la alteridad indígena no se consideró, sino bajo la forma de la ideología indigenista. Esta última fue criticada por el concepto de colonialismo interno de Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen, etc. Asimismo, la idea de colonialidad del poder de Aníbal Quijano es muy heurística, pero hubo que esperar la movilización de los indígenas y de los afrodescendientes para que ellos defiendan sus culturas y sus tradiciones y que se conviertan en sus propios “amautas” (intelectuales, en la lengua quechua). Esto nos lleva a destacar que la defensa de la pluralidad cultural, étnica y lingüística que debe fundamentar la resemantización de la idea de América Latina, a causa de estas movilizaciones, no implica atomizar la sociedad, ni optar por el conflicto entre las identidades culturales.

Al contrario, el reconocimiento de esta diversidad es el mejor camino que debe conducir al diálogo entre las culturas y, por tanto, evitar que las identidades se vuelvan peligrosas. Además, la idea del diálogo supone el respeto de la diferencia entre las culturas. Contrariamente a la tesis de Samuel Huntington, la violencia no hunde sus raíces en la diferencia, sino en la semejanza. Las naciones modernas surgen de la violencia, del deseo de preservar su diferencia.

⁸⁵⁹ Citado por Miguel Rojas Mix, *Los cien...op. cit.* p. 273.

⁸⁶⁰ Véase Immanuel Wallerstein, *Universalismo europeo...op.cit.*

Frente al universalismo de las Luces, el filósofo alemán Herder defiende la idea de la diferencia cultural.

Por ello, el romanticismo agudizó ese sentimiento de diferencia y de defensa de la singularidad cultural y lingüística de las naciones. El apego a las culturas nacionales fue uno de los aspectos de los movimientos nacionales en el siglo XIX. Se ha visto que Japón ingresó a la modernidad occidental técnica e industrial de Occidente sin renunciar a su cultura. Lo que se conoce en la historia de este país como la Era Meiji tiene que ver con un cambio estructural en la economía nipona. Asimismo, el islamismo se afirma sobre la base de la denuncia de Occidente que busca asimilarlo con sus valores. Al respecto, cabe mencionar que la revolución iraní de 1979 fue una reacción a la occidentalización impuesta desde arriba por el coronel autoritario que tomó el poder en 1925 en contra de la dinastía de los Quatjar y se hizo coronar como Reza Shah Palahvi. Fue un gran admirador de otro coronel Mustafa Kemal que se hizo elegir, en octubre de 1923, como el presidente fundador de la Turquía moderna tras el derrumbe del imperio otomano a raíz de la Primera Guerra Mundial. Los dos (Kemal y Shah) compartieron el ideal de occidentalizar sus países respectivos escapando a la tutela obscurantista del Islam. El Shah en Irán tomó medidas radicales como emancipación de las mujeres, abolición de los privilegios judiciales de que disfrutó el clérigo shiita y otras medidas autoritarias. Sin embargo, en 1979, este régimen fue derrumbado por violentas manifestaciones. Se trata de un rechazo de la modernidad / modernización occidental. Tras este cambio político brutal, hubo la emergencia del islamismo que se explica por múltiples causas.⁸⁶¹ El mejor conocedor del Islam en Francia, Olivier Roy destaca que el problema de la identidad del musulmán surge en su contacto con Occidente.⁸⁶² En Canadá, la “Révolution tranquille” tuvo lugar por medio de la americanización de la parte francófona. En el siglo XIX, América Latina se afirma culturalmente en contraposición a América del Norte. El libro de Rodó, *Ariel*, es un caso ilustrativo. La poesía negra en los Estados Unidos surgió en la primera mitad del siglo XX en el marco de la defensa de la diferencia cultural de los afroamericanos. Los debates sobre la identidad cultural en el Caribe surgieron en los años 30 para poner de manifiesto la diferencia cultural de la región después de

⁸⁶¹ Joan Lacomba, *Sociedad y política en el Magreb. Emergencia de los movimientos islamistas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1997. Esta autor analiza las diferentes tesis sobre el auge islamista. Pone el acento sobre la gestación del islamismo, su sociología, explora los movimientos islamistas en el Magreb y estudia la geopolítica y el futuro del islamismo. Véase también Steve Bruce, *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003; Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Editions Desjonquères, 2005.

⁸⁶² Véase Olivier Roy, *L'Islam mondialisé...op.cit; Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001. Este autor destaca que el origen del islamismo radical no es cultural sino político. No viene de la naturaleza del Islam, sino que surge de su desterritorialización, es decir, del contacto con Occidente. Según, la identidad de los musulmanes se vuelve problemática cuando los musulmanes abandonan las sociedades musulmanes tradicionales, por ejemplo, al emigrar a Europa occidental. Véase también Francis Fukuyama, “Identidad y migración”, en *Este País, Tendencias y opiniones*, # 192, México, marzo 2007.

siglos de deculturación, dominación y enajenación. En otros lugares del mundo, la etnicidad reviste una fuerza política muy visible para que algunos grupos defiendan su diferencia cultural. Porque según el antropólogo libanés, Sélim Abou, el problema de la identidad étnica surge solamente cuando el grupo étnico entra en contacto con otros grupos y los sistemas culturales correspondientes se enfrentan.⁸⁶³

Esto significa que la emergencia de la identidad surge del sentimiento de la diferencia. Jacques Lacan, desde el psicoanálisis, demuestra que el *yo* del niño surge en contraposición al mundo. Es lo que llama el estadio del espejo. Antes de él, el filósofo alemán. Fichte subraya que el *yo* surge en contraposición al *no yo*.

Estos ejemplos nos demuestran que no es la semejanza que da lugar a la violencia sino el inverso. En las mitologías (griegas, en particular), se observa que la violencia nace entre las familias. El mito de Edipo es paradigmático. Edipo mató a su padre y se casó con su madre. Esto revela que la preservación de la diferencia es fundamental para evitar conflictos. En el caso de América Latina, esto debe ser más que evidente. La región se constituye de muchos imaginarios que surgen de la conquista y la colonización encabezada primero por España y Portugal y luego por otras potencias.

Dicho esto, las identidades no son autosuficientes. En la modernidad occidental, la identidad se opone a la apertura, la alteridad. Rechaza la singularidad del otro. Europa se inventa una supra-identidad que se universaliza y se impone a las demás sociedades como las latinoamericanas.⁸⁶⁴ Hoy la identidad debe ser la condición del diálogo, de la apertura. No se trata de una “identidad –territorio” que se cierra al otro. Buscamos una “identidad-tierra”⁸⁶⁵ que se abre al otro, que no se fija en sí misma y que vislumbra al otro como el lugar de un diálogo fructuoso y enriquecedor. Al respecto podemos decir que la idea del multiculturalismo tiene su parte de verdad, porque reconoce el carácter pluricultural de la sociedad. Da voz a los que habían estado al margen de la sociedad y permite, para tomar préstamo del lenguaje de Boaventura de Sousa Santos, una “sociología de las ausencias” y una “sociología de las emergencias”. Asimismo, el discurso postcolonial critica la modernidad y rescata la voz del subalterno. Deconstruye los grandes relatos de la modernidad. Las teorías posmodernas critican de igual manera la

⁸⁶³ Sélim Abou, *L'identité culturelle*, op.cit., p. 31.

⁸⁶⁴ Pierre Clastres, en su texto “Entre silence et dialogue”, destaca que hay una conjunción entre la expansión de la civilización occidental y la destrucción de las culturas primitivas. Hay una violencia inherente a la civilización occidental. Lo cual hace que Europa no haya podido reconocer al Otro. Además sostiene que la Razón occidental remite a la violencia como a su condición. La barbaridad es inherente a esta Razón. Véase Pierre Clastres “Entre silence et dialogue”, en Claude Lévi-Strauss, *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Paris, Editions Gallimard, 1979, p. 34.

⁸⁶⁵ Todo territorio es limitado, mientras la tierra es muy vasta y no pertenece a nadie.

modernidad y permiten vislumbrar de otra manera las sociedades actuales. Las identidades marginadas pueden expresarse y afirmarse.

Lo anterior significa que no se pueden afirmar las identidades fuera del ámbito social de los actores. La necesidad del diálogo intercultural analógico no supone la búsqueda de un tronco común entre ellas, ni la de crear una cultura original que sea el resultado de los diversos elementos similares entre ellas, como la idea de una ética mundial propuesta por Hans Küng.⁸⁶⁶ Pensar en llegar a una cultura común sería caer en la trampa del universalismo occidental que reduce lo múltiple a lo uno. Al contrario, se trata de dibujar un marco democrático, de tolerancia y de respeto mutuo para posibilitar dicho diálogo. Este marco se caracteriza por su universalidad y no diluye sino que presupone que las culturas son diferentes. La diferencia es lo que las culturas tienen en común, en primer lugar.

Hasta ahora, el pensamiento latinoamericano no ha pensado el papel que deben desempeñar todas las culturas y las lenguas de la región en la articulación de su identidad. Se trata de un reto que hay que enfrentar. En las postrimerías del siglo XX, hubo una gran movilización intelectual en América Latina frente a la amenaza yanqui, pero no fue un movimiento cultural que definió, de manera incluyente, la identidad cultural continental. Hubo en ese tiempo una toma de conciencia política que permitió el surgimiento de una conciencia latinoamericana anti-imperialista. Pero esta conciencia nació de la amenaza exterior y no de una autoconciencia de la diversidad cultural. La emoción que provocó la amenaza imperialista hizo surgir una conciencia política aguda. Por su parte, la Revolución Mexicana hizo surgir la cuestión indígena pero no vislumbró la alteridad cultural indígena. Los cambios en el arte durante la primera mitad del siglo XX permiten la toma de conciencia sobre la cultura, las artes negras pero no condujeron al reconocimiento de la alteridad negra en la región. Hubo que esperar a los indígenas y a los negros para defender su cultura y sus valores. Lo que queda por hacer es una toma de conciencia institucional y política para materializar la idea del diálogo intercultural analógico. Es decir, la mediación política es esencial para dar visibilidad a las culturas, las lenguas y las etnias en la región.

