

**HAITI EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD  
CULTURAL LATINOAMERICANA: HISTORIOGRAFÍA Y  
REALIDADES ETNOCULTURALES (1801-1821).**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**

**MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS.**

**Campo: Cultura, procesos identitarios y cultura política.**

**PRESENTA:**

**ELINET DANIEL.**



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

**PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS.**

**TUTORA: DRA. ROSSANA CASSIGOLI SALAMON.**

**MEXICO, D. F., CIUDAD UNIVERSITARIA, JULIO DE 2012**



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.

A

Mi hija Hillary Darline Daniel

Mi ahijada Amy Sachah Jeantinor

## AGRADECIMIENTOS.

Esta tesis fue financiada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONACYT.

Mis agradecimientos son dirigidos primero a los pueblos latinoamericanos por suscitar en mí el interés de plantear la problemática de su identidad cultural con el fin de propiciar a través de esta investigación, un espacio de buen vivir humanamente juntos en la dignidad. A universidades tan prestigiosas como la Universidad del Estado de Haití, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia por el apoyo académico para la realización de este trabajo, estas universidades permitieron generar un nuevo discurso sobre la matriz cultural latinoamericana.

Quiero agradecer de manera especial a mi profesora y guía intelectual, la Dra. Rossana Cassigoli Salamon, quien apoyó y asesoró incondicionalmente esta investigación y ha sido siempre sensible a las dificultades que enfrente durante la trayectoria de mis estudios de maestría.

Al Dr. Jesús María Serna Moreno por aceptar ser lector de este trabajo y hacer de la antropología una herramienta analítica en el contexto latinoamericano, donde se dialogan lo étnico y lo etnocultural.

A la Dra. Johanna Von Grafenstein G. por el apoyo académico y los comentarios tan pertinentes y útiles. Por la invitación a la lectura de autores de otras latitudes desde Haití y Latinoamerindia.

A la Dra. Margarita Aurora Vargas Canales por el apoyo académico y solidaridad prestada durante el último semestre de la maestría y por permitirme descubrir un nuevo horizonte de la identidad cultural latinoamericana desde el Caribe.

A la Dra. Ana Esther Ceceña por aceptar leer este trabajo en un tiempo récord y mostrar su sensibilidad académica respecto a éste.

Al Dr. Jorge Tomás Uribe A. por las asesorías brindadas en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y proporcionarme los contactos con la historiografía latinoamericana. Por compartir sus experiencias de historiador con sinceridad intelectual.

A la Directora Celina Trimiño y su equipo de trabajo del Posgrado de Doctorado en Ciencia de la Educación, por la infinita ayuda que me brindieron durante la estancia de mi investigación en la UPTC de Tunja, Colombia.

A mis profesores del Posgrado de Estudios Latinoamericanos por fortalecer y brindar nuevos horizontes metodológicos y epistemológicos en mi formación académica.

Al personal administrativo y académico del Posgrado de Estudios Latinoamericanos por haber estado siempre disponible para brindarme la ayuda adecuada en los trámites.

A toda la generación de 2011 del Posgrado de Estudios Latinoamericanos por compartir su amistad, tolerancia y conocimiento conmigo durante los dos años de la maestría.

A mis principales amigos del Posgrado de Estudios Latinoamericanos: Nicolas, Licette, Alexandre, Alexander, Erik, Freddy, Glodel, Ninett, Cecilia.

A mi familia, con apellidos Daniel y Casimir, que sigue apoyándome incondicionalmente en todo proyecto académico y personal que emprendo: Louverture, Altana, Arilus, Morisson, Ritalia, Exalus, Guylène, “mis primos”. Por facilitar mi trayectoria intelectual en todo momento. A Etienne Jeantinor y Gabie Petit.

A Yollolxochitl Mancillas López por la infinita ayuda intelectual, el apoyo técnico en la comprensión de la lengua española y paciencia durante la investigación. Gracias por la sinceridad de tu amor y amistad.

De manera especial, agradezco al Dr. Lucio Oliver Costilla, Dra. Guadalupe Valencia, Dra. Mágina Millán, Dra. Beatriz Granda Dahan, Lic. Santiago Derbez, Lic. Pablo Cassigoli y Emiliano Cassigoli.

Al PAPIIT IN403111 DE LA FCPYS “Ética y política. El Sur y otros contextos culturales” por ser un espacio de diálogos y saberes diversos.

Daniel Elinet 2012

## ÍNDICE

Introducción General	6
Reflexión de las fuentes y Estado del arte	12
Capítulo I.	23
Haití, Latinoamerindia y la noción de independencia: hacia una identidad propia.	
Introducción.	23
1. Haití: de la revolución a la independencia.	23
2. Post -independencia y proyección de una identidad latinoamericana.	36
3. Independencia haitiana y su impacto continental.	46
4. Descolonización y los libertadores latinoamericanos.	51
Conclusión	54
Capítulo II.	55
Latinoamerindia y realidades etnohistórico-culturales.	55
Introducción	55
1. Del sueño bolivariano al ideal latinoamericano.	56
2. Vestigios culturales, resistencias culturales y post-colonialismo occidental.	75
3. Crítica de la historiografía latinoamericana.	77
4. Haití: entre culturas latinoamericanas y africanas.	90
Conclusión	91

Capítulo III.	92
Sobre la problemática de la identidad cultural latinoamericana en el continuum espacio-temporal.	92
Introducción	92
1. Etnogénesis y marco-teórico de la identidad cultural latinoamericana.	94
2. Enfoques epistemológico y etnometodológico.	102
3. Haití, el Caribe latino y las Américas: problema geo-espacial y contrastes socioculturales.	110
4. Lo étnico, lo geopolítico, lo etnohistórico-cultural y el discurso académico.	122
5. El papel del Estado en la construcción de la identidad cultural latinoamericana.	
	139
Conclusión	147
Capítulo IV	149
Hacia la reconstrucción de la Identidad cultural latinoamericana.	149
Introducción	149
1. Para un foco cultural latino-americano desde la etnohistoria.	150
2. La identidad cultural latinoamericana como agente de transformación de la realidad latinoamericana.	156
3. De la utopía a la tentativa del realismo: un ideal latinoamericano.	171
4. Solidaridad como forma de integración latinoamericana.	182
Conclusión	185
Conclusiones Generales de la investigación.	186
Bibliografía	196

## Introducción General

### *Contextualización del tema de investigación.*

Haití<sup>1</sup>, primera nación independiente de Latinoamerindia<sup>2</sup>, ocupa un papel fundamental en el estudio y comprensión del espacio latinoamericano. Tanto desde el punto de vista histórico y mítico, como del punto de vista simbólico y político. Vale decir, su revolución marcó una ruptura histórica con la esclavitud y, asimismo, propició el mito emergente de las naciones independientes en el subcontinente americano; así como se constituyó política y simbólicamente el primer Estado-nación de la región como referente histórico. Su contribución a la formación identitaria latinoamericana es altamente significativa, en la medida en que su revolución de independencia se impone historiográficamente como un principio fundador de la *dignidad latinoamericana*<sup>3</sup> y premisa de la independencia subcontinental. A partir de este principio, el ser latinoamericano se hace reconocer como ser digno de su plena existencia y define su propio destino en la historia de la humanidad. En esta investigación se plantea Haití como “parte negada” de la historiografía latinoamericana desde una crítica de

---

<sup>1</sup>Haití (llamada al principio “Ayiti”= tierra montañosa) por los tainos) comparte la isla de 77 mil kilómetros cuadrados con República Dominicana. Durante el periodo colonial de 1492 a 1803, toda la isla fue llamada por los españoles “Española” y luego “Santo Domingo”. Haití ocupa, desde su independencia, la parte occidental (alrededor de 27 mil kilómetros cuadrados). Su población asciende los 10 millones de habitantes y está compuesta de “negros”, cuyo origen alude a mezclas entre esclavos africanos, descendientes indígenas, mulatos (o mestizos) y blancos. Así bio-culturalmente, Haití ostenta un mestizaje de etnias blancas, negras, mulatas e indígenas que impactan fuertemente en la composición de las clases sociales.

<sup>2</sup> Es un concepto de Carlos Lenkersdorf que dimensiona histórica y culturalmente la inclusión de los pueblos y etnias en el espacio latinoamericano. Lo utilizamos en el lugar de América Latina para distanciarnos del debate sobre este “nombre”. Al respecto, véase su artículo “Latinoamerindia” en De Los Ríos Méndez, Norma y Sánchez Ramos, Irene (coordinadoras), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos*, capítulo: “Identidades, Imaginarios sociales y memoria colectiva”, impreso en UNAM, México, D.F., 2006, p.95. En el mismo artículo el autor se refiere también a “Afroamerindia” para expresar la misma idea.

<sup>3</sup>La dignidad latinoamericana abarca la integridad étnica- latinoamericana como el valor ético y el valor del respeto, como el sujeto libre, el honor, el prestigio que definen el ser latinoamericano. Este último forjó su identidad (política y cultural) al romper con la existencia condicionada por la colonización y mostró que es capaz de elegir su destino. La dignidad latinoamericana tiene que ver con la historia común desde la época de las independencias y la pluralidad cultural basadas en experiencias comunes que viven los pueblos de Latinoamerindia.



la epistemología de la historiografía y, asimismo, recuperar históricoculturalmente el sentido común de la región desde la “antropología del semejante”<sup>4</sup>.

La presente tesis pretende enfatizar la importancia de la contribución histórica y cultural de Haití a la formación identitaria latinoamericana. Este país contribuyó en general a la liberación de las culturas oprimidas en el continente – relativamente ligadas entre sí por su historia colonial- e inició un proceso precursor de construcción de identidad cultural y solidaridad continentales. Mientras que en Latinoamerindia, desde el siglo XX hasta hoy en día, como señala Rossana Cassigoli, la propia idea de soberanía sucumbe ante el sistema de lo representacional, es decir, se ha instituido en la región la idea de un mercado superior en racionalidad al Estado. Esto conlleva a un declive cultural y un fenómeno del Estado panóptico que termina por abolir la pluralidad de las prácticas humanas<sup>5</sup>. Entonces, el Estado latinoamericano en general, en lugar de asumir la identidad cultural latinoamericana como la puerta de entrada a la dignidad de sus miembros, produce por y para sí mismo una fisura en la continuidad histórica hacia el horizonte del ideal latinoamericano.

Por identidad cultural latinoamericana nos referimos a las ideas de independencia y, a los pueblos originarios de Latinoamerindia en el marco de una visión unificadora y solidaria del subcontinente a principios del siglo XIX. Suele ser una temática recurrente en la etnohistoria de los pueblos de esta región, en la valoración y resignificación del “ser latinoamericano”. Este “ser latinoamericano” forjó su significado a partir de la dialéctica de la conciencia

---

<sup>4</sup> Propuesta de una nueva disciplina en gestación del campo antropológico desarrollado por Elinet Daniel en el marco de esta investigación, aquella antropología abarca “Pueblos Semejantes” como categoría de análisis para estudiar a los pueblos latinoamericanos.

<sup>5</sup> Rossana Cassigoli, “Fenomenología del Estado latinoamericano: bases históricas y declive cultural”, en “Acta Sociología, Reflexiones contemporáneas”, No.48, CES, UNAM, Enero-Abril, 2009.

etnohistórica y de una ética de la víctima<sup>6</sup>. Sin embargo, a lo largo de la historia, la identidad cultural latinoamericana sigue enfrentando una exclusión reproducida por la historiografía latinoamericana y las ideologías políticas de los Estados. Haití es el prototipo histórico de esa exclusión crónica: actualmente es visible en la práctica de los derechos de los pueblos originarios y afrodescendientes. Los aportes ideológico-políticos e historiográficos desde Haití son excluidos de toda consideración y construcción académica de una Historia de las ideas de Latinoamerindia.

La contribución de Haití a la construcción de la identidad cultural latinoamericana, a la luz de esta investigación, se basa en un análisis de las dos primeras décadas del siglo XIX y se extiende a cuatro periodos históricos fundamentales destacados por la historiografía cultural latinoamericana:

- a) Periodo de Toussaint Louverture: 1801-1803. Toussaint decretó la primera constitución en América Latina, la haitiana, en 1801, que anunció el nacimiento y la autonomía de los Estados-nación de la región. Él inició la lucha por la liberación de los esclavos jamaicanos de la dominación inglesa, con una expedición desde Saint Domingue (hoy República Dominicana y República de Haití) hacia Jamaica. Ésta fue la primera muestra de solidaridad haitiana hacia los procesos de independencia en América Latina en contra de la esclavitud europea. El filósofo latinoamericano Enrique Dussel califica a Toussaint como uno de los primeros pensadores latinoamericanos. El precursor de la libertad inauguró lo que denominamos “diplomacia de la dialéctica de las armas”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Hay que leer Reyes Mate, Manuel (2009): “La Justicia en la Historia”, *Memoria Histórica: ¿se puede juzgar la historia?*, Fundación Antonio Carretero, Madrid. También, Enrique Dussel (2001), *Principios éticos y economía*, donde desarrolla “el sufrimiento de la víctima, de los dominados (como operario, indio, esclavo africano) “. En su obra *Ética de la liberación*, dice el objeto de la Ética de la Liberación es la víctima.

<sup>7</sup> La mayoría de las Escuelas de diplomacia moderna y Ciencias Políticas de las grandes Universidades reconocen a Toussaint Louverture como uno de los diplomáticos más hábiles del tiempo moderno. Su estrategia se basó en el juego de batalla entre las potencias con el fin de adquirir armas suficientes y conocer las tácticas de ellas. Vale decir que, Toussaint aplicó la

ante las potencias coloniales como Francia, España e Inglaterra, con el objeto de evidenciar la descolonización y la autonomía de Saint Domingue. Su saber de negociar la protección y tranquilidad política de la isla ante esas potencias de la época le ha asegurado la fama de ser el papel de único personaje estratega que tuvo una visión geopolítica global en la subregión. La diplomacia político-militar del libertador Simón Bolívar ante Inglaterra y España, es similar a la táctica de Toussaint Louverture.

- b) Intervalo de Jean Jacques Dessalines: 1803-1806. Dessalines abrió la vía de la independencia latinoamericana y, al mismo tiempo, inició la reflexión crítica sobre la modernidad. Por primera vez, en tres siglos, el esclavo deja de ser un ser marginado y la víctima de la deshumanización del Viejo Mundo. El emperador haitiano impulsa la reflexión ontológica sobre el ser humano a través de la constitución de 1805. En su encuentro, en 1806, con el precursor de América unificada, Francisco de Miranda, exhortó a éste a adoptar la vía radical de la revolución haitiana en la salvación de Latinoamerindia contra los etnocidios europeos. Miranda rechazó su consejo. Aun así, Miranda recibió apoyo, por parte del gobierno de Dessalines, para preparar su expedición de 1806 desde la ciudad de Jacmel, hasta el punto de coser la bandera de la Gran Colombia en Jacmel, tercera ciudad haitiana, en señal de reconocimiento<sup>8</sup>.

El sociólogo argentino Eduardo Grüner afirma, desde la crítica histórica y la filosofía de la cultura que “la revolución más antigua y más importante no es la de 1810, sino la de 1804: la de Haití,

---

“estrategia de camaleón” para proteger a Saint Domingue. Es una estrategia de estar con todos y con nadie.

<sup>8</sup> Carmen L. Bohórquez, *Miranda: Bitácora de un visionario de Nuestra América*, Caracas, Imprenta República Bolivariana de Venezuela, 2008.

anteriormente colonia francesa de Saint-Domingue”<sup>9</sup>. Dice, asimismo, que la revolución haitiana -la primera y más radical de las revoluciones independentistas americanas, con un fuerte componente social y etnocultural- produce objetivamente, el primer gran “discurso” de lo que podríamos llamar una contra-modernidad a escala global. Es por ello que esta revolución estuvo sometida a una consecuente (re)negación ideológica por parte del pensamiento dominante. Grüner señala que la Constitución haitiana de 1805 es el primer ensayo crítico de reflexión sobre la modernidad americana. Por su parte, el historiador haitiano Leslie François Manigat dice que se trata de la primera constitución del Estado-nación en América Latina.

- c) Periodo de Alexandre Pétion: 1806-1818. Constituyó un momento histórico haitiano decisivo en la contribución a la construcción de una “identidad latinoamericana”, como eventual tierra libre de naciones. Pétion es coautor conceptual del proceso independentista de liberación y, co-libertador del subcontinente. Otorgó, en 1816, todos los apoyos necesarios (ideológicos, militares, materiales) a Simón Bolívar, en un gesto de fraternidad subcontinental. Los apoyos de Haití permitieron que Bolívar venciera en la independencia latinoamericana meridional. Leslie F. Manigat (2000) señala que Pétion creyó, por primera vez, por medio de la Constitución de 1816, en la solidaridad tricontinental entre África-América-Asia y, abrió la puerta de la tierra haitiana a todos los oprimidos del mundo. Glodel Mezilas (2006) relata que, al mismo tiempo que Bolívar estuvo en Jacmel, Francisco Xavier o Javier Mina -militar de origen español- él buscó apoyos en Haití para la liberación de México. Johanna Von Grafenstein expresa que “se tienen conocimientos de varias iniciativas de independentistas hispanoamericanos, quienes buscaron y recibieron ayuda en Haití. El gobierno de Alexandre Pétion apoyó con

---

<sup>9</sup> Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Editorial Eduardo Grüner, 2010.

amplísimos recursos a los independentistas venezolanos y mexicanos. Asimismo, la historiadora dice, que en Cartagena, los hermanos Carabaño (1815) y el colaborador de Miranda y Bolívar, el francés Pierre Labatut (1816 y 1817) organizaron expediciones en Puerto Príncipe”<sup>10</sup>.

- d) Intervalo de Jean Pierre Boyer: 1818-1821. Boyer continuó por la vía de los predecesores ayudando y comprometiéndose con la causa de liberación de la región. Concedió, en 1820, al agente de comercio John B. Elbers de la República de Colombia, fusiles y libras de plomo para lograr la independencia de Colombia<sup>11</sup>. El presidente haitiano respondió a la llamada de libertad, por parte de los luchadores dominicanos, y liberó a República Dominicana, la cual se encontraba bajo dominación colonial española. Sin embargo, esta decisión divide a la opinión pública dominicana. Unos piensan que Haití ocupa un papel fundamental en la descolonización de la República Dominicana, y otros piensan que fue una acción colonizadora por parte de los políticos haitianos. Al respecto, Leslie Bethel dice que la República Dominicana se independizó gracias a la voluntad haitiana<sup>12</sup>.

Estos hitos históricos señalados de la experiencia haitiana se consideran como aportes relevantes en la construcción de la identidad cultural y el pensamiento latinoamericanos, desde una perspectiva etnohistórica de la solidaridad subcontinental. Esta solidaridad no solo se inscribe en el espacio imaginario latinoamericano, sino que también se inscribe en la formación identitaria del subcontinente latinoamericano como un espacio etnocultural autónomo y de resistencia social y política. Es más allá de la división geopolítica actual que se encuentra el subcontinente: América Latina y El

---

<sup>10</sup> Al respecto, véase Leslie François Manigat, *L'Amérique Latine au XXe siècle*, tomes I & II, Paris, Editions du Seuil, 1991 y Johanna Von Grafenstein, *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, Competencia imperial y vínculos intercoloniales*, México, Editorial UNAM, 1997.

<sup>11</sup> Von Grafenstein, 1997.

<sup>12</sup> Leslie Bethel, *Historia de América Latina*, tomo 5, Madrid, 1991, pp.124-153.

Caribe (las Antillas) o Gran Caribe que incluye Centro América, como enseñan ciertos intelectuales latinoamericanos<sup>13</sup>.

### **Reflexión de las fuentes y Estado del arte.**

Existe una cantidad enorme de obras, de artículos y de ensayos relacionados con el concepto de identidad cultural latinoamericana, los cuales plantean los debates sobre la complejidad de conceptualizar este término. En algunas obras se desarrolla el problema de dicha identidad en torno a la diversidad de identidades nacionales con un enfoque más geopolítico y, en otras se plantea la problemática geo-etnolingüístico-cultural en Latinoamerindia respaldada por el enfoque de la Escuela histórico-cultural que tiene que ver con la formación identitaria subcontinental desde la época de las independencias. En esta investigación, rescatamos el segundo enfoque desde una crítica de la epistemología<sup>14</sup> de la historiografía latinoamericana y desde la “antropología del semejante” para enfatizar la contribución de Haití a la construcción de dicha identidad desde una perspectiva etnohistórica. Es decir, este trabajo se inscribe en un debate teórico-epistemológico sobre la identidad cultural y abarca lineamientos de procesos identitarios y cosmovisiones.

Hay que entender la “antropología del semejante”<sup>15</sup> como una nueva disciplina antropológica cuyo enfoque teórico dimensionaría la aceptación de vivir humanamente juntos la historia totalmente o relativamente común en la diversidad cultural y reconocer también los valores del otro. Dentro de lo cual

---

<sup>13</sup> Al respecto, véase Carlos Federico Domínguez Ávila, “Brasil y el Gran Caribe: fundamentos para una nueva agenda de trabajo”, en Santana Adalberto Hernández (comp.), *Relaciones interlatinoamericanas en los inicios del siglo XXI*, México, Editorial CIALC – UNAM, 2009 y Ana Esther Ceceña (coord.), *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial*, México, 2010.

<sup>14</sup> Sobre la epistemología, hay que leer Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, siglo XXI editores, octava edición en español, México, 2007. También Miguel Bueno, *Principios de Epistemología*, La impresora Azteca, México, 1960. Los cuales plantean el problema de la verdad en la historia de las ciencias.

<sup>15</sup> Propuesta teórica de Elinet Daniel, que se desarrollara a lo largo de este texto de investigación.

se reunirían las nociones de Alteridad, Identidad, Sentido común, Aceptación del otro, Memoria colectiva, Pluralidad, Diversidad y Resistencias culturales, las cuales permitirían a cualquier grupo social o asociación comunitaria identificarse como sujeto y a la vez objeto de sus prácticas cotidianas.

Para abordar esta crítica recurrimos a la documentación histórica como “registro etnográfico”<sup>16</sup> en el sentido que los hechos históricos no se perciben solamente como relatos y cuentos de los fenómenos en la continuidad histórica sino también como “depositario de experiencias humanas” donde se relacionan las prácticas cotidianas con el *continuum* espacio-temporal. En esta perspectiva, tomamos la etnohistoria<sup>17</sup> como una disciplina que estudia los recursos históricos y culturales que permitan vincular la experiencia del pasado común de los pueblos latinoamericanos con sus prácticas culturales cotidianas y, recuperamos la definición de la cultura de Edward B. Tylor como “un conjunto complejo”<sup>18</sup>.

En este sentido, nos referimos a autores y escuelas que han trabajado el tema de la identidad cultural, así como aquellos que apuntan al discurso abierto de las prácticas culturales desde una perspectiva crítica de la historiografía latinoamericana. También autores que toman la historia cultural como recursos epistemológicos para una resignificación de la epistemología de la historia de las ideas en Latinoamerindia.

Darcy Ribeiro agrupa a los países actuales del continente de acuerdo con su proceso civilizatorio en tres grandes grupos como propuesta de método

---

<sup>16</sup> Respecto al concepto, véase Hugo C. Nutini “Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna” en Miguel León-Portilla (coord.). *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, Edición Fondo de Cultura Económico, México, 2001, p.48.

<sup>17</sup> Hugo C. Nutini (2001) define la etnohistoria como la unión del pasado y el presente; asimismo señala que es historia y a la vez antropología, es decir, más homotética en lo histórico y más ideográfica en lo antropológico, pp.52-53.

<sup>18</sup> Véase sus obras *Primitive Culture* (1871) y *Early History of Mankind and the development of Civilization* (1865). También Jacques Lombard, *Introduction a L'ethnologie*, Editorial Armand Colin, Paris, 1998, p.78.

analítico: pueblos testimonios, pueblos nuevos y pueblos transplantados. Aquí se plantea un problema epistemológico-geocultural para el caso específico de Latinoamerindia. No podemos totalmente abarcar este enfoque. Sin embargo, partimos de esta lectura metódica de Ribeiro para proponer “pueblos semejantes” como referente metódico en el marco analítico-epistemológico de esta investigación sobre Latinoamerindia. Cuanto al concepto “etnocultural” lo debemos a Jesús María Serna Moreno<sup>19</sup>, quien propicia reflexiones relevantes en torno a las etnias afrolatinoamericanas.

A continuación comentaremos a algunos autores que nos interesan en el tratamiento del tema de la identidad cultural latinoamericana:

El sociólogo chileno Cristián Parker<sup>20</sup> sostiene que la identidad cultural latinoamericana puede asumirse plenamente cuando se modifique nuestra visión del otro, de nosotros mismos, de nuestra vida actual y del lugar de nuestros pueblos en la historia universal. Asimismo, afirma, es una temática recurrente en la historia de las ideas del continente desde la época de las independencias. Este autor nos permite contextualizar el planteamiento de nuestra investigación. Parker nos hace ver que el *ser* latinoamericano se pone de pie al iniciar las independencias de los pueblos latinoamerindios. Así como reconoce que los tiempos cambian y con ellos mismos las perspectivas históricas y epistemológicas para abordar las antiguas problemáticas, mientras que las mutaciones culturales, políticas y tecnológicas anuncian e incrementan la incertidumbre.

La socióloga argentina Daniela Rawics aborda el tema de otro ángulo al plantear la identidad como construcción socio-histórica, y dice que, la identidad

---

<sup>19</sup> Antropólogo mexicano, especialista-investigador de los temas sobre los afrodescendientes e indígenas.

<sup>20</sup> Parker G., Cristián, “L’identité latino-américaine à la lumière des 500 ans”, in *Cahiers Trimestriels: Alternatives Sud*, vol.VII, Centre Tricontinental Louvain-la-Neuve, Editions Harmattan, Paris-Montréal, 2000, p.109-118.



cultural latinoamericana es el resultado de un proceso discursivo y, al mismo tiempo, una práctica social. Según ella, no existe una identidad – latinoamericana, europea o cualquiera que sea-, sino formas de identidad que se configuran conflictivamente en el devenir histórico a partir de la afirmación de un sujeto frente a otros. Asimismo, ella señala tres dimensiones que se entrecruzan en la mirada de la identidad latinoamericana como construcción socio-histórica. Una tiene que ver con la presencia de elementos comunes que permiten pensar en una “comunidad imaginada”, el lugar, desde donde el o los sujetos se posicionan como “nosotros” los latinoamericanos. Otra se refiere a la construcción de dicha identidad como un proyecto de un futuro común. La última plantea que la identidad es la confrontación con la mirada del otro, vale decir toda identidad, individual o colectiva, se construye a partir de la alteridad.

Sin embargo, hay que precisar los límites de esta perspectiva de identidad constructiva que se enfoca más en un proyecto político. La identidad individual o colectiva siempre es constructiva frente a la otredad mientras busque adaptarse a los valores del otro semejante que comparten el mismo espacio. En una perspectiva etnohistórico-cultural, la identidad mantiene el vínculo entre el pasado y el presente, así como actúa a través de las prácticas cotidianas como forma de adaptación. El punto de vista de la autora se ve más bien como un reconocimiento histórico de lo universal de la formación identitaria europea. En este sentido, podemos decir que la autora rechaza la tesis de Parker, porque la identidad latinoamericana sigue buscándose en el espacio-tiempo. Apuntamos esta confrontación discursiva para plantear, más allá de toda subjetividad individual, una crítica desde la historiografía.

Con Michel de Certeau<sup>21</sup>, consideramos la definición más simple de la historiografía como historia y escritura. El autor nos abre la vía de la crítica epistemológica de la historia al concluir que Latinoamérica se encuentra en la necesidad de forjar su identidad, a partir de discursos y prácticas propias, para encarar las transformaciones de la diversidad cultural. Los aportes epistemo-historiográficos del autor, bajo sus estudios etnográficos y sus experiencias en el subcontinente, nos llevan a la cuestión del sentido común, donde prevalece el diálogo entre el pasado y el presente.

Sélim Abou<sup>22</sup>, a su manera, nos invita a considerar a la identidad cultural y a la conciencia colectiva como referencias históricas simbolizadas por una herencia cultural común. Abou plantea: “el fenómeno interétnico se vuelve uno de los temas privilegiados de las ciencias humanas y concluye que la identidad étnica está en la raíz de la identidad cultural”. El autor nos permite abordar teóricamente la problemática de la integración y las representaciones socio-culturales de los pueblos originarios –indígenas, afrodescendientes y campesinos- dentro del espacio latinoamericano desde la identidad cultural.

Eduardo Gruner<sup>23</sup> y Johanna Von Grafenstein<sup>24</sup> son dos autores “latinoamericanos” destacables sobre la historia haitiana que nos dan la evidencia de los hechos históricos para marcar la pertinencia de esta investigación. El primero señala, en una crítica a la historia universal, que Haití impulsó el “discurso contra-modernidad” frente a la modernidad y la esclavitud. Asimismo señala que en este país nació el primer ensayo crítico a escala mundial contra la modernidad americana a través de su constitución de 1805. La autora, por su parte, recuerda la evidencia de los apoyos amplísimos

---

<sup>21</sup> Michel De Certeau, *La toma de la Palabra y otros escritos políticos*, UNAM, México, 1995. *La Escritura de la Historia* (traducido de francés por Jorge López Moctezuma, 3e ed. 1993), Paris, ed. Gallimard, 1978.

<sup>22</sup> Sélim Abou, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Editions Anthropos, 1981.

<sup>23</sup> Eduardo Gruner, 2010.

<sup>24</sup> Von Grafenstein, 1997.

de los presidentes haitianos a los libertadores de Latinoamerindia para lograr su objetivo de descolonizar el subcontinente “Latinoamerindia libre”.

Por fin, nos referimos a la Escuela histórico-cultural de Costa Rica, en su sede de la Universidad de Costa Rica, que nos ofrece un espacio académico de reflexión sobre la cultura y la identidad en Latinoamerindia, a través de su “Programa de Investigación: Identidad Cultural Latinoamericana”<sup>25</sup>. El programa pretende divulgar la reflexión y producción de conocimiento en torno a la identidad cultural latinoamericana: sus elementos constitutivos como medio para facilitar la comprensión de nuestras realidades y la definición de acciones consecuentes en beneficio de las comunidades latinoamericanas.

En esta tesis pretendemos sostener un nuevo discurso sobre la matriz cultural latinoamericana desde la “antropología del semejante”, de modo que se amplíe el diálogo entre las diferentes identidades étnico-culturales y la memoria histórica colectiva. Se trata de un diálogo que preconiza la aceptación de convivir cultural e históricamente, con el “otro semejante” en un mismo espacio. El retorno a nuestra memoria histórica colectiva nos permitirá comprender que la identidad cultural latinoamericana efectivamente tiene sus raíces etnohistóricas en la época de las independencias. En este sentido, la revolución de independencia haitiana, se erige como premisa histórica de la construcción de dicha identidad, así como sostiene Margarita Vargas Canales<sup>26</sup> “una estética caribeña”, quien propone se puede también hacer la historia fuera

---

<sup>25</sup> Este programa es la iniciativa de un grupo de investigadores de distintas disciplinas, que habían estado trabajando, en 1988, en temas relacionados con la identidad cultural latinoamericana de la Universidad de Costa Rica (UCR). La Universidad Nacional (UN) y el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) se proponen trabajar en conjunto para desarrollar un espacio académico de reflexión en torno a la cultura y la identidad en América Latina. Los ámbitos disciplinarios cubiertos inicialmente por esos investigadores se extendían a la filosofía, la antropología, la historia, la semiología, y la lingüística. En 1989, este grupo redacta un documento que sirve como base para plantear la perspectiva teórica de trabajo: *Programa de Investigación: Identidad Cultural Latinoamericana*. Al respecto, véase Programa de Investigación: Identidad Cultural Latinoamericana, pp.7-11; publicaciones en líneas: Boletín CIRCA (sección C), Colección Identidad Cultural-CIRCA, Publicaciones de Folletos, conferencias).

<sup>26</sup> Vargas, en su seminario en Posgrado de Estudios Latinoamericanos “Cultura e identidad en el Caribe insular: estudios sobre lo estético caribeño”, UNAM, semestre 2011-2.

de los archivos para recuperar su sentido de la historia. Se refiere a los “silencios” de las historias del Caribe insular incluye la haitiana<sup>27</sup>.

Este nuevo discurso que proponemos aquí sobre la matriz cultural latinoamericana desde la etnohistoria rechaza la diferencia cultural inventada por Europa para constituir su identidad propia. Comprende el concepto de “solidaridad” desde una perspectiva crítica de la dominación de la cultura occidental, promueve el reconocimiento del “otro semejante” como el núcleo de la matriz cultural latinoamericana y sostiene una nueva lectura del discurso europeo del otro, y una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana.