Esto implica un nuevo concepto de identidad cultural en América Latina. Ya no se trata de una identidad basada en la sola idea de latinidad / modernidad occidental, la hispanidad, el mestizaje o el indigenismo, sino que es el reconocimiento de la diversidad de la región. En lo político se trata de crear un “espacio simbólico de reapropiación de la diversidad”. Pensamos que hay que politizar la idea de diversidad cultural en el sentido de que se promueven actividades en

⁸⁶⁶ Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 2006; Hans Küng, *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

las cuales se manifiesta la idea de pluralidad. Esto conduciría a construir una nueva memoria colectiva. Maurice Halbwachs habla de los marcos sociales de la memoria desde la influencia de la sociología de Durkheim, para mostrar que la memoria es un fenómeno social, y que la memoria individual es un vector de la memoria colectiva. Destaca que esta memoria se construye desde la educación y no mediante el recuerdo individual.⁸⁶⁷ Por ejemplo, los recuerdos de la infancia remiten al ambiente familiar. Asimismo, la constitución de la memoria colectiva en América Latina debe remitir a los hechos históricos, los valores, los acontecimientos que integran todos los grupos étnicos de la región. Esto significa que la identidad cultural es una construcción y requiere un trabajo de educación. Hablar de pluralidad y de diversidad cultural en sí no es suficiente si no hay mecanismos institucionales que ayuden a la realización de este ideal.

Actualmente, la afirmación de la identidad cultural de la región supone tomar en cuenta las reivindicaciones de los grupos indígenas y negros. Sus reivindicaciones parten de su condición de grupos étnicos marginados. Luchan por el cambio del imaginario social de la región. Es importante tomar en cuenta sus “lugares de memoria”, que pueden ser una fecha, un personaje, un acontecimiento, etc. Pese a que sea difícil de considerar todos los lugares de memoria de cada grupo – porque sería demasiado amplio, puesto que cada uno tiene sus lugares de memoria – es posible llegar a reconocer el papel que cada uno desempeña en la historia de la región. Por ejemplo, el personaje Yanga en México, celebrado en Veracruz, puede ser visto como un lugar de memoria. Asimismo, Cuauhtemoc representa un lugar de memoria para muchos indígenas. Estos personajes deben ser divulgados y conocidos por todos para que la gente sepa la historia social y cultural de la región. Se trata por este medio de crear una política latinoamericana del patrimonio, puesto que la identidad no resulta automáticamente de una cultura. Sino es más bien un trabajo de educación. Por fin, la afirmación de esta diversidad cultural no conduce a la atomización sino a un verdadero diálogo entre las culturas existentes en la región y a la promoción de lo humano.

Esta afirmación de la diversidad cultural debe asimismo conducir a repensar la modernidad latinoamericana. El filósofo árabe Mohammed Abed al-Yabri sostiene que no hay una sola modernidad, ni tampoco existe una modernidad absoluta, universal, a escala planetaria.⁸⁶⁸ Cada sociedad debe inventar su modernidad, en función de su historicidad. Esta noción de historicidad nos remite a la dimensión social del tiempo. No hay tiempo absoluto como lo piensa la física

⁸⁶⁷ Véase James Fentress y Christ Wickham, *Memoria social*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003, p. 14.

⁸⁶⁸ Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, op.cit., p. 39.

clásica de Newton o la teoría crítica de Kant del conocimiento. Todo tiempo es el reflejo del movimiento social en la historia.⁸⁶⁹ Y esto vale para la modernidad.

Asimismo, desde la India, el antropólogo Sarabh Dube subraya que la modernidad como algo que se separa del pasado existe sólo en la historia europea,⁸⁷⁰ y que no se la puede aplicar a la India. Octavio Paz en su *Discours de Stockolm*, dice que “hay tantas modernidades como sociedades. Su significado es incierto y arbitrario”.⁸⁷¹ Asimismo, Mario Magallón sostiene que “la modernidad no tiene una definición precisa, más aún, no es fácilmente definible”.⁸⁷² Desde América Latina, la modernidad no puede ser vista como un proceso de superación: Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna y Época Contemporánea. Sería una visión lineal de la historia, que se inscribe en la lógica cultural occidental. Así que repensar la idea de América Latina consiste en considerar su propia temporalidad histórica en la cual la modernidad debe abarcar diversas tradiciones y culturas con su lógica propia. Esta resignificación debería pasar por un “discurso decisivo”⁸⁷³ sobre la región y permitiría visibilizar a los invisibilizados: los indígenas y los afrodescendientes en particular. Es decir, se trataría de ver la historia cultural de la región desde abajo (Calibán) y no desde Occidente. Como Levinas⁸⁷⁴ repiensa la filosofía occidental desde la experiencia judía, hay que cuestionar la identidad latinoamericana desde la exterioridad afro-indígena para llegar a una sociedad donde todos caben, evitando la guerra de los dioses y de las culturas mediante el diálogo intercultural analógico. Este diálogo representa una necesidad a nivel político lo que el *imperativo categórico* representa a nivel moral.

Podemos tomar tres ejemplos muy recientes para ilustrar esta idea. Se trata de la visita del papa Benoit XVI a Medio Oriente en el mes de mayo de 2009, el discurso de Barack Obama leído

⁸⁶⁹ Sobre el tiempo, véase Guadalupe Valencia García, *Entre kronos y kairos...op.cit.*; Josetxo Beriain, *Aceleración y tiranía del presente...op.cit.*; Daniel Milo, *Trahir le temps*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1991; Jean Leduc, *Les historiens et le temps*, Paris, Editions du Seuil, 1999; Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 2. L'espace et le temps*, Paris, Editions du Seuil, 1981; Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967; Fernand Braudel, *Les ambitions de l'Histoire*, Paris, Editions de Fallois, 1997; Arnoldo Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1997. Este último libro no tiene como tema central el tiempo. Sin embargo, el autor consagra el capítulo XXII al análisis del tiempo en la historiografía antigua y muestra que en Grecia la imagen del tiempo es un círculo, mientras en la tradición judía esta imagen se representa por una flecha.

⁸⁷⁰ Véase Sarabh Dube “India y modernidad”, en *Foreign Affairs en Español, India*, Vol. 7, # 1, México, 2007, p. 29.

⁸⁷¹ Octavio Paz, *Discours de Stockolm*, Paris, Editions Gallimard, 1991.

⁸⁷² Mario Magallón Anaya, “La idea del hombre y del sujeto en América Latina, en el mundo globalizado”, en Horacio Cerutti Guldberg, Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?*, op. cit. p, 96

⁸⁷³ Cuando hablamos de Discurso decisivo, nos referimos analógicamente a Averroès, quien fue uno de los intelectuales árabes en la Edad Media que abordó con mucha relevancia el problema de la relación entre la fe y la filosofía antes de Tomas de Aquino. Véase Averroès, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996.

⁸⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002; Silvana Rabinovithch, *La huella en el palimpsesto...op.cit.*; Patricia Corres Ayala, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamarrá, 2009.

en Egipto el 4 de junio de 2009 y la Conferencia sobre el diálogo de las civilizaciones en Tunisia en el mismo mes de junio.

El papa Benoit XVI visitó una mezquita en Jordania y expresó su “profundo respeto a la comunidad musulmana”. Sus palabras manifestaron la necesidad de superar la idea del choque entre las civilizaciones. No pidió a los musulmanes renunciar a su fe y sus tradiciones, sino evocó la idea de respeto de la diversidad cultural y religiosa. Esta idea del Papa no implica llegar a un tronco común entre el Islam y el Cristianismo. Sabemos que lo que diferencia ambas religiones es muy profundo, pese a que en su formación el Islam tiene mucho que ver con el cristianismo y el Judaísmo, a tal punto de que el historiador Mohamed Talbi sostiene que “lo que se encuentra en el *Corán* es a veces la prolongación de lo que se ha dicho anteriormente en la Biblia, los Evangelios o en san Pablo. Una exégesis global del *Corán* debería empezar hoy por poner en paralelo los tres grandes textos monoteístas para descubrir en ellos la línea directriz a través de los diferentes mensajes”.⁸⁷⁵ Por su parte, Miguel Cruz Hernández en su voluminoso libro sobre la historia del pensamiento en tierra del Islam, resalta que el Islam toma los elementos esenciales de la concepción religiosa judío-cristiana.⁸⁷⁶ Es fácil confirmar lo dicho por este autor si se echa un vistazo al *Corán*. Desde su inicio se ven muchas referencias a la historia del Antiguo Testamento de los judíos. Se menciona la alianza de Dios con Moisés, los nombres Adán, judíos, en el segundo sura, considerado como capítulo.⁸⁷⁷ Pero no explica que se pueda llegar a un acuerdo, puesto que las diferencias son mayores. El Islam no acepta el carácter divino de Jesú Cristo y la doctrina de la Trinidad. Es imposible que haya acuerdo sobre este aspecto. Por ello, hablar de diálogo entre Islam y Cristianismo remite al respeto mutuo, la tolerancia hacia la creencia de cada culto.

El caso del presidente estadounidense es también ilustrativo. La primera conferencia de prensa después de su toma de protesta la dio a una cadena de televisión árabe para expresar su idea de diálogo entre las civilizaciones, de respeto de la diferencia. El 4 de junio de 2009, dictó una conferencia en la Universidad del Cairo (Egipto) y destacó con mucha claridad que su país no está en guerra contra el Islam. Reconoció el papel que desempeñó el Islam a lo largo de la historia. Por ello, invitó a evitar el extremismo y a trabajar para un mundo de diálogo entre las culturas y las civilizaciones. En esta misma fecha (2-4 de junio de 2009), tuvo lugar una conferencia sobre el diálogo de las civilizaciones, organizada por el ministro tunisí, Ryad Aga Nasan. Los participantes en esa conferencia expresaron su deseo de que en el mundo todas las culturas y las religiones sean respetadas. Destacaron que las religiones no se oponen, sino es la

⁸⁷⁵ Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Paris, Editions de l'Aube, 1998, p. 67.

⁸⁷⁶ Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée...op.cit.*, p. 37.

⁸⁷⁷ Mohammed Arkoud (presentación), *Le Coran*, Paris, Flammarion, 1970.

política la que las divide. Esta idea es fundamental si tomamos el caso del Islam. El filósofo Mohammed Abed Al-Yabri destaca que son los políticos en el mundo árabe que instrumentalizan el Islam según sus fines políticos.⁸⁷⁸ Esa idea parece verdadera cuando sabemos que no hay un clérigo central que interprete el *Corán* de los musulmanes como lo hay en el cristianismo.⁸⁷⁹ Asimismo hay varias tendencias en esta religión: el sunnismo mayoritario y el shiismo.⁸⁸⁰

Estos últimos ejemplos demuestran que la idea de un diálogo entre las culturas y las religiones no es algo quimérico, sino que responde al deseo de propiciar la vida en común entre comunidades y grupos diferentes, portadores de identidades culturales diferentes. Esta necesidad es cada vez más apremiante cuanto más la inmigración tiende a crear mucho más diferencias entre los grupos que llegan, cada uno, con sus culturas y sus tradiciones. Los inmigrantes no olvidan su pasado y muy a menudo miran a la sociedad receptora desde el espejo de sus valores de origen. Will Kimlicka resalta que la inmigración es, entre otras, una de las causas de una sociedad multicultural. Por ello, propone que se tome en cuenta este aspecto referente a la estructura de la sociedad marcada por los diferentes grupos sociales con culturas diferentes.

En este sentido, nuestro paradigma de diálogo intercultural analógico cobra su mayor importancia. Este diálogo no se puede comparar a un diálogo político en el cual los protagonistas buscan un acuerdo común para poner fin a las diferencias. Este tipo de diálogo es utilitario y se caracteriza por la búsqueda de un fin preciso: una solución compartida. Mientras en el caso del diálogo intercultural analógico, los actores conservan su oscuridad*, sus valores, sus metas. Lo que es común entre ellos es la diferencia o el reconocimiento de ser portadores de valores diferentes. Esta consciencia de ser diferentes se sustenta en el marco democrático caracterizado por la tolerancia, el respeto mutuo, la valoración recíproca.

Este horizonte que formulamos articula una crítica directa a la modernidad occidental que no fue dialógica sino monológica. Occidente conquistó a América y su deseo consistió en civilizar y evangelizar. Este proyecto rechazó todo relativismo cultural y se esforzó por imponer una sola verdad, desde el discurso del poder. La cultura occidental encubrió las demás tradiciones, considerándolas como insignificantes y desprovistas de sentido.

Nuestro horizonte epistémico –diálogo intercultural analógico– propone una nueva lectura. El adjetivo de analógico es de gran relevancia. Rechaza el relativismo según el cual todo se vale y el universalismo (el resultado del diálogo conduce a un tronco común que es válido para

*Duda con el término empleado : « oscuro »

⁸⁷⁸ Mohammed Abed Yabri, “Extrémisme et attitude rationaliste dans la pensée arabo-islamique”, en Les dossiers de L’Etat du Monde, *L’islamisme*, Paris, Editions La Découverte, 1994.

⁸⁷⁹ Henri Corbin, *Histoire de la pensée islamique*, Paris, Editions Gallimard, 1994.

⁸⁸⁰ Yann Richard, *El Islam shií*, Barcelona, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 1996, p. 15.

todos). Como se ve, la dimensión analógica del diálogo establece equilibrio, construye puentes. Es un método de vasos comunicantes, en el sentido de que rechaza toda oposición radical.

La idea de vasos comunicantes significa para nosotros una nueva manera de abordar las contradicciones. El método dialéctico busca superar las contradicciones mediante la síntesis entre la tesis y la antítesis. Tal no es el trasfondo de nuestro horizonte. La lógica interna de nuestro horizonte tiene que ver con un método que proporciona un marco universal y no universalista donde las contradicciones no son superadas y, por tanto, no provocan la atomización, la imposibilidad de coexistir. El método dialéctico busca una solución a las contradicciones para superarlas. A cambio, lo que proponemos es precisamente una alternativa a este método, que consiste en mantener las contradicciones, creando puentes de convivencia entre las diferentes entidades involucradas.

Los resultados de la investigación

De todo lo anterior, hemos llegado a seis resultados. En el primero, sostenemos que las teorías postcoloniales, postmodernas y multiculturalistas no permiten repensar la idea de América Latina. Por tanto, preconizamos un nuevo paradigma: Diálogo intercultural analógico. Superamos por este medio la fragmentación y la atomización de la sociedad. El postcolonialismo de algunos autores conduce a un tipo de culturalismo y de esencialismo. El segundo es que hemos mostrado que los debates filosóficos y literarios sobre el nombre de América Latina no toman en cuenta la teoría lingüística del signo, que muestra que el signo puede ser cambiado en función del imaginario social. En vez de cambiar el nombre, es mejor cambiar las representaciones. El tercer resultado muestra que las ideologías del mestizaje, la hispanidad y el indigenismo ocultaron la verdadera naturaleza de América Latina. Fueron influidas por el pensamiento de sistema y el sistema de pensamiento de Occidente, lo cual busca una totalidad que supera la heterogeneidad, la complejidad, la diversidad y la exterioridad. El cuarto destaca que la resignificación cultural, lingüística y étnica parte del los indígenas y los afrodescendientes, desde la politización de su etnicidad. Esto implica que más allá de toda abstracción o teorización, hemos destacado su papel determinante en el proceso de transformación de las sociedades latinoamericanas, lo cual deja ver que desde su subjetividad subalterna, ponen en cuestión *el establishment* cultural hegemónico de la región por medio de luchas directas (los indígenas) e indirectas (los afrodescendientes en Costa Rica). El quinto es que la resignificación de la idea de América Latina nos ubica en el horizonte de la utopía, sabiendo que según Lamartine, las utopías son “verdades prematuras” que el futuro se encarga de hacer realidad.⁸⁸¹ En este sentido, nuestro enfoque teórico-crítico está en sintonía,

⁸⁸¹ Citado por Josetxo Beriain, “Prólogo”, en Hugo Zemelman, *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*, Barcelona, Antropos Editorial, 2002, p. XV.

en una gran medida, con los planteamientos teóricos de Hugo Zemelman y Horacio Cerutti, en lo tocante a su conceptualización de la utopía desde la necesidad de cambiar la realidad, no vista como “simple externalidad, que envuelve a los sujetos de manera inexorable”, sino como “una constelación de ámbitos de sentidos posibles”.⁸⁸² La idea de utopía de ambos autores nos remite a una ontología de lo posible y a una necesidad de ver la realidad como un proceso de trascendencia, caracterizado por lo que Ernst Bloch llama el “principio de esperanza”.

Por fin, el sexto tiene que ver con la necesidad de repensar la identidad cultural de la región. Esto significa dos cosas. Primero, se trata de recuperar la función epistémica de las lenguas y las culturas de la región. En este sentido, compartimos la idea de la “epistemología del Sur” de Boaventura de Sousa Santos, quien sostiene que “la epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el *epistemicidio*, ofrece instrumentos analíticos que permiten no sólo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. En esto consiste la propuesta de una ecología de los saberes”.⁸⁸³ Luego, esto implica ir más allá de los enfoques tradicionales y elaborar un concepto de lo latinoamericano donde se contemple la diversidad etnocultural de la región. Al respecto, Miguel Rojas Mix tiene razón afirmando que nuestra América tiene cuatro abuelos: el indio, el español, el africano y el inmigrante.⁸⁸⁴ Según nuestro punto de vista, es mejor reemplazar español por europeo, porque el adjetivo español invisibiliza los demás abuelos en la época colonial como los franceses, los ingleses, los holandeses, etc. Estos diferentes abuelos traen sus culturas, sus tradiciones y sus valores. Su cohabitación remite a la existencia de una pluralidad cultural, y se debe hacer todo para propiciar, según las palabras de Mauricio Beuchot:

Un clima de permisividad, de apertura hasta de promoción de otros valores, apoyados en la tolerancia y la solidaridad, las cuales son cada vez más necesarias en nuestros estados multiculturales, y que, más que por parte del estado, habrán que darse por parte de la sociedad civil. Ésta es una buena manera de encarar las crisis culturales entre las diferentes culturas que conviven; una ayuda a las culturas más débiles cuando entran en conflictos con otras y surjan las consiguientes crisis culturales que aparecen en estos casos”.⁸⁸⁵

⁸⁸² Hugo Zemelman, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁸³ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur...op.cit.*, p. 12.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 31

⁸⁸⁵ Mauricio Beuchot, *Interculturalidad y derechos humanos, op. cit.*, p. 27.

Bibliografía consultada

- A. GADEA, Carlos, *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento zapatista*, México, UNAM, 2004.
- ABDEL-MALEK, Anouar, *La dialéctica social. La reestructuración de la teoría social y de la filosofía política*, México, Siglo XXI Editores, 1972.
- ABED AL-YABRI, Mohammed, *Crítica de la razón árabe*, Madrid, Editorial Tecnos, 2001.
- _____, *L'islamisme*, Paris, Editions La Découverte, 1994.
- ABELLÁN, Joaquín, « Los retos del multiculturalismo para el debate moderno », en Pablo Badillo O'Farrel (coordinador), *Pluralismo, tolerancia y multiculturalismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.
- ABELLÁN, José Luis, *La idea de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1972.
- _____, *Sociología del 98*, Barcelona, Ediciones de Bolsillo, 2001.
- ABOU, Sélim, *L'identité culturelle*, Paris, Editorial Anthropos, 1981.
- ADAMS, Will Paul, *Los Estados Unidos de América*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
- ADDA, Jacques, *La mondialisation de l'économie*, I, Paris, La découverte, 1997.
- AGUILAR, José Antonio y Rafael Rojas (coords), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- AGUIRRE BERTRÁN, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1982.
- _____, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, SepSeptentas, 1973.
- AHLERS, Ingolf, et al, *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, México, CONACULTA, 2000.
- ALCINA FRACH, José (comp.), *Indianismo e indigenismo en América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- ALEXIOU, Thanasis, “La economía política de la interculturalidad” en Antropos. Huellas del conocimiento, Barcelona, No.216, 2007.
- ALTHUSSER, Louis y Balibar, Etienne, *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI Editores, 1972.
- AMIN, Samir, *El capitalismo en la era de la globalización*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- _____, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, México, Siglo XXI Editores, 1974.
- Anales del Caribe, Centro de Estudios del Caribe, Habana, Casa de las Américas, 9 / 1989.
- ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI Editores, 1983.