En este sentido, la independencia de Latinoamerindia ha sido forjada ciertamente bajo la influencia de la independencia haitiana. Sin duda alguna, a partir de dicha independencia, Latinoamerindia se lanza a la construcción de su identidad cultural implicando la valoración de la existencia de un “*ser humano*” latinoamericano<sup>28</sup>. Para abordar estas inquietudes epistemológicas, en esta investigación utilizaremos el concepto “Latinoamerindia”<sup>29</sup> en lugar de América Latina<sup>30</sup>. El propósito es rebasar el discurso teórico-cultural-

---

<sup>27</sup> Véase el artículo de Margarita Vargas, “¿Hacia dónde van las historiografías contemporáneas del Caribe insular?” en *La historia latinoamericana a contracorriente*, Juan Manuel de la Serna, José Antonio Matesanz y Salvador Méndez Reyes (coord.), Lucio Oliver (coord. general), UNAM, No.5, 2011, p.278.

<sup>28</sup> Es el ser bajo su condición histórica de esclavo que acuñó su libertad humana a partir de la lucha a muerte por su existencia libre en la dignidad. El que cambia el paradigma occidental de dominación respecto a la existencia humana y demuestra que “cada ser existente” representa “lo universal” en sí mismo.

<sup>29</sup> Véase el artículo de Carlos Lenkersdorf “Latinoamerindia” en Norma de Los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos, 2006, pp.95-105.

<sup>30</sup> La definición del concepto europeo América Latina (arrancado geopolíticamente por Napoleón III, constituye un campo problemático, de controversias de sentidos; por ejemplo, “vía unitaria” (Simón Bolívar); “única y solitaria” (Luis Fernando Ayerbe); “sentido común como sistema cultural” (Clifford Geertz); “Indoamérica” (Haya de la Torre); “Indolatina” (Augusto César Sandino); “Iberoamérica o Hispanoamérica” (en el pensamiento de los colonizadores – España y Portugal ); “Latinoamerindia” (Carlos Lenkersdorf); “ Afrolatinoamerindia” (Jesús María Serna), “Extremo Occidente” (Alain Rouquié, para quien ella existe sólo por oposición y desde afuera con una dimensión escondida); “nuestra América” (José Martí y Horacio Cerutti Guldberg); “Nuestramérica” (Rossana Cassigoli Salamon). El navegante florentino Américo Vesputio (1451-1512) dio su nombre a las Indias Occidentales. En relatos que Vesputio remitió

tradicional y dominante, impuesto por el colonialismo crónico occidental sobre esta región. Buscaremos comprender por qué Haití es tratado como la “parte negada”<sup>31</sup> de y por la historiografía latinoamericana.

Nos formulamos las siguientes preguntas: ¿Qué “hace” la teoría con aquello que excluye? ¿Cómo se relaciona la teoría latinoamericana con aquello que no puede “integrar” en un discurso unitario? ¿O en una epistemología unitaria? ¿Qué lugar otorga la plataforma de los estudios latinoamericanos a aquellas experiencias tradicionalmente excluidas, como es el caso de la presencia de Haití en la concepción de una identidad subcontinental?

### *Planteamiento del problema*

Haití, por un lado, es casi desconocido por los Estudios Latinoamericanos académicos sobre Latinoamerindia y el Caribe y, por otro, se encuentra en el corazón de la problemática de la geo-etnopolítica del espacio latinoamericana. Es “parte negada”<sup>32</sup> por la historiografía latinoamericana, quizás, por su

---

a importantes corresponsales hizo creer –voluntaria o involuntariamente–, que había sido el primero en visitar los nuevos territorios, y el cosmógrafo alemán Martín Waldseemüller en un mapamundi que acompañaba a un folleto titulado *Cosmographiae Introductio* (1570), denominó al nuevo continente *Americi Terrae*, es decir, Tierras de Américo. Bartolomé de las Casas enjuició en su obra a Vesputio y consideró que con este hecho se había cometido una injusticia a Cristóbal Colón, quizá el primero en arribar a Nuevo Continente y, con seguridad el primero en regresar a Europa, 1570. Véase el *Archivo General de la nación de Colombia*, Biblioteca Familiar Presidencia de la República, Imprenta Nacional de Colombia, 1997, p.40.

<sup>31</sup> En el pensamiento latinoamericano hay un cierto silencio sobre la historia de Haití, este país casi no es mencionado, se le menciona pocas veces. Es considerado como el “otro”, según Horacio Cerutti, en “Seminario sobre América Latina y el Caribe” (2009). Con su idioma francés, plantea ser un reto en el plano etnolingüístico dentro del espacio latinoamericano casi totalmente hispanófono, contrariamente a Brasil (portugués) que es bien visto como el gran gigante de la región. En la Universidad, Haití es una parte de la historiografía latinoamericana casi borrada a tal punto que pocos estudiantes muy estudiosos o intelectuales saben de la historia haitiana. Por ejemplo, el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, el Posgrado en Historia de la Educación de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) son casos concretos. En este sentido, Haití corresponde más geoespacial y geopolíticamente a la idea del Caribe en el pensamiento de los intelectuales. O si nos permite, ¿Puede hablar de un continente caribeño, para diferenciarse de las Américas (del norte, centro y sur)?

<sup>32</sup> La problemática de Haití como “parte negada”, tal como la han asignado en la historia latinoamericana, permite comprender por qué Haití es considerado como tal y por qué existe este miedo en el pensamiento latinoamericano; hasta se niega este fundamento del origen identitario latinoamericano.

posición frágil y compleja que ocupa en esta zona subcontinental caribeña. Su inserción en la reflexión de la problemática de la identidad etnocultural latinoamericana, tal como sostiene nuestra investigación, contribuirá ciertamente al replanteamiento de la cuestión del ideal latinoamericano y la epistemología de la historiografía latinoamericana desde una crítica historiográfica.

### *Metodología*

Para abordar el análisis de los parámetros problemáticos que plantea la identidad cultural latinoamericana, esta investigación abarca los procesos de evolución y el enfoque interdisciplinario como método de análisis desde la “antropología del semejante”, así como la etnohistórico-lingüística como campo etnometodológico privilegiado, los cuales se inscriben en el campo operatorio del continuum espacio-temporal en estado de adaptación constante. Esta opción metodológica puede explicarse en el sentido de que la dicha etnohistórico-lingüística valora más la cultura y la epistemología de la historia abarca más la identidad. Por tanto, nuestro enfoque está cerca de Claude Levi-Strauss, por lo que se refiere a la alta importancia de la comunicación y del cambio en el campo antropológico.

A diferencia de Claude Levi-Strauss, quien preconiza (en la etnología) el universalismo cultural occidental con respecto al relativismo cultural, creemos hay que escrutar dentro del relativismo de las culturas latinoamericanas lo que vincula los pueblos de la región en el transcurso de la historia en marcha para forjar su « unidad propia », es decir su « temperamento », como dice Margaret Mead<sup>33</sup>, llevándonos a la etnopsicología.

---

<sup>33</sup> Margaret Mead fue una antropóloga cultural estadounidense que ha trabajado y desarrollado el concepto “Temperamento”, con aquel Mead ha asociado diversos temas de estudio como sexo, educación, comportamiento, etc. Recuperamos este concepto para explicar la dimensión etnosicológica colectiva de la identidad cultural latinoamericana.

Nuestro método combinatorio, el etnohistórico-lingüístico, es percibido para reinterpretar los procesos de evolución fragmentada de la Identidad latinoamericana a través de la historia cultural de los Pueblos Semejantes. Puesto que la cultura, cerca de la experiencia particular, representa el resultado de un pasado común y una memoria colectiva.

Nos hemos mostrado que el « eje armónico gravitacional »<sup>34</sup> de la identidad cultural latinoamericana se percibe desde el ángulo de la reconstrucción del pasado etnohistórico. Esta reconstrucción del pasado nos ha permitido considerar, como eje principal, la dinámica etnocultural en la problemática de la epistemología de la historia del subcontinente. Haití es el epicentro de esta « crítica »<sup>35</sup> historiográfica.

En este sentido, el interés fundamental de esta investigación es contribuir a ampliar algunas definiciones – etnohistoria, etnocultura, cultura política o etnopolitología, etnosicología cultural colectiva – con el fin de ensanchar un campo de estudio multidisciplinario sobre Latinoamerindia.

### *Índice*

El trabajo se divide en dos partes y cuatro capítulos. La primera parte contiene los dos primeros capítulos que abordan la historiografía y las realidades etnoculturales de Latinoamerindia. En el primer capítulo se esboza un panorama histórico de la Revolución Haitiana en relación con la noción de independencia en Latinoamerindia en el proceso de la formación identitaria en el subcontinente. En el segundo capítulo se estudian los aportes histórico-culturales y políticos de Haití y, asimismo, se investigan los impactos que tuvo esta revolución en el subcontinente y también a escala mundial a principios del siglo XIX. La segunda parte plantea el debate analítico-epistemológico sobre la

---

<sup>34</sup> Es decir, en este trabajo, la identidad cultural latinoamericana gira en torno a la etnohistoria valorizando las tradiciones culturales y manteniendo la cohesión social entre las diversidades culturales latinoamericanas.

<sup>35</sup> En este sentido preciso, crítica se percibe como búsqueda de los funcionamientos de representaciones socioculturales y de las historicidades.

identidad cultural latinoamericana y sus perspectivas. En el tercer capítulo se plantea la problemática de la identidad cultural latinoamericana desde una perspectiva etnohistórica, retomando los hechos históricos patentes en torno de las realidades etnoculturales que sobreviven en el subcontinente desde la época de las independencias. En el cuarto capítulo se propone una perspectiva geoeconómica para abordar la reconstrucción del pasado histórico y mítico del subcontinente.

Lo histórico se refiere al discurso sobre la trayectoria común, en torno a la esclavitud y la explotación humana, que los pueblos originarios sufrieron en el subcontinente durante más de tres siglos. Como señala Michel De Certeau, no se trata de reconstruir la historia total del pasado con sus acontecimientos o como dice José Martí, no se puede tirar el pasado a la basura. Este último pensador considera “el pasado como algo irrenunciable que conforma la identidad propia, tanto como los padres marcan a sus hijos”<sup>36</sup>. Lo mítico se refiere a los conceptos *libertad y revolución* del discurso ideológico-pragmático que logró la independencia latinoamericana -como el mito emergente subcontinental, mientras que este mito, a nivel hermenéutico y antropológico, toma distancia con toda tesis de antimito; por ejemplo, cuando un Pierre Clastres<sup>37</sup> afirma que el mito es el opio del salvaje. El mito ha sido siempre una fuente simbólica para la reafirmación del ser en sí y la capacidad inventiva del hombre en la vida práctica cotidiana. Más allá de poner el énfasis sobre los hechos históricos, esta reconstrucción tan pertinente del pasado histórico-mítico recupera el lenguaje común entre semejanzas y abre el “diálogo intercultural analógico” sobre el futuro de los pueblos en general en el subcontinente.

---

<sup>36</sup> José Martí citado por Carlos Guevara Meza, “Nuestra América: Modernidad e integración latinoamericana”, en Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera (coord.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, Co-editoriales UNAM – CIALC, México, 2008.

<sup>37</sup> Véase la entrevista que Clastres dio a la revista “L’Anti-Mythe”, París, 1975, no.9, el mes de abril.



## **Primera parte: historiografía y realidades etnoculturales.**

Esta parte se ocupa de relatar la trayectoria histórica del proceso de la revolución de independencia en Latinoamérica a los inicios del siglo XIX y destacar el impacto continental que tuvo la Revolución Haitiana en el subcontinente americano. Asimismo, plantea el debate analítico-epistemológico sobre la identidad cultural latinoamericana desde el enfoque etnohistórico. No se trata de un trabajo de historiador, para no confundir su objetivo; sin embargo, aquí, la historia es tomada como “registro etnográfico” con el fin de recuperar las metas epistemológicas de la Escuela histórico-cultural aplicadas a dicha identidad.

### **Capítulo I.**

#### **Haití, Latinoamérica y la noción de independencia: hacia una identidad propia.**

##### **Introducción**

En este capítulo se trata de hacer un breve panorama histórico de la revolución de independencia de Haití. Aquel panorama toma en cuenta los levantamientos de los esclavos en esta isla durante la segunda mitad del siglo XVIII, como premisa histórica, hasta la proclamación de la independencia el 1º de enero de 1804. Asimismo, hace un análisis crítica de la historiografía desde Haití, y, estudia el impacto y a la vez los límites de las coyunturas geopolíticas de la revolución haitiana en el proceso de liberación al subcontinente. De igual manera, este capítulo pone el énfasis sobre la contribución de este país a la liberación subcontinental durante las dos primeras décadas del siglo XIX.

##### **5. Haití: de la revolución a la independencia.**

La trayectoria histórica de la independencia haitiana se remonta precisamente a la segunda mitad del siglo XVIII con los alzamientos legendarios e ideológicos

de Mackandal (1751) y Boukman (1791)<sup>38</sup>. Más tarde, el proceso revolucionario bajo el liderazgo de Toussaint Louverture luego Jean Jacques Dessalines, el liberador y fundador de la patria. Sin embargo, consideramos en esta investigación, el periodo de 1801 a 1821 para medir la contribución histórica y cultural de Haití a la formación identitaria latinoamericana.

La acción más concreta de la revolución de independencia haitiana comenzó verdaderamente a partir de 1801 con el comandante y gobernador general de *Saint Domingue*, Toussaint Louverture<sup>39</sup>, reconocido como uno de los estrategas políticos más importantes del siglo XIX. Su estrategia política y sus tácticas de batalla hicieron posible la resistencia de la primera armada indígena en Latinoamérica y la independencia de toda la isla<sup>40</sup>. Enseñó la táctica de la guerrilla, trazada por su predecesor Enriquillo<sup>41</sup>, a los generales y

---

<sup>38</sup>Entre 1751y 1758, François Mackandal, un esclavo rebelde-cimarrón nacido en África, a partir de haber perdido un brazo en las labores de un ingenio azucarero, huye a las montañas desde donde ataca frecuentemente las plantaciones, matando blancos, muchas veces con la ayuda de venenos, y alentando a los negros a sublevarse. Más de una vez desapareció de manera mágica y legendaria por medio de rituales africanos. Sus rituales y exhibiciones de metamorfosis inculcaron a los esclavos creencias de regreso a su tierra madre en Africa. Finalmente fue capturado y ejecutado pero, su memoria y especialmente sus tácticas, ejercieron gran influencia en los hechos posteriores. El cimarronaje fue la primera forma de resistencia de los esclavos africanos contra la barbarie occidental de la colonización. (Al respecto, véase Leslie Bethell, “*Historia de América Latina*”, Tomo 5. *La Independencia*”, Capítulo 4: “La independencia de Haití y Santo Domingo”, Editorial Crítica, S.A., Madrid, 1991, p.126).

Ciertos escritores admiten que la revolución de independencia haitiana comienza con Alejandro Boukman, un sacerdote vudú que organizó a los esclavos a través de una ceremonia místico-simbólica y significativa en la noche de 14 de agosto de 1791. Mató a un puerco y dio la sangre a todos para tomar, como un pacto de resistencia y libertad. Esa ceremonia representa el primer *mito* de Latinoamérica.

<sup>39</sup>Un esclavo doméstico libre nacido en Bréda (Cap-Haïtien/Cabo Haitiano) en 1743. Supo escribir y leer a cuarenta años de edad bajo la influencia de su maestro François- Antoine Baillon de Libertat. Trazó ideológica, táctica y estratégicamente toda la lucha revolucionaria de independencia haitiana. La historia mundial le reconoce como un hábil táctico que tuvo una gran visión de la libertad humana. Un hombre oscuro, un esclavo que, como a todos, los acontecimientos sorprendieron a los cuarenta y cinco años. Este hombre fue marcado por el destino para encarnar uno de los grandes genios aparecidos sobre la faz del globo. Es reconocido por haber sido el primer líder negro que venció las fuerzas de un imperio colonial europeo en su propio país. Entre otros, deviene la figura histórica de más importancia en el movimiento de emancipación de los negros en América.

<sup>40</sup>En ese momento toda la isla se llamaba Saint Domingue, que se dividió en dos partes desde el tratado de Ryswick en 1697 entre Francia (parte occidental) y España (parte oriental).

<sup>41</sup>Se considera como el pionero de la guerrilla en América. Enriquillo, el cacique Taíno de Bahoruco (Quisqueya/Haití, luego bautizada como La Española). Para una ensayista

soldados de su armada. Utilizó las contradicciones de la sociedad francesa causadas por la revolución de 1789 y los conflictos franco-ingleses y franco-españoles, para proyectar su visión política.

La revolución francesa<sup>42</sup> del 11 de septiembre de 1789 tuvo un fuerte impacto sobre la sociedad esclavista de la colonia. Los sucesos acontecidos en Francia llegaban a la isla, con cierto retraso debido a las comunicaciones. Todo eso condujo a las clases sociales coloniales a rebelarse para defender sus intereses. Los esclavos adelantaron esa coyuntura para obtener su libertad humana regulada por el Código Negro<sup>43</sup> que los consideraba como “cosa”. El

---

argentina radicada en Cuba, Enriquillo instaló en el año 1519 la primera guerrilla en América con tácticas aún vigentes y con la que logró al cabo de una larga lucha el reconocimiento de los fueros como hombres libres de su etnia. Multiplicó sus sementeras y habitaciones en sitios inaccesibles y después preparó un plan de guerrilla para evitar la lucha frontal, dada su inferioridad en armas. Este plan contemplaba la táctica de no permanecer jamás en un lugar fijo, con lo que desorientaba a los españoles. Continúa la ensayista argentina, todas estas medidas tácticas y estratégicas configuran hoy el ABC de la guerrilla que se ha aplicado en nuestra América en este siglo. La guerrilla encuentra en estas líneas su patente de tradición americana. Véase Codina Ivema, “Enriquillo y la primera guerrilla de América”; páginas 22-36, en Casa de las Américas, La Habana, no.107, marzo-abril 1978. También el periódico mensual Pukara, “La Antropología de los guerrilleros: la guerrilla del Che y los métodos indígenas de lucha”, marzo 2011, año 4, no.55, p.5.

<sup>42</sup>Esa revolución fue portadora de los conceptos de libertad, igualdad y fraternidad bajo la influencia ideológica de las Luces y los Francmasones franceses, en el sentido de valorizar la dignidad humana y tratar a los seres humanos de manera equitativa respecto a su esencia humana. Sin embargo, estos conceptos no lograron el otro como semejante sino como otro negativo. Por eso, casi la mayoría de los intelectuales de las Luces no pensaron en la esclavitud como una forma de desnaturalización de las condiciones existenciales humanas.

<sup>43</sup>Fue con una serie de disposiciones jurídicas de 60 artículos que regularon los comportamientos del esclavo de Saint Domingue. Fue elaborado por Jean Baptiste Colbert Marquis de Seignelay y promulgado en marzo de 1685 por Louis XIV, para reglamentar el comercio y la esclavitud de los Negros en las colonias francesas de América (Guyane, Martinique, Guadeloupe, Saint Domingue). El esclavo se consideraba como una mercancía, una cosa, un mueble privado (artículos 44-54), y el amo tenía el derecho de vida y de muerto sobre éste. Los esclavos de Saint Domingue fueron bienes muebles de sus maestros colonos sin haber tenido seguimiento de garantía hipotecaria. Al respecto, véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du Canaan*, Editorial Presses Universitaires de France, 1987. Este profesor emérito de filosofía política en Paris I y Toulouse II considera el código negro como el texto jurídico más monstruoso de los Tiempos Modernos. Señala que este texto sirvió también para otras colonias europeas y la expulsión de los judíos. En la segunda mitad de siglo XVIII la corona española expidió varios Códigos Negros adaptando el Código francés de 1685 e incorporando parte de la anterior legislación esclavista española para conformar un cuerpo jurídico coherente con miras a controlar la población esclava y lograr un tratamiento más humanitario que evitara los levantamientos, las rebeliones y el cimarronaje. El Código Negro o Instrucción de 1789 fue preparado en la Audiencia de Santo Domingo y expedido por Carlos III,

esclavo negro resignificó ontológicamente el concepto de libertad, estrictamente europeo, para extenderlo a todo ser humano.

La revolución haitiana, en su primera etapa, empieza con el conflicto de los grandes propietarios, comerciantes y funcionarios de la colonia. Los propietarios querían independizarse y los comerciantes seguían fieles a Francia. También, la llamada Sociedad de Amigos de los Negros<sup>44</sup>, fundada incluso antes de la revolución de 1789, tuvo un importante papel en las discusiones sobre la abolición de la esclavitud. En la noche del 28 de octubre de 1790, un grupo de unos 350 mulatos liderados por Vincent Ogé y Chavannes se manifestó frente a la Asamblea de Port-au-Prince. Ese grupo exigió iguales derechos para mulatos y negros. La manifestación fue rápida y duramente reprimida con una serie de ejecuciones<sup>45</sup>. En esta perspectiva, la revolución de independencia haitiana se percibe como premisa de los derechos humanos a nivel continental por plantear la libertad como un derecho natural de todo hombre.

Todas esas tensiones no permanecieron ajenas a los esclavos que vieron en ellas la oportunidad de liberarse. Pero, más tarde empezó la rebelión de los esclavos. El 14 de agosto de 1791 se llevó a cabo, en “Bois-Caïman”<sup>46</sup>, una

---

con vigencia para todas las colonias. La reacción de los propietarios, entre ellos los esclavistas del Nuevo Reino de Granada, fue inmediata y lograron la suspensión, por parte del Consejo de Indias, de todos sus efectos. (Real Cedula sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos, 1789, consultado en *Archivo General de la Nación de Colombia*, Biblioteca Familiar Presidencia de la República, Tomo 1, 1997, p.618).

<sup>44</sup> Véase Leslie Bethell, “*Historia de América Latina*”, Tomo 5. “La Independencia”, Capítulo 4: la independencia de Haití y Santo Domingo, Madrid, Editorial Crítica, S.A., 1991, p.125. Este autor señala la importante influencia que tuvo ese grupo de mulatos haitianos y franceses progresistas en la liberación de los esclavos negros.

<sup>45</sup> Véase Jean Price-Mars, “*La République d’Haïti et la République Dominicaine: les aspects divers d’un problème d’histoire, de géographie et d’ethnologie*”, Vol.2, Port-Au-Prince, 1953. Este etnólogo haitiano hizo una radiografía de las situaciones histórico-culturales y los eventos políticos de las dos Repúblicas. Muestra que siempre existe la similitud y analogía en los acontecimientos que ocurrieron a lo largo de su historia común.

<sup>46</sup>Es un lugar que se encuentra en el norte de Haití donde se realizó la ceremonia vudú. La parte simbólica de ella más fuerte e importante es que el sacerdote Boukman mató a un puerco e hizo a todos beber la sangre para establecer un cierto pacto de confianza y de resistencia a la muerte. Esa ceremonia representa el primer mito emergente de Latinoamerindia. He aquí las

ceremonia del sacerdote vudú Boukman considerada por muchos como el punto de partida de la revolución haitiana. El 22 de agosto de 1791 estalla la rebelión en el norte. Dirigidos por Boukman, decenas de miles de esclavos se sublevan. No solamente matan a todos los blancos sino que destruyen las haciendas, que representan el instrumento de la opresión. A partir de ahí, empezó la acción radical de la revolución haitiana y el rechazo por los esclavos haitianos la dominación y la explotación del imperialismo crucial occidental.

También otros hechos alentaron las tensiones. El 14 de abril de 1792, la Asamblea Nacional Francesa decidió otorgar la ciudadanía a los hombres libres de color. La medida contaría con la fuerte oposición de los blancos. En febrero de 1793, Francia declara la guerra a Gran Bretaña y el rey Luis XVI es ejecutado dando comienzo a la República. Estos hechos tuvieron inmediatas consecuencias en la colonia de *Saint-Domingue*<sup>47</sup>. Los realistas se sublevaron. En ese momento, Sonthonax, comisario civil enviado por Francia, buscó el apoyo de los negros para hacer frente a la invasión de los ingleses. Finalmente, el 29 de agosto de 1793, Sonthonax decretó la emancipación general de los esclavos en el norte de *Saint-Domingue*. Una medida que rápidamente se extendería en toda la colonia. El 4 de febrero de 1794, la Convención Nacional Francesa declaró abolida la esclavitud de los negros en todas las colonias

---

palabras solemnes de la proclama de Alejandro Boukman, en la noche de 1791, que representaron el primer grito de rebelión portador de su revolución: “El Buen Dios que crea el sol, que nos alumbra en lo alto, que agita el mar, que hace rugir la tormenta, está escondido en las nubes. Desde allá nos mira y ve todo lo que hacen los blancos. El Dios de los blancos comanda el crimen; el nuestro solicita obras buenas. Pero este Dios que es tan bueno, el nuestro, nos ordena la venganza. El conducirá nuestros brazos y nos dará asistencia. ¡Romped la imagen del Dios de los blancos que tiene sed de nuestras lágrimas! ¡Escuchemos dentro de nosotros el llamado de la libertad!”(Al respecto, véase por la traducción al español un texto anónimo, “*Vida de J. J. Dessalines*”, publicado en 1806, editado por Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A., 1983, p.11; y, véase también Jean Price-Mars, “*Ainsi parla l’oncle*”/ trad. *Así habló el tío*, 1928, p.41.

<sup>47</sup>*Saint-Domingue* era el nombre de la colonia francesa desde la cual viene el Estado actual en 1804. Fue la isla más rica de las Antillas. En los años 1780 era el primer productor mundial de caña de azúcar. En la segunda mitad del siglo XVIII, la isla sola exportó tanta azúcar como todas las Antillas inglesas juntas y deviene el principal destino de la trata de negros vía el comercio triangular (Europa-África-América). Antes de la Revolución, los productos coloniales de *Saint-Domingue* representaban 1/3 de las exportaciones francesas. En 1788, *Saint-Domingue* tenía una población de 500.000 habitantes cuyos 450.000 esclavos liberados en 1793.

francesas, pero dicha ley no se aplicó en Martinica que se encontraba en poder de los ingleses hasta 1802, año en el que Napoleón Bonaparte decretó la reintroducción de la esclavitud.

Gran Bretaña y España vieron en la rica colonia de *Saint-Domingue* un apetitoso botín además de la oportunidad de privar a Francia de una de sus mayores fuentes de recursos. En especial, Inglaterra envió en 1794 una poderosa expedición cuyo número exacto de tropas era incierto pero que pudo haber sido de varias decenas de miles para ocupar Port-au-Prince<sup>48</sup> y otros puntos costeros. España, por su parte, intentó ganarse el favor de los esclavos prometiéndoles la liberación, y atacó la colonia desde su parte este de la isla. Los principales dirigentes de la rebelión de esclavos lucharon a favor de España. La parte francesa de la isla estaba invadida por la Marina británica y por las tropas españolas a las que se habían unido numerosos monárquicos franceses blancos. Las fuerzas francesas son derrotadas en las ciudades costeras por los ingleses y en gran parte del interior por los españoles.

Sin embargo, el 5 de mayo de 1794, Toussaint Louverture<sup>49</sup>, estratega liberador haitiano que desde 1791 hasta entonces había luchado para España,

---

<sup>48</sup> Es la capital actual de Haití, donde se encuentra el barrio más grande y violento del país, Cité Soleil. Según las estimaciones del Institut Haïtien De Statistique et D'Information (IHSI), el espacio metropolitano de *Port-au-Prince* se extiende a 152,02 km<sup>2</sup> y tenía 2.296.386 habitantes en 2009. Antes de la llegada de Cristóbal Colón, no hubo ninguna población permanente. A fines del siglo XV, la región estaba bajo el control de un dirigente amerindio, Bohechio. Después de su muerte, Bohechio dejó a su hermana la dirección del espacio, Anacaona. En 1503, la administración española, vía Nicolás Ovando, tendía una trampa al invitarla a una fiesta y luego la mató, exhibiéndola en un lugar público. Los efectos de la colonización española sobre los amerindios de esa isla fueron devastadores: de 1492 a 1507, un millón de habitantes (indígenas) murieron a causa de la violencia de los conquistadores y las enfermedades europeas importadas. A pesar de la invasión europea, hace mucho tiempo, la región llamada hoy en día *Port-au-Prince* no estaba habitada hasta su fundación. Alrededor del año 1650, piratas franceses empezaron a llegar a la costa por falta de lugares necesarios en la isla de la Tortuga, con el fin de proteger esa región contra la amenaza inglesa y española, llegó el capitán Saint-André, quien la llamó *Port-du-Prince*, para un mejor control administrativo de la parte francesa de *Saint-Domingue*. Y finalmente *Port-au-Prince* fue fundada en 1749 por los colonos franceses, propietarios de azúcar.

<sup>49</sup> ¿Quién es Toussaint Louverture? Nacido esclavo bajo el nombre de François-Dominique Toussaint el 20 de mayo de 1743, liberado en 1776 (año de la independencia de los Estados Unidos) en Cap-Français (actual Cap-Haïtien/Cabo Haitiano). Murió el 7 de abril de 1803 en

influenciado por los comisarios y el general en jefe Étienne Laveaux, mudó al bando francés. El ejército que estaba a su mando, en el que había soldados negros, mulatos e incluso algunos blancos, atacó a sus antiguos aliados y les arrebató una decena de ciudades. En un año, y gracias a su hábil manejo de la situación, rechazó a los españoles hasta la frontera oriental de la isla y consiguió derrotar a sus antiguos jefes, que habían permanecido leales a España. En marzo de 1796, ayudó a Laveaux quien tuvo problemas por su severidad tras una rebelión de mulatos en Cap-Français. Además, la lucha contra los británicos resultó más complicada, Toussaint no pudo echarlos de inmediato ni del Norte ni del Oeste.

El regreso de Sonthonax como comisario civil en mayo de 1796, hizo sombras a los planes ambiciosos de Toussaint Louverture de convertirse en el único dirigente. Para tranquilizar a Francia, Toussaint envió a sus dos hijos a estudiar a París. Todo eso abarca su estrategia política para obtener la independencia política de *Saint-Domingue* de los colonizadores<sup>50</sup>. Por lo pronto

---

Francia en la cárcel de “Fort de Joux” en vísperas de la Independencia Haitiana. Durante la ocupación inglesa, el partido de los negros se había constituido. Al lado de los jefes Jean Francois, Biassou, Boukman y Rigaud, había aparecido un nuevo jefe, un negro llamado Toussaint Louverture. Dotado de inteligencia y actividad en su juventud, Toussaint había sido distinguido entre 300 negros por el intendente de la hacienda Noe. Se le había enseñado a leer, escribir y contar. En agosto de 1791, los esclavos se sublevaron, luego organizaron la ceremonia de Bois-Caïman. Toussaint se destacó como ayudante de campo y médico de Georges Biassou, el comandante general de los esclavos refugiados en la parte oriental de la isla que ayudaron a los españoles combatir los colonos esclavistas franceses. Toussaint aprendió el arte de la guerra con los militares españoles. Durante unos meses venció a los franceses y conoció varias victorias. Desde cuando se le llaman Louverture; nombre derivado de *L’Ouverture* que significa en la lengua francesa el pasaje. En Antropología religiosa haitiana, se vincula este nombre a una entidad del espíritu vudú que se llama “Loa Damballa”. En la práctica del vudú haitiano, Damballa es el que da el pasaje en una situación difícil. El 29 de agosto de 1793, Toussaint Louverture se autoproclama el jefe de los negros al expresarse así: “Hermanos y amigos. Soy Toussaint Louverture; mi nombre puede ponerse en conocimiento de usted. Empecé la venganza de mi carrera. Quiero que la libertad y la igualdad prevalezcan en Santo Domingo. Estoy trabajando para unir a ustedes, hermanos y luchar por la misma causa. Desarraigar el árbol de la esclavitud conmigo. Terminó su discurso así: “su humilde y obediente servidor, Toussaint Louverture, General de los ejércitos del rey, por el bien público”. Al respecto, véase *Anales Históricos de la revolución de la América Latina*, Imprenta Nacional de Colombia, 1864, p.59.

<sup>50</sup>Toussaint Louverture luchó contra todas las potencias coloniales europeas (Francia, Gran Bretaña, España) por la libertad, hasta su muerte en la provincia Doubs, ubicada en la región France-Comté del municipio La Cluse-et-Mijoux.

buscaba la autonomía bajo el gobierno de facto de él mismo, según Joanna Von Grafenstein.