- ANDRÉS ROIG, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- ARCINIEGAS, Germán, *Biografía del Caribe*, Barcelona, Editorial Sudamericana, 1975.
- _____, *Con América nace la historia. Textos escogidos*. Selección y prólogo de Juan Gustavo Cobo Borda, Colombia, Tercer Mundo Editores, 1991.
- ARDAO, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1993.
- _____, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1980.
- ARENAL, Celestino del, *Introducción a las relaciones internacionales*, Madrid, Editorial Tecnos, 1994.
- ARENDT, Hannah, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Editions du Seuil, 2002.
- _____, *La crise de la culture*, Paris, Seuil, 1972.
- ARKOUD, Mohammed (presentación), *Le Coran*, Paris, Flammarion, 1970.
- ARNOLD, Jean Eddy, *L'itinéraire romanesque de Jacques Stephen Alexis*, Port-au-Prince, Haiti Demain, 2006.
- ARON, Raymond, *D'une Sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969.
- _____, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- _____, *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964.
- _____, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tomo I, Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI, 1976.
- ARRELLO, Antonio, *Verosimilitud y estrategia textual en el ensayo latinoamericano*, Puebla, Premia Editora de Libros, 1986.
- ARRIAGA WEISS, Víctor y Ana Rosa Suárez Arguello (comps.), *Estados Unidos desde América Latina, sociedad, política y cultura*, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José Luís Mora, 1995.
- ARRIARAN, Samuel, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, UNAM, 1997.
- _____, *La fabula de la identidad perdida*, México, Editorial ITACA, 1999.
- _____, *La filosofía latinoamericana en el siglo XXI. Después de la postmodernidad, ¿qué?*, México, Ediciones Pomares, 2007.
- _____, y Mauricio Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*, México, Editorial ITACA, 1999.

- ARYA JIMÉNEZ, María del Carmen y Sergio Villena Fiendo, *Hacia una pedagogía del encuentro cultural: discriminación y racismo*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 2006.
- ASALDI, Waldo y Verónica Giordano, *Historia de América Latina*, Buenos Aires, Dastin Ediciones, 2006.
- ASHCROFT, Bill *et al.*, *Post-colonial studies. Key concepts*, London and New York, Routledge 2002.
- ASHCROFT, Hill y Pal Ahluwalia, *Edward Said. La paradoja de la identidad*, Barcelona, Edición Bellaterra, 2000.
- AVERROES, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996.
- BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- BADIE, Bertrand, *Cultura et politique*, Paris, Ed. Económica, 1993.
- _____, et Smouts, Marie-Claude, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Editions Dalloz, 1995.
- BARCELÓ, Raquel, María Ana Portal, Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, UNAM, 2000.
- BARROW, R. H., *Les Romains*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1962.
- BARTHES, Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Editions du Seuil, 1953.
- BARTÓK, Béla, *Escritos sobre la música popular*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BASTIDE, Roger, *Arte y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Les Amériques noires*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1967.
- BATALLA, X., et al, *USA, ¿Antiterrorismo o imperialismo?*, Barcelona, Mundo Revistas, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt, *La hermenéutica y las ciencias sociales*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 2002.
- BECK, Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'hure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003.
- BEIGEL, Fernand, Alfredo Falero (colabs.), *Crítica y teoría del pensamiento social latinoamericano*, Buenos Aires, CLACSO, 2006.
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1977.

- BELLO, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL, 2004.
- BENDIX, Reinhard, *La razón fortificada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- BENGOA, José *La emergencia indígena en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento hispanoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Debate en torno a la posmodernidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 1998.
- BERGERON, Louis (editor), *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- BERIAIN, Josetxo, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2008.
- _____, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Antropos Editorial, 2000.
- _____y Maya Aguiluz (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2007.
- BERMEJO, Diego, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona Anthropos, 2005.
- BERNAL GUTIÉRREZ, Antonio, et al. , *Chiapas: Crónica de una negociación*, México, Rayuela Editores, 1999.
- BERNARD, Carmen “Mestizos, mulatos y ladinos en Hispanoamérica: un enfoque antropológico de un proceso histórico”, en Miguel León-Portilla (coordinador), *Motivos de la antropología americanista. Indagación en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Editorial Torres, 2004.
- _____, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
- _____, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, UNAM, Facultad de de Filosofía y Letras, 2007.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- BHABHA, Homi, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- BIANCO, Lucien, *Histoire de la révolution chinoise*, Paris, Seuil, 1967.
- BITTERLI, Urs, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

- BLANCO BELEDO, Ricardo (comp.), *Hermenéutica analógica, comunicación y multiculturalidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2007.
- BOGARIN, José, Ronald Ross, "Limón: Educación y bilingüismo", en *Letrae*, Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje, Heredia, EUNA, 1980.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, FELAFACS GG, 1987.
- _____, *Culturas populares y política cultural*, México, CONACULTA, 2002.
- _____, *México profundo. Una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 2001.
- _____, (comp.), *Utopía y revolución. El pensamiento político de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.
- BOSCH, JUAN, *De Cristóbal Colon a Fidel Castro. El Caribe, frontera imperial*, Madrid, ALFAGUARA, 1970.
- BOSCH GARCÍA, Carlos, "El problema de las "identidades regionales" en la historia contemporánea", en *América latina, historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992.
- BRAGUE, Rémi y René Rémond (colaboradores), *L'Europe, quelles frontières*, Paris, Centre d'Analyse et de Prévision, 2007.
- BRAUD, Phillipe, *Penser l'Etat*, Paris, Editions du Seuil, 2004.
- BRAUDEL, Fernand, *Les ambitions de l'Histoire*, Paris, Editions de Fallois, 1997.
- BRUCE, Steve, *Fundamentalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- BURGOS, Elisabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- CABAU, Jacques, *La prairie perdue. Histoire du roman américain*, Paris Editions du Seuil, 1966.
- CÁCERES, Rina (comp.), *Rutas de la esclavitud en América y América Latina*, San José, editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.
- CALCHI NOVATI, Giampaolo, *La revolución del África negra*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1970.
- CALVET, Louis-Jenet, *Lingüística y colonialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- CARDOSO, Ciro F. S., et al, *La clase obrera en la historia de México. De la dictadura porfirista a los tiempos liberales*, México, Siglo XXI Editores, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1996.
- CARMAGNANI, Marcello, *América Latina, de 1880 a nuestros días*, Barcelona, Oikos Ediciones, 1975.

- CARPENTIER, Alejo, *Obras escogidas. El reino de este mundo. Los pasos perdidos. El siglo de las luces*, Chile, Editorial Andrés Bello, 1993.
- CARRETÓN, Manuel Antonio (coord.), *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- CARRIÓ, Elsa y Diana Mafia (comps.), *Búsquedas de sentido para una nueva política*, Buenos Aires, Editorial Paidós/ SAICF, 2005.
- CASIMIR, Jean, *La Caraïbe, une et indivisible*, Port-au-Prince, Imprimerie Média-texte, 2006.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores, 2004.
- CASTILLO DURANTE, Daniel, *Los vertederos de la postmodernidad. Literatura, cultura y sociedad en América Latina*, México, UNAM, Centro de Literatura. Difusión cultural, 2000.
- CAUTE, David, *Fanon*, London, Fontana Modern Masters, 1970.
- CELIUS, Carlo, *Haïti au toit de la Grande Arche*, Paris, 1998.
- CERDAS, Rodolfo, *La crisis de la democracia liberal en Costa Rica*, Editorial Universitaria Centroamericana, EDUCA, 1975.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CCYDEL, 2000.
- _____, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*, México, Universidad de la Ciudad de México, 2003.
- _____, *La utopía de nuestra América (De Varia Utópica. Ensayos de Utopía III)*, Bogotá, Universidad Central, 2007.
- _____ y Mario Magallón Anaya, *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* México, Universidad de la Ciudad de México, 2003.
- CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004.
- CHAMOISEAU, Patrick, *Ecrire en pays dominé*, Paris, Editions Gallimard, 1997.
- _____ y Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Editions Gallimard, 1999.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (coord.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI Editores, 2002.
- CHARBIT, Denis, *Qu'est ce que le sionisme?*, Paris, Albin Michel, 2007.
- CHAUNU, Pierre, Eric J. Hobsbaum y Pierre Vilar, *La independencia de América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1973.

- CHIVALLON, Christine, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS, Editions, 2006.
- CLAVERO, Bartolomé, *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos Indígenas entre constituciones mestizas*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- CLISSOLD, Stephen, *Perfil cultural de Latinoamérica*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1965.
- Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, México, FELAFACS GG, 1987.
- CONNELL-SMITH, Gordon, *Los Estados Unidos y América Latina*, México, Fondo de Cultural Económica, 1977.
- CONFIANT, Raphaël, Patrick Chamoiseau y Jean Barnabé, *Eloge de la créolité*, Paris, Editions Gallimard, 1989.
- CORBIN, Henri, *Histoire de la pensée islamique*, Paris, Editions Gallimard, 1994.
- CORRES AYALA, Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*, México, Fontamarrá, 2009.
- CORTÉS, Carlos, *La invención de Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2003.
- COTLER, Julio, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1982.
- COULANGES, Jean, « Indigénisme et musique en Haïti », en *Revue Conjonction, L'indigénisme*, #198, Port-au-Prince, Editions l'Imprimerie Le Natal, 1999.
- CRUZ HERNANDEZ, Miguel, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, Paris, Editions Desjonquères, 2005.
- CUEVAS MOLINA, Rafael, *Tendencias de la dinámica cultural de Costa Rica en el siglo XX*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.
- Cultivos del Caribe*, México, Secretaria de Educación Pública de México, 1988.
- DAHL, Robert (En diálogo con Giancarlo Bosetti), *Entrevista sobre el pluralismo*, México, FCE, 2003.
- DAHOMAY, Jacky, « Philosophie politique moderne et la Caraïbe » en Chemins Critiques, Montréal, Les Editions du CIDIHCA, 1989.
- DENIS, Maldonis, *Puerto Rico, una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- DENITCH, Bogdan, *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de la Yugoslavia*, México, Siglo XXI Editores, 1995.
- DEPESTRE, René, « Saludo y despedida a la negritud », en Manuel Moreno Fraginalis, *África en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1987.
- DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Editions Minuit, 1967.

- DESIATO, Massimo, *Nietzsche, crítico de la postmodernidad*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1998.
- DESJARDIN, Thierry, *L'amitié judéo-arabe*, Bordas Poche, 1973
- DEVALLE, Susana B.C. (coord.), *Identidad y Etnicidad: continuidad y cambio*, México, El Colegio de México, 2002.
- DÍAZ ARIAS, David, *Construcción de un Estado moderno. Política, Estado e identidad nacional en Costa Rica*, San José, Editorial, UCR, 2000.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- _____, *Elogio de la diversidad, Globalización, multiculturalismo y etnografía*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- _____, *La cuestión étnico-nacional*, México, Editorial Línea, 1988.
- DOMINIQUE, Max, *Esquisses critiques*, Port-au-Prince, Editions Mémoire, 1999.
- DOYTCHEVA, Milena, *Le multiculturalisme*, Paris, Editions La Découverte, 2005.
- DUBE, Saurabh, "India y modernidad", en *Foreign Affairs en Español*, India, Vol. 7, # 1, México, 2007.
- _____, *et al.*, *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2004.
- DUCHET, Michèle, *Antropología e historia en el siglo de las luces*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- DUNCAN, Quince y Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, San José, Editorial Costa Rica, 2005.
- DURKHEIM, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1937.
- DUSSEL, Enrique, *América Latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García, 1973.
- _____, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, México, Plural Ediciones, 1994.
- _____, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- _____, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.
- _____, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogota, Edición Nueva América, 1983.
- _____, *Materiales para una política de la liberación*, Facultad de Filosofía, UANL, 2007.

- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1973.
- _____, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Barcelona, Editorial Trotta, 2007.
- _____, "Presentación", en Silvana Rabinovitch, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.
- _____, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Biblioteca Era, 2005.
- _____, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM / El Equilibrista, 1997.
- _____, (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UAM / El equilibrista, 1994.
- El Caribe: un mosaico pluricultural*, Cancún, Quintana Roo, 2003.
- El ensayo en nuestra América. Para una reconceptualización*, México, Colección el Ensayo beroamericano, UNAM, 1993.
- ELIADE, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- _____, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1967.
- ESCARPIT, Robert, *Sociología de la literatura*, Barcelona, Oikos-Tau, Ediciones, 1971.
- ESCÁRZAGA, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo I*, México, Casa Juan Pablos, 2005.
- _____, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo II*, México, Casa Juan Pablos, 2006
- ESCOBAR, Arturo, *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Bogota, ICANH, 2005.
- ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo, *La ilustración en la filosofía latinoamericana*, México, Editorial Trillas, 1990.
- ESPAÑA, Olmedo (comp.), *Cultura y contra cultura en América Latina*, Heredia, San José, EUNA, 1997.
- ESPINOSA APOLO, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las sendas de identidad cultural*, Quito, Tramasocial Editorial, 2007.
- FABELA, Isidro, *Las doctrinas Monroe y Drago*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, 1994.
- FALARDEAU, Jean-Charles, *Imaginaire social et littérature*, Montreal, Editions HURTUBISE HMH, 1974.
- FALLAS, Luís Carlos, *Mamita Yunai*, Editorial Costa Rica, 2008.

- FALS BORDA, Orlando, *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*, Bogota, Carlos Valencia Editores, 1987.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Edition Petite Bibliothèque Maspero, 1968.
 _____, *Peau noire Masques blancs*, Paris, Seuil, 1971.
- FARDIN, Dieudonné, *Histoire de la littérature haïtienne. XXeme. Panorama du mouvement indigéniste*, Port-au-Prince, Les Editions Fardin, 2002.
- FAVRE, Henri, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- FENNEMA, M., Loewenthal, T., «La construcción de raza y nación en la República Dominicana», en *Anales del Caribe*, Centro de Estudios del Caribe. Casa de la Américas, Habana, septiembre de 1989.
- FENTRESS, James y Wickham Wicklam, *Memoria social*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Calibán*, México, SEP / UNAM, 1982.
 _____, “Nuestra América y Occidente”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, Volumen I, México, UNAM, 1986.
- FIEDLHOUSE, David, *Economía e imperio. La expansión europea de 1830-1914. Historia económica mundial*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
 _____, *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*, México, 2004.
- FIRMIN, Anténor, *Les lettres de Saint Thomas*, Port-au-Prince, 1986.
- FLORES OLEA, Victor y Mariña Flores Albelardo, *Crítica de la globalidad. Dominación y liberación de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- FONTETTE, François de, *Le racisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Barcelona, Editorial Trotta, 2004.
 _____, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José, Editorial DEI, 1994.
- FOSTER, Hal (comp.), *La posmodernidad*, Barcelona, Editorial Kairos, 1988.
- FRAGER, Ulrich (coord): *Problems of Caribbean Development*, Wilhelm Fink Verlag München, 1982.
- FRANCO, Jean, *Historia de la literatura hispanoamericana*, Barcelona, Ariel, 2002.
 _____, *La cultura moderna en Latinoamérica*, México, Joaquín Ortiz, 1971.
- FRANÇOIS HOFFMANN, Léon, *Haïti. Couleurs, croyances, créoles*, Port-au-Prince, Editions Henri Deschamps, 1990.
- FREIRE, Paulo, *L'Education : pratique de la liberté*, Paris, Les Editions du CERF, 1973.
 _____, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentinos Editores, 1972.

- FREUND, Julien, *Introducción a la sociología. Marx, Parson, Weber, Durkheim*, México, Ediciones Quinto Sol, 1985.
- FREY, Herbert, *El "otro" en la mirada. Europa frente al universo americano-indígena*, México, Miguel de Ángel Porrúa, 2002.
- FUKUYAMA, Francis, "Identidad y migración", en Este País. Tendencias y opiniones, Numero 192, México, marzo de 2007.
- GADEA, Carlos A., *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento zapatista*, México UNAM, 2004.
- GALLI, Carlo (coord.), *Multiculturalismo. Ideologías y desafíos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión SAIC, 2006.
- GAMBOA UMAÑA, Luís Enrique, *África en América*, San José, UCR, 2007.
- GARAUDY, Roger, *Dialogue des civilisations*, Paris, Collection Coudées Franches, 1977.
- GARCÍA, Rolando, *Sistemas complejos. Conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2006.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Arte popular y sociedad en América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1977.
- _____, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo, 1990.
- _____, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1994.
- GARCÍA DE LÉON GRIEGO, Antonio, *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*, México, Siglo XXI Editores, 2002.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (coord.), *El espacio cultural latinoamericano. Bases para una política cultural de integración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GARZA MERCADO, Aria, *Manual de técnicas de investigación para estudiantes de ciencias sociales*, México, El Colegio de México, 1981.
- GASPAR, Edmund, *La política exterior norteamericana en América Latina*, México, Ediciones Gernika, 1979.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1987.
- _____, *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996.
- GEIGER, Theodor, *Ideología y verdad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968.
- GENDZIER, Irene, *Frantz Fanon*, México, Editorial Serie Popular Era, 1977.
- GEORG, Lukács, *Problemas del realismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu / Editores, 2007.

- GLINKIN, A. B. Martinov, P. Yákovlev, *La evolución política de EEUU en América Latina*, Moscú, Editorial Progreso, 1983.
- GLISSANT, Edouard, *L'intention poétique*, Paris, 1969, Editions du Seuil.
- _____, *Le Discours Antillais*, Paris, Editions Gallimard, 1988.
- _____, *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard, 2009.
- _____, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990; *Philosophie de la relation*, Paris, Gallimard, 2009.
- _____, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997.
- GOGOL, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales*, México, Casa Juan Pablos Centro Cultural, 2004.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro (coord), *Las ilusiones de la identidad*, Valencia, Frenesís Cátedra/ Universidad de Valencia, 2000.
- GONZÁLEZ, Mónica y Pablo R. Thelman Sánchez (coords). *Minorías étnicas y movimientos separatistas en el mundo*, México, Editorial Quimera, 2001.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, *Imperialismo y liberación. Una introducción a la historia contemporánea de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- _____, *La democracia en México*, México, Ediciones Era, 1991.
- _____, y Marcos Roitman Rosenmann (comps.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, UNAM, 1996.
- GRANADOS GARCÍA, Aimer y Carlos Marichal (comps.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayo intelectual de los siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, 2004.
- GRENDZIER, Irene L., *Frantz Fanon*, México, Serie Popular Era, 1977.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Editions Gallimard, 1988.
- _____, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2919)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GUENON, René, *La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946.
- GUERRA VILABOY, Sergio y Alejo Maldonado Gallardo, *Los laberintos de la integración latinoamericana. Historia, mito y realidad de una utopía*, Morelia, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 2002.
- GUIBERT, Armand, *Leopoldo Sedar Senghor*, Paris, Présence Africaine, 1962.
- GUIGNEBERT, Charles, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1969.
- _____, *Les juifs au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1969.