Gracias a las armas llegadas con la comisión de 1796, dirigida por Sonthonax, Toussaint Louverture contaba con un ejército de 51,000 soldados, reemprendió la lucha contra los británicos y tuvo diversas victorias. Cansados por esa resistencia, los británicos decidieron negociar; sobre todo ante la amenaza de un ataque de Toussaint en Jamaica y con poco que ganar en esa guerra<sup>51</sup>. Toussaint consiguió apartar de las negociaciones al último comisario civil Julien Raymond y al último capitán general en jefe Hédouville, llegado en marzo de 1798. Para deshacerse de Hédouville, alertó a los negros del Norte, que el 16 de octubre de 1798 se rebelaran contra el general, que había ordenado su desarme, lo que obligó a Hédouville a reembarcarse precipitadamente hacia Francia junto a numerosos blancos. El 31 de agosto de 1798, los británicos abandonaron la isla de la Española.

Al explotar estos acontecimientos, Toussaint desplazó a sus adversarios internos y a las autoridades francesas y en enero de 1801, invadió la parte española de la isla<sup>52</sup> y la anexa a la parte francesa, liberando a los esclavos. El mismo año (el 9 de mayo), propone un Proyecto de Constitución para la colonia, aun proclamándose en ella parte integral de Francia, tendría un gobierno que gozaría de una enorme autonomía. La Constitución es rechazada por Napoleón Bonaparte quien decide enviar una fuerte expedición militar a reconquistar la isla, además de restablecer la esclavitud.

Napoleón<sup>53</sup> tenía planes de establecer un gran imperio colonial en América para lo cual hizo ceder el enorme territorio de la Luisiana de parte de

---

<sup>51</sup>Toussaint Louverture inició la noción de Solidaridad en la lucha por la independencia latinoamericana tanto como Miranda inició antes la noción de Unidad para América.

<sup>52</sup> En 1795 se había firmado el “tratado de Basilea” entre España y Francia que puso el fin al dominio de la primera sobre el territorio de la isla de Santo Domingo a favor de la segunda.

<sup>53</sup>Conocido bajo el nombre de Napoleón I, fue el primer cónsul luego Emperador de los Franceses. Nacido el 15 de agosto de 1769 en Ajaccio, en Córcega murió en exilio destierro el 5 de mayo de 1821 en la isla de Saint-Hélène. A pesar de que su armada era conocida como la



España y necesitaba recuperar el control total de su principal colonia: *Saint-Domingue*. En enero de 1802, Napoleón envió una fuerte expedición militar de 24000 hombres a la isla, al mando de su cuñado, el general de brigada Charles-Victor-Emmanuel Leclerc. Los franceses gobernaron también el este de La Española por un periodo de seis años (1802-1808) hasta ser expulsados por un grupo de dominicanos quienes bajo el mando de Juan Sánchez Ramírez reincorporaron la parte oriental al dominio de España.

Pero, el gobernador general de la isla, junto con otra parte de los haitianos, no se dejó engañar fácilmente. Se replegó hacia posiciones más seguras, a la vez que seguía una política ante la llegada de los invasores. Toussaint vió, señala Carlos Calvo<sup>54</sup>, que en la bandera del ejército invasor - expedición Leclerc- estaba escrito este lema: “ Esclavitud de los negros”, y, sin vacilar, se alistó al combate. Dio sus instrucciones a los generales Christophe, Dessalines y Laplume; sus tropas, admirablemente organizadas para una guerra de emboscadas, sometían a la intrepidez y actividad francesas. Viendo que nada se conseguiría por las armas, Leclerc apeló a la diplomacia, prometiendo a una prueba extrema a los negros una libertad y una igualdad sin condiciones, sus generales fueron admitidos a capitular, conservándoseles honores y grados. Leclerc intuyó los planes de Toussaint y ordenó la marcha convergente de sus tropas contra Les Cayes, sobre uno de cuyos montículos se alzaba el fuerte de la Crête-à-Pierrot, donde se libró, del 11 al 24 de marzo, el combate más glorioso de la historia haitiana. El 2 de mayo de 1802, Toussaint ofreció su capitulación a cambio de quedar libre y de que sus tropas se integraran en el Ejército francés.

---

más importante y victoriosa de la época perdió la batalla ante la armada indígena haitiana el 18 de noviembre de 1803.

<sup>54</sup> Nacido el [26 de febrero](#) de [1824](#) en [Montevideo](#) y murió el [2 de mayo](#) de [1906](#) en [París](#), [jurista](#), [diplomático](#) e historiador que se educó y actuó en la vida pública de la [Argentina](#). Entre [1864](#) y [1875](#), publicó sus *Annales historiques de la révolution de l'Amérique latine*, en 5 volúmenes.

La unidad entre los mulatos y negros fue importante para la Guerra de independencia. La política de sangre inaugurada por Leclerc hizo ver a los oficiales de color que no había seguridad para ellos junto a los franceses. Así, en la noche del 13 al 14 de octubre de 1802, el mulato Clerveaux y otros que estuvieron en el bando francés desertaron. Christophe y Dessalines no tardaron en unírseles. Desde ese momento las bandas que merodeaban por los campos tuvieron líderes y se inició la verdadera guerra de liberación. Mientras tanto, Leclerc murió de fiebre amarilla.

Pétion reconoció a Dessalines general en jefe de los rebeldes, y este hecho hizo que la mayoría de los jefes de banda se agruparan alrededor de Dessalines<sup>55</sup>. A fines de 1802, Dessalines, asistido por Christophe, Pétion, Beauvais y Rigaud, toma la dirección de la lucha por la independencia radicalizando el legado de Toussaint Louverture. Logran la unidad de negros y mulatos. Hasta 1803, el Sur había asistido a los acontecimientos sin tomar parte en la rebelión. Al final, el general Nicolas Geffrard lo arrastró al movimiento liberador. Dessalines desplegó una actividad extraordinaria desde noviembre de 1802, por todo el Noroeste y el Oeste. En mayo de 1803, proclamó

---

<sup>55</sup> Hasta hoy en día la historia escrita no dice concretamente de dónde viene Dessalines, su origen verdadero. Personaje legendario, su nacimiento se queda escondido como un misterio. Algunos textos mencionan su nacimiento en África; otros en Gonaïves, la ciudad haitiana donde la independencia fue proclamada. Según la historia oral, ese esclavo había nacido posiblemente en las montañas de Saint Domingue, de una esclava-cimarrona desconocida que murió unos días después de su nacimiento. Otra esclava conocida bajo el nombre de Toya (jefa de una tribu africana) que fue transportada como esclava vendida en *Saint-Domingue* después de haber perdido una batalla contra otra tribu, fue la salvadora del recién nacido. Toya practicó el cimarronaje, encontró de manera misteriosa al niño y se lo llevó a las montañas. Después de unos años, al ver en el joven una potencialidad, lo dio a un amo que se llamaba Jean-Jacques Duclos. En ese momento, el joven esclavo se identificó con el nombre de su amo, según el Código Negro, luego, quien lo vendió a otro amo de esclavos que se llamaba Dessalines. Para conservar los dos nombres de ambos amos, este último llamaba al joven esclavo Jean-Jacques Dessalines. Pero, siempre se consideraba como un esclavo rebelde en las plantaciones. Toya que aún tenía contacto con él, le tomó de manera escondida y lo presentó a su amigo Toussaint Louverture, el que también descubrió pronto la potencialidad de Dessalines. Así los dos siguieron pensando la revolución en la colonia francesa, la más rica. Logró ser el asistente de Toussaint Louverture.

el slogan de la independencia bajo la consigna de ¡Libertad o Muerte!<sup>56</sup>. El general Dessalines fue nombrado gobernador general de la isla, la cual tomó su nombre originario Haití, pero con la escritura francesa. Haití, como señala Calvo, tuvo sus “vísperas sicilianas”<sup>57</sup> en los primeros días de 1804.

Este slogan animó la voluntad y la determinación de los esclavos para alcanzar su objeto final. Partiendo de esa fuerza, los esclavos libraron el combate por su independencia, defendieron su libertad con la lucha a muerte, por la vía revolucionaria radical. En este sentido Susan Buck-Morss señala que Dessalines, el líder de la revolución, vio la realidad del racismo europeo con más claridad. Esto explica toda su brutalidad y venganza contra los blancos<sup>58</sup>.

Finalmente, Dessalines, con su armada indígena muy determinada, libró combate contra la armada fuerte de Napoleón Bonaparte el 18 de noviembre de 1803<sup>59</sup> y ganó la batalla contra Francia. Fue la batalla más legendaria del siglo

---

<sup>56</sup>Véase Susan Buck-Morss. “*Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*”, Buenos Aires, Editorial Norma, 2005, pp.46-47; (traducido por Fermín Rodríguez del título original: *Hegel and Haití*, 2000). Susan señala que este slogan, proclamado por Jean Jacques Dessalines en mayo de 1803, apareció comentado en “Zur neuesten Geschichte von St.Domingo”, *Minerva* 4 (dic. 1804): 506, el periódico alemán más destacado de la época en que Hegel escribió artículos y leyó las noticias que llegaron de Europa y de las colonias. Sigue diciendo que el periodista Archenholz criticó la violencia de la revolución, pero llegó a apreciar a Toussaint Louverture, publicando como parte de la serie de notas sobre Haití, una traducción al alemán de un capítulo del manuscrito de Marcus Rainsford, un capitán inglés que elogiaba en términos superlativos el carácter, el liderazgo y el sentido humanitario de Toussaint. En su libro, publicado en Inglaterra en 1805, Rainsford afirmaba: “El surgimiento del Imperio de Haití puede afectar poderosamente la condición de la raza humana”. Rainsford ubicó a la Revolución Haitiana “entre los cambios más destacados e importantes de la época (Rainsford, *An Historical Account of the Black Empire of Hayti*, pp. X-xi, 364).

<sup>57</sup> Por vísperas sicilianas se conoce al acontecimiento histórico de la matanza de franceses en Sicilia en el año 1282, que acabó causando la desaparición del dominio de Carlos I de Anjou en la isla, sustituido por la influencia de la Corona de Aragón. El 30 de marzo de 1282, cuando las campanas de las iglesias de Palermo llamaban al oficio de vísperas, se produjo un levantamiento del pueblo de Palermo, que masacró la guarnición francesa (angevina) presente en la ciudad. El levantamiento se extendió a otras localidades de la isla, como Corleone y Mesina, hasta que se expulsó completamente de la isla a los franceses. Los acontecimientos relativos a las Vísperas sicilianas se encuentran relatados en varias crónicas medievales, entre las que cabe citar la famosa Crónica de Ramón Muntaner.

<sup>58</sup> Buck-Morss, p.102.

<sup>59</sup>La “Bataille de Vertières” ocurrió en la entrada de la ciudad de Cabo-Haitiano (Cap-Haïtien), segunda ciudad de Haití, donde la armada francesa napoleónica encabezada por Rochambeau

XIX, por no decir de la era. La radicalización de esa revolución se percibe en la voluntad de recuperar lo que el historiador haitiano Leslie François Manigat<sup>60</sup> llama: “Los haitianos recuperaron su amo”. Leslie lo señala en un análisis-síntesis del sentido de la historia de la revolución haitiana en su artículo intitulado: “Ayiti: Significación, impacto y alcance de la Revolución Haitiana de Independencia (1789-1803), ayer y hoy”. Sigue diciendo se trata de una gran revolución en un pequeño país cuya resonancia universal aún suena en la memoria colectiva como uno de los hechos más notables de los anales de la evolución de la humanidad.

Leslie Manigat califica la revolución haitiana como un logro caracterizado a través de “momentos” históricos. Al analizar escrupulosamente esa revolución, señala que es la primera revolución servil victoriosa de la historia, la única. Ella queda para siempre en la memoria colectiva de las generaciones sucesivas como una excepción inolvidable por su existencia en sí misma. Es la primera descolonización verdadera de un país “nativo” por una armada “indígena” de liberación nacional, la primera emancipación negra identificada como tal porque los independistas haitianos son los negros rebeldes, la primera reforma agraria<sup>61</sup> del Nuevo Mundo. Es la primera afirmación del *tiers-mondisme avant la lettre* que puso la creación de una tricontinental de la solidaridad Sud-Sud

---

perdió la batalla contra la armada indígena haitiana encabezada por Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe, Alexandre Pétion y Cappedoix Lamort. Este último sorprendió a Rochambeau; bajo los cañonazos franceses, Cappedoix dio gritos: “An avan sa ki mouri zafè yo” (Adelante no importa lo que muere) manejando su caballo de batalla en dirección del campo adversario.

<sup>60</sup> Fue profesor en John Hopkins University y Yale University (USA), Institut d'Études Politiques (Paris), West Indies University (Trinidad), Universidad de Caracas hoy en día Universidad Central de Venezuela y, fundador de Institut des Hautes Etudes Internationales (Haití) en el año de 1958. Es también un político haitiano. Fue elegido como Presidente Constitucional de Haití en las cuestionadas elecciones de enero de 1988, pero fue derribado a los pocos meses por un golpe de Estado militar perpetrado por Henri Namphy, el dictador militar neodualierista, antecesor del cargo y propio patrocinador de Manigat; Namphy no toleró que lo destituyera como comandante en jefe de las Fuerzas Armadas de Haití (FAD'H).

<sup>61</sup> Según Johanna Von Grafenstein sólo hubo 2 reformas agrarias en América latina: la mexicana y la guatemalteca.

(América, África, Asia) a través de su constitución de 1816<sup>62</sup>. Es la primera expresión de la problemática raza-clase resuelta por el primado de la raza sobre la clase para la liberación nacional bajo el “principio de las nacionalidades” que dominará el siglo XIX, la primera victoria militar de un país extra-europeo sobre una armada europea y la primera promoción estrellada de un jefe negro reconocido por la primera vez en Occidente como un genio a nivel mundial de primera fila universal<sup>63</sup>.

En el artículo 44 de esta Constitución, se escribe: “*Tout africain, indien et ceux issus de leur sang, nés dans les colonies ou en pays étrangers, qui viendraient résider dans la République, seront reconnus haïtiens*”<sup>64</sup>. Al respecto, el historiador haitiano Leslie François Manigat dice que el rasgo sin duda el más audaz de la revolución haitiana fue su concepción de una nación abierta a los oprimidos de todos los países coloniales de América, África y Asia que llegaran a vivir a Haití. Manigat señala que el primer historiador nacional de este país es Thomas Madiou, quien explicita la acepción de este concepto de nacionalidad etno-céntrico, al precisar que desde el origen ha sido concebido como un concepción que también abarca por ejemplo a los asiáticos (indios) de la India que tienen la piel sombra u oscura.

Gérard Pierre-Carles dice que la independencia haitiana fue un proceso de fundación republicana y democrática inspirada en las reivindicaciones por la libertad, la igualdad y la justicia, salidas de las entrañas del pueblo<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Véase Leslie F. Manigat. En Kombit-Peinture de Henri Claude, “Ayiti : Signification, impact et portée de la Révolution Haïtienne d’Indépendance (1789-1803, hier et aujourd’hui”. Hay que consultar la página web <http://www.potomitan.info/ayiti>.

<sup>63</sup> Ibidem. En este artículo, Manigat analiza la Revolución Haitiana y, menciona les dix “premières” inaugurées par la Révolution Haïtienne.

<sup>64</sup> Traducción libre: “Todo africano, indio y todos aquellos nacidos de su sangre, aquellos nacidos en las colonias o en países extranjeros, que llegarían a vivir en la República, serán reconocidos como haitianos”.

<sup>65</sup> Pierre-Charles, *Haití: pese a todo la utopía*, México, Editorial siglo XXI editores, 1999, pp.8-9

## 6. Post -independencia y proyección de una identidad latinoamericana.

Después de la proclamación de la Independencia Haitiana, los gobiernos haitianos de Dessalines, Pétion y Boyer realizaron una serie de acciones políticas, militares y etnoculturales hacia la construcción de la identidad cultural y política de Latinoamerindia. Esas acciones deben ser vistas como decisivas a partir de la voluntad y determinación con que los aportes haitianos a la lucha de la liberación de Latinoamerindia. En este sentido, varios historiadores como -Johanna Von Grasfenstein, Leslie Bethell y entre otros- testimoniaron la grandeza en la solidaridad que tuvo Haití y, el impacto regional de esta en torno a valorar el *Ser* latinoamericano.

Por su parte, Eduardo Grüner afirma, desde una crítica de la historia y filosofía crítica de la cultura, que “la revolución más antigua y más importante no es la 1810, sino la 1804: la de Haití, antes la colonia francesa de Saint-Domingue”. Así plantea el rol de Haití en la historia de Latinoamerindia y a escala mundial<sup>66</sup>. Sigue diciendo que la revolución haitiana -la primera y más radical de las revoluciones independistas americanas, con un fuerte componente social y etno-cultural- produce objetivamente, asimismo, el primer gran “discurso” de lo que podríamos llamar una contra-modernidad a escala global, y es por ello que estuvo sometida a una consecuente (re)negación ideológica por parte del pensamiento dominante<sup>67</sup>.

Susan Buck-Morss<sup>68</sup> va en el mismo sentido para decir que la revolución haitiana fue la determinación del esclavo de cambiar su vida de no-ser. Por eso,

---

<sup>66</sup> Véase Eduardo Grüner. “*La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*”, Buenos Aires, Editorial Eduardo Grüner/Edhasa, 2010, pp.21-24. Se interroga ¿Por qué no se festejó, entonces, el “bicentenario” en el 2004? ¿Es un lapsus racista como se sabe, la inmensa mayoría de los haitianos son descendientes de los esclavos “importados” de África? ¿Es un sugestivo olvido de esa “revolución de esclavos” que nuestras burguesías “nacionales” quisieran no recordar? ¿Es la incomodidad actual de ese “recuerdo”, ya que muchos gobiernos “latinoamericanos” -incluido el argentino- están complicados en la ocupación “pacificadora” de ese pobre país?

<sup>67</sup> Grüner, pp.29-34.

<sup>68</sup> Véase su obra *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Editorial Norma, 2005.

Marc-Ralph Trouillot llama a la Revolución Haitiana, dice Buck-Morss, “la revolución política más radical de la era”. Así, el 1º de enero de 1804, el esclavo de nacimiento Jean-Jacques Dessalines dio el último paso al declarar la independencia de Francia, combinando así el fin de la esclavitud con el fin del estatus colonial. Y de hecho proclamó la independencia en Gonaïves. Estableció en 1805 una nación constitucional e independiente de ciudadanos negros. La Constitución de Dessalines declaró negros a todos los haitianos, dejando de lado la categoría de mulato y los varios grados de interracialidad<sup>69</sup>. Eso marcó la gran visión del Estado de Dessalines.

Esa acción político-cultural rebasa los conflictos étnicos y abarca la homogenización de la nueva nación haitiana, al mismo tiempo plantea la cuestión de la modernidad. Buck-Morss señala que Blackburn escribe: “Haití no fue el primer Estado independiente de América, sino que fue el primero en garantizar la libertad civil de todos sus habitantes”<sup>70</sup>. Grüner señala que la Constitución haitiana de 1805 es el primer ensayo crítico de reflexión sobre la modernidad americana<sup>71</sup>. Leslie François Manigat tiene razón al calificarla como la primera constitución del Estado-nación en el subcontinente.

Haití representó una luz, una tierra de resistencia, una fuente de estrategias y tácticas para el movimiento de liberación de Latinoamerindia. Es una evidencia que Francisco de Miranda, después de viajar por toda Europa y América para construir su plan de independencia de la región pero sin satisfacción, acudió a Jacmel en Haití, a pesar de que no aceptó el levantamiento de color en Haití. Leslie François Manigat señaló que el emperador haitiano, Jean-Jacques Dessalines, recibió a Miranda y le aconsejó utilizar un método radical para la liberación de la región. Se trata del método de la revolución haitiana (*koupe tèt, boule kay/ traducción: cortar la cabeza y*

---

<sup>69</sup> Susan Buck-Morss, pp.38-39.

<sup>70</sup> Buck-Morss, p.40.

<sup>71</sup> Grüner, p.29.

*quemar las casas*). No sólo Miranda tuvo los consejos estratégicos de Dessalines sino que recibió ayuda en hombres, municiones y armas<sup>72</sup>.

De ahí, empezó una proyección política de Haití en torno de la formación de la identidad cultural latinoamericana. Al mismo tiempo Haití representó un foco liberador de toda Latinoamerindia. Hay que decir que este acto del emperador haitiano a favor de Miranda significó un acto de solidaridad regional con fin continental e internacional para la abolición de la esclavitud a través del mundo. También significó un acto que buscó consolidar la independencia haitiana aún amenazada por Europa. En este sentido, el primero de marzo de 1806 se creó en Jacmel la bandera tricolor de la “Gran” Colombia. Desde ese principio, los insurgentes juraron luchar por la independencia o morir, bajo el lema oficial de la nación haitiana: “libertad o muerte”<sup>73</sup>. Este acto “simbólico” se impone como un principio fundador en la construcción de la identidad cultural de Latinoamerindia en el siglo XIX.

Todo eso nos permite considerar la Revolución Haitiana como un foco fenomenológico libertador, tomado a partir de una conciencia revolucionaria y colectiva. Esa conciencia transformó el esclavo *chosifié*<sup>74</sup> en un hombre libre, humanista y abolicionista. Es lo que el filósofo y hombre político húngaro, György Lukács, llama “conciencia adjudicada”<sup>75</sup>. Ese hombre que encontró su

---

<sup>72</sup> Véase Glodel Mezilas, *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo*. Editorial Praxis, México, 2011. También su artículo “La revolución haitiana de 1804 y sus impactos políticos sobre América Latina”, Revista anual de la Unidad e Historia de las Ideas / INCIHUSA – CONICET / Mendoza vol. 11 / No.2 / Dic. 2009 / Dossier (31-42), p.37, [www.estudiosdefilosofia.com.ar](http://www.estudiosdefilosofia.com.ar)

<sup>73</sup> Mezilas en el mismo artículo.

<sup>74</sup> Es un adjetivo francés derivado de la palabra “chose” (cosa), asignado al esclavo como cualquier mueble. Véase Salla-Molins Louis, *Code Noir ou le calvaire du canaan de 1685*, en 60 artículos, Paris, PUF, 1987.

<sup>75</sup> Según Gregöy Lukács, desde una perspectiva marxista, la conciencia adjudicada es la conciencia revolucionaria que lleva a un grupo social a cambiar su realidad de explotada, a diferencia de la conciencia psicológica que sólo requiere las mejoras de la vida socioeconómica. Véase Lukács G., *History and class consciousness*, 1923; (Encyclopædia Británica Online). Lukács desarrolla la ontología del ser social: el trabajo.



“libertad” en el mundo libre diría Hegel- irá a trabajarla para promover el progreso del ser latinoamericano en la dignidad humana. Esa conciencia es analizada más tarde por Hegel, tres años después, en su obra *Fenomenología del Espíritu* (1807) como *autoconciencia de sí* por la dialéctica del amo y el esclavo<sup>76</sup>. Sin embargo, es una conciencia que viene desde abajo no arriba como en el caso de las grandes revoluciones occidentales: la estadounidense de 1776 o la francesa de 1789, o como en Latinoamérica la revolución fue dirigida desde la clase media criolla.

Eduardo Grüner analiza esa dialéctica hegeliana con más claridad en su obra *La oscuridad y las Luces*; afirma que la Revolución Haitiana fue más original y radical, y quizás más duramente reprimida. En esa obra, Grüner analiza la manera en que se enlazan capitalismo y esclavitud desde el origen hasta hoy y, al mismo tiempo, estudia la Revolución Haitiana y los efectos que tuvo en la política, en la filosofía y en la literatura<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> En Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemán, el espíritu es conciencia, la esencia real absoluta que sostiene a sí misma. En su verdad simple, el espíritu es conciencia y desdobra sus momentos. La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia, explica Hegel sobre independencia y sujeción de la autoconciencia – señorío y servidumbre. Véase Hegel en su obra ya citada, México, Fondo de Cultura Económica, primera edición en español, 1966, capítulo IV, pp.259-392.

<sup>77</sup> Eduardo Grüner, al analizar la Revolución Haitiana con el “lado oscuro” de la modernidad (proceso multifacético) a la luz de la Fenomenología del Espíritu hegeliana, escribió: “En el año 1807 se publicó un libro absolutamente decisivo para la filosofía de la modernidad: la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En ese libro, como se recordará, más precisamente en su Sección IV, figura el ejemplar razonamiento de Hegel habitualmente conocido como “la dialéctica del Amo y el Esclavo”. El núcleo de la cuestión, se recordará también, es relativamente sencillo, aunque no por ello menos radical: es el Amo el que *depende* del esclavo, y no viceversa. Es el Amo el que casi desesperadamente busca el *reconocimiento* del esclavo. Es el Amo el que no puede *vivir*, no puede conquistar su *ser*, sin el esclavo, y no al revés. El esclavo, por definición, *ya* “es” un *no-ser*, está del lado de la *Nada*. Como hubiera dicho (si bien a propósito del “esclavo moderno”, el proletario) aproximadamente un discípulo rebelde de Hegel, Karl Marx, él es el que no tiene *nada que perder*, más que sus cadenas. Y al contrario: perdiendo a su Amo, gana su *ser*. El Amo, en cambio, cuyo *ser* depende de su *tener*, perdiendo al esclavo, *se transforma* en Nada. En última instancia, pues, el auténtico *poder*, la *potencia* – en un sentido tanto aristotélico como spinoziano-, está del lado del esclavo. Es el Amo, pues, el

Los esclavos son “objeto de tratados internacionales”<sup>78</sup>. La esclavitud de los africanos debilitada en la edad media europea, revivió a raíz de los descubrimientos portugueses de las costas occidentales de África. Con el tratado celebrado entre las Coronas de España e Inglaterra, el comercio de negros hacia América, que se había iniciado desde comienzos del siglo XVI, fue objeto de acuerdos internacionales. A raíz de la catástrofe demográfica indígena en América, la institución de la esclavitud tuvo un auge inusitado y fue esencial para la economía colonial, especialmente para el trabajo minero, el cultivo de las tierras y el servicio doméstico.

De Dessalines a Pétion, hasta los primeros años de la presidencia de Boyer, Haití fue la tierra “abierta” ideológica y políticamente a los oprimidos del mundo y víctimas de la esclavitud europea. Tierra para pensar la revolución y libertad humana. Lo que llamamos “Haití un Espacio Abierto” en términos de que este país impulsó la convivencialidad del Sur desde una perspectiva de solidaridad subcontinental. En este sentido, la mayoría de los libertadores de Latinoamérica estuvieron en la nueva república americana independiente aprovechando de esa hospitalidad haitiana para alcanzar la liberación de la región. Todos recibieron el apoyo táctico-militar, material, técnico, ideológico y moral que les brindó Haití. Entre ellos fueron Francisco de Miranda y Simón Bolívar de la gran familia de Colombia (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú), Francisco Javier Mina y Cárdenas México y, John Baptist Elbers de Colombia recurrieron a este nuevo Estado independentista del continente.

---

que está condenado a vivir en una suerte de permanente Terror *ontológico*, no importa cuánto miedo sea capaz de infundirle al esclavo en lo inmediato”. Grüner reconoce, a pesar de todo, que el desarrollo –y la demostración– más completa de esta hipótesis se encuentra en el ya célebre librito de Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Buenos Aires, Norma, 2005. Al respecto, véase Grüner en su obra, p.41, 2010, capítulo I.

<sup>78</sup> Jorge Palacios Preciado. “La esclavitud de los africanos y la trata de negros. Entre la teoría y la práctica”. *En Nuevas Lecturas de Historia*. Tunja. Publicaciones del Magister en Historia UPTC. 1988, pp.31-37.

Haití representa, en el terreno de la etnocultura, un primordial foco liberador de las culturas oprimidas latinoamericanas. A tal punto, el primer de marzo de 1806, se creó en este país el simbolismo de la utopía subcontinental: la bandera de una gran comunidad bajo la denominación “Colombia”<sup>79</sup>, en signo de reconocimiento recíproco a Haití. Francisco de Miranda que la izó por primera vez en su buque-insignia, el “Leander” (con el pabellón tricolor), en la rada de Jacmel el 12 de marzo de 1806 en dirección de Venezuela. Este acto altamente “simbólico” representa una prueba tangible de toda la trascendencia de la participación de Haití en el proceso de la liberación latinoamericana y la construcción de la identidad cultural latinoamericana.

En esta misma idea, Glodel Mezilas señala que Carmen Bohórquez recuerda que el 2 de febrero de 1806, Miranda dejó Nueva York, con el barco *el Leander*<sup>80</sup>, en dirección de Jacmel; después de haber viajado por toda Europa y

---

<sup>79</sup>Desde fines de 1783, año en el que nace Bolívar, Miranda concibe la idea de una América Meridional libre y unida en una sola nación: “Nuestra América”. Para designar esta gran nación libre y unida, Miranda concibe el sonoro nombre de Colombia. Concebida, pues, la idea; determinada la meta a alcanzar, y comprometido el espíritu y la voluntad para lograrlo, a partir de ese instante, Miranda se entregó por entero a hacer realidad este proyecto emancipador de la América Meridional. Véase Carmen L. Bohórquez en su libro, *MIRANDA, Bitácora de un visionario de Nuestra América*, 2008; impreso en la República Bolivariana de Venezuela, [www.mini.gob.ve/publicaciones@minci.gob.ve](http://www.mini.gob.ve/publicaciones@minci.gob.ve), consultada el 15 de febrero de 2011., y, Ricardo Becerra, *Vida de Don Francisco de Miranda*, Madrid, Editorial América, 1896, p.25

<sup>80</sup>Miranda trae consigo el diseño de lo que habrá de constituirse en el mayor símbolo de esa América libre y unida en una sola nación: el de una bandera de tres franjas horizontales: amarillo, azul y rojo, que hará coser más tarde con telas adquiridas en Haití, la primera nación libre de la América del Sur, y que será izada a bordo del “Leander”, el bergantín que ha logrado contratar y armar, a duras penas, en el puerto de Nueva York, y que el 12 de marzo de 1806, anclado frente a las costas de Jacmel, servirá de escenario para que los colores colombianos de la libertad ondeen al viento por primera vez [Carmen L. B., 2008]. De igual manera, Ricardo Becerra afirma: Animado, no obstante, por el ardor y la perseverancia que son característicos de las grandes empresas, el general (Miranda) logró inducir al comerciante neoyorkino Samuel Ogden a que pusiese a su disposición el buque Leandro, con 200 voluntarios a bordo, el cual debería reunirse en Santo Domingo con el “Emperador”, para seguir uno y otro a las costas centrales de Venezuela. [p.126] La expedición salió el 2 de febrero de 1806 partiendo de Nueva York, en dirección a la bahía de Jacmel, sobre la costa Sur de Haití. El armador Ogden tenía igualmente aparejado y listo para zarpar el bergantín Leandro, al cual debía reunírsele en las aguas de Haití El Emperador, barco de clase, pero de más capacidad y mejor artillado que aquél...[p.125]. Dicho está que el Leandro era uno de los buques empleados en el comercio irregular con Haití. [p.131]. Leandro llevaba aumentando: 18 cañones, 1500 fusiles, 50 rifles, 300 pares de pistolas, 200 espadas, 40 cañones de diverso calibre, 20 toneladas de municiones para cañón, media tonelada ídem para fusil, 150 barriles de pólvora, un número de lanzas con

América buscando construir su plan de independencia latinoamericana. Leslie François Manigat, por su parte, resaltó que el emperador haitiano, Jean-Jacques Dessalines, recibió a Miranda y le prodigó los consejos estratégicos. Miranda recibió ayuda en hombres, municiones y armas para organizar y preparar su expedición<sup>81</sup>.

Luego, Simón Bolívar<sup>82</sup>, el salvador-libertador del resto de Latinoamerindia, siguió en gran parte la vía trazada por su predecesor Miranda. Estuvo en Haití bajo el gobierno de Alexandre Pétion en dos ocasiones para poder alcanzar la liberación latinoamericana. Alexandre Pétion continuó la acción de Dessalines al aceptar ayudar alta y dignamente a Bolívar, subraya Tadeuz Lepovsky. Así, Pétion decidió prestar ayuda a los países latinoamericanos en su lucha de liberación contra el imperio español. Brindó su apoyo a Bolívar, a tal punto intervino en las diferencias surgidas por los venezolanos que estuvieron en Haití sobre quién debe ser el líder del movimiento de la liberación. Y sugería que fuera Bolívar quién debería encabezar el movimiento revolucionario. El escritor Bombona reconoció que hubo esas diferencias y controversias en 1816<sup>83</sup>. Pétion asumió en ese momento el papel del líder ideológico y el de árbitro, restableciendo el orden y la disciplina entre los insurrectos. Ese liderazgo de Pétion permitió encabezar a Bolívar, una vez por todas, la expedición revolucionaria hacia la independencia de Hispanoamérica.