- GUILLEBAUD, Jean Claude, *La naissance d'un monde nouveau. Vers une modernité métisse*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- GURVIT, Georges, *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza editorial, 1971.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- _____ y Helene Balslev Clausen (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*, México, El Colegio de México, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Madrid, Editorial Paidós, 1999.
- _____, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000.
- _____, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- _____, *Théorie de l'agir communicatif*, Tome I, *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.
- _____, *Théorie et pratique, II, Critique de la politique*, Paris, Payot, 1975.
- HALPIERIM DONGHI, Tulio, *Historia de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, Sep-Setentas, 1974.
- HARDT, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2004.
- HAYA DE LA TORRE, "El lenguaje político de Indoamérica", en *Ideas en torno de Latinoamérica, II*, México, UNAM, 1986.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía, III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- HEIDEGGER, Martín, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.
- HELLER, Agnes y Ferenc Fehér, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Ediciones Península, 1994.
- HENRÍQUEZ UNRENA, Pedro, *Las corrientes literarias de la literatura hispánica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia occidental*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998.
- HERMET, Guy, *Histoire des nations et des nationalismes*, Paris, Seuil, 1996.
- HERRERA GÓMEZ, Manuel, *Elementos para el análisis de la cultura postmoderna*, Madrid, Editorial Tecnos, 2007.

- HERRERA LIMA, María, “Pluralidad cultural – diversidad política”, en Fernando Quesada (editor), *Filosofía política 1. Ideas políticas y movimientos sociales*, Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- HONNET, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Edition établie par Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2008.
- HORSMANN, Reginald, *La raza y el destino manifiesto. Orígenes del anglosajonismo racial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HUNTINGTON, Samuel, *Le choc des Civilisations*, Paris, Editions Odile Jacob, 2000.
- _____, *¿Quiénes somos? Los desafíos de la identidad estadounidense*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2004.
- HURBON, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince, Editions Henri Deschamps, 1990.
- IANNI, Octavio, *Sociología del imperialismo*, México, SepSetentas, 1974.
- _____, *Teorías de la globalización*, México, Siglo XXI Editores, 1998.
- JACOB, Wilbur, *El expolio del indio norteamericano*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- JAHN, Janheinz, *Las culturas neoafricanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- JÁUREGUI, Carlos A. y Mabel Moraña (editores), *Colonialidad y crítica en América Latina. Bases para un debate*, Puebla, Universidad de las Américas, 2007.
- JIMÉNEZ, Alexander y Jesús Oyamburu (comps.), *Costa Rica imaginaria*, San José, UNA, 1998.
- JIMÉNEZ LÓPEZ, Ramón, *Alfonso Reyes y el descubrimiento de América*, México, EDAMEX, 1992.
- JIMENEZ MARRITA, Alexander, *El imposible país de los filósofos*, San José, Editorial UCR, 2008.
- JIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Vol. II, CONACULTA, 2005.
- K. FIDELHOUSE, David, *Economía e imperio. La expansión europea de 1830-1914. Historia económica mundial*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
- _____, *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*, Siglo XXI Editores, México, 2004.
- KANT, Emmanuel, *Crítica de la razón práctica*, México, Colección Austral, 1994.
- _____, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987.
- _____, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, México, Editorial Porrúa, 2003.
- KAPLAN, Marcos, *Aspectos del Estados en América Latina*, México, UNAM, 1989.
- _____, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1983.

- KATZ, Frédéric (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La clase rural en México del siglo XVI al siglo XX*, II, México, Editorial Era, 1999.
- KERSTING, Wolfgang, *Filosofía política del contractualismo moderno*, México, Goethe Institut, 2001.
- KIMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Editorial Grijalbo, 1965.
- KOSLAREK, Oliver (coord.), *De la Teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos, 2007.
- KUNG, Hans, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- _____, *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- KUPER, Adam, *La Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- L. MATHEWS, H., Sylvert, K., *Los Estados Unidos y América Latina*, México, Editorial Grijalbo, 1973.
- L. MCCAUGHAN, Edward, *Reinventando la revolución. La renovación del discurso de la izquierda en Cuba y México*, México, Siglo XXI Editores, 1999.
- La utopía en América*, México, Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1991.
- LACOMBA, Joan, *Sociedad y política en el Magreb. Emergencia de los movimientos islamistas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1997.
- LAFAYE, Jacques, *Los conquistadores*, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- LAYENS, Yanick, *L'Exil entre l'ancrage et la fuite. L'écrivain haïtien*, Port-au-Prince, Editions Henry Deschamps, 1990.
- LAÏDI, Zaki, *La grande perturbation*, Paris, Editions Flammarion, 2004.
- LANDER, Edgar (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo, y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- LAROCHE, Maximilien, *La dialectique de l'américanisation*, Québec, Ed. GRELCA, 1993.
- _____, *La littérature haïtienne, langue, identité, réalité*, Port-au-Prince, Editions Mémoire, 2001,
- LARROYO, Francisco, *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Colección Popular, 1975.

- LAZO BRIONES, Pablo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad. Argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, México, Plaza y Valdés Editores, 2010.
- _____, (comp.), *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.
- LECHNER, Norbert, *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El CID Editor, 1977.
- LECLERC, Gérard, *Antropología y colonialismo*, Medellín, Ediciones del Sur THF, 1972.
- LEDUC, Jean, *Les historiens et le temps*, Paris, Editions du Seuil, 1999.
- LEFORT, Claude, *Le travail à l'œuvre de Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.
- LE GOLFF, Nicolet, et al, *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós Surcos 14, 2005.
- LÉON-PORTILLA, Miguel (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagación en la diferencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss*, Paris, Editions Gallimard, 1979.
- _____, Claude, Louis Althusser, et al, *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1976.
- LEWIS, Bernard, *Las identidades múltiples del Medio Oriente*, Madrid, Siglo XXI de España 2000.
- LEWIS, Boleslilao, *Los movimientos de emancipación en Hispanoamérica y la independencia de Estados Unidos*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952.
- LIMOEIRO CARDOSO, Miriam, *La ideología dominante*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1993.
- LIPSCHUTZ, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- LLENARES, Joan B., Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- LLOSA, Jorge Guillermo, *Identidad histórica de América Latina*, México, Editorial Diana, 1992.
- _____, et al., *Negros y Blancos. Todo mezclado*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- LOBO, Tatiana, Mauricio Meléndez Obando, *Negros y Blancos. Todo mezclado*, san José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Editorial Grijalbo, 1970.

- LOMOEIRO CARDOSO, Miriam, *La ideología dominante*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- LÓPEZ DE JESÚS, Lara Ivette, *Encuentros sincopados. El Caribe contemporáneo a través de sus prácticas musicales*, México, Siglo XXI Editores, 2003.
- LÓPEZ MORALES, Laura, *Literatura Francófona*, II, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LÓPEZ RIVAS, Gilberto *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
- LÖWITH, Karl, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1990.
- LUCKAS, Georges, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta, Hitler*, México, Editorial Grijalbo, 1983.
- _____, *Problemas del realismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- LUNACHARSKY, A. V., *Sobre la literatura y el arte*, Buenos Aires, Axioma Editorial, 1974.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1998.
- MAALOUF, Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- MCCAUGHAN, Edward J., *Reinventando la revolución. La renovación del discurso de la izquierda en Cuba y México*, México, Siglo XXI Editores, 1999
- Mc LELLAN, David, *Ideología*, Edición Nueva Imagen, 1994 *Falta Lugar de edición
- Mc LEOD, John (editor), *The rouledge companion to postcolonial studies*, New York, London, Routledge, 2005.
- MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Dialéctica de la filosofía Latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2008.
- _____, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Nacional de Sinaloa, 2007.
- _____, *Filosofía política de la Educación en América Latina*, México, CCYDEL, UNAM, 1993.
- _____, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, 2007.
- _____, *La democracia en América Latina*, México, CCYDEL, UNAM, 2003.
- _____, *La utopía en América*, UNAM, CCYDEL, 1991.
- _____, *Modernidad alternativa: viejos y nuevos problemas*, México, CCYDEL, UNAM, 2006.
- _____, *Pensar esa incomoda postmodernidad desde America Latina*, México, Red Utopía, 2001
- MALDONADO-DENIS, Manuel, *Eugenio María de Hostos y el pensamiento social iberoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- _____, *Puerto Rico. Una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI Editores, 1975.
- MANNHEIM, Karl, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 2004.
- MARCUSE, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- MARGARITO MATEO, Ana, Álvarez, Luís Álvarez, *El Caribe en su Discurso literario*, Cancún, Universidad Quintana Roo, 2004.
- MARÍAS, Julián, *España Inteligible. Razón histórica de las Españas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- MARÍN, F. G., *La trágica experiencia de la alteridad*, Morelia, Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo, 2000.
- MAROFIOTI, Robert, *Charles Peirce, El éxtasis de los signos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004.
- MÁRQUEZ RODRÍGUEZ, Alexis, *Ocho veces. Alejo Carpentier*, México, Editorial Grijalbo, 1992.
- MARTÍ, José, *Política de nuestra América*, México, Siglo XXI Editores, 1979.
- MARX, Carl y F. Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1979.
- _____, *Manifiesto del Partido Comunista*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965.
- Más allá del boom. Literatura y mercado*, México, Marcha Torres, 1981. *Falta autor
- MATON, Daniel (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades en América latina y el Caribe*, Venezuela, UNESCO, Edición Nueva Sociedad, 1994.
- MATTELARTT, Armand y Erik Neveu, *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Paidós, 2004.
- MATUCEELI, Danilo, “Las contradicciones políticas del multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, El Colegio de México, XXI Editores, 2006.
- MAYER, Alicia, *La utopía en América*, México, CCYDEL, UNAM, 1991.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- MIGNOLO, Walter, (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001.

- _____, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2007.
- MILIBAN, Ralph, *Marxismo y política*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1978.
- MILO, Daniel, *Trahir le temps*, Paris, Société d'édition Les Belles Lettres, 1991.
- MIRES, Fernando, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*, San José (Costa Rica), DEI, 1991.
- _____, *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*, San José (Costa Rica), DEI, 1991.
- MOMIGLIANO, Arnoldo, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1997.
- MOMMSEN, Wolfgang, J., *La era del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1992.
- MONTEFORTE TOLEDO, Mario, Gilberto Jiménez, et al., *Literatura, ideología y lenguaje*, México, Editorial Grijalbo, 1976.
- MORA RODRÍGUEZ, Arnoldo, *La identidad nacional en la filosofía de Costa Rica*, San José, EDUCA, 1997.
- MORA RUBIO, Juan, "El Caribe, literatura, conocimiento y subdesarrollo" en *Cultura del Caribe. Memoria del Festival Internacional de Cultura*, Unidad de Cultura de las Fronteras, México, 1988.
- MORALES, Gerardo, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, Heredia, EUNA, 1995.
- MORALES, Patricia (coord.), *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia*, México, Siglo XXI Editores, 1994.
- MOREJÓN, Nancy, *Nación y mestizaje en Nicolás Guillen*, Ediciones Unión, 2005.
- MORÍN, Edgar, "La Latinité", en *La latinité en question. Colloque international. L'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latines et L'Union Latine*, Paris, 17-19 marzo, 2004.
- MORGNER, Magnus, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SepSetentas, 1974.
- MOSKOVICHOV, Lev, *¿El fin de la ideología? Teoría de la desideologización: ilusiones y realidad*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1975.
- MUÑOZ, Blanca, "La interculturalidad o las trampas de la ideología contemporánea: reflexiones sobre la sociopolítica de la confusión" en *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Barcelona, No.216, 2007.
- NICOLAS, Gérard, "L'indépendance est pour aujourd'hui", en *Chemins Critiques, Le rêve d'habiter*, Vol. 1, # 3, Port-au-Prince, 1993.
- NIETO MONTESINOS, Jorge, *Haya de la Torre o la política como obra de civilización. Estudio introductorio y selección*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

- O'GORMAN, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América*, México, UNAM, 1976.
- _____, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- ORTEGA MEDINA, Juan A., *Destino Manifiesto*, México, SEP / Setentas, 1972.
- ORTEGA Y GASSET, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- OLIVÉ, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____, *Interculturalismo y Justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México, UNAM, 2004.
- _____, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1999.
- OLIVER, Lucio, *El Estado ampliado en Brasil y México*, UNAM / Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2009.
- PACHECO, José Emilio, *et al.*, *En torno a la cultura nacional*, México, SEP, 1982.
- PAGER, Meter, *Sociología de la modernidad*, Barcelona, Editorial Herder, 1997.
- PALMIER, Jean-Michel, *Hegel*, México, FCE, 1993.
- PANIKKAR, Raimon, *Paz e interculturalidad*, Barcelona, Editorial Herder, 2006.
- PAPPE, Silvia (coord.) *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*, México, UAM-Azcapotzalco, 2004.
- PARAIN, Brice (dirección), *El pensamiento prefilosófico y oriental*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
- PAREKH, Bhibhu, *Repensar el multiculturalismo*, Madrid, Ediciones Istmo, 2005.
- _____, *Rethinking multiculturalism. Cultural diversity and political theory*, Massachusetts, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- PASTOR, Beatriz, *Discurso narrativo de la conquista de América*, La Habana, Casa de las Américas, 1983.
- _____, *El jardín y el peligro. El pensamiento utópico en América Latina (1492-1685)*, México, UNAM, 1999.
- PASTOR, Rodolfo, *Historia de Centroamérica*, México, El Colegio de México, 1988.
- PAUL, Emmanuel C., *Panorama du folklore haïtien*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'Etat, 1962.
- PAZ, Octavio, *Discours de Stockolm*, Paris, Editions Gallimard, 1991.
- _____, *Le labyrinthe de la solitude, suivi de critique de la pyramide*, Paris, Gallimard, 1970.
- _____, *Sor Juana ou les pièges de la foi*, Paris, Editions Gallimard, 1986.
- PERALES SALVADOR, Arturo *¿Es posible una mejor integración del gran Caribe en la economía internacional*, México, Siglo XXI Editores, 2003.

- PEREIRA, Juan Carlos, *El mito de Monroe*, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1969.
- _____, (coord.), *Historia de la relaciones internacionales contemporáneas*, Madrid, Editorial Ariel, 2001.
- PERUS, Françoise, *Literatura y modernismo en América Latina: el modernismo*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- PÉREZ BRIGNOLI, Héctor, *Breve Historia de Centroamérica*, 1985.
- PHILOCTETE, René, *Ces îles qui marchent*, Port-au-Prince, Editions Mémoires, 1992.
- PIERRE-CHARLES, Gérard; *El Caribe contemporáneo*, México, Siglo XXI Editores, 1981.
- _____, (editor), *Política y sociología en Haití y la República Dominicana*, México, UNAM/ Instituto de Investigaciones Sociales, 1974.
- PINEDO, Javier, “España y América Latina en los Viajes de Sarmiento. Una contribución al estudio del pensamiento hispanoamericano”, en *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992.
- PIQUION, René, *Ebène (Essai)*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1975.
- _____, *L'épopée d'une torche*, Port-au-Prince, Imprimerie Henri Deschamps, 1978.
- POLANCO, Nohemí R. de, Cristina Girardo (coords.), *Identidad e intolerancia. Afloramientos y negociaciones de la identidad de segundo orden y su relación con la tolerancia*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 2000.
- POMMIER, Edouard, “Notes sur l’histoire de l’idée latine”, en *La latinité en question*, Colloque international (Paris, 16-19 mars 2004), Paris, l’Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine et l’Union latine, Editeurs, 2004.
- PONZIO, Augusto, *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtin y la ideología contemporánea*, Valencia, Frenesís Cátedra/Universitat de Valencia, 1998.
- POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, Editorial Planeta Mexicana, 1992.
- POUPENEY HART, Catherine y Albino Chacón Gutiérrez, *El discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, San José (Costa Rica), EUNA, 2002.
- _____, (comps.), *El Discurso colonial: construcción de una diferencia americana*, Heredia – Costa Rica, Universidad Nacional de Costa Rica, 2002.
- PRIETO NAVARRO, Evaristo, *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- PUENTE OJEA, Gonzalo, *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.

- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgar Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- _____, et al, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Argentina, CLACSO, 1988.
- RABINOVITCH, Silvana, *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*, México, Universidad
- RAMA, Carlos M., *Historia de las relaciones culturales entre España y América Latina. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- RAMOS, Raymundo (comp.), *El ensayo latinoamericano en la formación nacional*, México, Instituto de Capacidad Política, 1998.
- RAMSARAN, Ramesh (editor), *Caribbean Survival and the global challenge*, Kingston, Ian Randle Publishers, 2002.
- RANCIERE, Jacques, *Lire le Capital*, III, Paris, Petite Collection Maspero, 1973.
- RANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, México, SepSetentas, 1974.
- RAVELO CABRERA, Paul, *El debate de lo moderno-postmoderno. La postmodernidad de J. F. Lyotard*, La Habana, 1996. *Falta editorial
- RAWLS, John, *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Teoría de la Justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- RAZ, Joseph, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.
- REBOUL, Olivier, *Lenguaje e ideología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RECAS BAYÓN, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2006.
- REGIS, Antoine, *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Paris, Editions Karthala, 1992.
- REYNA, Ruth, *Introducción a la filosofía de la India*, México, El Ateneo Editorial, 1977.
- REZA, Germán A. de la, *El Congreso de Panamá de 1826 y otros ensayos de integración latinoamericana en el siglo XIX. Estudios y fuentes documentales anotadas*, México, UAM Atzapotzalco, 2006.
- RIBEIRO, Darcy, “¿Existe América Latina?”, en Latinoamérica. Anuario / Estudios Latinoamericanos, 13, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1980.
- _____, *Las Américas y la civilización*, México, Editorial Extemporáneos, 1977.
- RICHARD, Yann, *El Islam shíí*, Barcelona, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 1996.
- RICOEUR, Paul, *L'idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil, 1997.

- _____, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990.
- RODRÍGUEZ, Néstor E., *Escrituras de desencuentro en la República Dominicana*, México, Siglo XXI Editores, 2005.
- RODRIGUEZ, Juan Carlos Arriaga, MAERK, Johans, “Antocolonialismo y postcolonialismo en el pensamiento caribeño”, en Irene Sánchez Ramos, Sosa Raquel Sosa Elizaga, (coordinadoras), *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*, Mexico, Sglo XXI Editores.
- ROJAS ARAVANA, Francisco (editor), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, San José (Costa Rica), Ediciones FLACSO, 1982.
- ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- ROMERO, José Luís, “El ensayo reformista”, en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 1980.
- _____, *Latinoamérica: la ciudades y las ideas*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- ROUQUIÉ, Alain, *América Latina. Introducción al extreme Occidente*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- _____, *El estado militar en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes. Discours sur els sciences et les arts*, Paris, Editions Flammarion, 1971.
- ROY, Olivier, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 2001.
- _____, *L'Islam mondialisé*, Paris, Editions du Seuil, 2004.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier, *El laberinto de la hispanidad*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999.
- SAAVEDRA REYES, Carlos, *Calypsos limonenses. Música del Caribe de Costa Rica*, San José, SIEDIN, 2000.
- SABBAH, Laurent, *Ecrivains français, d'outre-mer*, Paris, ADFP, 1997.
- SAID, Edward, *El orientalismo*, Madrid, Editorial Debate, 2002.
- SAINT-CHERON, François de, *L'esthétique de Malraux*, Paris, SEDES, 1996.
- SALAC, Enric, *El modelo pacifista de Costa Rica*, San José, Editorial Hidalgo, 2008.
- SALCEDRO AQUINO, J. Alejandro, *Hermenéutica analógica, multiculturalismo e interculturalidad*, México, Editorial Torres Asociados, 2005.
- _____, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM, 2001.

_____, *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México, UNAM, 2007.

SALVADORA ORTÍZ, María (comp.), *Identidades y producciones culturales en América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.

SAN MIGUEL, Pedro L., *La isla imaginada: Historia, identidad y utopía en la Española*, Santo Domingo, Editorial Isla Negra, 1997.

SANABRIA, José Rubén, «Filosofía y hermenéutica», en José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot (comps.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

SÁNCHEZ, Fernando M. «Multiculturalismo, Hermenéutica analógica y el desarrollo de la articulación entre igualdad y diferencia», en *La hermenéutica analógica en América Latina. Analogía y barroco*, México, Editorial ITACA, 2007.