Bolívar se quedó en Haití (precisamente en Jacmel) más de dos meses (septiembre-diciembre de 1816) para preparar decisivamente su segunda expedición. Esa hospitalidad haitiana tiene que ver, desde el punto de vista

---

sus correspondientes astas, gran cantidad de balas sueltas para servicio de la artillería. [p.132]. Pero, Leandro tuvo que reforzar su artillería contra ataques franceses en el mar [Ricardo Becerra, 1896].

<sup>81</sup>Véase Glodel Mezilas, 2009, op. cit., p.37.

<sup>82</sup>**Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios Ponte y Blanco** es su nombre completo. Comúnmente conocido como Simón Bolívar (24 de Julio de 1783 – 17 de Diciembre de 1830).

<sup>83</sup>Mezilas, p.38

geopolítico y etnohistórico, con un gesto de alta solidaridad en la formación identitaria latinoamericana. Un gesto que anunció la determinación que tuvieron los haitianos en la marcha decisiva hacia la eliminación total de la esclavitud a escala continental y la convicción de valorizar la existencia del ser latinoamericano. En ese momento histórico, Pétion y Bolívar se convirtieron en los principales ideólogos, fundadores de la liberación de Latinoamerindia. Podemos decir que Haití, vía sus presidentes consecutivos Jean-Jacques Dessalines y Alexandre Pétion, participó de manera muy significativa y simbólica en el proceso revolucionario de Latinoamerindia, llamada antes Hispanoamérica. También se puede decir, a partir de este gesto, Haití enfrentó de manera decisiva a la “modernidad occidental”<sup>84</sup>.

Es necesario recordar que la solicitud de apoyo de Bolívar fue rechazada por muchos países antes de acudir a Haití, respecto a su plan de liberación. Bolívar conoció fracasos y decepciones enormes antes de encontrar a Pétion. Sabía que había que continuar la lucha trazada anteriormente por Miranda. Por eso, fue necesario buscar ayuda suficiente y aliados seguros para no conocer otra vez el fracaso, y, se dirigió al Estado caribeño.

Al respecto, Tadeuz Lekpowski nos hace revivir el reconocimiento del liberador quien se expresó en estos términos en 1818:

*“Busqué refugio en una isla extraña y me fui solo a Jamaica, sin dinero y casi sin esperanza. Venezuela y Nueva Granada estaban perdidas y sin embargo, me atrevía a pensar a sus tiranos. Me recibió la hospitalaria Haití. El magnánimo Presidente Pétion me concedió su protección y bajo sus auspicios preparé una*

---

<sup>84</sup> Fue la primera vez, en el siglo XVI, que el imperialismo europeo occidental fue derrotado en su fase capitalista moderna basado sobre la explotación humana, por una colonia poblada en su abrumadora mayoría por esclavos africanos. El esclavo haitiano de Saint-Domingue cambió todo un paradigma de explotación que rentabilizó mucho a Europa. Esta última estuvo, a partir de ese momento, ante retos históricos que llevan las colonias a sus independencias, y al mismo tiempo interrumpió la acumulación de la riqueza metropolitana y produjo el discurso contra-modernidad.

*expedición que contaba trescientos hombres que en valentía, patriotismo y virtudes igualaban a los compañeros de Leónidas. Cayeron casi todos, pero el ejército exterminador mismo fue aniquilado. Cuando dejé Jacmel, mi amigo Pétion me procura hombres y todos los materiales necesarios*<sup>85</sup>.

Este testimonio de Bolívar ha confirmado las afinidades amistosas que el liberador tuvo y mantuvo con Alexandre Pétion en ese momento. En su expresión, Bolívar reconoce la importancia de la contribución histórica haitiana y el beneficio que puede sacar de su situación de Estado libre.

Todo eso debe ser visto en la visión de una patria común que es “Latinoamerindia libre” de la esclavitud occidental, el sueño de los liberadores latinoamericanos. En este sentido, Haití se impone como una “antorcha de libertad” para Latinoamerindia. Sus aportes a la lucha de liberación del esclavo son una prueba palpable que contribuyó a la construcción de una Identidad cultural del ser latinoamericano, al mismo tiempo manifestó y propulsó la solidaridad continental.

Esa solidaridad, el eminente historiador haitiano, Leslie François Manigat la señala, con razón, en sus “*Dix Premières inaugurées par la Révolution Haitienne*”. En la séptima dice:

*“La Revolución Haitiana fue la primera afirmación del tiers-mondisme avant la lettre<sup>86</sup>, creador de una tricontinental de la solidaridad Sur-Sur (América, África, Asia). El rasgo sin duda más audaz de la revolución haitiana era su concepción de una nación abierta a los oprimidos de todos los países coloniales de América, de África y de Asia se que hubieran venido establecido en Haití en*

---

<sup>85</sup> Mezilas, p.39.

<sup>86</sup> Tiers-mondisme avant la lettre (Tercer-mundo antes de la letra o Tercer-Mundo adelantado a su época; traducción libre de google - wikipedia: indique el que se da el primer paso). En este caso preciso, el autor quiere señalar que Haití fue el primer país libre que impulsó la noción de Tercer-mundo en la perspectiva de promover la solidaridad entre las naciones oprimidas.

*nombre de un jus sanguinis de un nuevo género para decirlo así extendido. Esa disposición constitucional, consagrada en la constitución de 1816, merece de haber sido famosa en derecho público: Todo africano, indio y los que provenientes (descendientes) de su sangre, nacidos en las colonias o en países extranjeros, que fueren a vivir en la República, serán reconocidos como haitianos*<sup>87</sup>.

Es un hecho jurídico-histórico muy importante para medir la dimensión histórica y sociocultural de Haití en la fundación de la existencia del *hombre nuevo*<sup>88</sup> de Latinoamérica. A una época donde las potencias europeas trataron de reconquistar el Estado libre, tuvieron la nostalgia de la isla más rica de las Antillas caribeñas, Haití buscó consolidar su independencia. Por eso, su apoyo a la lucha de liberación de Latinoamérica fue decisivo, ya que continuó de manera concreta sus acciones solidarias.

En este sentido, como ya se ha mencionado anteriormente, al preparar su segunda expedición en Jacmel, Simón Bolívar recibió a otros generales como los mexicanos Javier Mina y Cárdenas. John B. Elbers<sup>89</sup> de origen alemán, también contribuyó de manera significativa al proceso independentista de Colombia al recibir apoyo del gobierno de Jean Pierre Boyer<sup>90</sup>. Este último gobernó el país después del presidente Alexandre Pétion.

---

<sup>87</sup>Véase Leslie François Manigat en su artículo ya citado, de versión francesa (Traducción libre al español).

<sup>88</sup>Ese concepto *hombre nuevo* de José Martí a Ernesto Che Guevara coincide o más bien basa su fundamento en la nueva epistemología del conocimiento del ser latinoamericano, a partir de las revoluciones de independencia del subcontinente. Al tratar de crear un ideal latinoamericano, de dar otra visión del “hombre-esclavo” latinoamericano, la revolución haitiana promovió la emergencia de este *hombre nuevo*.

<sup>89</sup>Juan Bautista Elbers, fundador de la Casa de la Sierra del puerto de Barranquilla en 1832, pionero de la navegación a vapor por el río Magdalena, que trajo en 1825 varios técnicos extranjeros para que se ocuparan del mantenimiento de los vapores de su compañía. Al respecto, véase Sergio Paolo Solano de las Aguas, *Puertos, Sociedad y Conflictos en el Caribe Colombiano: 1850-1930*, 2001, pp. 6 y 18.

<sup>90</sup>Fue ex general de la armada francesa y luego presidente de la República de Haití en 1818 después de la muerte de su predecesor Alexandre Pétion. En 1820, después de la muerte del rey Henri Christophe en el norte, anexó la parte norte del territorio al resto del país. En 1822, toda la isla entera estuvo bajo su dominación, incluye la parte española. En 1825, negoció la deuda

## **7. Independencia haitiana y su impacto continental.**

No se puede pensar la independencia haitiana sin tener en cuenta su impacto continental y a escala mundial. Este impacto puede apreciarse en diversos aspectos: el fin de la esclavitud y de la explotación humana, el obstáculo al comercio triangular internacional (Europa, África y América), la creación constitucional haitiana (1816) de la solidaridad tricontinental de 3A (América, África y Asia), el discurso contra-modernidad a escala global a través de la constitución haitiana de 1805, la valorización de la existencia del ser latinoamericano, el discurso ontológico sobre el ser humano en general, la contribución haitiana al proceso de independencia de Latinoamerindia y los apoyos incontestables de Haití a la mayoría de los liberadores de Latinoamerindia.

La revolución de independencia haitiana tuvo una gran contribución a la historia universal y asimismo marcó su importancia en la historiografía latinoamericana. De igual manera, ella cambió las estructuras socioeconómicas y comerciales del capitalismo moderno. En esta perspectiva, Eduardo Grüner hace un análisis muy amplio, en la segunda parte de su obra (2010, V: 267-338), bajo el sobretítulo: “Haití, o la oscura (contra) la modernidad”. De manera crítica, el filósofo argentino brinda este país como una herramienta histórico-cultural para analizar el cinismo y la ferocidad de la modernidad capitalista. El autor asocia la modernidad capitalista a la esclavitud en sus formas del racismo moderno: “La esclavitud como forma de “control de la fuerza del trabajo”, y el esclavismo como sentido común –es decir, como configuración ideológico-cultural hegemónica de las clases dominantes -y no sólo de ellas, es

---

de la independencia haitiana ante Francia por 150.000 francos. En 1826, Francia reconoció la independencia de Haití.



uno de los componentes centrales de las estructuras originarias de la modernidad eurocéntrica”<sup>91</sup>.

Esta revolución tuvo gran repercusión a escala mundial en la historia universal (política, filosófica, literaria, sociológica, etnológica, psicológica) hasta la mitad del siglo xx. Esa revolución, victoria de los negros contra la dominación colonial, ha sido recibida con estupor y hostilidad en el ambiente europeo blanco y esclavista. Leslie F. Manigat, para hacer entender ese rechazo, cita la trilogía del historiador americano Rayford Logan: *el éxito de la revolución haitiana constituye: una anomalía, un desafío y una amenaza*<sup>92</sup>. Por su parte, Eduardo Galeano lo caracteriza como una humillación imperdonable: Europa no perdonó jamás esa humillación que los esclavos negros infligieron a la raza blanca. Hasta el presidente americano, sigue explicando Galeano, que era dueño de esclavos, decía que todos los hombres son iguales, pero también decía que los negros han sido, son y serán inferiores. Por eso, Europa había impuesto a Haití la obligación de pagar a Francia una indemnización gigantesca, a modo de perdón por haber cometido el *delito de la dignidad*<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup>En su obra magistral, ya citada anteriormente, Grüner analiza la estrecha relación que existe entre la esclavitud y la modernidad eurocéntrica. Muestra que la revolución haitiana fue una respuesta contra-modernidad. No se puede pensar y analizar la modernidad capitalista sin relacionarla con la esclavitud, al esfuerzo de trabajo, a la dominación racista europea, dice Grüner. De manera crítica, brinda a Haití como una herramienta histórico-cultural para analizar el cinismo y la ferocidad de la modernidad capitalista.

<sup>92</sup> Citado por el historiador haitiano Leslie François Manigat, Rayford Whittingham Logan, nacido el 7 de enero de 1897 y muerto el 4 de noviembre de 1982, es un historiador y militante afro-americano. Muy conocido por sus estudios sobre el periodo del pos-reconstrucción en Estados Unidos, un periodo que Logan se llama “el Nadir de las relaciones interraciales en Estados Unidos”. Logan estudia la posición opuesta desde abajo de los Afro-americanos en la sociedad estadounidense.

<sup>93</sup> De la tradición racista a la humillación imperdonable: el delito de la dignidad. Eso explica toda la complicidad occidental contra Haití. Eduardo Galeano señala que Montesquieu, en *El Espíritu de las Leyes*, lo había explicado sin pelos en la lengua: El azúcar sería demasiado caro si no trabajaran los esclavos en su producción. Dichos esclavos son negros desde los pies hasta la cabeza y tienen la nariz tan aplastada que es casi imposible tenerles lástima. Karl Von Linneo, contemporáneo de Montesquieu, había retratado al negro con precisión científica: vagabundo, perezoso, negligente, indolente y de costumbres disolutas. Más generosamente, otro contemporáneo, David Hume, había comprobado que el negro puede desarrollar ciertas habilidades humanas, como el loro que habla algunas palabras. En 1803 los negros de Haití propinaron tremenda paliza a las tropas de Napoleón Bonaparte. Es una humillación imperdonable. Haití fue el primer país libre de las Américas. Estados Unidos había conquistado

Este *acquis*<sup>94</sup> histórico de Haití, como primer Estado independentista de Latinoamerindia y primer país negro libre del mundo, va no sólo a incitar la abolición de la esclavitud en el mundo sino también derrotar el capitalismo moderno. Como dice L. F. Manigat, “el siglo XIX haitiano, a pesar de todas las frustraciones y humillaciones, emergió sin embargo como la era del *nègre vertical*”<sup>95</sup>. Por eso, se lo han poniendo en entredicho político a Haití. A pesar de todo, desde el siglo XIX hasta la mitad del siguiente, este se impone como defensora de la libertad y ayudó a muchos países europeos, asiáticos y africanos de liberarse de la colonización occidental<sup>96</sup>.

El nuevo Estado tuvo un rol importante en la descolonización africana y asiática.<sup>97</sup> Su acción en apoyo solidario a la creación de los Estados africanos y asiáticos, poco antes de la Conferencia de Bandung en 1955<sup>98</sup>, es reconocida por todos los Estados de las Naciones Unidas (ONU)<sup>99</sup>. Haití defendió la

---

antes su independencia, pero tenía medio millón de esclavos trabajando en las plantaciones de algodón y de tabaco. Entonces empezó el bloqueo. La nación recién nacida fue condenada a la soledad. Nadie le compraba, nadie le vendía, nadie la reconocía. Estados Unidos reconoció a Haití recién sesenta años después del fin de la guerra de independencia. El Occidente ha construido la maldición de esa isla durante muchos años, porque eran negros que la ocuparon. (Al respecto, véase Eduardo Galeano en su texto intitulado: “*Haití: los pecados de Haití*”, publicado originalmente por el autor – Brecha 556, Montevideo, el 26 de julio de 1996; parecido sobre Servindi el 20 de enero de 2010).

<sup>94</sup> Es el participio pasado del verbo francés *acquérir* (adquirir), quiere decir lo suyo o mejor dicho capital adquirido.

<sup>95</sup> Es el negro esclavo radical que lucha a muerte para hacer reconocer su existencia como ser humano y su capacidad inventiva. El que aplica la radicalización en sus acciones por la libertad al destruir las plantaciones de los plantadores por el fuego y, matanza de los blancos). El que mantiene el espíritu vigilante del imperativo de defensa nacional: al primer grito de alarma, las ciudades desaparecen y la nación está de pie; promueve la igualdad de las razas humanas. En este sentido, Leslie F. Manigat dice la conciencia nacional fue inseparable de la conciencia racial.

<sup>96</sup> Véase Leslie F. Manigat en su texto ya citado anteriormente, pp.8-9.

<sup>97</sup> Es importante mencionar este aporte en las relaciones geohistóricas de Haití.

<sup>98</sup> Bandung es un eje entre la fase asiática y la fase africana de la descolonización. La conferencia marca una aceleración de la historia de la independencia de los pueblos africanos donde 29 países africanos y asiáticos proclamaron su descolonización y optaron por su emancipación completa y construcción de su identidad en una perspectiva geopolítica bajo el Movimiento de Países No Alineados, reunión que se realizó entre 18-25 de abril de 1955.

<sup>99</sup> La Organización de las Naciones Unidas (ONU), mayor organización internacional existente, fue fundada el 24 de octubre de 1945 en San Francisco (California), por 51 países, al final de la Segunda Mundial, con las 51 firmas de la Carta de las Naciones Unidas. Haití es miembro de

descolonización general en la tribuna de la ONU donde su voto fue decisivo en el reconocimiento de los Estados de Israel y de Libia en 1947 - 1948. Por eso, el haitiano Emile St-Lot es considerado como padre de la independencia libia e israelí. Los intelectuales haitianos participaron en masa en la formación educativa de todos los países africanos francófonos descolonizados, y de Canadá (Québec, la parte francesa). Haití ayudó a los griegos en su combate por la libertad e independencia en el año 1820. Victor Hugo dirá más tarde que “ Este Haití que hizo 1804 es una luz”. Por su parte, Aimé Césaire se expresó así: “Haití donde la negritud se ponía de pie por primera vez y creía en la humanidad”<sup>100</sup>.

Entonces, la independencia haitiana se ve como un obstáculo al capitalismo moderno occidental y al mismo tiempo un foco liberador y una piedra gigante en la construcción de la identidad cultural latinoamericana<sup>101</sup> a principios del siglo XIX. Es decir, de un lado, provocó la eliminación de la esclavitud considerada como la base de la riqueza occidental desde el siglo XVI. De otro lado, cambió todo un sistema estructural de explotación por la maquina capitalista moderna occidental. Este cambio afecta profundamente las estructuras socioeconómicas y culturales existentes desde tres (3) siglos. Por fin, con sus aportes concretos en la lucha de liberación de los seres humanos latinoamericanos de su condición deshumanizada por la esclavitud, contribuyó indiscutiblemente a la formación de la dignidad latinoamericana e identidad cultural latinoamericana.

En este sentido preciso, la construcción de la identidad cultural latinoamericana tiene que ver con las nuevas representaciones, simbólicas, sociales y culturales que dan los esclavos a la existencia humana, al romper con

---

ésta desde la fundación. En el año 2011, la ONU contaba con 193 Estados miembros. El Sudán Sur es el último Estado aceptado desde el 14 de julio de 2011 a la fecha.

<sup>100</sup> Fue un poeta martiniqués, considerado como el padre de la negritud por haber utilizado por primera vez el concepto “Negritude” en el periódico “L’Étudiant noir”.

<sup>101</sup> Por la definición más amplia de este concepto, véase el tercer capítulo sobre la problemática de la identidad cultural latinoamericana.

la estructura sistémica colonial que les ha considerado como cosas, bienes muebles, seres sin alma y espíritu. Esa ruptura marca el cambio de la idea del otro, es decir permite pasar de otro insignificante al otro equilibrio y analógico.

La independencia de Latinoamerindia siguió una trayectoria etnohistórica compleja. Esto tiene que ver con las particularidades de los países y sus componentes sociales durante la colonización que formaron parte de este espacio. Precisamente, la independencia de Latinoamerindia deber ser vista y entendida a partir de los diferentes levantamientos de rebelión que surgieron en las colonias como señales portadores de la descolonización. Sin embargo, cada colonia abordó ideológicamente el tema de la liberación contra la metrópoli de manera particular, según su formación de clases sociales y de sus propios intereses. Por eso, el proceso de revolución de independencia en Latinoamerindia conoció muchas vueltas y muchos fracasos. En el sentido de que los levantamientos sociales no alcanzaron su objeto final: salir de la esclavitud europea. Hasta que la revolución de independencia haitiana abrió camino a todas las colonias esclavistas latinoamericanas incluso del mundo.

La radicalización de la Revolución Haitiana permitió a otras colonias tomar conciencia, a través de una óptica “Haití un Estado libre”<sup>102</sup>. Nunca fue la intención de los colonizadores abandonar fácilmente sus plantaciones coloniales y su comercio de esclavos a través de la trata de negros que representaron la base de la riqueza europea, sobre todo la metrópoli francesa. Fue eso que los esclavos revolucionarios haitianos sabían, y adoptaron la vía radical contrariamente a todo el resto de Latinoamerindia.

---

<sup>102</sup>El primer país de Estado-nación del continente americano del siglo XIX que abolió definitivamente la esclavitud y garantizó la libertad plena a sus ciudadanos. También que ofreció a todos los pueblos oprimidos (de América, África y Asia) la posibilidad de cohabitar en su tierra de libertad. Al respecto, véase la constitución haitiana de 1816, Archivo de la Nación.

## 8. Descolonización y los libertadores latinoamericanos.

La des-colonización<sup>103</sup> de Latinoamerindia tuvo su origen en los diferentes levantamientos de rebelión y el *marronnage*<sup>104</sup> que practicaron ciertos esclavos. Estos levantamientos son considerados sin duda como premisas históricas de la independencia del subcontinente. Se los puede analizar como fragmentos históricos en la continuidad histórica de la esclavitud y el proceso de la modernidad a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Los episodios principales<sup>105</sup> son muy relevantes para entender la des-colonización desde abajo en Latinoamerindia: por ejemplo, la resistencia de Enriquillo y los jefes indígenas o *caciques*<sup>106</sup> en Ayiti (1519), pasando por los levantamientos de Zumbi en Brasil (1690-1710), de Túpac Amaru I y Túpac Amaru II en Perú (1545-1572 y 1738-1781 respectivamente), hasta la gran ceremonia nocturna de

---

<sup>103</sup> Al contrario de la idea occidental y las Naciones Unidas de que la descolonización significa el retiro voluntario (desde arriba) de las potencias coloniales en las colonias africanas después de la Segunda Guerra Mundial (1955), se quiere decir al inverso la revuelta de los esclavos desde abajo para liberarse de la opresión y la deshumanización y forjarse su identidad en la dignidad.

<sup>104</sup> Es un sustantivo francés. Se dice del esclavo americano que huía al campo para vivir en libertad, cimarronaje en español.

<sup>105</sup> Véase Leslie Bethell, 1991, pp.124-153. Consideramos también el levantamiento de los afrobrasileños en Brasil (1695), el primer movimiento de los comuneros del Paraguay (1721 – 1735), el movimiento de rebelión de Venezuela (1749 – 1752), el grito de sublevación a la libertad en Ayiti (Mackandal, 1751 – 1758), el violento movimiento antifiscal y la revuelta de protesta urbana y popular de Quito (Ecuador, 1765), el movimiento radical por una revolución auténtica de la libertad en Bogotá (José Antonio Galán, 1781), posible sublevación de tensiones sociales y raciales y agitación antifiscal en México (1781), la movilización pacífica luego la lucha revolucionaria en Perú (Túpac Amaru, 1770 – 1781).

<sup>106</sup> Cacique (del idioma taíno de la etnia arawak) es la persona que gobernó o jefe de una comunidad amerindia en América. Ejerce su mandato sobre personas y un territorio denominado “cacicazgo”. Significa “El Señor responsable o autoridad de los hombres. Etimológicamente, la palabra es compuesta por : ka-chi-ka con el uso repetido del monosílabo “ka” que significa indistintamente: Hombre, Género humano o Señor, Dignidad. Según Francisco Modesta Berroa Ubiera, exdirector del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD), el término cacique es un vocablo de procedencia taíno-arauaca, por lo tanto es una voz indo-americana por medio de la cual se designaba al gobernante principal de una vasta región o cacicazgo, -un territorio similar a una grande provincia. Para Oviedo los caciques de la Isla eran: Guacanagarix de Marien, Caonabo de Maguá, Guarionex de Maguana, Cayacoa de Higüey, Bohechío/Anacaona de Jaragua. Al respecto, véase el artículo de Francisco M. B. Ubiera: *Los Caciques y las Cacicas de Haití* en la revista NOTIHISTORIADOMINICANA. En <http://notihistoriadominicana.blogspot.com/2006>. Consultado el 15 de marzo de 2011.

Bois-Caïman organizada por el sacerdote vudú Boukman en Ayiti-hispanola por la libertad (1791).

Finalmente, la influencia de esos levantamientos llevó a cabo, a principios del siglo XIX, la descolonización y la independencia de Latinoamerindia. El siglo XIX latinoamericano aportó otra concepción del ser humano en el campo de los conocimientos científicos de la existencia humana. La esclavitud no es “lo real” de la existencia de la humanidad tal como lo fue en las ideologías de la Ilustración (Las Luces), sino más bien una forma capitalista de dominación y de explotación humanas. Entre el amo y el esclavo no hay diferencia de conocimiento. En el esclavo existe la conciencia de su existencia y el conocimiento de sí mismo. Consciente de la explotación de su fuerza de trabajo, el esclavo aún sufrió la nostalgia de su tierra natal y sus orígenes ancestrales y forjó su condición de libertad humana.

Los apoyos de los libertadores latinoamericanos eran, sin ninguna duda, fundamentales en el proceso de independencia de Latinoamerindia en general. Los cuales durante el periodo 1801-1821: Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Francisco de Miranda, Alexandre Pétion, Simón Bolívar, Francisco Javier Mina, Cárdenas, Francisco de Paula Santander, Jean-Pierre Boyer, John B. Elbers, San Martín, contribuyeron de manera altamente significativa a la formación identitaria latinoamericana. Son personajes históricos y simbólico-míticos de la independencia latinoamericana. Y Haití fue el lugar legendario y simbólico, el espacio abierto para pensar e impulsar la liberación de la región. Por eso, la mayoría de los libertadores latinoamericanos fueron a Haití para alcanzar la libertad de la existencia humana para todos los pueblos latinoamericanos.

Los libertadores creyeron de una cierta manera en los grandes valores humanos al aportar la libertad a los esclavos y constituyeron una vía

existencial al *ser* latinoamericano. La descolonización latinoamericana afectó bastante a las estructuras socioeconómicas y culturales de Europa colonizadora y retrasó la velocidad del capitalismo moderno. Podemos decir, a pesar de las particulares que tuvo cada proceso de independencia por país en Latinoamerindia, los libertadores tuvieron un ideal latinoamericano: el futuro del *ser* latinoamericano en sus condiciones sociohistóricas y representaciones socioculturales.

La descolonización latinoamericana planteó la transformación de un sistema mundial de explotación humana, también atravesó todas las fronteras continentales para lograr la libertad y la solidaridad. Aquellas han sido consideradas como el fundamento ideológico del pensamiento de los libertadores. Sin embargo, la colonización sigue tomando otras facetas en la modernidad capitalista actual. Por ello, la identidad latinoamericana en su pluridimensionalidad enfrenta a la cultura, política y economía dominantes del imperialismo occidental.

La descolonización política -en el sentido que cada país tiene su gobierno político reconocido por otros países- de Latinoamerindia nos abrió la vía histórico-cultural hacia cómo asumimos nuestra identidad cultural como latinoamericanos. La voluntad y la determinación de los libertadores latinoamericanos en la lucha para la liberación de Latinoamerindia marcaron un esfuerzo notable en la valoración del ser latinoamericano y a la vez del ser humano en general. La Latinoamerindia debe reconocer, en toda perspectiva inclusiva, esas premisas históricas para mantenerse cultural y ético-políticamente. La independencia de Latinoamerindia es temática recurrentemente a su historia identitaria, y en este sentido no puede evadir o negar la visión humanista en el pensamiento de los libertadores. Las fuentes históricas de esta independencia son fundamentales en la historiografía latinoamericana (todavía no escrita).

La independencia de Latinoamerindia (en su proceso incompleto) se inscribe en el continuum espacio-temporal, es decir en la continuidad histórica con fragmentos históricos y coyunturales. Esos fragmentos deben ser analizados a partir de las consecuencias de las teorías de la economía política global que genera el capitalismo moderno. Las cuales permiten a este último ejercer su neo-colonización en Latinoamerindia.

De todos modos, la descolonización y la sed de la libertad son dos principales motivos que animaron la determinación y voluntad de los libertadores en la lucha para la independencia. A la base de todo eso, hay que ver la dimensión solidaria en la visión de los actores de la independencia. Los apoyos de los libertadores haitianos (Jean Jacques Dessalines, Alexandre Pétion, Jean Pierre Boyer) a los de Latinoamerindia del Sur (e incluso México) son ejemplos típicos para medir y enfatizar esa solidaridad por la libertad humana y la liberación completa de la región.

Francisco de Miranda y Simón Bolívar son dos figuras a las cuales toda Latinoamerindia manifiesta el reconocimiento por haber pensado ideológicamente y, luego, alcanzado la independencia de la región. Sus visiones y fuerzas son importantes. Sin embargo, también hay que reconocer la determinación, la voluntad y la dimensión solidaria de los libertadores haitianos por la libertad de los esclavos en general juegan un papel fundamental en la lucha de la independencia latinoamericana. Este papel no puede ser negado ni olvidado en la memoria colectiva latinoamericana. Simón Bolívar lo expresó claramente varias veces en sus discursos ante la nación de la Gran Patria.

En conclusión, como se ha mencionado al comienzo, este capítulo da una breve vista panorámica de la revolución de independencia haitiana. Los diferentes levantamientos que surgieron en la colonia desde la segunda mitad de siglo XVIII son considerados como premisa histórica de la lucha por la



libertad e independencia de este país. En realidad, el llamamiento a la revuelta por la libertad empezó con la guerrilla que inició Enriquillo en 1519, retomado por el personaje mítico Mackandal en 1751-1758, simbolizado por la ceremonia de Bois-caimán que organizó el sacerdote *vudú* Boukman en 1791, e incluso el levantamiento de los *affranchis* V. Ogé y J. Chavannes en 1793. Sin embargo, la ideología se ve madura con T. Louverture por su estrategia fina y se concretiza al llevar a cabo el objetivo final con J.J. Dessalines en 1804 que es *liberar a los esclavos*. Es una trayectoria larga de tres siglos, hasta que los esclavos pudieran romper este esquema colonial de opresión y explotación humana. Lo particular de esta revolución, es que se concibe desde abajo.

## Capítulo II.

### Latinoamerindia y realidades etnohistórico-culturales.

#### Introducción

En este capítulo se aspira a plantear una crítica de la historiografía latinoamericana y a la vez recuperar el sentido común de la etnohistoria de los pueblos latinoamericanos. Es decir, el objetivo de este capítulo es destacar la relatividad de la verdad histórica de la realidad práctica de estos pueblos. Se enfoca más bien en la historia de las ideas desde la época de las independencias en el subcontinente. Con mucha razón, Octavio Paz<sup>107</sup> señala que “la independencia hispanoamericana, como la historia entera de nuestros pueblos, es un hecho ambiguo y de difícil interpretación, una vez las ideas enmascaran a la realidad en lugar de desnudarla o expresarla”. Sin embargo, esta afirmación justifica el límite lógico-epistemológico en el pensamiento latinoamericano al referirse sólo a los de habla hispana.

---

<sup>107</sup> Véase la obra *El laberinto de la soledad y Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, Tercera edición – Colección popular, tercera impresión, 2004, p.131.

Las realidades etnohistóricas de Latinoamerindia, a la luz de esta investigación, se basan en el pasado colonial común, la reflexión ontológica sobre el ser latinoamericano, la utopía de una visión unificadora y unitaria, los vestigios y resistencias culturales, la solidaridad como forma de integración latinoamericana y la práctica de la geopolítica en la región. Aquellas realidades tratamos de analizarlas a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XIX a partir de una perspectiva crítica con el fin de aludir cómo reproducir lo olvidado, lo borrado y lo vacío en la historiografía latinoamericana. Es decir, más allá de la función de colapso del capitalismo que tiene la historia moderna, dice Hugo Zemelman<sup>108</sup>, recuperamos la historia como registro etnográfico, como experiencia de vida y momento simbólico en una constante relación entre lo particular y lo colectivo latinoamericano.

### **1. Del sueño bolivariano al ideal latinoamericano.**

Nuestro periodo de estudio abarca entre 1816-1826 para ilustrar los enfoques de este subcapítulo. La dicotomía entre lo común y lo diferente en la continuidad histórica de Latinoamerindia nos lleva actualmente a un hecho patente y crítico en el plano político-cultural regional, que es la búsqueda de la consolidación de la identidad cultural latinoamericana. La historia se repite con sus propias consecuencias.

En este subcapítulo, también tratamos de explicar la controversia histórica del sueño bolivariano en la construcción de la identidad cultural latinoamericana. De esta controversia surge el problema etnohistórico sobre la finalidad de la lucha común, al mismo tiempo plantea la problemática de la *exclusión* en la diversidad latinoamericana. La noción de exclusión en el pensamiento latinoamericano sigue siendo un obstáculo para conseguir el ideal

---

<sup>108</sup> Vease su artículo “Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social”, en Irene Sánchez Ramos y Raquel Sosa Elizaga (Coord.), *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico*, México: Siglo XXI Editores, 2004.

latinoamericano, mantener la solidaridad subcontinental y promover el reconocimiento del otro semejante.

Llegamos a lo que nos hemos propuesto: analizar los fragmentos en la continuidad histórica del ideal latinoamericano a través de las acciones de los libertadores de Latinoamerindia. Hay una ruptura epistemológica fuerte respecto al proceso de la construcción de la identidad cultural latinoamericana. Queremos mostrar que la perspectiva solidaria haitiana ha sido destrozada por la visión unitaria bolivariana. En el sentido que Bolívar, en lugar de incrementar la solidaridad latinoamericana, prefiere adoptar una actitud de exclusión. Podemos entenderlo en la medida en que consideramos la perspectiva solidaria haitiana y la visión unitaria bolivariana como dos visiones distintas.