SÁNCHEZ, Luís Alberto, *¿Existe América Latina?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

SÁNCHEZ MECA, Diego, *El nihilismo*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.

SÁNCHEZ PRADO, Ignacio (coord.), *América Latina: giro óptico*, Puebla, 2006.*Falta editorial

SÁNCHEZ RAMOS, Irene y Raquel Sosa Elizaga (coords), *América Latina: el desafío del pensamiento crítico*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

SANDOVAL PÉREZ, Margarito, «Breves reflexiones sobre la Universidad latinoamericana», en *Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, 1991.

SARMIENTO, Domingo F., *Facundo*, México, Editores mexicanos unidos, 2001.

SARTORI, Giovanni, *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Buenos Aires, Taurus, 2001.

SARTRE, Jean Paul, *Situaciones dos. ¿Que es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1990.

SASSO, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericanos, 1997.

SATRIANI, L. M Lombardi, *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1978.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Ed. Fontamarrá, 1988.

SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, 2000.

SEGATO, Rita Laura, *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libre, 2007.

- SERNA MORENO, J. Jesús María, *Cuba: un pueblo Nuevo. Herencias etnoculturales indígenas en la región oriental*, México, UNAM/CCYDEL, 2007.
- _____, *México, Un pueblo testimonio. Los indios y la nación en nuestra América*, México, UNAM/CCYDEL, 2001.
- SERRANO, Augusto, *Los caminos de la ciencia. Una introducción a la epistemología*, San José, Editorial DEI, 1988.
- SERRANO MIGALLÓN, Fernando, *Toma de posesión: el rito del poder*, México, Editorial Porrúa, 1995.
- SÉTELO, Ignacio, *Sociología de América Latina*, Madrid, Editorial Tecnos, 1972.
- SIEGMEISTER, Elie, *Música y sociedad*, México, Siglo XXI Editores, 1987.
- SIERRA, María Teresa, *La lucha por los derechos indígenas en el Brasil actual*, México, CIESAS, 1993
- SINGER, Paul, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2003.
- SINGER SOCHET, Martha (coord.), *México, democracia y participación*, México, Ediciones Gernika, 2007.
- SOCHET, Martha Singer (coordinadora), *México, democracia y participación indígena*, México, Ediciones Gernika, 2007.
- SOLARI, Aldo E., Rolando Franco y Joel Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- SOLER, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- SORIANO, Ramón, *Interculturalismo entre liberalismo y comunitarismo*, Córdoba, Editorial Almuzara, 2004.
- SOUFFRANT, Claude *et al*, *Littérature et société en Haïti*, Port-au-Prince, Editions Henri Deschamps, 1991.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI Editores, 2009.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Los conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores, 2000.
- _____, *Derechos indígenas y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México, 1988.
- _____, «Los pueblos indígenas: actores emergentes en América Latina», en Stavenhagen, Rodolfo, Aegulis, Mario *et al*, *La cultura popular*, México, Premio Editoria, 1987.
- STEIN, Stanley J. y Barbara H. Stein, *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 1982.

- STEPHEN URBANSKI, Edmund, *Hispanoamérica, sus razas y civilizaciones*, New York, Eliseo Torres and Son, 1972.
- STEWART, Rigoberto, *Limón real*, San José, Litografía e Imprenta LIL, 1999.
- SZURMUK, Mónica y Robert Mckee (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores, 2009.
- TALBI, Mohammed, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Paris, Editions de l'Aube, 1998.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo. "La política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- TENORIO TRILLO, Mauricio, *Argucias de la historia. Siglo XIX, cultura y "América Latina"*, Barcelona, Paidós, 1999.
- TEODORO RAMÍREZ, Mario, *Filosofía y creación*, México, Editorial Dríada, 2007.
- TIEGHEM, Paul Van, *Le romantisme dans la littérature européenne*, Paris, Albin Michel, 1969.
- TO LAP, Nog, "Identité Culturelle: La relativité de la diversité" en *Diversité culturelle et mondialisation*, Paris, Editions Autrement, 2004.
- TOCQUEVILLE, Alexis de, *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI Editores, 1989.
- _____, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- TONNERRE, Boisrond, *Mémoire pour servir à l'Histoire d'Haiti*, Port-au-Prince, Editions des Antilles, 1991.
- TOURAINÉ, Alain, *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.
- TROUILLOT, Lyonnell, "L'intellectuel haïtien face à la tentation de l'Occident », en La revue Lire Haïti, Port-au-Prince, décembre 2001, vol. 1, #1.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- TUJILBIRKILE, Muamba, *La resistencia cultural del negro en América Latina*, San José (Costa Rica), DEI, 1990.
- TURNER, Bryan S., *La religión y la teoría sociológica. Una perspectiva materialista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ULIN, Robert C., *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI Editores, 1990.
- UMANIA, Luís Enrique Gamboa, *África en América*, San José, UCR, 2007.
- URBAYEN PÉREZ, Julia, *Las raíces del Humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2005.

- URRELO, Antonio, *Verosimilitud y estrategia textual en el ensayo hispanoamericano*, Puebla, Premiá Editora de Libros, 1986.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalupe, *Entre cronos y Kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, Barcelona, Antropos Editorial, 2007.
- _____, *Entre kronos y kairós. Las formas del tiempo social sociohistórico*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2007.
- VAN DIJK, Teun A. (comoord.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.
- VARGAS SOLIS, Luís Paulino, *Modelo desarrollista y de industrialización sustitutiva*, San José, Universidad de Costa Rica, Serie Cuadernos de Historia de la Instituciones de Costa Rica, 2007.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, México, Colección Austral, 1989.
- VATTIMO, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Ediciones Península, 1985.
- _____, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, Paris, Editions du Seuil, 1987.
- _____, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.
- _____, et al., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Editorial Antropos, 2003.
- VAVAL, Duraciné, *Histoire de la littérature haïtienne ou l'âme noire*, Port-au-Prince, 1993.
- VELASCO, Fernando, «Sentimiento de integración latinoamericana» en *Latinoamérica, Anuario. Estudios Latinoamericanos*, UNAM, 1980.
- VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- VELÁZQUEZ, María del Carmen, *Hispanoamérica en el siglo XIX*, México, Editorial Pormaca, 1965.
- VERAZA, Jorge, *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad. Crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, México, Editorial ITACA, 2005.
- VERNANT, Jean-Pierre y Pierre Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 2. L'espace et le temps*, Paris, Editions du Seuil, 1981.
- VILLARELLO REZA, Rosa María, *Negritud y colonialismo cultural en África*, México, Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, 1975.
- VILLORO, Luis, *Estado Plural, Pluralidad de culturas*, México, UNAM, 2007.
- _____, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

- _____, “Sobre la identidad de los pueblos” en *Lecturas básicas II. Contexto cultural, social y económico de México y América Latina*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 2004.
- VIÑAS, David, Angel Rama, *et al.*, *Más allá del boom. Literatura y mercado*, México, Marcha Torres, 1981.
- W. GOULDNER, Alvin, *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- _____, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004.
- _____, *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI Editores, 2007.
- WALLIA, Shelley, *Edward Said y la historiografía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2004.
- WALTON, Dominique, *Demain la francophonie*, Paris, Flammarion, 2006.
- _____, *Naissance de l'Europa démocratique*, Paris, Flammarion, 1993
- WARMAN, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WEBER, Alfred, *Historia de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005
- WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Economía, 2008.
- WEINBERG, Liliana, *Situación del ensayo*, México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006.
- WERZ, Nikolaus, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad, 1995.
- WIERVORKA, Michel, “Introduction”, en Wieviroka et Jocelyn Ohana, (direction), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Paris, Editions Balland, 2001.
- WOLTON, Dominique, *Naissance de l'Europa démocratique*, Paris, Flammarion, 1993.
- WOOD, Yolanda, « Pintura, religiosidad popular y transculturación en el Caribe contemporáneo », en *Revista de Estudios del Caribe*, Casa de las Américas, La Habana, 1995.
- YACOUB, Joseph, *Au-delà des minorités. Une alternative à la prolifération des Etats*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2000.
- ZAHAR, Renate, *Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Frantz Fanon*, México, Siglo XXI Editores, 1976.
- ZAPATA, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México, El Colegio de México, 2001.
- ZAPATA-BARRERO, Ricard, *Multiculturalidad e inmigración*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.
- ZEA, Leopoldo, *América como conciencia*, México, UNAM, 1983.

- _____, (coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- _____, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, 1976.
- _____, *El Positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- _____ y Alberto Santana (comps.), *El 98 y su impacto en Latinoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, Daniel Prieto, et al, *El problema de la identidad latinoamericana*, México, UNAM/ CCYDEL, 1985.
- _____, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- _____ y Mario Magallón (comps.), *Latinoamérica, encrucijada de culturas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____, (comp.), *Latinoamérica entre el Mediterráneo y el Báltico*, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____, *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Editorial Extemporáneos, 1977.
- _____, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Editores.
- *Falta año
- _____, *La filosofía como compromiso de liberación*, Venezuela, Ayacucho, 1991.
- _____, *¿Por qué América Latina?*, México, UNAM, 1988.
- _____, *Precursores del pensamiento latinoamericano*, México, SEP Diana, 1977.
- _____, (coord.), *Sentido y proyección de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ZEMELMAN, Hugo, *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, XXI Editores, 2007.
- _____, *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*, Barcelona, Editorial Anthropos. 2003.
- _____, *Los horizontes de la razón, Tomo II. Historia y necesidad del presente*, Madrid, Editorial Antropo, 2003.
- _____, *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

_____, «Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social», en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elizaga (coords.), *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*, México, XXI Editores, 2004.

_____, *Problemas antropológicos utópicos del conocimiento*, México, El Colegio de México, 1997.

ZULETA ÁLVAREZ, Enrique, “Teoría y práctica del mestizaje hispanoamericano. Pedro Henríquez Ureña”, en *Cuadernos Americanos*, Vol. 2, año VI, 32, Marzo – abril, 1992, México, UNAM.