La razón es que la perspectiva haitiana viene de los esclavos conscientes (clase baja) que saben el sufrimiento de su otro semejante. A pesar de que el presidente Alexandre Pétion no fue uno de ellos, abarca la visión de sus predecesores -Toussaint Louverture y Jean Jacques Dessalines-, la visión de la gran familia solidaria<sup>109</sup>. Mientras que la visión bolivariana viene de la clase mediana, es decir que Bolívar forma parte de la clase de los criollos que poseen esclavos. Entonces, busca más bien una unidad y autonomía de su clase a la que pertenecía, con la de arriba -grandes comerciantes privilegiados, propietarios de esclavos y plantaciones- y con la familia hispanoamericana de sangre española e indígena.

Hay que reconocer que el sueño bolivariano es la continuidad, en mayor parte, de la visión unificadora de Miranda por otros medios. Desde fines del siglo XVIII en 1783, Miranda concibe la idea de una América Meridional libre y

---

<sup>109</sup> La gran familia solidaria latinoamericana expresa el deseo de los Libertadores haitianos por otras nuevas formas de las estructuras sociopolíticas, sobre todo cuando cada uno otorgó apoyo a otros Libertadores latinoamericanos como comprobante de solidaridad. Esa idea de la gran familia solidaria es la perspectiva que abarca nuestro trabajo para plantear epistemológicamente la cuestión de la identidad cultural latinoamericana.

unida en una sola nación. Abrigó esa idea hasta su muerte<sup>110</sup>. Francisco de Miranda y Toussaint Louverture son dos protagonistas y mártires latinoamericanos de la libertad que murieron en las cárceles metropolitanas española y francesa respectivamente<sup>111</sup>. Miranda fue un visionario latinoamericano de primer plano. Es decir, uno de los impulsores del ideal latinoamericano en la lucha para valorar la existencia humana del ser latinoamericano.

En este sentido, la profesora Carmen L. Bohórquez explica el ideario político del precursor de la libertad de Nuestra América, Miranda, en estos términos: “después de haber llegado a los Estados Unidos, Miranda estaba plenamente convencido de que no sólo es posible, sino que es sobre todo necesario e impostergable que, al igual que lo habían hecho las colonias inglesas del norte, también las de la América del Sur se liberaran del yugo imperial y se constituyeran en una sola nación; una nación que, dada las extraordinarias riquezas naturales que albergaba en su inmenso territorio, estaba llamada a convertirse, como le gustaba decir, en una de las más preponderantes de la tierra y en un bloque de poder político que, sin duda,

---

<sup>110</sup> Francisco de Miranda, el gran héroe venezolano de la Revolución Francesa, se ve forzado a capitular a mediados de 1812 ante Domingo Monteverde y murió en la prisión española de La Carraca de Cádiz el 14 de julio de 1816. Según Vladimir Acosta, el hecho fue: algunos jóvenes líderes, encabezados por Bolívar, creen que Miranda, que ha llegado a La Guaira, el puerto de Caracas, para huir a la Nueva Granada a continuar la lucha, huye traicionando la causa; lo capturan para juzgarlo. Los españoles capturan el puerto y Miranda es apresado por ellos y enviado a la cárcel española de Cádiz hasta su muerte. Carmen L. Bohórquez explica que no hubo en la vida de Miranda un día en el que la idea de una América Meridional libre y unida en una sola nación no estuviera presente; ya sea en sus lecturas, en su escritura, en su andar por el mundo, o en sus conversaciones con los distintos personajes con los que se fue topando, entre estos: reyes, primeros ministros, políticos, militares, filósofos, poetas, músicos o simples viajeros encontrados por azar en alguna posada del camino. Al respecto, véase Vladimir Acosta, *Independencia, Soberanía y Justicia Social en el Pensamiento del Libertador Simón Bolívar*, en Selección de textos y comentarios, p.25, y, Carmen L. Bohórquez, *Miranda: Bitácora de un visionario de Nuestra América*, p.10. Sin embargo, podemos ver que el historiador Vladimir, en sus comentarios, busca una “mea culpa” histórica para Bolívar en sus acciones inmaduras contra Miranda.

<sup>111</sup> Miranda y Toussaint son considerados como dos mártires de las potencias imperialistas coloniales por la libertad que terminaron en las cárceles metropolitanas. El primero murió en la cárcel española (Cádiz) el 14 de julio de 1816 y el segundo en la cárcel francesa (Fort du Joux) el 7 de abril de 1803. Ambos conocieron la trampa de conspiración por sus partidores.

ayudaría a mantener el equilibrio internacional y a asegurar la paz en el mundo. Para designar esta gran nación libre y unida que habría de constituirse una vez derrotado y expulsado de América el imperio español, Miranda concibe el sonoro nombre de Colombia”<sup>112</sup>.

Según Carmen Bohórquez, el proyecto político de Miranda se plantea, desde sus inicios mismos, acompañado, de una búsqueda real de la identidad de nuestra América y, consecuentemente, de una definición del ser americano. A su entender, no sólo compartíamos una historia común de opresión, es decir, una misma problemática social y política, derivada de la secular situación de dominación, sino también un acervo cultural común que, a pesar de esa misma dominación, se fue consolidando hasta conformar una identidad propia sobre la cual, una vez conquistada la independencia, se podría construir un solo Estado libre<sup>113</sup>.

Sin embargo, esta visión unitaria de Miranda plantea, de otro lado, la problemática del espacio latinoamericano. Porque, en su proyecto constitucional y político, dice él, los límites geográficos de Latinoamerindia serían los mismos sobre los que se extendía el dominio español: desde el Sur del Mississipi hasta la Patagonia. De inmediato, rechaza la idea que los espacios coloniales francés, inglés, holandés y portugués del continente americano forman parte de la historia común subcontinental, la de la explotación y esclavitud. Desde allí, empieza la noción de exclusión en la historiografía latinoamericana y la problemática de la identidad cultural latinoamericana; y,

---

<sup>112</sup>Véase Carmen L. Bohórquez, *Miranda: Bitácora de un visionario de Nuestra América*, 2008, pp.13-14; y, Ricardo Becerra, *Vida de Don Francisco de Miranda*, 1864.

<sup>113</sup>Estas ideas Miranda las desarrolla en la llamada *Acta o Instrucción de París* (1797), a la que podemos considerar, según Carmen, como el primer documento referido a nuestra América, así como en la *Proclama a los Habitantes del Continente colombiano* (Alias Hispanoamérica) de 1801), y en sus Proyectos Constitucionales de 1801 y de 1808, en los cuales explica la estructura político-jurídica sobre la cual se ha de sustentar, regular y preservar dicha unidad continental, siempre basada en principios republicanos. Es la afirmación de una conciencia de saberse siendo otro que la totalidad vigente y como proyecto histórico de construcción de una nueva realidad. Al respecto, véase Carmen L. B. en su librito ya citado anteriormente, pp.30-32.

por consiguiente, surge la cuestión epistemológica de una definición del espacio latinoamericano.

El sueño bolivariano alcanza el de Miranda: una América Meridional independiente y unida bajo el sonoro nombre Colombia, nombre que Miranda eligió él mismo para designar esa gran nación. Para ilustrar eso, Carmen Bohórquez dijo más tarde que el sueño de Miranda se vio realizado el día que Bolívar comenzaba a tomar vuelo. Este sueño, en ese momento histórico específico, no pudo ser llevado a cabo sin la alta expresión solidaria del presidente haitiano, Alexandre Pétion, en la lucha decisiva para abolir la esclavitud en la escala del continente americano y mundial. Porque por faltar de recursos necesarios, Bolívar conoció fracasos anteriormente. Hasta se fue a Haití donde logró apoyos adecuados para preparar su expedición con el fin de liberar definitivamente Latinoamerindia<sup>114</sup>. La diferencia entre estos dos visionarios, Miranda y Bolívar, radica en que la visión mirandana es más inclusiva que la bolivariana, pero las dos se extienden sólo a los países del dominio español.

Este sueño se expresa claramente a través de las diversas cartas del Libertador dirigidas tanto a la potencia de la época -Inglaterra o a Estados Unidos como a los Directores de otros países latinoamericanos o sus amigos. En esas cartas, el Libertador fundador Bolívar expone varias veces su proyecto político para Latinoamerindia: una gran nación libre y unida bajo el nombre

---

<sup>114</sup> La voluntad inmediata del presidente haitiano Alexandre Pétion de otorgar a Simón Bolívar los apoyos necesarios para preparar su expedición con el fin de liberar la Latinoamerindia se inscribe en una visión solidaria hacia la construcción de la identidad política y cultural latinoamericana. Este gesto de Haití, el único país que aceptó el proyecto bolivariano y comprendió la necesidad de lograr la liberación de la región que está bajo la colonización europea, debe ser considerado como un “gesto fundador” en la lucha liberadora de Latinoamerindia. Haití es bien a la vez cómplice y co-autor de esa victoria. La llegada de Miranda a Jacmel (Haití) y luego Bolívar diez años más tarde en la misma ciudad, muestra la importancia de Haití. Así, empieza una definición muy clara del ideal latinoamericano a través de este gesto de solidaridad que mostró Haití. Una ventana abierta a la verdadera construcción de la identidad nacional, política, social y sobre todo cultural latinoamericana. Es también una forma de pensar la integración latinoamericana, cuando Haití otorgó sus apoyos sin condicionarlos, solo exigió a Bolívar la liberación de todos los esclavos (hermanos) al comenzar por sus propios esclavos.

Gran Colombia. Sin embargo, se puede decir que a Bolívar le faltó el conocimiento amplio sobre los diferentes factores situacionales de la región. Su ignorancia en ese momento, de lo que sucedió en las relaciones internacionales entre las potencias europeas al Congreso de Viena en 1815, permite ver la dinámica de su “modelo unitario en la exclusión”<sup>115</sup>.

Entonces, de ninguna manera, esas potencias colonialistas podían pensar la libertad de los oprimidos ya considerados como “otro” marginado y tampoco permitirles la existencia como sus semejantes. Los oprimidos haitianos (esclavos africanos) sabían si bien que debían luchar con su fuerza misma para sacar su libertad y cambiar su existencia. Por ello, aplicaron la revolución radical para lograr su objetivo bajo la consigna “Libertad o Muerte”.

Bolívar adopta un modelo unitario basado en una restricción geopolítica y un cierto aislacionismo. Este aspecto restrictivo y exclusivo en la visión unitaria bolivariana es un poco opuesto a lo del predecesor Miranda. Este último rechazó toda la idea de la traición del ideal latinoamericano a favor de una potencia colonial. Contrariamente a la etiqueta de “traidor” que le ha asignado Bolívar en la lucha por la independencia para justificar la detención y transferencia de este predecesor a la cárcel española. Es importante recordar que Miranda promovió una visión de la dignidad latinoamericana al rechazar dignamente el ofrecimiento de Francia que quiso enviarlo a someter la sublevación de los esclavos negros en Haití<sup>116</sup>. Este acto del visionario venezolano fue un paso significativo como premisa histórica a la “solidaridad subcontinental”.

---

<sup>115</sup>Este congreso marca la primera división geoespacial internacional del mundo por las potencias de Europa. Eso va a dar lugar a la primera Guerra Mundial. El Congreso de Viena de 1815 fue un encuentro internacional celebrado en la ciudad austriaca de Viena por las potencias europeas, convocado con el objetivo de redefinir, restablecer las fronteras de Europa tras la derrota de Napoleón Bonaparte y reorganizar la forma e ideologías políticas del Antiguo Régimen. La reunión se llevó a cabo del 1 de octubre de 1814 al 9 de junio de 1815, en la cual discutieron sobre la abolición de la trata de negros pero no la esclavitud. Así pues, su intención era volver a la situación anterior a la Revolución Francesa de 1789.

<sup>116</sup>Véase Acosta, Vladimir, *Independencia, Soberanía y Justicia Social en el pensamiento del Libertador Simón Bolívar*, 2007, p.25.

Proponemos analizar aquí el sueño bolivariano hasta el año de 1829, a través de sus principales cartas que reúnen su pensamiento sociopolítico completo. Al respecto, tomamos en cuenta los comentarios del historiador venezolano Vladimir Acosta. En este sentido, privilegiamos un enfoque analítico-etnohistórico para destacar bien el impacto del sueño bolivariano sobre la comunidad latinoamericana de principios del siglo XIX hasta hoy en día. Desarrollaremos este aspecto más tarde en el capítulo III las consecuencias de este sueño en el plano de la problemática de la identidad cultural latinoamericana.

Las ideas y propuestas de Simón Bolívar son hoy parte de la esperanza de libertad, soberanía y justicia de estos pueblos latinoamericanos tantas veces engañados y traicionados por sus dirigentes y por oligarquías, vendidas al colonialismo y al imperialismo<sup>117</sup>. Sin negar este aspecto positivo en el pensamiento de Bolívar, también se puede cuestionar este pensamiento a nivel ético y ontológico. Hasta dónde el pensamiento bolivariano alcanza el ideal de Latinoamerindia y la pluralidad cultural latinoamericana, en términos de solidaridad, experiencias comunes y prácticas culturales latinoamericanas.

Nuestro enfoque de ahí no se basa en las estrategias y facetas diplomáticas utilizadas por el “Libertador” ante ciertas potencias de la época para alcanzar su sueño, sino más bien trata de ver y comprender epistemológicamente la dimensión etnopolítica de “su idea de la unidad latinoamericana”. Porque, de ninguna manera, ni etimológica ni etnohistóricamente, “latinoamericana” se refiere sólo al colonialismo español, sino al colonialismo imperialista europeo -español, francés, holandés, inglés y portugués-, a las culturas latinas y su pertenencia continentalmente americana.

---

<sup>117</sup> Acosta, 2007, p.11



El sueño bolivariano expresado a través del proyecto político requiere por fin una gran nación libre y unida basada en un pacto social. Según Bolívar sólo este pacto le falta para acudir la existencia de esa gran nación. Deja de otro lado lo que él sí mismo reconoce el peso de la división sobre la finalidad de este proyecto. Al dirigir una carta oficial al Excelentísimo Señor Director Supremo de Chile, Juan Martín Pueyrredón, El Libertador se expresa así desde su Cuartel General en Cali el 8 de enero de 1822: "...Hemos expulsado a nuestros opresores, roto las tablas de sus leyes tiránicas y fundado instituciones legítimas: más todavía nos falta poner el fundamento del pacto social, que debe formar de este mundo una nación de Repúblicas...La asociación de los cinco grandes Estados -República de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala- de América es tan sublime en sí misma, que no dudo vendrá a ser motivo de asombro para la Europa"<sup>118</sup>. En el plano de la filosofía política de la visión bolivariana, también se puede observar la influencia de la corriente del pensamiento de la *Ilustración* a través de la visión socio-jurídica de J.J. Rousseau sobre el reglamento de la sociedad entre el gobernador y el gobernado por un pacto social.

En esa perspectiva, el historiador Vladimir Acosta comenta: a medida que avanza la lucha independentista y que se van consolidando sus resultados con la sucesiva liberación uno tras otro de nuestros países, avanza también en Bolívar la idea de materializar su temprano proyecto de unidad continental de la América que se libera del dominio colonial español. Los años comprendidos entre 1820 y 1825 muestran que ese proyecto es ya posible, que las condiciones han madurado para dar forma material al sueño integrador y americanista...Para promover la unidad americanista en esos años, Bolívar madura ideas, envía mensajes y escribe cartas a los patriotas y libertadores de México, de Centroamérica, de Chile y del Río de la Plata, convocándolos a dar forma a la unidad de nuestros nuevos países en el Congreso antifictiónico con

---

<sup>118</sup> Acosta, p. 143.

el que sueña desde años atrás. El lugar elegido para ese Congreso fue Panamá<sup>119</sup>. Haití no fue invitado a alcanzar a esa gran nación ni tampoco al congreso.

En la reunión de Panamá, los países latinoamericanos finalmente invitados fueron Colombia, México, Centroamérica, Perú, Chile, las Provincias Unidas del Río de la Plata y el Imperio del Brasil, no obstante su condición monárquica. Quedó fuera Haití cuya condición de república negra atemorizaba a muchos, en particular a Santander<sup>120</sup>. Además se invitó como observadora a la Gran Bretaña, con lo que Bolívar estuvo de acuerdo; y, bajo proposición de Santander, a los Estados Unidos como participante, a lo que Bolívar se opuso en un principio, aunque al cabo terminó aceptando que se lo invitara para no poner en riesgo la reunión. Holanda, por su parte, decidió asistir aun sin haber sido formalmente invitada. Pero, de los países latinoamericanos invitados sólo asistieron Colombia, Perú, México y Centroamérica. El Congreso de Panamá resultó así prácticamente un fracaso. El sueño y el proyecto de Bolívar quedaron truncados<sup>121</sup>.

Por otro lado, Río de la Plata encabezado en ese momento por Bernardino Rivadavia objeta la propuesta bolivariana y se inclina por un proyecto opuesto que Bolívar califica de confuso y de claro corte colonialista<sup>122</sup>. Plantea un nuevo proyecto de confederación opuesto a la visión bolivariana cuyo objeto es reunir en Washington un congreso de plenipotenciarios, con el

---

<sup>119</sup> Acosta, pp.139-140.

<sup>120</sup> Por la Patria, la Libertad y la Justicia, -la ilusión del triunfo libertador inspiró al General Francisco de Paula Santander una sentida proclama para llamar al patriotismo y exaltar el valor y la disciplina de sus tropas. El libertador Simón Bolívar, Presidente de Colombia, informa al presidente de Cundinamarca, General Santander, la aprobación de la Ley Fundamental de la Nueva República. En la comunicación plantea las bases de las relaciones internacionales e insiste en, la unión de Venezuela y Colombia para la consolidación grandeza y estabilidad del nuevo ente político. (Carta de Simón Bolívar al Vice-presidente de Cundinamarca, 1819). Es decir, Bolívar encargó de la vicepresidencia de la Nueva Granada al General Santander, para que organizara y pusiera a funcionar el nuevo país. P.199

<sup>121</sup> Vladimir Acosta, pp.141-142.

<sup>122</sup> Acosta, p.140.

designio de mantener una confederación armada contra la Santa Alianza<sup>123</sup>. Al escribir a su amigo Bernardo Monteagudo, Bolívar le señala esto: “Entienda Vd. que nos llama el proyecto, los nuevos estados hispanoamericanos, para que comprenda Vd. que no se nombra ninguno en particular, pero sí los otros hasta Haití”<sup>124</sup>. Esa última frase de Simón Bolívar nos deja pensar, más allá de la propaganda política de su proyecto sociopolítico, la realidad práctica respecto a experiencias comunes que vivieron los pueblos latinoamericanos.

Desde ahí hay que constatar el sueño unitario bolivariano no convenció a todos los líderes de las luchas por la independencia de Latinoamerindia por su carácter exclusivista y autoritario. Sobre este carácter autoritario de Bolívar, la investigadora colombiana, Diana Soto Arango lo ilustra a partir del encuentro que tuvo Fray Diego F. Padilla con Bolívar y su cautividad<sup>125</sup>.

Uno de los aspectos problemáticos que señala ese proyecto unitario es la exclusión de Haití al Congreso de Panamá y el deseo de Bolívar para reunir

---

<sup>123</sup> La Santa Alianza fue un acuerdo firmado entre Rusia, Austria y Prusia el 26 de septiembre de 1815 en París, pero será transformada en realidad práctica por el ministro austriaco Metternich, " sistema Metternich ", es decir, la posibilidad de poder intervenir militarmente en cualquier país contra movimientos liberales y revolucionarios. La Santa Alianza (también llamado Gran Alianza) fue una Alianza militar entre estas potencias, creada en el Congreso de Viena en el año 1815 después de la derrota de Napoleón. Este Congreso se realizó entre los embajadores de las principales potencias europeas que tuvo lugar en la capital austriaca, entre el 02 de mayo de 1814 y el 09 de junio de 1815. El objetivo del Congreso de Viena fue rediseñar el mapa político del continente europeo después de la derrota del imperio Napoleónico Sin embargo, otro pacto: la Cuádruple Alianza, suscrita por Austria, Prusia, Rusia e Inglaterra, más eficaz y realista, sería el verdadero árbitro de la situación internacional, haciendo nacer la llamada "práctica de los Congresos", que preveía la celebración periódica de conferencias tendentes a mantener la paz y hacer respetar los intereses comunes de la Europa de la Restauración.

<sup>124</sup> Acosta, p.145. Ahí, reproducimos textualmente la versión original de escritura.

<sup>125</sup> Una de las primeras visitas que hizo Bolívar después de entrar en Santafé de Bogotá el 12 de diciembre de 1814, fue con Fray Diego Francisco Padilla en el convento de San Agustín, donde estaba preso el Dr. José Bravo. Éste, en 1816, ya mencionó la tiranía de Bolívar -en su visión imperial diría Dr. Jorge Tomás Uribe Ángel. Salvador de Madariaga, en 1953, comentó la cara política de Bolívar, donde se afirmó que Simón Bolívar permitió durante dos días saquear la ciudad, incluso el observatorio Astronómico. Por esa afirmación y otras sobre Bolívar esta obra (editada por Editores Hermes, 1953) fue prohibida en Venezuela y condenada por los que se decían bolivarianos. Al respecto, véase Diana Soto Arango, *Educadores en América Latina y el Caribe. De la colonia a los siglos XIX y XX*, BÚHOS Editores, Tunja-Boyacá-Colombia, 2011, p.66.

toda la Latinoamerindia bajo la dirección de Gran Colombia, con el único jefe Simón Bolívar. Esto significa que Bolívar no luchó por la unidad en la diversidad latinoamericana sino por la dominación de un vasto imperio de colonias antiguas. Es decir Bolívar busca otra forma de propulsar un “auto-imperialismo”<sup>126</sup> entre los países descolonizados. Así se puede ver la lógica crónica de un imperialismo latinoamericano: la dominación y la explotación del hombre por el hombre. Esta parte del análisis no puede negar la revelación hecha por el historiador colombiano Jorge Tomás Uribe Ángel, en el sentido de que el criollo Bolívar tenía sangre de afrodescendientes lejos y pertenecía a la aristocracia criolla.

A principios, Bolívar no pensaba liberar a los esclavos incluidos los suyos, sino buscaba la autonomía y autogestión de su clase con el fin de administrar un vasto imperio de países descolonizados bajo su gobernación. Hasta que Pétion se lo recomendó formalmente como la única condición para otorgar su ayuda: libere a sus esclavos primero y luego a los demás en todo el subcontinente. Se puede ver la no voluntad de la parte de Bolívar a comienzo, como criollo, de liberar a los esclavos, porque la clase criolla no les buscaba una liberación en términos de volver iguales que los criollos. Esto quiere decir, en un análisis hermenéutico, que la lógica imperialista de la dominación y explotación humana es inherente a las formas discursivas de como el hombre piensa e interpreta la humanidad y la sociedad política. Seguramente, la lectura de *Le Prince* de Machiavel (1513) y *Leviathan* de Tomas Hobbes (1651) sobre la sociedad política le influenció en esa época.

Entonces, hay que resituar en el espacio-temporal el ideal latinoamericano. Este ideal encuentra su fundamento en la valoración de la existencia humana y la emancipación del ser latinoamericano, la solidaridad

---

<sup>126</sup> Entendimos por auto-imperialismo bolivariano, la ideología pragmática que puso el proyecto político de Simón Bolívar en su práctica que requiere un único gobierno bajo su dominación de Gobernador General de todos los países anteriormente colonizados. Por eso, no pudo lograr sus objetivos políticos: América libre y unida. Asimismo, podemos observar aún la idea de dominación en Bolívar; lo que requiere primero la lógica imperialista.

latinoamericana, la promoción del reconocimiento del otro semejante en la diversidad. El ideal latinoamericano quiere siempre una Latinoamerindia libre al mantener su identidad en todos los aspectos de la pluralidad cultural. Y todo eso tiene que ver con la temática recurrente de las independencias latinoamericanas; incluso los diferentes levantamientos de esclavos y movimientos sociales y culturales particulares que surgen en la región alrededor del siglo XIX.

Hay que reconocer Haití fue la primera nación libre de Latinoamerindia que inició y materializó concretamente este ideal latinoamericano a través de su revolución de independencia. El nuevo Estado creó por primera vez la solidaridad latinoamericana a través de sus apoyos significativos a la lucha independentista latinoamericana y de su Constitución de 1816. Al mismo tiempo promovió la existencia humana y la emancipación del ser latinoamericana al romper dignamente con el imperialismo colonialista europeo y la forma *ethnocidaire*<sup>127</sup> de la modernidad capitalista<sup>128</sup>.

Las consecuencias históricas de las dos visiones unitarias promovidas por Miranda y Bolívar requieren una atención sostenida en la crítica historiográfica latinoamericana. Esas consecuencias se ven como una patología histórico-cultural de Latinoamerindia. Desde el punto de vista de controversias ideológicas, la comunidad latinoamericana sigue siendo dividida y dominada por la praxeología<sup>129</sup> occidental; desde el punto de vista de definición

---

<sup>127</sup> Es el adjetivo derivado de la palabra francesa “ethnocide” que se traduce por etnocidio = destrucción de una etnia.

<sup>128</sup> Véase Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM, 1995. Este autor nos enseña la modernidad desde la problematización del capitalismo. Según él, se entiende por modernidad el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano. Entre modernidad y capitalismo, dice Echeverría, existen las relaciones que son propias entre una totalización completa e independiente...p.138. Nuestro trabajo pone énfasis sobre la derrota de la modernidad capitalista desde la Revolución Haitiana.

<sup>129</sup> Es la ciencia que estudia la estructura lógica de la acción humana (praxis). El término se usó por primera vez en 1608 por el filósofo, físico y teólogo Alemán Clemens Timpler (1563-1624) en su obra *Philosophiae practicae systema methodicum*, aunque su definición se acredita al pensador francés Alfred Espinas (1844-1922); comúnmente se usa en relación con la obra del

geoespacial, la región latinoamericana confronta con las dificultades de unirse frente al problema de espacios (hispanófono, francófono, anglófono, holandófono y lusófono); de punto de vista de prácticas etnoculturales, los pueblos latinoamericanos se encuentran en una posición débil a sostener su matriz cultural y su identidad por haber rechazado la vía de solidaridad independentista. Esta solidaridad tiene que ver con el espíritu de Latinoamerindia en su trayectoria histórica común: la fuerza unida y la conciencia revolucionaria de su existencia.

Latinoamerindia, en su camino histórico, vive una división, una exclusión cuyas raíces históricas se basan en principios de su lucha independentista. Los libertadores no tenían un proyecto de seguimiento histórico, sino cada uno luchaba por su proyecto propio según su visión global del mundo. Cada uno absorbía la influencia occidental, a través de las ideologías, por su cuenta de manera diferente. Nadie puede ignorar que los libertadores latinoamericanos son amantes del pensamiento occidental -Europa y Norteamérica europeizada.

Por ejemplo, Miranda admiraba el pensamiento norteamericano y el proyecto político de los libertadores de los Estados Unidos. Tenía una visión unitaria inclusiva de América. Mientras que Bolívar admiraba el pensamiento europeo producido por los intelectuales de la Ilustración y las Luces. Entre ellos: John Locke, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, Voltaire, Montesquieu u otros, en los cuales viene la ideología de la revolución francesa<sup>130</sup>. Según algunos como Marqués de Rojas, Bolívar contribuyó a la

---

economista austríaco Ludwig von Mises y sus seguidores de la Escuela de Viena, también denominada *Escuela Austríaca de Economía*.

<sup>130</sup> Esas afirmaciones sobre las dos visiones pueden ser entendidas en el pasado estudiantil, militar y guerrero de cada uno. Miranda fue un guerrero en la batalla de Savannah de Estados Unidos por la independencia en 1776 y vivía un tiempo en Nueva York. Bolívar vivía en Europa y estudió principalmente en España. Aprovechó su estancia en París para leer a los intelectuales de la Ilustración y Las Luces. Al respecto, hay que leer a Carmen L Bohórquez *Miranda: Bitácora de una visión de Nuestra América*, impreso en la República Bolivariana de

detención y la muerte de Miranda, ya que tenía una visión unitaria exclusiva al espacio hispanoamericano. Para otros como José D. Monsalve, Bolívar no sabía nada de la trampa que extendieron a Miranda, pero lo aprovechó para alcanzar su objetivo de ser Libertador<sup>131</sup>.

Por otro lado, los libertadores haitianos marcan en sí mismos una ruptura histórica. Cuando Henri Christophe, Alexandre Pétion, André Rigaud conspiraron para matar al Libertador fundador de la Patria haitiana, Jean Jacques Dessalines. Estos hechos históricos indican claramente una falta de continuidad histórica respecto al ideal latinoamericano. Latinoamerindia sigue abriéndose la puerta a la dominación occidental en sus facetas multidimensionales y fases metafóricas.

Heredera de la visión exclusiva bolivariana, Latinoamerindia sufre siempre y sigue sufriendo el problema de la definición de su espacio geocultural. Algunos intelectuales y políticos son los principales responsables de ese sufrimiento patológico. Partiendo de esta visión bolivariana, cual reconoce sólo los países hispanoamericanos pueden unificarse, Latinoamerindia rechaza el sentido común de su historia. Estos intelectuales cometen este pecado histórico, reproducen y siguen reproduciendo la exclusión en el espacio latinoamericano a través de sus ideas y su discurso retórico.

Hay quienes<sup>132</sup> hablan de las Américas. Otros<sup>133</sup> de América Latina y Caribe. Otros<sup>134</sup> de América Latina y Gran Caribe -incluye América central.

---

Venezuela, Caracas, Febrero de 2008 y Vladimir Acosta *Independencia, Soberanía y Justicia en el pensamiento del Libertador Simón Bolívar (selección de textos y comentarios)*, Caracas, Editorial La Galaxia, Abril de 2007.

<sup>131</sup> Hay que consultar el Archivo General de la Nación de Colombia, tomo 1, pp.80-100.

<sup>132</sup> Marcel Niedergang, *Les 20 Amériques latines, tomes I, II et III*, Editions du Seuil, Paris, 1969, « coll. Politique ».

<sup>133</sup> Se puede fácilmente observar esa denominación en el discurso académico-intelectual, geopolítico y económico sobre el subcontinente. Académico-intelectualmente, existe un Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe -CIALC, en la UNAM. Geopolíticamente, se observan las diferentes configuraciones en la práctica de la geoestrategia y discursos políticos. Geoeconómicamente, la creación de la Comisión Económica Para América Latina y el Caribe - CEPAL, en 1948.

Este discurso, en boga sobre el espacio latinoamericano, plantea el problema epistemológico de la geografía regional del subcontinente. En este sentido, preguntamos si defienden un continente americano subcontinental y un continente caribeño. Todavía esa división se manifiesta tácitamente y de manera escondida en los escritos de los intelectuales. La mayoría de ellos argumentan su posición en relación con el problema de la diversidad etnolingüística que plantea la región. Olvidan completamente la antinomia occidental del pueblo civilizatorio (Europa) opuesto al pueblo bárbaro (América). Este debate epistemológico sobre la definición del espacio latinoamericano tiene que ver con el nivel de conciencia histórica de cada uno posee a largo de la existencia humana. Los políticos latinoamericanos destrozan toda esperanza de una región unida y solidaria desde la perspectiva independentista. Desarrollamos más este tema sobre el espacio subcontinental en el capítulo III.

Al rechazar resguardar la integración latinoamericana desde la perspectiva histórica solidaria e independentista, los pueblos latinoamericanos siguen siendo dominados por el occidente. Tienen la dificultad, frente a las prácticas de la violencia capitalista y la mundialización de la cultura occidental, de resistir y sostener su matriz cultural e identidad.

El rechazo de los derechos naturales de los indígenas al espacio nacional, la manipulación de los movimientos socioculturales por los movimientos políticos, la búsqueda de dominación político-económica de forma imperialista por ciertos gobiernos latinoamericanos, son aspectos fundamentales que nos parecen obstáculos al sostenimiento de la identidad cultural latinoamericana hoy en día. Estos aspectos permiten el crecimiento de la división geopolítica y

---

<sup>134</sup>Ana Esther Ceceña y al., *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial*, OLG Editorial, Quito, 2010. Carlos Federico Domínguez Ávila, “Brasil y Gran Caribe: fundamentos para una nueva agenda de trabajo”, en Adalberto Santana (compilador) *Relaciones interlatinoamericanas en los inicios del siglo XXI*, Co-editoriales IPGH-UNAM-CIALC, México, 2009, pp.27-50.



geocultural de Latinoamerindia, rechazan la solidaridad latinoamericana como forma de integración en la región desde la historia independista común<sup>135</sup>.

Estos aspectos claves en las prácticas sociopolíticas y etnoculturales dinamizados por los Estados latinoamericanos generan el no-reconocimiento de lo indígena y lo negro. La idea de negar u olvidar los pueblos originarios en la composición identitaria latinoamericana y la etnohistoria común de la región se percibe como un rechazo del “yo” mismo o de “nosotros” mismos. Es el desperdicio de una experiencia común. Lo que llama Boaventura Santos de Sousa “desperdicio de la experiencia humana” en su sociología de las ausencias. En este sentido, la identidad cultural latinoamericana nos queda como una utopía positiva y alcanzable. Sin embargo, ella debe ser el resultante de la etnohistoria y la realidad práctica de las sociedades latinoamericanas.

Todo este enfoque crítico de la figura ambivalente de Bolívar nos lleva al análisis de la noción de liderazgo en el proceso de independencia latinoamericana. De hecho, Haití tenía el liderazgo de la revolución de independencia a comienzos del siglo XIX latinoamericano. En este sentido, el historiador-profesor colombiano de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Uptc), Jorge Tomás Uribe Ángel opina así en un conversatorio como tutor extranjero nuestro: “no hay duda que Haití es el primer líder de revolución de independencia en Latinoamerindia, pero creo que Haití ha transferido ese liderazgo a Latinoamerindia del Sur a través de Simón Bolívar. Me refiero a Gran Colombia. Sin embargo, ese liderazgo, Gran Colombia lo perdió”.

Estamos totalmente de acuerdo con el historiador Uribe de que Haití ha transferido su liderazgo al resto de Latinoamerindia vía Simón Bolívar. Este

---

<sup>135</sup> En la actualidad, la coyuntura geopolítica del subcontinente llama la atención a todos en la medida en que se observa no solamente una desaparición del mito de independencia y la soberanía sino más bien un imperialismo latinoamericano emergente. Nos referimos a la presencia de la Minustah en Haití desde 2004 encabezada por Brasil.

“transfert de leadership” en la primera década del siglo XIX se puede entender a partir de tres enfoques explicativos:

Primero, después de llevar a cabo a su independencia por la vía radical, Haití se encontró en una situación completamente defensiva frente a las amenazas de las potencias europeas: el retorno ofensivo de Francia, la pasión reconquistadora de España y la aventura colonialista de Inglaterra. Haití no tenía otra opción estratégico-política sino consolidar, salvaguardar su independencia adquirida por su armada indígena. Entonces, se lo pareció casi totalmente imposible seguir asumiendo ese liderazgo. En este sentido, estamos de acuerdo que Alexandre Pétion ha transferido histórico-simbólico-políticamente ese liderazgo haitiano a Simón Bolívar dándole todos los apoyos posibles y necesarios para alcanzar la liberación de Latinoamérica.

Segundo, Haití se enfrentó a un obstáculo etnolingüístico. El único país independiente que habla el francés dentro de los hispanófonos de Latinoamérica; además 99% de la nueva nación hablan “kreyol” (corresponde con la palabra francesa: créole). Hay que diferenciar, en este sentido, para los lectores, dos significaciones o connotaciones de la palabra créole (criollo): una es el idioma que hablan todos los nativos haitianos, es decir la lengua materna. Antes de volverse lengua adoptada legalmente en la actualidad, era un dialecto e idioma de trabajo inventado en el pasado colonial por los esclavos negros de origen de 21 etnias africanas para comunicarse y rendir posible la revolución, porque no podían hablar el francés. La otra se refiere a la estratificación social colonial. La clase criolla fue la clase media durante el periodo colonial hispánico y poscolonial. Los criollos son hijos de españoles nacidos en las colonias, a diferencia del mestizo que es una mezcla biológica entre españoles e indígenas. Este tipo de mezcla se llama en Haití “mulato”<sup>136</sup>, es el encuentro

---

<sup>136</sup>El mulato es el que tiene sangre mezclado de un francés y una esclava africana doméstica durante la colonización. Los mulatos haitianos llamados durante la colonia “affranchis” lucharon por el cambio del sistema administrativo y comercial. No obstante buscaron dirigir ellos mismos el sistema esclavista.

biológico entre franceses y esclavas africanas. En realidad, toda mezcla biológica da un tipo de mestizaje. Entonces, la comunicación de los haitianos con el resto de Latinoamerindia era muy difícil.

Tercero, los dirigentes políticos criollos hispanófonos no tenían la misma visión de la independencia que los esclavos haitianos libres. Los primeros prefieran, al igual que los mulatos haitianos, buscar dominar, controlar la situación socioeconómica de las colonias y mantener la esclavitud. Esto tiene que ver con la noción de clase en las colonias. Porque la esclavitud genera fuentes económicas y mercantiles sostenibles.

La continuidad histórica entre Haití y el resto de Latinoamerindia se fragmentó desde esa perspectiva de exclusivismo bolivariano. Hasta hoy en día los países latinoamericanos se muestran hostiles hacia la trayectoria histórica común que comparte también esta República. En este sentido, el historiador Jorge Tomás Uribe tiene razón al decir, desde una crítica de la historia latinoamericana, que los aportes de Haití a Latinoamerindia son más importantes y significativos que los de Latinoamerindia a este país. En la actualidad, la mayoría de los países latinoamericanos<sup>137</sup> ocupan la soberanía haitiana a través de la intervención militar de la MINUSTAH -Misión de las Naciones Unidas para la estabilización de Haití. Aquella intervención latinoamericana es encabezada por Brasil<sup>138</sup>. Esto marca un tipo de sub-imperialismo latinoamericano emergente. Hay que recordar que el apoyo de Haití al resto de Latinoamerindia sobre todo meridional, tenía la única condición tácita formulada por el presidente haitiano Alexandre Pétion a Simón

---

<sup>137</sup> Brasil, Argentina, Chile, Guatemala, Uruguay, Bolivia, Ecuador, Paraguay y Perú.

<sup>138</sup>La intervención de la MINUSTAH en Haití, o sea la invasión militar de la isla, es un parteaguas en la historia reciente del continente. Lo habitual, desde hace cinco siglos, era la intervención de potencias del Norte, Europa primero, luego de los Estados Unidos, que acostumbraron invadir, colonizar y dominar los territorios de lo que hoy conocemos como América Latina. Véase el artículo de Raúl Zibechi, “La intervención latinoamericana en Haití”, a los días de martes 12 de abril de 2011, *Levitra Online*.

Bolívar: “libere a sus esclavos primero y luego a todos los esclavos de Latinoamérica del imperio colonial español”.

Lo que hizo Bolívar sin perder el tiempo, fue cumplir su deuda ante Pétion. Bolívar expresó su reconocimiento a Pétion y a Haití en su discurso político en 1816 ante el Congreso e incluso varias otras veces. Sin embargo, en corto tiempo, Bolívar va a negar a Haití en su acto concreto. Por ejemplo, no invitó a Haití al Congreso de Panamá<sup>139</sup>. Esa controversia histórica en Bolívar, Tomás Uribe la llama “Ética de los caballeros”. Es decir, una vez cumplida su deuda histórica, está libre en sus acciones. Bolívar dejó Haití de otro lado en la configuración espacial, política y revolucionaria latinoamericana. Lo que decía más tarde el autoritario dictador haitiano François Duvalier (Papa Doc)<sup>140</sup> en su terror: “La reconnaissance est une lâcheté” (trad. El reconocimiento es una debilidad, una impotencia). Digamos que los dictadores y autoritarios piensan

---

<sup>139</sup>El 22 de Junio de 1826 se instala el Congreso Anfictiónico de Panamá un viejo sueño de Bolívar. A este Congreso asistieron: Nueva Granada, Venezuela y Ecuador, como países grancolombianos, Guatemala, México y Perú; Provincias Unidas de Centro América, Chile y Buenos Aires no asistieron por la situación interna; Bolivia no llegó a tiempo, Gran Bretaña envió un observador. Ya desde Jamaica, en 1815, Bolívar decía: « ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuera para nosotros lo que el de Corinto para los griegos!...Ojalá que un día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso,...» Lo que ambicionaba era el entendimiento entre todas las naciones, la unidad del Continente, «...formar de todo el Mundo nuevo una sola Nación...» Los resultados del Congreso no fueron los deseados por el Libertador, quien al referirse al mismo, decía: «...no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban».

<sup>140</sup>Nacido en Puerto Príncipe, el 22 de octubre de 1907, de una familia modesta de la burguesía negra cuyo origen es de Martinica, estudió medicina y secundaria en esta ciudad. Entonces, comenzó a practicar la medicina en las zonas rurales. Luego atrajo el favor de las poblaciones por su ayuda en la lucha contra el tífus, yaws (pian) y otras enfermedades de la pobreza. También ganará su apodo de "Papa Doc". Después de la muerte de Jacques Roumain, no dudó en tomar la jefatura de la Oficina de etnología, donde colocó a colaboradores que comparten su ideología. Con Lorimer Denis, Kléber Georges Jacob y los poetas Carl Brouard y Clément Magloire Saint-Aude, se anima desde 1938 un cenáculo que se llamaba "Escuela histórico-cultural", *Les Griots*, el título del cuerpo del grupo, publicado en 1938 y 1939 y luego entre 1948 y 1950. Los “Griots” se erigieron en defensores de los representantes de clase media negros promovidos de las masas con el pretexto de que compartían su fenotipo al afirmar creer para los indigentes que su reinado era llegar al poder con el ascenso de Duvalier. Al amparo de la actualización de la cultura africana y la de los campesinos haitianos, los “Griots” transmiten una ideología anti-Mulatos abiertamente agresiva. Fue elegido Presidente de Haití en 1957, y luego, estableció la dictadura de catorce años (1957-1971) en el país.

igual. Esa ética de caballeros nos lleva hoy en día a una ética de “no conciencia histórica”.

## **2. Vestigios culturales, resistencias culturales y pos-colonialismo occidental.**

Las naciones latinoamericanas viven, desde sus formaciones como Estados, el dilema entre los vestigios culturales coloniales, las resistencias culturales por los pueblos originarios y la ferocidad del pos-colonialismo occidental. Darcy Ribeiro analiza este dilema en su obra como el desafío latinoamericano frente a la estratificación social, la estructura del poder y las fuerzas insurgentes que condicionan la realidad práctica de Latinoamerindia<sup>141</sup>. Este autor nos deja ver que Latinoamerindia se presenta siempre como una carta de diversidad socio-político-cultural compleja. Sin embargo, muestra que los problemas que enfrentan los latinoamericanos de hoy son tan comunes y tan ligados con los de todo el mundo que es imposible tratarlos por separado. Es decir, Latinoamerindia es una e ¿indivisible? pero compleja por su diversidad etnocultural y etnolingüística.

La colonización europea nos deja la herencia del pensamiento de los intelectuales europeos. Todavía nos parece difícil divorciar este esquema de pensamiento europeo, mientras los intelectuales latinoamericanos tratan, desde principios del siglo pasado, de desarrollar la historia de las ideas latinoamericanas. Esta herencia cultural de pensamiento dominante europeo nos queda en Latinoamerindia como una cicatriz histórica, que a menudo nuestra forma de pensar sólo reproduce el imaginario colectivo latinoamericano. Es la colonialidad del saber en el lenguaje de Edgardo Lander<sup>142</sup>. Es decir, la ideología que han desarrollado los intelectuales europeos, a lo largo de más de tres siglos, aún tiene fuerte influencia sobre el pensamiento latinoamericano.

---

<sup>141</sup> Véase Darcy Ribeiro, *El dilema de américa latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, Editorial siglo XXI editores, 2004.

<sup>142</sup> Véase su obra (compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Co-ediciones IESALC/UNESCO - FACE/UCV, Caracas, 2000.

También uno de los vestigios culturales más visibles de la Europa colonial es la lengua como vehículo de comunicación. El idioma de las potencias coloniales es un riesgo fuerte e importante de estos vestigios, que nos une y desune; asimismo, aleja los pueblos originarios latinoamericanos. Es decir, el aspecto etnolingüístico latinoamericano es muy importante para entender la diversidad y la realidad culturales de este subcontinente. Lo cual nos lleva también a la problemática del espacio latinoamericano; a saber ¿Cuáles son los países del espacio latinoamericano? Esta pregunta nos dibuja un mapa lingüístico complejo de lenguas. Por un lado, cuáles son consideradas como dominantes: español, portugués, francés e inglés. Por otro lado, se encuentran las lenguas de los pueblos originarios y el créole caribeño.

Otro vestigio colonial fuerte es la religión. La conquista espiritual por los europeos es una temática recurrente a la comprensión de la identidad cultural latinoamericana. La cristianización del indígena fue una de las más grandes preocupaciones de la corona española. Es preciso ubicar esa conquista espiritual en el contexto de la división del mundo cristiano europeo y el liderazgo de España en defensa del catolicismo. En el documento que se ofrece a continuación, Felipe II insiste en este proceso y da indicaciones sobre la abolición de las prácticas religiosas aborígenes<sup>143</sup>.

El análisis del mestizaje latinoamericano desde la antropología genética y la “antropología del semejante” nos permite considerar el encuentro etnobiológico entre europeos e indígenas o africanas como un tipo de vestigio colonial en los planos etnolingüístico, cultural y religioso. Al mismo tiempo, damos cuenta que los latinos aun manifiestan su vínculo con la metrópoli y se sienten a veces mucho más hijos de la vieja metrópoli. Este comportamiento les reclama cognitivamente como hijos prodigios. En este sentido, la cuestión de la identidad cultural tiene que ver con la herencia etnobiológico-cultural europea.

---

<sup>143</sup> Hay que leer “Real orden sobre destrucción de santuarios indígenas” en *Archivo General de la Nación de Colombia*, Imprenta Nacional de Colombia, tomo I, 1577, pp.534.

Por ello, el chileno Cristián Parker dice también que dicha identidad tiene que ver con el hecho católico. En el siguiente capítulo plantearemos la problemática de la ética de género respecto a este encuentro racial que provocó la colonización europea en la historia de la humanidad frente a la identidad cultural latinoamericana.

En el terreno de salvaguarda de su identidad, Latinoamerindia sigue siendo una resistencia cultural frente a la dominación y la mundialización de la cultura occidental, la cual mantiene la dominación cultural a través de la nueva cara del imperialismo-colonialista. Lo que se llaman desde principios de la segunda mitad del siglo pasado el pos-colonialismo. En la actualidad, se observa en Latinoamerindia entre sus países este tipo de imperialismo emergente. Es el caso de Brasil desde hace diez años que muestra su intención geopolítica sobre el subcontinente. En 2004, aceptó bajo la demanda de l'ONU voluntariamente encabezar una misión de ocupación militar en Haití.

### **3. Crítica de la historiografía latinoamericana.**

Esta sección del trabajo abarca un enfoque crítico de la historiografía latinoamericana desde Haití. Hemos planteado el problema fundamental de nuestra investigación: Haití como parte negada en la historiografía latinoamericana. Cuestiona y analiza cómo se escribe la trayectoria histórica de los pueblos latinoamericanos. La historia colonial común y escritura del pasado de Latinoamerindia constituyen su historiografía<sup>144</sup>. Esa crítica nos remite, por otro lado, a la problemática de definición del espacio geocultural latinoamericano. La historiografía y definición del espacio geocultural son la puerta de entrada a la identidad cultural. Las cuales son fundamentales para toda comunidad, todo pueblo o grupo social para asumir su identidad cultural.

---

<sup>144</sup>Véase Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (traducido por Jorge López Moctezuma, 1993), Título original: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1978. La historiografía, dice M. de Certeau, es historia y escritura. Ella lleva inscrita en su nombre propio la paradoja de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. En el rompimiento entre un pasado, que es su objeto, y un presente, que es el lugar de su práctica, la historia no cesa de encontrar al presente en su objeto y al pasado en sus prácticas.

La historiografía permite legitimar las representaciones sociales y culturales en el espacio geocultural hacia un acuerdo político colectivamente legitimado. En este sentido permite al sujeto reconocer a sí mismo y al otro semejante, asimismo a las prácticas culturales mismas. Es una manera de promover la solidaridad en la diversidad y a la vez asumir la identidad cultural.

Esta crítica de la historiografía latinoamericana plantea el problema de la exclusión de Haití como una forma de legitimar la noción de diferencia impuesta por la lógica europea. Una lógica de dominación y explotación desarrollada, en la actualidad, a través de la MINUSTAH, por un tipo de imperialismo latinoamericano<sup>145</sup>. En el pensamiento europeo occidental durante siglos, Latinoamerindia representaba la expresión del otro negativo. Es la negación en relación con el ser europeo civilizado. El latino, en el pensamiento europeo, es el opuesto del blanco europeo, el primitivo<sup>146</sup> y el bárbaro<sup>147</sup> sin espíritu. Esa concepción europea del otro lejano cambia de

---

<sup>145</sup>Cada vez son más los latinos que ocupan poblaciones —y hasta posiciones— claves en el gobierno de los centros de poder. Claro que no son ejércitos entrenados, sino "enviados", desplazados y marginados, por los gobiernos estatales y populistas de sus países de origen (izquierdistas enemigos del "imperialismo yanqui").

Como escribió Dolores Tereso en La Nación, desde la Gran Muralla China, el Muro de Berlín y la que Israel construyó en Gaza en 1994, el mundo está saturado de barreras para "detener la entrada de invasores (terroristas, narcotraficantes o inmigrantes) o separar grupos enemistados"...Véase, Alejandro A. Tagliavini en su artículo, "El imperialismo latinoamericano", a los días de jueves 20 de octubre de 2005; <http://mensual.prensa.com>. El capital transnacional de Brasil es el que en la América Latina disputa su presencia de los imperialismos, disputa principalmente los espacios a los capitales transnacionales del imperialismo yanqui de los Estados Unidos de Norteamérica y los capitales transnacionales brasileños están presentes en Venezuela, Perú, Colombia, Argentina, Paraguay y Uruguay y han estado presente en Bolivia hasta antes de las temerarias nacionalizaciones que están ocurriendo gracias a los gobierno de Evo Morales Ayma, lo cual indica que el Brasil es el nuevo imperialismo en auge que pretende convertir a las Américas en su dominio económico y al mismo tiempo saquear los recursos naturales primarios como la energía eléctrica generada a través del agua, en este caso saquear la energía eléctrica de las regiones Puno, Madre de Dios y Cusco del Perú. Véase Juan Rojas Vargas en su artículo, "Brasil el nuevo imperialismo", a los días de miércoles 10 de marzo de 2010; <http://www.losandes.com.pe>.

<sup>146</sup>Véase Lucien Lévi-Bruhl, *La Mentalité primitive*, París, Alcan, 14e éd., 1947; *L'Âme primitive*, París, Alcan, 1963; *La Mythologie primitive*, París, Alcan, 5e éd., 1936. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, París, Gonthier, 1967; *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

<sup>147</sup>Véase Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, USA, 1877 y Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, París, 1993.



sentido con la revolución de independencia haitiana al principio del siglo XIX. Sin embargo, Haití es una carta casi totalmente olvidada y negada en el esquema geográfico latinoamericano y la historia de las ideas de Latinoamerindia. Este país caribeño es el otro en el pensamiento latinoamericano, según el filósofo Horacio Cerutti Gulberg.

Latinoamerindia, un “fuego de volcán”<sup>148</sup> dentro el capitalismo moderno occidental, presenta una carta de constante conflicto tanto en la coyuntura geopolítica como en la búsqueda de su destino frente a la dominación occidental. Basta observar, por un lado, el nuevo poder de los diferentes movimientos sociopolíticos y estudiantiles en transformar el panorama político; por otro, la importantísima producción de pensamiento latinoamericano para des-construir la ideología del pensamiento occidental dominante.

Se ha repetido incesantemente que los pueblos de “Latinoamerindia” han sido enfrentados, a lo largo de su historia, a dificultades multidimensionales bajo el efecto de la dominación colonial europea y, luego, bajo el yugo del imperialismo norteamericano. Reclaman, en aras de la autodeterminación de los pueblos, con razón o sin ella, una “conciencia adjudicada”<sup>149</sup>. Pugnan por otra visión del sub-continente enfocada hacia un reconocimiento positivo de su identidad y de sus modos de vida. Dicha identidad<sup>150</sup>, - “reconocimiento de lo que uno es por sí mismo o por los otros”<sup>151</sup>-,

---

<sup>148</sup> “Fuego de volcán” en su sentido figurado quiere poner énfasis sobre las nuevas coyunturas geopolíticas que emergieron en Latinoamerindia en los últimos años: movimientos sociales y estudiantiles, nuevos políticos de izquierda tomaron el poder político en Venezuela, Ecuador, Bolivia, el imperialismo de Brasil.

<sup>149</sup> Conciencia adjudicada: concepto utilizado por el filósofo político húngaro Gyögy Lukács para describir el grado de la conciencia colectiva dentro de un grupo social, un pueblo u otro tipo de formación asociativa. Ella permite comprender la situación histórica desde el punto de vista de los intereses colectivos; en relación con la conciencia psicológica que abarca la situación vital, en un proceso defensivo, pero no revolucionario. Por ello, el autor diferencia la conciencia adjudicada de la revolucionaria que es el nivel más alto de conciencia.

<sup>150</sup>Según Christian Parker, “la identidad consiste en “el conjunto de símbolos y de los lenguajes instituidos en modelos colectivos que condicionan y regulan las conductas y las prácticas

deberá evitar lo que Boaventura de Sousa Santos llama el “desperdicio de la experiencia humana”<sup>152</sup>. Así como resguardar la “memoria colectiva”<sup>153</sup> y el patrimonio cultural latinoamericano tangible y no tangible dentro de un contexto de la diversidad cultural, en el contexto de la mundialización de la cultura. Se trata de valorar todo un abanico de experiencias humanas, extremadamente diversas, para elaborar una *ciencia del sentido común*<sup>154</sup>.

Las élites intelectuales de ciertos países latinoamericanos, en busca de la “unidad” en dicha diversidad cultural, más allá de todo *problema de latinidad*<sup>155</sup> que genera esta apelación sub-continental, inician, desde el siglo XIX, un profundo debate latinoamericano, con el objetivo de estimular esta “conciencia unitaria”<sup>156</sup>. Pues, “una de las preocupaciones más intensas del pensamiento latinoamericano de los últimos cien años ha sido su propia

---

sociales, a la vez que aseguran la continuidad en el tiempo y el espacio...” (traducción libre del francés). Véase su artículo “L’identité latinoaméricaine à la Lumière de 500 ans” en *Cahiers Trimestriels, Alternative Sud*, vol.VII (2000)3, pp.109-118.

<sup>151</sup>Este reconocimiento valora el otro como semejante y al mismo tiempo dinamiza la dialéctica del sí mismo.

<sup>152</sup>Véase Boaventura de Sousa Santos en la “sociología de las ausencias”, la cual consistiría en identificar – definir – y valorar – volver conocido y reconocido – las experiencias sociales que, en un mundo globalizado y liberal, han perdido su estatuto de objeto de conocimiento o quedan ignoradas por el conocimiento hegemónico por el hecho de que no corresponden a los criterios de eficiencia y rentabilidad propios del neoliberalismo. En “Una epistemología de SUR: la reinención del conocimiento y la emancipación social”, México, Clacso, siglo XXI editores, 2009, pp.87-151.

<sup>153</sup>Según la autora Rossana Cassigoli Salamon, lo que de forma maleable se definió como “memoria colectiva”, es lo que subsistió del pasado en lo vivido, o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textual a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual, in “Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos”, Revista Cuicuilco, No.038, México, 2006, p.136.

<sup>154</sup> Véase Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del SUR*, México, siglo XXI editores, 2009 y *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, siglo XXI editores, 2010.

<sup>155</sup>Véase Arturo Ardao, “*América Latina y la latinidad*” – 500 años después, México, UNAM, 1993.

<sup>156</sup>Concepto empleado por Alain Rouquié, en su trabajo titulado *Amérique Latine, Introduction à l’Extrême Occident* para explicar que, “más allá de toda imprecisión, podríamos pensar descubrir una identidad sub-continental fuerte, tejida por diversas solidaridades, ya sea que se refieran a una cultura común o a nexos con otras culturales”, (traducción libre del francés), 1998, p. 16

identidad cultural y la relación de esa identidad con la filosofía”<sup>157</sup>. Tal debate se orientó hacia la construcción verdadera y efectiva de una identidad latinoamericana, permitiendo a la región poner en evidencia sus propias culturas y sus especificidades. Culturas y especificidades latinoamericanas, a las cuales se deben orientar la política, la economía y la organización social regionales. Se trata, en hecho, de forjar y consolidar la nueva identidad de la región, a partir de sus propios varios discursos<sup>158</sup> y sobre todo sus prácticas culturales<sup>159</sup>.

Sin embargo, el aporte histórico y el sentido cultural de Haití, parece haberse dejado de lado por este debate latinoamericano. Tal como podemos observar en la gran carencia de trabajos e investigaciones que omiten su importancia incluso su mención. Mientras que todo lo anterior (la búsqueda de una unidad hacia una conciencia unitaria) requiere un proceso incluyente y positivo de todos los acontecimientos a los cuales ha dado lugar a la denominación “latinoamericano”, - entre los cuales, Haití figura como presencia crucial.

A diferencia de la visión unitaria política que desearon formular los intelectuales de los años treinta del siglo XX, en esta investigación nos guía el interés por desarrollar una visión unitaria de la identidad latinoamericana. Más allá de una identidad universalista y de las particularidades culturales, esta investigación abordará la temática de la identidad cultural latinoamericana desde el ángulo de la epistemología de la historiografía haitiana y de la etnocultura.

---

<sup>157</sup>Ver Jorge J. Gracia e Iván Jaksic, *Pensamiento filosófico: Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores, C.A., 1983, 1era edición el 28 de septiembre de 1988, p.9.

<sup>158</sup>Más allá de los diferentes discursos nacionales estatales, - implicando la soberanía del Estado, la integración regional e internacional, la emancipación social, los proyectos políticos nacionales, el nacionalismo, el neoliberalismo, la mundialización y la globalización - los países de Latinoamerindia deben promover un discurso inclusivo basado sobre la unidad nacional y la cohesión social, y la solidaridad regional.

<sup>159</sup>Véase Rossana Cassigoli, “Prácticas culturales y polinización de la “pertenencia”, sobre la teoría de las prácticas culturales, UNAM, México. En Revista LIDER, vol.14, año 10, 2005.

La cuestión de la construcción de la identidad cultural latinoamericana, desde el aspecto histórico y cultural, deviene un imperativo que interpela la reconstrucción del pasado. Esta investigación aborda la reconstrucción del pasado latinoamericano a la luz del mito emergente del pluralismo cultural<sup>160</sup>, portador del valor de la pluralidad. Este mito original no se agota en el hecho mestizado, sino que en la historia colonial común. Para comprender los alcances de este pluralismo, hay que acceder a la importancia del rol de la cultura tanto en la salvaguarda de los vestigios como en los procesos contemporáneos de cada proyecto nacional. Este dicho mito cobra una importancia capital en la reafirmación del papel de la cultura, la identidad y la diversidad local, nacional y regional latinoamericana.

¿Qué “hace” la teoría con aquello que excluye? ¿Cómo se relaciona la teoría latinoamericana con aquello que no puede “integrar” en un discurso unitario? ¿O en una epistemología unitaria? ¿Qué lugar otorga la plataforma de los estudios latinoamericanos a aquellas experiencias tradicionalmente excluidas, como es el caso de la presencia de Haití en la concepción de una identidad subcontinental?

Haití es considerado como la “parte negada”<sup>161</sup>, quizás, por su posición frágil y compleja que ocupa en esta zona subcontinental caribeña, y hasta incluso servir, hoy en día, de coartada con un epíteto latino<sup>162</sup>. Su inserción en la reflexión de la problemática de la identidad etnocultural latinoamericana, tal como sostiene nuestra investigación, contribuirá ciertamente al replanteamiento de la cuestión del Ideal latinoamericano: “vivir humanamente juntos”<sup>163</sup>.

---

<sup>160</sup>Véase Miguel Alberto Bartolomé, *Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Procesos Interculturales*, México, siglo XXI editores, segunda edición, 2008, p.85.

<sup>161</sup> Véase página anterior, 72. Notas a pie.

<sup>162</sup>Alain Rouquié, 1998, p.17.

<sup>163</sup>En la perspectiva de Rossana Cassigoli Salamon, se trataría de la noción de capacidad de reconocer y aceptar al Otro en torno de un sentido común – asimilando las prácticas culturales.

Sin embargo, la región latinoamericana presenta características comunes tanto desde el punto de vista político, como en el económico y social, así como desde el punto de vista histórico y cultural, incluso el tomar en cuenta la diversidad y las diferentes problemáticas que este hecho genera. Es sobre los aspectos histórico y cultural que interesa ahondar esta investigación.

Desde los inicios del siglo XX, Latinoamérica ha querido forjar su propia “unidad” política<sup>164</sup> por ello se ha juzgado indispensable partir desde los movimientos de independencia como punto nodal para el verdadero florecimiento de la cultura latinoamericana. Entre otras cosas, es necesario señalar que “la lenta formación de las poblaciones no tuvo para todos las mismas reglas ni siguió el mismo ritmo. La gran mayoría de la población latinoamericana (Argentina, Uruguay, Chile, Brasil, Venezuela, Colombia, las Antillas, Panamá y Costa Rica) son lugares en que el grueso de la población es originario de Europa y en algunos casos de África. Por el contrario, en México como en Centroamérica, en Ecuador, en Perú, en Bolivia y Paraguay, la masa de la población es originalmente amerindia.”<sup>165</sup>

Mientras que en Haití, desde finales de la primera mitad del siglo pasado, los fundadores del movimiento intelectual indígena “Les Griots”<sup>166</sup>, escuela histórico-cultural haitiana, debatían la cuestión acerca de si Haití tenía raíces grecolatinas o bien, asiático-amerindias o afro-caribeñas: sobre todo con el sincretismo lingüístico –criollo parlante y francés parlante– que este sitio presenta. Esta investigación refuta el discurso occidental colonialista sobre el mestizaje, y va más allá de un mestizaje de encuentros etnobiológicos, y,

---

<sup>164</sup> Véase García, Jorge y Jaksic, Iván, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, 1988.

<sup>165</sup> Véase Marcel Niedergang in “*Les 20 Amériques latines*”, 1998, p.6, Tome I.

<sup>166</sup> A principios de los años 30, un grupo de intelectuales haitianos entre ellos Lorimer Denis, Louis Diaquoi y François Duvalier incluyendo los poetas Carl Brouard y Magloire Saint-Aude fundaron la escuela histórico-cultural haitiana denominada *Les Griots*. Fue un movimiento intelectual que se basó en las ideales del indígena y la búsqueda del origen racial del pueblo haitiano y que luchó contra la ocupación militar norteamericana; asimismo, luchó por el retorno a la cultura auténtica, la africana. Aquel movimiento, más tarde, subió a la cabeza del país el primer presidente negro Dumarsais Estimé (1946) y el dictador François Duvalier (1957), quien fue ministro de Estimé.

propone un mestizaje construido sobre el sentido común, los valores y las prácticas culturales en la diversidad.

La historia sostiene que el mestizaje, seguido de los reencuentros etnobiológicos, ha sido notablemente intenso al norte de México, en Venezuela y en Colombia, pero de igual manera este mestizaje ha sido relativamente débil y a veces inexistente en otros países andinos. No se puede negar la participación e intervención de los negros en la historia de Haití y de Brasil, pues debemos recordar que hubo un considerable tráfico de esclavos sobre las costas del continente americano, sin olvidar también que hubo una migración europea a finales del siglo XIX que se ha mezclado con las poblaciones argentinas, chilenas, uruguayas y del sur de Brasil, escribe Marcel Niedergang.

Haití es considerado, contrariamente a Brasil, un obstáculo lingüístico en el espacio latinoamericano. Su idioma, el francés, nunca ha adquirido el mismo valor que es tratado como el “pariente pobre” de Latinoamerindia, se vuelve peor con el criollo haitiano. En este sentido, nadie puede ignorar que las lenguas originarias de los indígenas en todo el espacio latinoamericano reciben el mismo tratamiento.

Las dos lenguas principales y dominantes, el español y el portugués, han sido trasplantadas a los indígenas y, desde luego, han sido privilegiadas por los dirigentes políticos latinoamericanos que consideran la cultura occidental como dominante. De hecho, cerca de 30 millones de indígenas continúan hablando sus lenguas o dialectos propios que han sobrevivido a la conquista. Por tanto, no se puede negar el enorme peso que el criollo haitiano ha colocado en la balanza histórica y etnolingüística para la emancipación del subcontinente. Surge de inmediato la pregunta ¿por qué los libertadores de Latinoamerindia meridional no habían tenido problema para comunicarse con los dirigentes haitianos en el siglo XIX? Esto quiere decir que la cuestión lingüística no estaba en el primer plano en la realidad subcontinental como obstáculo tal

como lo han concebido en la actualidad los estudios latinoamericanos. Sin embargo, se puede preguntar si existieron otros acuerdos entre Bolívar y Pétion.

*El hecho católico en la configuración de la identidad cultural latinoamericana.*

Sin lugar a dudas, la religión no puede ser una excepción en la observación y el análisis factual del subcontinente. En principio, es necesario citar a Marcel Niedergang quien sostiene en su famosa obra *Las 20 Américas* que “el catolicismo reinó sobre casi doscientos millones de fieles latinoamericanos y que además estuvo comprometido con las clases dirigentes conservadoras. Sobre este hecho, la penetración masiva y creciente de las iglesias y de las misiones norteamericanas no es uno de los aspectos del avance rápido del imperialismo *yankee* sobre el subcontinente considerado por Estados Unidos como su patio trasero. Es el Vaticano quien va a impulsar una descristianización de las masas urbanas por medio de la aplicación de las resoluciones del Vaticano II, esto sucede sobre todo después de la visita del papa Paul VI en Bogotá en agosto de 1968”<sup>167</sup>.

Esta descristianización crea un contexto de dualismo político-religioso que persiste y se repite en la historia. Basta con observar, en la actualidad, el establecimiento de iglesias católicas pequeñas dentro de los aeropuertos internacionales de Colombia y Panamá. Por ello, Parker dice que la identidad cultural latinoamericana tiene que ver con el hecho católico. También hay que reconocer que Argentina, nunca ha tenido una confrontación político-religiosa. En Haití fue una resistencia más fuerte de la religión vudú al cristianismo y catolicismo. Pero, al final, la política de los gobernantes haitianos asigna a la iglesia católica el lugar privilegiado en tanto dueña de la diplomacia haitiana y el catolicismo como la primera religión oficial del país. Entonces, el vudú sigue luchando por la resistencia contra el sincretismo de guardar su autonomía.

---

<sup>167</sup> Niedergang M., p.7.

A esta fase crítica de Latinoamerindia, apuntamos que el movimiento de la Teología de la Liberación y los movimientos sociales de la región no hacen más que fragmentar los países latinoamericanos en sus estructuras más profundas. Una fragmentación que se remonta al proyecto bolivariano; a saber la unificación « selectiva » de los países de Latinoamerindia meridional bajo la denominación de la Gran Colombia (patria grande). Este sueño unitario, más tarde, que alejaba a Haití, antorcha de la libertad humana y sobre todo la del subcontinente, para participar en la cumbre de las Íbero-Américas en Panamá. Simón Bolívar fue cómplice de esa exclusión del rey de España en ese momento.

Más tarde se produjo la activación del panamericanismo en la mitad del siglo XX, bajo la influencia directa o indirecta de los Estados Unidos, con el fin de afirmar y proteger su dominio reservado que es América Latina. Esta influencia se encadena fielmente con la visión política de Monroe que se impone como eslogan « América quiere decir o significa los estadounidenses y los Estados Unidos »<sup>168</sup>.

---

<sup>168</sup>La doctrina Monroe, sintetizada en la frase “América para los americanos”, fue elaborada por John Quincy Adams y atribuida a James Monroe en el año 1823. Dirigida principalmente a las potencias europeas con la intención de que los Estados Unidos no tolerarían ninguna interferencia o intromisión de las potencias europeas en América. La frase toma su sentido dentro del proceso de imperialismo y colonialismo en el que se habían embarcado las potencias económicas de esos años. Se presentó como defensa de los procesos de independencia de los países sudamericanos. Sin embargo, se produjeron igualmente intervenciones europeas en asuntos americanos como por ejemplo la ocupación española de la República Dominicana entre 1861 y 1865, el bloqueo de barcos franceses a los puertos argentinos entre 1839 y 1840, el establecimiento de Inglaterra en la costa de la Mosquitia, en Nicaragua, y la ocupación de las Islas Malvinas por parte de Gran Bretaña en 1833.

La doctrina fue presentada por el presidente James Monroe durante su séptimo discurso al Congreso sobre el Estado de la Unión. Fue tomado inicialmente con dudas y posteriormente con entusiasmo. Fue un momento definitorio en la política exterior de los Estados Unidos. La doctrina fue concebida por sus autores, especialmente John Quincy Adams, como una proclamación de los Estados Unidos de su oposición al colonialismo, pero ha sido posteriormente reinterpretada de diversas maneras.

Al comienzo del siglo XX Estados Unidos afirmó su Doctrina del destino manifiesto y el presidente Theodore Roosevelt emitió el Corolario de 1904 (Corolario Roosevelt) afirmando que, si un país americano situado bajo la influencia de los EE.UU. amenazaba o ponía en peligro los derechos o propiedades de ciudadanos o empresas estadounidenses, el gobierno de EE.UU. estaba obligado a intervenir en los asuntos internos del país "desquiciado" para reordenarlo, restableciendo los derechos y el patrimonio de su ciudadanía y sus empresas. Este corolario



La historia de estas realidades, con aspectos pluridimensionales y transnacionales de Latinoamerindia, traza todo el hilo de la diversidad de la región. Es sobre esta premisa que se enfoca el fundamento de nuestras reflexiones alternativas. Por ejemplo, los estados del Cono Sur, los estados andinos, los países caribeños, el conjunto de los países de América central representan unidades geográficas y políticas en la división subcontinental.

Haití, país portador de diferencias culturales, históricas, etnobiológicas, geográficas y sociopolíticas, en relación con sus pares, se encuentra sumergido en la inmensa “hipocresía” de la sociedad colectiva latinoamericana, ya sea por la negligencia científica que deriva en un “no reconocimiento”, o por la voluntad histórica que deriva en un “prejuicio cultural” de esta colectividad. Basta con observar, en la actualidad, la mayoría de los Estados latinoamericanos, encabezados por Brasil -responsable de la dirección de la MINUSTAH<sup>169</sup>-, ocupan sin ninguna moderación, desde 2004, el espacio soberano del primer país jacobino, seguido por México, en la región. ¿Es un mensaje-MINUSTAH a Haití?

Más allá de su situación política y socioeconómica actual, Haití representa, en el terreno etnohistórico-cultural, un primordial foco liberador de las culturas oprimidas latinoamericanas. Este país porta un sentido común basado en una utopía de la libertad por las culturales oprimidas. Este sentido común tiene que ver ante todo con el apoyo táctico-militar, material, técnico, ideológico, y moral, que brindó a casi todos los libertadores latinoamericanos, sobre toda los de América del Sur.

Otros hechos históricos vienen a confirmar la idea de solidaridad subcontinental de Haití y sus impactos en Latinoamerindia. En este país se redactó la primera constitución subcontinental en el año 1801, se organizó el

---

supuso, en realidad, una carta blanca para la intervención de Estados Unidos en América Latina y el Caribe (Haití: 1915-1934).

<sup>169</sup>Misión de las Naciones Unidas para Estabilización de Haití, dirigida por Brasil, cuyos muchos países de América Latina forman parte.

primer movimiento armado indígena de carácter guerrillero. Fue el primer país creador de una solidaridad tricontinental sud-sud a través de su Constitución de 1816<sup>170</sup>. Finalmente, más tarde, impulsó un movimiento intelectual indigenista; y, por allá, se teorizó por primera vez la Negritud<sup>171</sup>, para valorar el negro y el indígena. Este concepto, ideado por Aimé Fernand David Césaire (conocido como Aimé Césaire) y Senghor en los años treinta como reacción a la opresión cultural del sistema colonial francés, tiene como objetivo, por una parte rechazar el proyecto francés de asimilación cultural y por otra fomentar la cultura africana, desprestigiada por el racismo surgido de la ideología colonialista.

La “Negritud” es una corriente literaria que reunía a escritores negros francófonos. En 1928, el etnólogo haitiano, Jean Price-Mars, escribió un libro de base: *Ainsi parla l'oncle* como referencia. En 1935, este término aparecerá en el número 3 de la revista “L'étudiant noir”<sup>172</sup> (El estudiante negro) en París. Con el concepto se pretende reivindicar la identidad negra y su cultura, en primer lugar frente a la cultura francesa dominante y opresora, y que era además el instrumento de la administración colonial francesa. Por otro lado, la negritud es un movimiento de exaltación de los valores culturales de los pueblos negros. Es la base ideológica que va impulsar el movimiento

---

<sup>170</sup> En perspectiva de impulsar la solidaridad latinoamericana, la constitución de 1816 permite a todo africano u indio que quiere vivir en Haití se reconoce como haitiano, al estipular así: “Todo africano u indio...nacidos en las colonias o en países extranjeros que vendrían vivir en Haití serán reconocidos haitianos”. Citó el historiador Leslie François Manigat en su artículo titulado: « **Ayiti**, Signification, impact et portée de la Révolution Haïtienne d'Indépendance (1789-1803), hier et aujourd'hui : une analyse-synthèse du sens de l'histoire de la révolution haïtienne dans le double acception de direction évolutive et signification globale de cette histoire ». En este artículo, el historiador habla de dix Premières inaugurées par la révolution haïtienne, citadas anteriormente. Fuentes: Kombit-Peinture de Henri Claude y <http://www.mnetweb.net/Manigat>.

<sup>171</sup> Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle* (trad. Así habla el tío), 1928. Aimé Césaire, “*Discours sur le colonialisme, cahier du retour au pays natal*» (trad. Discurso sobre el colonialismo, Cuaderno de un retorno al país natal). También el periódico estudiantil “L'étudiant noir”, No.3, París, 1935.

<sup>172</sup> En septiembre de 1934, Césaire funda, junto a otros estudiantes de las Antillas, de Guayana y africanos (entre los que estaban Léon Gontran Damas, el guadalupeño Guy Tirolien, y los senegaleses Léopold Sédar Senghor y Birago Diop), el periódico denominado “L'étudiant noir”.

independentista en África. Este movimiento transmitirá una visión un tanto idílica y una versión glorificada de los valores africanos.

El nacimiento de este concepto, y el de la revista “Présence Africaine” en 1947 de modo simultáneo en Dakar y París tendrá un efecto explosivo. Reúne a jóvenes intelectuales negros de todas partes del mundo, y consigue que a él se unan intelectuales franceses como Jean Paul Sartre, quien definirá la negritud como la negación de la negación del hombre negro. Uno de los aspectos más provocadores del término es que utiliza para forjar el concepto la palabra *nègre*, que es la forma despectiva de denominar a los negros, en lugar de la estándar *noir*, mucho más correcta y adecuada en el terreno político.

Según Senghor, la negritud es el conjunto de valores culturales de África negra. Para Césaire, esta palabra designa en primer lugar el rechazo. Rechazo ante la asimilación cultural; rechazo de una determinada imagen del negro tranquilo, incapaz de construir una civilización. Lo cultural está por encima de lo político.

A continuación, algunos escritores negros o criollos criticaron el concepto, al considerar que era demasiado simplificador: El tigre no declara su tigritud. Salta sobre su presa y la devora (Wole Soyinka). El propio Césaire se apartó del término, al considerarlo casi racista. De cualquier modo se trató de un concepto que se elaboró en un momento en el que las élites intelectuales indígenas de raza negra, tanto antillanas como africanas se encontraban en la metrópoli, y tenían unos puntos en común bastante difusos (color de la piel, idioma colonizador) y sobre los que no resultaba sencillo establecer vínculos. De hecho, algunos autores opinan que se trató más de relaciones de amistad personal las que forjaron unas identidades comunes que no existían en la realidad. Se considera en general a René Maran, autor de *Batouala*, precursor de la negritud.

Aimé Césaire dirá más tarde: *la négritude se met debout por la première fois en Haïti*. Así, Haití constituye una referencia historiográfica relevante para

pensar Latinoamerindia. Por último, surge la pregunta: ¿Por qué Haití es considerada como “parte negada” en el pensamiento latinoamericano? En esta investigación se propone discutir las modalidades históricas particulares de esta *exclusión*.

#### **4. Haití: entre culturas latinoamericanas y africanas.**

Haití es el único país libre de habla francesa de la comunidad latinoamericana, una cortada al epíteto “latino” para mostrar que es considerado como si fuera un país de otro continente que nada tiene que ver con la denominación latina. Alain Rouquié es el que hace esa caricatura de la exclusión latinoamericana desde su visión occidental, la cual nos permite también retomar la problemática del espacio latinoamericano y el sentido etimológico de la palabra “latino”. Esta caricatura representa una cierta radiografía de la comunidad latinoamericana. Sin embargo, hay que admitir este axioma histórico: *latina* y *esclavo* son dos palabras que unen a todos los latinoamericanos histórico y culturalmente.

Sus características lingüísticas en el espacio latinoamericano se perciben como una diferencia de pertenencia cultural y su trayectoria histórica como un obstáculo para sus pares. Además tiene su idioma natal que es el créole (criollo), una mezcla de idiomas y dialectos. Es el idioma de todos los haitianos, mientras que el francés es más bien una lengua académica que mantiene la Escuela Haitiana como oficial. Sin embargo, constatamos que se desarrolla un sentimiento fuerte de los latinos de habla española para hablar el francés, pero, en un sentido de gusto exótico a los franceses por hablar poéticamente. Este gusto no tiene nada que ver con conocer el idioma francés para promover el intercambio etnolingüístico con Haití u otro pueblo latinoamericano que tiene pertenencia a este idioma.

En esta investigación retomamos el discurso de la visión identitaria sobre la comunidad latinoamericana desde la perspectiva etnohistórica, más allá de lo geoespacial y lo lingüístico. Un idioma, como medio de comunicación, no puede generar la exclusión tan fuerte que presenta la historiografía latinoamericana. Lo que buscamos es la convivencialidad entre los pueblos latinos que ya comparten la misma trayectoria histórica, la solidaridad verdadera entre ellos. Latinoamerindia es una familia. En este sentido, la identidad cultural latinoamericana pasa primero por el reconocimiento del otro semejante -hermano y vecino- y las etnias -indígenas y afrodescendientes- como parte integrante de la sociedad latinoamericana. En Colombia, la palabra vecino (a) es atribuida a todos como forma de expresar la fraternidad convivencial.

Para concluir este capítulo, digamos que todo este panorama histórico de la realidad etnohistórica latinoamericana muestra “lo borrado” en la historiografía latinoamericana y el mantenimiento de la exclusión por las prácticas de ciertos actores latinos. Asimismo, muestra el grado del impacto de la revolución de independencia haitiana sobre el proceso de las independencias y la conformación política del subcontinente.

Este capítulo destaca con mayor precisión los aportes que brindó Haití a la construcción de la identidad cultural latinoamericana en las primeras décadas del siglo XIX, vía los “libertadores” Miranda, Bolívar y “co-libertadores” Mina y Elbers agente de Santander. Su visión solidaria y su manifiesto de esa solidaridad contra la hegemonía colonial europea, a principios de este siglo, tienen una importancia relevante para comprender esta construcción identitaria. Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y México son el testimonio histórico más relevante de los aportes de Haití a la construcción de dicha identidad. En el caso de la República Dominicana, Haití se considera como el padre de su liberación hacia la independencia. Leslie Bethell, Leslie François Manigat, Johanna Von Grasfenstein G. y Eduardo

Grüner son los principales intelectuales destacables, en este trabajo, para entender y medir la importancia de Haití en la formación identitaria latinoamericana desde la perspectiva etnohistórica.

## **Segunda parte: debate analítico-epistemológico y perspectivas.**

Esta parte constituye el fundamento teórico-epistemológico de la investigación. Abarca el planteamiento de la identidad cultural latinoamericana desde una crítica de la epistemología de la historiografía y las prácticas geopolítico-etnoculturales de los Estados latinoamericanos. Cultura e Historia son la base de este análisis, ya hemos mostrado desde los inicios del trabajo que abarcamos la “historia como registro etnográfico” y la “cultura como un conjunto complejo” adaptable. Finalmente se propone una reconstrucción de esta identidad desde una perspectiva etnohistórica para afrontar los retos del presente.

### **Capítulo III.**

**Sobre la problemática de la identidad cultural latinoamericana en el continuum espacio-temporal.**

#### **Introducción**

En este capítulo se aborda la problemática de la identidad cultural latinoamericana al plantear Haití como “parte negada”<sup>173</sup>, tal como lo considera la historia latinoamericana. También replantea la cuestión de la epistemología en la historiografía latinoamericana. Enfatiza, así mismo, la importancia de medir la contribución histórica y cultural de Haití, como un “foco libertador

---

<sup>173</sup> Se refiere más bien a una crítica de la historiografía latinoamericana desde Haití para explicar “lo excluido” en la construcción del pensamiento latinoamericano. Esto constituye la base fundamental y epistemológica de nuestra investigación para avanzar hacia una nueva epistemología de la historia latinoamericana.

fenomenológico”<sup>174</sup> en la construcción de la identidad cultural latinoamericana. Toma, desde esa perspectiva, la etnohistoria latinoamericana como *l’epistêmê*<sup>175</sup> de esta identidad donde intervienen disciplinas como antropología, historia y epistemología. La etnohistoria latinoamericana tiene que ver con la unión del pasado histórico común (colonial) y la diversidad de las prácticas etnoculturales cotidianas que abarca Latinoamerindia.

Diana Soto<sup>176</sup> señala que el debate frente a la identidad se desarrolla a través de un proceso histórico de muchas vertientes y de diversas posturas epistemológicas, que de una u otra forma han querido mostrar su valor y su dimensión operacional. Desde el campo de la psicología, se establece una dimensión definitoria de identidad, en la medida que ésta se concibe como un proceso de evolución personal, en el cual el sujeto sigue siendo el mismo, a pesar de los diferentes cambios que se van operando en su desarrollo. En la

---

<sup>174</sup> Además que Haití impulsó la revolución de independencia en Latinoamerindia, esta república se independizó primero que sus pares y se convirtió en una tierra abierta para pensar y concretizar la independencia de los pueblos vecinos. Al respecto, la historiadora mexicana Johanna Von Grafenstein G. nos señala la búsqueda y la recepción de importante ayuda que dieron los gobiernos haitianos a los insurgentes y patriotas de México, Venezuela y Colombia a principios del siglo XIX. En este sentido el *ser* latinoamericano se identifica ontológicamente por primera vez en Haití y al mismo tiempo constituye su identidad cultural en su esencia humana. Luego, este país caribeño difundió y contagió al resto de los latinoamericanos por la consigna de “Libertad”. Al respecto, el historiador Franklin W. Knight nos afirma: “De Haití salió ese sentimiento de humanidad y libertad individual que resonaba con Bolívar y otros libertadores de América Latina. Es decir, la independencia de América Latina también tiene sus raíces en la revolución haitiana” en la “*Revista Historia y Espacio*”, 2011, no.36, p.114. Haití, en su búsqueda de libertad, hizo fracasar la política colonial bonapartista, mientras que Bonaparte buscó a mantener la esclavitud. Este fracaso representó para las potencias coloniales no solamente la abolición de la esclavitud que fue una fuente enriquecedora importante para los países colonizadores, sino también el obstáculo típico a la modernidad occidental. Haití, a través de la puesta de conciencia revolucionaria de los esclavos negros, cambió el panorama de la dominación colonial occidental. Haití permitió también, así mismo, la emergencia de un nuevo discurso sobre el ser humano en general, y, la valoración del ser latinoamericano. Todo eso, el filósofo alemán, Fredriech Hegel, lo teorizó más tarde en su “fenomenología”, en un sentido de la epistemología de la historia, como una dialéctica del maestro y del esclavo. De hecho, la revolución de independencia haitiana, la primera de Latinoamérica, se percibió como una revolución fenomenológica, cuyos impactos en América Latina contribuyeron a la liberación de esta región.

<sup>175</sup> Sobre el concepto, véase Michel Foucault, *Les mots et choses*, Edición Gallimard, París, 1966.

<sup>176</sup> Directora de la revista *Historia de la Educación Latinoamericana*, véase el número “Educadores en América Latina y el Caribe. De la colonia a los siglos XIX y XX”, Tunja-Boyacá-Colombia, No.10, 2008.

actualidad, en las ciencias sociales, existe este debate frente a la concepción de lo identitario. Esta categoría está relacionada con las propuestas frente al estado, a la nación, a los imaginarios, a los movimientos y grupos, conformando la denominación de lo colectivo.

La identidad cultural latinoamericana surge tres desafíos crónicos que tienen su origen desde la época de su formación en el siglo XIX. Estos desafíos requieren un conocimiento transversal en ciencias políticas, sociales y humanas como herramienta epistemológica de análisis multidisciplinario para comprender a lo mejor la complejidad de dicha identidad. Uno de estos retos se refiere a la noción de exclusión en la historiografía latinoamericana, así como en la historia de las ideas y las prácticas políticas y culturales en el subcontinente. Otro se refiere a la construcción de un pensamiento latinoamericano desde la propia realidad latinoamericana sin referirse al pensamiento occidental como modelo dominante.

El último se refiere a la delimitación del espacio latinoamericano en la medida en que se dibujan espacios fragmentos que sean por la geografía, el idioma o el nivel de desarrollo socioeconómico y político. Así, en este capítulo se hace una etnogénesis de la identidad cultural, se plantean nuevos enfoques epistemológicos y etnometodológicos para la identidad cultural latinoamericana y se quiere hacer un análisis riguroso de estos parámetros epistemológicos en torno de esta identidad.

## **6. Etnogénesis<sup>177</sup> y marco-teórico de la identidad cultural (latinoamericana).**

---

<sup>177</sup> Hay que tomar en cuenta el enfoque identitario de la etnogénesis como el conjunto de posiciones y aportes epistémicos en el proceso del debate teórico-epistemológico sobre la identidad cultural, más allá de su definición etimológica. Etnogénesis (Del griego: etnia (nación) + "génesis (nacimiento), griego: Εθνογένεσις) es el proceso mediante el cual un grupo de seres humanos pasa a ser considerado como étnicamente distinto.



*La cuestión de la identidad cultural, de la cual forman parte la dimensión individual y de clase de los educandos cuyo respeto es absolutamente fundamental en la práctica educativa progresista, es un problema que no puede ser desdeñado. Tiene que ver directamente con la asunción de nosotros por nosotros mismos.* [Paulo Freire, Brasil, 1998].

*La construcción de la identidad cultural latinoamericana es el resultado de un proceso discursivo y una práctica social al mismo tiempo.* [Daniela Rawics, Argentina, 2003]

*Somos lo que hacemos, y sobre todo, lo que hacemos para cambiar lo que somos.* [Eduardo Galeano, Uruguay].

*L'identité culturelle plonge ses racines dans l'identité ethnique.* [Sélim Abou, Liban, 1981].

*La identidad cultural latinoamericana puede asumirse plenamente cuando se modifique nuestra visión del otro, de nosotros mismos...* [Cristián Parker, Chile, 2000]

La identidad cultural es el alma etnohistórica de un individuo o una comunidad. Se reconoce en la dialéctica de la conciencia histórica y las prácticas culturales cotidianas. Por lo tanto, la identidad cultural latinoamericana se basa en el diálogo permanente entre el pasado histórico común y la convivencia analógica de las culturas latinoamericanas en la diversidad. Este diálogo cultural requiere siempre la conciencia etnohistórica colectiva. [Daniel E., 2011].

Una antropología crítica de los procesos de construcción de la alteridad cultural en contextos sociales de dominación de Latinoamerindia, por su parte, entendería a la etnogénesis como un proceso de lucha por la reivindicación de

la diferencia cultural con una “sociedad hegemónica” que la estigmatiza simbólicamente, al tiempo que la explota económicamente.

El surgimiento de la identidad cultural se remonta al principio de la propia especie humana con la hominización biológica a través de la herencia genética, base de la hominización cultural, que se refiere a los comportamientos adquiridos<sup>178</sup>. Al origen, la identidad cultural era un concepto científico que definían los antropólogos anglosajones como patrimonio cultural refiriéndose al pasado de la cultura sin tener en cuenta el presente<sup>179</sup>.

La cuestión de la identidad cultural, a lo largo de la historia, tiene que ver con la existencia individual o colectiva de la especie humana dentro de una comunidad en sus prácticas culturales. Partiendo de este postulado, la identidad cultural latinoamericana es una temática recurrente a la etnohistoria latinoamericana. Es decir, toma en cuenta el pasado común y las prácticas culturales cotidianas de los pueblos latinoamericanos.

Hace dos siglos, el debate frente a la identidad (nacional, social o cultural) se muestra pertinente en el campo de la epistemología de las ciencias políticas, sociales y humanas. De hecho, varios postulados han sido emitidos respecto a lo identitario para evidenciar las representaciones políticos, sociales y culturales.

Desde la última década del siglo XIX, José Martí se adelantó en este debate sobre la identidad caribeña y latinoamericana. Luego, una de las preocupaciones más intensas del pensamiento latinoamericano de los últimos cien años ha sido su propia identidad cultural y la relación de esa identidad con la filosofía, afirman Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic<sup>180</sup>. Evidentemente, ellos admiten que se trata de un tema enorme para abordar, extendiéndose no

---

<sup>178</sup> Véase Cindia Menda in Encarnación Soriano Ayala, *Identidad cultural y ciudadanía*, 2001.

<sup>179</sup> Sélim A., *L'identité culturelle*, 1981.

<sup>180</sup> Véase su obra, *Pensamiento filosófico: Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores, C.A., 1983, 1era edición el 28 de septiembre de 1988, p.9

solamente a la filosofía e historia, sino también a la sociología, la antropología y otros campos del saber. Según Martin Stabb, Latinoamérica se ha buscado su identidad<sup>181</sup>. La cual, dice Cristián Parker, es una “realidad latente” a aprehender (2000). A esa época, Jorge e Iván realizaron desde una crítica filosófica que pocos autores desarrollaron el tema de la identidad, así como su inquietud fue en lo que “todavía no existe una antología que permita apreciar la continuidad histórica de esa búsqueda de identidad filosófica y cultural”<sup>182</sup>. Inquietud que disminuyó más tarde por muchos escritos de intelectuales latinoamericanos.

En este sentido, Diana Soto Arango señala que el debate frente a la identidad se desarrolla a través de un proceso histórico de muchas vertientes y de diversas posturas epistemológicas, que de una u otra forma han querido mostrar su valor y su dimensión operacional. Al preguntar por el sentido de la *identidad*, la autora se encuentra con una posición esencialista, impregnada de la concepción lógica-matemática, en la cual una cosa es lo que es, en otras palabras, el rescate de la igualdad del objeto consigo mismo, la cual se denomina mismidad. Desde el campo de la psicología, se establece otra dimensión definitoria de identidad, en la medida que ésta se concibe como un proceso de evolución personal, en el cual el sujeto sigue siendo el mismo, a pesar de los diferentes cambios que se van operando en su desarrollo.

### ***La identidad cultural: un debate actual.***

En la actualidad, en las ciencias sociales, hay un fuerte debate frente a la concepción de lo identitario. Esta categoría está relacionada con las propuestas frente al estado, a la nación, a los imaginarios, a los movimientos y grupos, conformando la denominación de lo “colectivo”<sup>183</sup>. La identidad cultural

---

<sup>181</sup> Garcia y Jaksic, pp.9-10.

<sup>182</sup> Véase su obra ya citada anteriormente.

<sup>183</sup> Véase ARANGO, Dania Soto y otros, *Educadores en América Latina y el Caribe. De la colonia a los siglos XIX y XX*, BÚHOS Editores, Tunja-Boyacá-Colombia, 2011. Véase también Revista “Historia de la Educación Latinoamericana”, Vol. 10, Año 2008.

se ve como una herramienta de transformación de y por la sociedad. Por tanto, Paulo Freire enfatiza la alta importancia de la identidad cultural en la transformación social...Lo que nos parece muy interesante en el pensamiento de Paulo es el estudio del papel de la cultura y la educación en el desarrollo social y personal de los individuos, al romper con los esquemas construidos. Freire focaliza sus reflexiones en torno a dos conceptos “Identidad cultural y Educación” para rescatar las relaciones educativas engendradas en la escuela entre el educador y el educado donde se conjugan “Sentido y significación de la interculturalidad”<sup>184</sup>. El autor reconoce que la educación de un individuo o un cuerpo social pesa mucho en la formación de su identidad cultural y su personalidad. El tema de la educación en Latinoamericana todavía nos dibuja los modelos educativos de los colonizadores y, aún no sale de la colonialidad del saber como señala Edgardo Lander al analizar el eurocentrismo en las ciencias sociales desde una perspectiva latinoamericana.

Dejamos de otro lado el debate fuerte actual que tiene el concepto “interculturalidad”<sup>185</sup>; más allá de eso, destacamos el sentido de diálogo cultural que implica. Según Freire y su discípula Soto Arango, el espacio de la interculturalidad, como proceso educativo, responde a la búsqueda del reconocimiento de las diferentes identidades sociales y culturales, a la consideración de que hay diversas formas de ver y de percibir el mundo y, a la renovación de las prácticas pedagógicas que conduzcan a la inclusión de nuevos saberes y de nuevas prácticas culturales.

---

<sup>184</sup> Soto Arango, 2008.

<sup>185</sup> La interculturalidad se refiere a la interacción entre culturas, de una forma respetuosa, donde se concibe que ningún grupo cultural está por encima del otro, favoreciendo en todo momento la integración y convivencia entre culturas. La interculturalidad es pues un modelo de gestión de la diversidad cultural que permite el intercambio y el dialogo entre los diferentes grupos culturales y su enriquecimiento mutuo. Es un lenguaje que facilite la comunicación y el intercambio. Al respecto, véase Raúl Fonet-Betancourt sobre el debate del concepto en Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, siglo XXI editores, 2009, pp.639-646.

La interculturalidad es parte de la historia de las culturales, está dentro de esa historia y no fuera del diálogo de una cultura con otra. Hay que empezar por ampliar la manera en que nos vemos a nosotros mismos. Freire crítica al estado nacional de su manera homogénea de educar para una vida uniforme e ignora la diversidad de las memorias históricas de este continente. Por su parte, Iván Illich<sup>186</sup>, sosteniendo la tesis de su colega Paulo Freire, afirma que “se debe desmitificar la escuela como institución que educa, pues su labor ha fracasado. Por ello, la misión educativa debe volver a la sociedad convivencial y humana”<sup>187</sup>.

De igual manera, en el contexto educativo en EE.UU., Encarnación Soriano Ayala y otros abordan el tema de la identidad cultural desde el ángulo educativo, donde prevalece la cuestión de la identidad cultural en otros contextos sociales y nacionales: el aspecto de los flujos migratorios. Ayala señala que a lo largo del tiempo las sociedades humanas han estado marcadas por las transformaciones espacio-temporales que tienen como características el permanente dinamismo y el cambio. Se refiere a dos vertientes muy importantes a tener en cuenta en la formación de las personas: la identidad y la ciudadanía. Dice el autor, la identidad étnica y cultural se ha de localizar en un determinado tiempo y espacio y no sólo en el interior de un grupo étnico. En esa idea misma, menciona a Gadotti (1992) quien señala que afirmar una identidad étnico-cultural es afirmar una cierta originalidad, una diferencia y al mismo tiempo una semejanza<sup>188</sup>.

En esa obra de Ayala, Henry T. Trueba analiza las múltiples identidades étnicas, raciales y culturales en acción: desde la marginalidad hasta el nuevo capital cultural en la sociedad moderna. Con un enfoque multiculturalista, plantea que las múltiples identidades simultáneas requieren una destreza y

---

<sup>186</sup> Pedagogo, historiador y ensayista mexicano de origen austríaco que desarrolla el concepto de “convivencialidad”. A través de éste concepto Iván nos lleva al sentido común y a la noción de vivir juntos.

<sup>187</sup> Diana Soto, 2008.

<sup>188</sup> Véase la obra del autor *Identidad cultural y ciudadanía intercultural*, pp.9-10.

flexibilidad única por parte de los jóvenes inmigrantes de todos los grupos étnicos. Centra su estudio en los EE.UU. y valora que los nuevos inmigrantes latinos aprenden a cambiar de código, a adaptarse y modificar de forma instantánea sus definiciones de ellos mismos, para maximizar su supervivencia y obtener seguridad económica. Los inmigrantes tienen un papel crucial en la política de sus pueblos nativos, las organizaciones religiosas y el desarrollo económico. Al analizar las identidades múltiples de los latinos como nuevo capital cultural, afirma que el dominio de varios idiomas, la capacidad de cruzar las fronteras raciales y étnicas, y una facultad de recuperación general asociada con el poder soportar privaciones y superar dificultades, se reconocerá claramente como un nuevo capital cultural y no como una discapacidad<sup>189</sup>.

Sin embargo, hay que precisar los límites del estudio de Trueba, en la medida en que no toma en cuenta la diferencia como aceptación del otro semejante en sus prácticas culturales. Se refiere más bien a un análisis evolucionista del capital cultural de los pueblos latinoamericanos. Ya que parte de la realidad de los inmigrantes en EE.UU para explicar lo que Roger Bastide llamaría aculturación forzada. Esto nos lleva a la negación de la movilidad cultural como derecho que tiene el ser humano a compartir sus prácticas como conocimiento.

Abou, en sus reflexiones sobre “la identidad cultural”, aborda el problema de etnocentrismo en el contexto de la mundialización. Al referirse a Roger Bastide<sup>190</sup>, señala que, en efecto,

*«l'esprit de la demeure close” est de soi inhérent au  
besoin archaïque qu'éprouve tout homme de s'enraciner dans la  
culture de son groupe, de ce groupe qui le reconnaît, c'est-a dire  
l'accepte, l'estime et le valorise. C'est ce besoin qui se trouve*

---

<sup>189</sup> Ayala, pp.18-38

<sup>190</sup> Sociólogo y antropólogo francés. Profesor de filosofía en la Universidad de São Paulo y en la Sorbona. Estudió los conflictos culturales y el problema de la integración social en las poblaciones brasileñas de origen africano y las relaciones infraestructura-superestructura e ideología-religión.

*aujourd'hui bousculé, violenté et frustré par la mondialisation accélérée des échanges et des communications, dont l'effet le plus évident est le décloisonnement des cultures et, par voie de conséquence, leur déconstruction. Dans une telle perspective, l'Autre n'est plus seulement l'étranger que je peux déprécier ou mépriser, il est l'ennemi que, d'une manière ou l'autre, je dois combattre, d'autant plus qu'ils'appelle légion »<sup>191</sup>.*

El autor hace ver que también los occidentales como los tercermundistas se interrogan con ansiedad sobre su identidad, a través de lo que se llama el diálogo Norte-Sur. Afirma que la identidad étnica es la raíz, el primer momento de la identidad cultural. Este enfoque se localiza más en la cultura primitiva o tradicional. El autor nos invita a considerar, por un lado, la identidad cultural y la conciencia colectiva como referencia histórica simbolizada por una herencia cultural común. Si bien que el pasaje de la identidad etnocultural original a la identidad cultural nacional vivirá como la transición, no de una identidad a otra, sino bien de una identidad recibida a la identidad elaborada, liberada, enriquecida a sí misma. Por otro, la identidad cultural como un fenómeno colectivo, en la medida que el individuo es condicionado por su medio ambiente. A pesar de que se sabe, desde Emile Durkheim, la conciencia colectiva es más que la suma de las conciencias individuales. Cuando hablamos de la identidad cultural de una persona, dice Abou, atribuyamos su identidad global que es una constelación de varias identificaciones particulares a tantas de instancias culturales distintas<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> Traducción libre al español: el espíritu de la casa encerrada es naturalmente inherente a la necesidad arcaica que cualquier hombre siente por enraizarse en la cultura de su grupo, este grupo que lo reconoce, es decir, lo acepta, lo considera y lo valora. Es esta necesidad que, hoy en día, atropellada, maltratada y frustrada por la acelerada globalización del comercio y las comunicaciones, cuyo efecto más evidente es la "liberalización" de las culturas y, como consecuencia, su desconstrucción. En tal perspectiva, el otro es el extranjero que sólo puedo deprecier o despreciar, es el enemigo que de una forma u otra, debo combatir, ya que se llama Legión.

<sup>192</sup> Véase Sélim Abou, 1981.

## 7. Enfoques epistemológico y etnometodológico.

Los enfoques epistemológico y etnometodológico a partir de los cuales abordamos la problemática de la identidad cultural latinoamericana recurren a la interdisciplinariedad de Estudios Latinoamericanos, Estudios culturales y la Escuela histórico-cultural. Así, enfocamos a la epistemología de la historia desde una crítica historiográfica y al método transversal en ciencias políticas, sociales y humanas (antropología política, antropología cultural, etnohistoria, psicología social, geografía) para analizar los desafíos que plantea esta identidad frente al pensamiento globalizante dominante y a las prácticas de exclusión.

En el presente trabajo, subrayamos el grado de deuda intelectual ante autores y escuelas que han producido reflexiones y trabajos inéditos sobre el tema de la identidad cultural, dentro de los cuales dialogan el discurso abierto de las prácticas culturales y la historia cultural como recursos epistemológicos para una resignificación de la epistemología de la historia de las ideas en Latinoamerindia. En este sentido, la historia y la epistemología se conjugan en una relación del espacio-tiempo. Esta relación conlleva a una nueva interpretación del objeto de las ciencias sociales y humanas, refiriéndonos a la unidad que establece Dominique Lecourt entre Gaston Bachelard y Georges Canguilhem sobre este tema para plantear la epistemología de la historia de las ciencias. Lecourt dice: “El reconocimiento de la historicidad del objeto de la epistemología impone una nueva concepción de la historia de las ciencias. La epistemología de Gaston Bachelard era histórica; la historia de las ciencias de Georges Canguilhem es epistemológica”<sup>193</sup>.

Esta deuda nos lleva a elegir, con razón, al sociólogo chileno Cristián Parker, quién relaciona pertinentemente la cuestión de la identidad cultural e independencia latinoamericanas. El autor afirma que dicha identidad es una

---

<sup>193</sup> Véase Dominique Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, Editorial siglo XXI, México, 2007.



temática recurrente en la historia de las ideas del continente desde la época de las independencias y, puede asumirse plenamente cuando se modifique nuestra visión del otro, de nosotros mismos, de nuestra vida actual y del lugar de nuestros pueblos en la historia universal<sup>194</sup>. Esta afirmación se constituye también como una autocrítica subcontinental. De esta perspectiva crítica, retomamos el postulado parkeriano para plantear lo excluido del discurso académico en el pensamiento y la historiografía latinoamericanos.

Por otro lado, la socióloga argentina Daniela Rawics proyecta la identidad como construcción socio-histórica, por ello, dice, la identidad cultural latinoamericana es el resultado de un proceso discursivo y una práctica social al mismo tiempo<sup>195</sup>. Recurrimos a la tesis de la autora para poner énfasis sobre el balance del debate teórico-epistemológico, aunque consideramos que su enfoque refleja más un constructivismo social en la continuidad histórica.

Porque dice, no existe una identidad –latinoamericana, europea o cualquiera que sea-, sino formas de identidad que se configuran conflictivamente en el devenir histórico a partir de la afirmación de un sujeto frente a otros (p.21). Vale decir, el sujeto socio-histórico produce representaciones socioculturales frente al otro en un constante proceso identitario, las cuales proyectan su identidad conforme a la relación espacio-tiempo.

Por su parte, Michel de Certeau señala que la necesidad para Latinoamerindia de forjar su identidad nueva a partir de sus discursos propios

---

<sup>194</sup> En su texto sobre la identidad latinoamericana, Parker nos hace ver que el ser latinoamericano se pone de pie con el comienzo de las independencias de los pueblos de Latinoamerindia ante las potencias colonizadoras europeas. Parker reconoce que los tiempos cambian y con ellos mismos las perspectivas históricas y epistemológicas para abordar las antiguas problemáticas, y, las mutaciones culturales, políticas y tecnológicas anuncian e incrementa la incertidumbre. Por eso nos invita a recurrir a nuestro pasado para mantener nuestra identidad como latinoamericano. Véase Cristián Parker “L’identité latino-américaine à la lumière des 500 ans” en *Alternatives Sud*, 2000.

<sup>195</sup> Véase Daniela Rawics, *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, México, Editorial UCM, 2003.

y prácticas antes las transformaciones en la diversidad cultural es evidente. El autor nos lleva a la cuestión del sentido común dónde prevalece el diálogo entre el pasado y el presente<sup>196</sup>. En su obra *La escritura de la historia*, De Certeau plantea, desde la arqueología religiosa, una crítica de la epistemología historiográfica, es decir, una crítica sobre el “hacer la historia”; asimismo plantea la escritura como el discurso de la separación. El autor afirma que “la historia moderna occidental comienza efectivamente con la diferencia entre el presente y el pasado”. En De Certeau, la historia y escritura definen la historiografía y, “el otro” es su fantasma, por lo tanto, la historiografía se percibe como un lugar conocible y no como un supuesto de conocimiento. A partir de los postulados de este autor abordaremos la crítica de la epistemología de la historiografía latinoamericana respecto a la problemática de la identidad cultural en el subcontinente.

Sélim Abou nos invita a considerar la identidad cultural y la conciencia colectiva como referencia histórica simbolizada por una herencia cultural común<sup>197</sup>. Señala que una de las consecuencias de las ambigüedades que presentan las nociones etnia, nacionalidad y nación es la confusión que abarca el concepto de identidad cultural, tanto se refiere a la cultura de un grupo étnico como a la de la nación, y a veces a la de una instancia supra-nacional. Para él, la identidad cultural hunde sus raíces en la identidad étnica. En esta perspectiva, el autor enfatiza estudiar las relaciones entre la cultura y etnicidad, la identidad cultural y la conciencia colectiva o la conciencia

---

<sup>196</sup> Véase Michel de Certeau, *La Escritura de la Historia* (traducido al español por Jorge López Moctezuma, 3e ed. 1993), Paris, ed. Gallimard, 1978. Rossana Cassigoli Salamon, “Cultivar el Territorio: Fundamento del Espíritu colectivo”, en Rossana Cassigoli Salamon y Jorge Turner (coordinadores): “*Tradición y emancipación cultural en América Latina*”, colecciones El Debate latinoamericano, vol.5, México, siglo xxi editores, 2005, p.80; en coedición con Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT).

<sup>197</sup> Véase Selim Abou, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981. El autor, al analizar las interacciones e interrelaciones del individuo con su medio ambiente y la identidad cultural y la conciencia individual, afirma, en esta perspectiva, que la identidad cultural se percibe como un fenómeno colectivo, en la medida que el individuo es condicionado por su medio ambiente.

individual. Su enfoque nos permita abordar epistemológicamente “lo étnico” en Latinoamerindia en el plano relacional de inclusión-exclusión y del Estado-ciudadano.

También nos referimos al planteamiento que hace un grupo de investigadores de la Universidad de Costa Rica en torno a la cultura y la identidad en Latinoamerindia, a partir de lo cual propiciar la reflexión y la producción de conocimiento en torno al tema de la identidad cultural latinoamericana, sus elementos constitutivos y constituyentes, como medio de facilitación para la comprensión de nuestras realidades<sup>198</sup>.

Más allá de estos enfoques, planteamos un nuevo discurso sobre la matriz cultural latinoamericana donde se amplíe el diálogo entre las diferentes identidades étnico-culturales y la memoria histórica colectiva. Este diálogo pone el énfasis sobre interacciones e intercambios culturales que deben generar con las prácticas políticas y culturales en el subcontinente. Es un diálogo que preconiza la aceptación de convivir cultural e históricamente, con el “otro semejante”<sup>199</sup> en el mismo espacio. Este espacio, más allá de lo geográfico, se percibe como un lugar común discursivo de resistencia sociocultural. El retorno a nuestra memoria colectiva nos permitirá comprender que la “identidad

---

<sup>198</sup> En 1988, un grupo de investigadores de distintas disciplinas, que habían estado trabajando en temas relacionados con la identidad cultural latinoamericana de la Universidad de Costa Rica (UCR), la Universidad Nacional (UN) y del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) se proponen trabajar en conjunto para desarrollar un espacio académico de reflexión en torno a la cultura y la identidad en América Latina. Los ámbitos disciplinarios cubiertos inicialmente por esos investigadores se extendían a la filosofía, la antropología, la historia, la semiología, y la lingüística. En 1989 este grupo redacta un documento que sirve como base para plantear la perspectiva teórica de trabajo: *Programa de Investigación: Identidad Cultural Latinoamericana*. Al respecto, véase Programa de investigación: Identidad Cultural Latinoamericana, pp.7-11; publicaciones en líneas: Boletín CIRCA (sección C), Colección Identidad Cultural-CIRCA, Publicaciones de Folletos, conferencias).

<sup>199</sup> El otro semejante es el reflejo del “yo” mismo en su esencia humana que se encuentra en “lo colectivo”. Lo cual se reconoce a sí mismo y a través del “yo reflejado”. Es decir, el otro semejante se basa en la interacción de la trilogía: solidaridad, interrelación y prácticas cotidianas entre las especies humanas. Esto nos llevaría hacia una antropología del otro semejante y una teoría del semejante. Es el otro analógico dirían Mauricio Beuchot y Glodel Mezilas a través del concepto “Diálogo intercultural analógico” propuesto para las naciones latinoamericanas.

latinoamericana, como dice Parker, es vinculada a las independencias en el subcontinente”.

En este sentido, la reconstrucción del pasado común subcontinental y la emancipación sociopolítica de los pueblos de Latinoamerindia se agotan en este retorno histórico. Por ello, la revolución de independencia haitiana revela importantísima en la búsqueda de este camino reconstructivista para la región subcontinental. Sin embargo, este camino requiere la inclusión de todos los que forman parte de esta familia latinoamericana. Tampoco este camino coloca un liderazgo salvador al país caribeño sino más bien interpela la noción de conciencia etnohistórica en el subcontinente.

Este discurso plantea epistemológicamente la matriz cultural latinoamericana como un rechazo etnohistórico de la *diferencia cultural* concebida por Europa occidental para fundar su identidad. Comprende el concepto de “solidaridad” que promueva el reconocimiento del otro semejante como el núcleo de dicha matriz y, por lo tanto, se quiere sostener otra interpretación del discurso europeo respecto al otro.

Entonces, hay que precisar la elección de nuestras fuentes bibliográficas no pretende ser exhaustiva respecto a la alta complejidad del tema de la identidad cultural subcontinental. Tampoco significa que la problemática de esta identidad latinoamericana tiene que ver sólo con la antropología como disciplina científica. Al contrario, es un tema que requiere la interdisciplinaridad de las ciencias políticas, sociales y humanas (incluye filosofía, sociología, psicología, política geografía, etc.). Esta elección se explica racionalmente por marcar la pertinencia de nuestra reflexión sobre el devenir del subcontinente desde la historia retomada concienzudamente con el fin de abrir un propio camino emancipador a esta región americana. Desde ahí nuestro análisis abarca el enfoque diacrónico a la vez sincrónico.

En este sentido, Cristián Parker nos permite considerar la etnohistoria como fuente relevante de la formación identitaria subcontinental; Daniela Rawics abarca más la dinámica de la identidad cultural latinoamericana; Michel De Certeau nos abre la vía a la crítica historiográfica; Sélim Abou enfatiza la noción de conciencia colectiva; y por fin, la Universidad de Costa Rica se hace recuperar la ideología de la escuela histórico-cultural.

La identidad cultural latinoamericana, más allá de las particularidades y de las prácticas de la poscolonialidad<sup>200</sup>, debe considerar una relación de equivalencia simbólica entre las culturas de la región subcontinental. Esta dicha identidad nos lleva a la cuestión del sentido, en la perspectiva de Michel De Certeau que Rossana Cassigoli desarrolla explícitamente<sup>201</sup>.

A partir de todos estos parámetros, tratamos de demostrar el impacto de los fragmentos históricos producido por el discurso dominante en la práctica y la continuidad histórica. Más allá de una identidad universalista y de las particularidades culturales, esta investigación ha abordado la temática de la identidad cultural latinoamericana desde el ángulo de la epistemología de la historiografía haitiana y de la etnocultura. Para abordar este camino, también hay que enfocarlo sobre la etnopsicología cultural colectiva.

Estos conceptos nuevos -etnocultura y etnopsicología cultural colectiva- al análisis de la epistemología de la identidad cultural, respecto a la matriz cultural latinoamericana, nos permiten romper con la antigua discusión, en el sentido que, si la región puede o no rebasar el cordón colonial eurocéntrico. La

---

<sup>200</sup> Nos referimos al auge de la mundialización de la cultura que brinde el capitalismo moderno y la posmodernidad. Donde bajo las exigencias socioeconómicas irreversibles las sociedades de hoy en día se convierten en sociedades liquidadas, de mercancías, de consumo con ciudades informales. Al respecto, por una comprensión más profunda, véase los autores: Bauman Zigmunt, Ivan Illich, Walter Benjamin, Anibal Quijano y Edgar Lander.

<sup>201</sup> Véase Rossana Cassigoli Salamon, "Cultivar el Territorio: Fundamento del Espíritu colectivo", en Rossana Cassigoli Salamon y Jorge Turner (coordinadores): "Tradición y emancipación cultural en América Latina", colecciones El Debate latinoamericano, vol.5, México, siglo XXI editores, 2005, p.80; en coedición con Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT).

cuestión de la construcción de la identidad cultural latinoamericana se refiere al comienzo del siglo XIX. Esta identidad deviene, en la actualidad, un imperativo que interpela la reconstrucción del pasado desde el aspecto etnohistórico. Esta identidad debe ser vista más allá del aspecto geográfico. La identidad cultural latinoamericana se refiere más bien al campo político-antropológico.

El término *etnocultura*, cuyo origen está vinculado a las raíces ancestrales, abarca la definición inclusiva de las mayorías visibles (población indígena, afrodescendientes y campesinos), en suma que creería una especie de « neomoral »<sup>202</sup>.

Enfatizar la identidad cultural latinoamericana sobre el aspecto de la etnopsicología cultural colectiva no solamente requiere la puesta en evidencia del impacto colectivo del colonialismo occidental sobre el conjunto de los pueblos de Latinoamerindia en márgenes de los procesos de evolución, sino también el sentimiento de solidaridad identitaria y el peso de aceptación de vivir juntos (minorías y mayorías culturales). Este « vivir juntos »<sup>203</sup>, lo hemos analizado a partir de lo que consideramos como un ensayo crítico en gestación para una « Teoría del Semejante »<sup>204</sup>.

Esta teoría es un nuevo enfoque teórico que se basa en la aceptación de vivir juntos la historia totalmente o relativamente común en la diversidad cultural y reconocer también los valores del “otro”. Teoría dentro de la cual se reunirían las nociones de Alteridad, Identidad, Sentido común, Aceptación del

---

<sup>202</sup> Este “neo-moral” quiere decir el conjunto de las tradiciones, costumbres y prácticas culturales originarias que conservan los pueblos originarios latinoamericanos para sobresalir de la exclusión que se los han asignado política, económica y socialmente, también para afirmarse culturalmente.

<sup>203</sup> En la perspectiva de la antropóloga Rossana Cassigoli Salamon, se trataría de la noción de capacidad de reconocer y aceptar al otro en torno de una vida común o de un sentido común – asimilando las prácticas culturales.

<sup>204</sup> En el caso de América Latina, ese enfoque tiene que ver con el colonialismo como historia común y las prácticas etnoculturales de la vida cotidiana como una carta de diversidad cultural.

otro, Memoria colectiva, Pluralidad, Diversidad y Resistencias culturales, que permitiría cualquier grupo social o asociación comunitaria de identificarse como sujeto y objeto de las prácticas cotidianas.

La noción de etnopsicología cultural colectiva operaría una especie de selección de valores simbólico-tradicionales y humanos a nivel del inconsciente colectivo subcontinental; procede a la vez a la inhibición de los acontecimientos del pasado no significativos y a la adopción « común » de significativos positivos. En términos de la recuperación histórica y cultural, como valores que pueden adaptar a los desafíos del presente.

Así, llegamos a evidenciar las preguntas fundamentales sobre las cuales se basa nuestra investigación: ¿Es posible avanzar una nueva epistemología de la historia latinoamericana (crítica historiográfica) por la identidad cultural latinoamericana desde Haití como “parte negada”? ¿Cuáles son los aportes histórico-culturales fundamentales de la experiencia haitiana que permiten pensar una nueva epistemología de la historia latinoamericana?

De esas preguntas fundamentales al nivel epistemológico para lograr el objeto de nuestro estudio, formulamos preguntas secundarias: ¿cuál es el sentido real y el papel que Haití juega o representa en la construcción verdadera de la Identidad cultural latinoamericana? ¿Cómo se puede realizar esta identidad si la reconstrucción del pasado insuficientemente no se hace cargo de la contra-fuerza al exclusivismo? ¿Cómo se escribe la historiografía latinoamericana? ¿En qué la historiografía haitiana es importante a la comprensión de la historiografía latinoamericana? ¿Cómo vincular mestizaje cultural, resistencia étnico-cultural en Latinoamerindia hacia una identidad cultural plena y entierra enfrente a la mundialización occidental de la cultura?

Estas preguntas tan pertinentes como exigen respuestas inmediatas y coherentes nos han permitido cercar a lo mejor “*les enjeux*”<sup>205</sup> históricos de la identidad cultural latinoamericana a la luz de este trabajo, con el epicentro Haití “parte negada”. En esta investigación se analiza y al mismo tiempo considera esta identidad en el contexto de la puesta en evidencia de la memoria colectiva a dentro de una heterogeneidad cultural inmensa.

De estas consideraciones epistemológicas y etnometodológicas que forman el aparato crítico, pretendemos destacar la verdadera problemática que plantea la identidad cultural latinoamericana y señalar las vías alternativas.

El lector se dará cuenta que la “cultura” está en el corazón de este espacio discursivo que ofrece este trabajo. La cultura como vanguardia del progreso humano y plataforma de representaciones socioculturales de un cuerpo social.

## **8. Haití, el Caribe latino y las Américas: identidad cultural latente y retos.**

### ***Problema geo-espacial y contrastes socioculturales.***

El espacio latinoamericano se ha enfrentado a largo de su historia a dificultades multidimensionales bajo el efecto de la dominación colonial europea y luego del imperialismo norteamericano. Hoy en día, los pueblos de este espacio se reclaman a favor de un reconocimiento positivo de su identidad y de sus modos de vida, y otra visión del subcontinente enfocada en los principios de la construcción de su identidad. Es decir, al reconocerse dentro su historia misma, necesitan afirmarse culturalmente contra la hegemonía cultural impuesta por la dominación del capitalismo vía la mundialización de la cultura que se considera como una fase nueva del colonialismo occidental.

---

<sup>205</sup> Etimológicamente significaría lo que se puede perder o ganar al final de un juego. En éste se manejan interacciones. Entonces, en el sentido histórico abarcaría las facetas de “lo olvido” en la historiografía latinoamericana. Al mismo tiempo se dinamiza el juego entre lo tradicional y lo moderno, entre el pasado y el presente. Por otro lado, tomaría en cuenta la acción geopolítica de Latinoamerindia al participar en la Segunda Guerra Mundial que determinara más tarde su configuración geopolítica y geoeconómica.



Geoestratégicamente, Latinoamerindia<sup>206</sup> corresponde al quince por ciento de la tierra del globo. Ese vasto territorio está habitado por un mosaico de culturas diversas, así como por una mezcla de poblaciones. En el corazón de este espacio se encuentra el Caribe, que es “uno y divisible”<sup>207</sup>. Es un conjunto de islas<sup>208</sup> que conforman este espacio y comparten estrategias económicas sociales y políticas con diferentes idiomas y expresiones culturales (Norman Girvan, 2000).

Al considerar el espacio caribeño, se incrementa la complejidad del problema del espacio geográfico latinoamericano. Solamente el espacio que comprende Cuba, República Dominicana y Haití, tras la colonización, ha sido incluido dentro del área latinoamericana. Son los tres primeros que se independizaron en la subregión, aunque cuentan con procesos independistas diferentes. Los demás se dividen en territorios autónomos y colonias.

En el caso de Cuba, independiente en 1902, se lo han agregado oficialmente a la comunidad subcontinental después de su revolución en 1959 dirigida por los líderes Fidel y Raúl Castro al lado de Che Guevara. En la actualidad, es el país caribeño que se lo colocan más la etiqueta latinoamericana por su posición geopolítico-cultural y su relevante importancia en el plano de estudios literarios y culturales incluye medicos. En el caso de la República Dominicana, independiente en 1844, suele considerar el aspecto lingüístico; es decir, su idioma de habla española permita que le brindan la suerte de ser un país hermano pero con muchas restricciones culturales colocadas por el pensamiento latinoamericano. En el caso de Haití, independiente en 1804, es una carta geográfica casi borrada de este espacio, quizás, por su historia, sus idiomas créole y francés, su situación

---

<sup>206</sup> Se extiende a lo largo de 32 grados al norte y 54 grados al sur en latitud y que ocupa un espacio de 21.173,000 kilómetros cuadrados, en Marcel Niedergang, “Les 20 Amériques latines”, Tome I, Paris, Editions du Seuil, 1969, p.5

<sup>207</sup> Véase Jean Casimir en su obra *El Caribe, uno y divisible*, Puerto Príncipe, Editores Henri Deschamps/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1991.

<sup>208</sup> Véase Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera, 2008. Cf. Bibliografía anexada.

socioeconómica y, el contexto geopolítico regional e internacional. Entonces, los demás son ciertamente países caribeños pero no latinoamericanos por un problema que sea etnolingüístico-cultural a la vez geopolítico. Son los que pertenecen a la lengua inglesa, holandesa, francesa o criolla.

En un análisis aceptablemente objetivo sobre este tema, A. Rouquié<sup>209</sup> considera los siguientes casos como hechos evidentes en la constitución del espacio latinoamericano: el “México geográficamente nórdico”, la “Guyana anglófona de Belice” y “Surinam neerlandófono” han formado parte de América Latina; Quebec, provincia del Canadá, es considerado más latino que Belice; y Puerto Rico con su status colonial. En el caso de México, es más compleja su pertenencia al subcontinente. Geo-políticamente es norteamericano, geoculturalmente es latinoamericano, económicamente es la suma de los dos con preferencia estadounidense, en el plano geo-espacial se ubica en el Gran Caribe que comprende el Caribe y América Central. Entonces, ¿cómo se define este espacio tan complejo?

Los intelectuales y políticos son los que definen este espacio subcontinental. Ciertos hablan de las Américas (norte, central, sur) incluye una parte caribeña<sup>210</sup>. Otros de las 20 Américas incluyen El Caribe<sup>211</sup>. Otros de América Latina y el Caribe<sup>212</sup>. Otros de América Latina y Gran Caribe que incluye América central<sup>213</sup>. Es como si existieran varios continentes americanos. Este discurso sobre el espacio latinoamericano se plantea el problema

---

<sup>209</sup> Véase su obra *Amérique Latine, introduction à l'Extrême-Occident*, 1998, p.15

<sup>210</sup> Al respecto, véase Patricia Galeana (compiladora), *Historia Comparada de Las Américas. Sus Procesos independentistas*, Co-Editoriales UNAM-CIALC/siglo XXI editores, México, 2010.

<sup>211</sup> Al respecto, véase Marcel Niedergang, “*Les 20 Amériques latines*”, Tome I, Paris, Editions du Seuil, 1969.

<sup>212</sup> Uno de los difusores notables: Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe, CIALC-UNAM.

<sup>213</sup> Al respecto, véase Ana Esther Ceceña (coord.), *El Gran Caribe. Umbral de la geopolítica mundial*, Editorial Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, IIE-UNAM, México, 2010. También Carlos Federico Domínguez Ávila, “Brasil y el Gran Caribe: fundamentos para una nueva agenda de trabajo”, en Adalberto Santana (compilador) *Relaciones interlatinoamericanas en los inicios del siglo XXI*, Co-Editoriales IPGH-CIALC/UNAM, México, 2009.

epistemológico de la geografía regional del subcontinente. Por supuesto, es posible que algunos hablaran del continente americano y el continente caribeño.

Todavía esa división manifiesta tácitamente y de manera escondida en escritos de los intelectuales. La mayoría de ellos argumentan su posición en relación con el problema de la diversidad etnolingüística que plantea la región o su estatuto sociopolítico. Estos pensadores y entre otros, a los que nos referimos en nota al pie abajo, olvidan completamente la antinomia occidental del pueblo civilizatorio (Europa) opuesto al pueblo bárbaro (América) creada por los colonizadores europeos. Hay que recordar éstos últimos pensaban la relación del sujeto/objeto (europeos/americanos) en el sentido que el europeo es el sujeto que domina y el americano el objeto de estudio del dominante. Así se fundó la praxis europea de la explotación humana.

Este debate epistemológico sobre la definición del espacio latinoamericano tiene que ver con el nivel de conciencia histórica de cada uno posee a largo de la existencia humana. Los políticos latinoamericanos destrozan toda esperanza de una región unida y solidaria desde la perspectiva independentista. Los intelectuales son los que alimentan el fuego de este camino perdido por su discurso retórico.

Esta investigación se propone abordar esta reconstrucción del pasado a la luz del mito emergente del pluralismo cultural<sup>214</sup>, portador del valor de la pluralidad. Este mito original no se agota en el hecho mestizado, sino que en la historia colonial común. Para comprender los alcances de este pluralismo, hay que acceder a la importancia del rol de la cultura tanto en la salvaguarda de los vestigios como en los procesos contemporáneos de cada proyecto nacional. El anteriormente citado mito cobra una importancia capital en la reafirmación del

---

<sup>214</sup> Véase Miguel Alberto Bartolomé, *Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. Procesos Interculturales*, México, siglo XXI editores, segunda edición, 2008, p.85.

papel de la cultura, la identidad y la diversidad local, nacional y regional latinoamericana.

Al respecto, Jacques Lombard<sup>215</sup> señala algunas definiciones del mito según cada uno que aborda este tema. El mito es una realidad cultural muy compleja...su función mayor es revelar los modelos de todos los ritos y actividades humanas significativas (Mircéa Eliade, *Aspect du mythe*, 1963). Es un mensaje, un medio de comunicación entre generaciones, un poco como el lenguaje... (Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, 1964); sin embargo, Edmund Leach hace ver que la preocupación final de este antropólogo es la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos en el marco universalista. También Paul Ricoeur lo crítica por ignorar el aporte de la mitología semítica e indoeuropea y limitar su experimentación (Ricoeur, *Esprit*, II, 1963). Estas consideraciones rechazan de inmediato la percepción de Pierre Clastres por considerar éste el mito como el opio del salvaje.

***La identidad cultural latinoamericana: realidad latente y desafíos.***

La inserción de Haití en la reflexión de la problemática de la identidad cultural latinoamericana, tal como sostiene nuestra investigación, contribuirá ciertamente al replanteamiento de la cuestión del Ideal latinoamericano: “vivir humanamente juntos”<sup>216</sup>.

Nos apoyamos en la perspectiva de Cristián Parker para decir que la identidad cultural latinoamericana es una realidad latente. Hay que volverla dinámica para reconstruir el pasado histórico común y evidenciar las prácticas culturales que conviven del día a día los pueblos latinoamericanos. Donde lo indígena, lo negro o afrodescendiente, lo mulato o mestizo y lo campesino forman parte integrante de la comunidad latinoamericana y comparten el

---

<sup>215</sup> Véase su obra *Introduction à l'ethnologie*, Edition Arman Colin, Paris, 1994, 1998, pp.145-150.

<sup>216</sup> En la perspectiva de Rossana Cassigoli Salamon, se trataría de la noción de capacidad de reconocer y aceptar al Otro en torno de una vida común o de un sentido común – asimilando las prácticas culturales (De Certeau).

mismo origen identitario y el mismo mito de independencia. Donde lo político, lo cultural y lo económico se conjugan bajo el lema de la solidaridad como forma de integración regional.

Los proyectos nacionales, el reconocimiento del otro semejante, las representaciones sociales y las formas de reproducción social serán el fundamento del capital humano.

Sin embargo, esa identidad enfrenta a desafíos enormes como la construcción de un Pensamiento latinoamericano, el peso del occidentalismo en el destino del subcontinente, el capitalismo moderno, el imperialismo emergente latinoamericano y la aceptación de convivir juntos como semejantes en el mismo espacio. Estos son algunos desafíos que generan el no-reconocimiento entre los pueblos mismos que habitan en este espacio. Por ello, aquellos pueblos siguen siendo dominados ya sea política, económica o culturalmente por el occidente en su modernidad capitalista.

*Dinámica etnocultural y problemática de la epistemología de la historia latinoamericana.*

Al interior de las naciones latinoamericanas, se observa una dinámica etnocultural que quiere recuperar, en la actualidad, la memoria colectiva. Se trata, a nivel teórico-epistemológico, de la producción de conocimientos como recursos propios de Latinoamerindia. A la víspera del siglo en curso, muchos intelectuales plantean aportes interesantes a la construcción de una Latinoamerindia inclusiva. También se observa la circulación de las élites intelectuales en propiciar el pensamiento latinoamericano hacia una Latinoamerindia unitaria e identitaria en la diversidad. Se trata, al nivel práctico en cuanto a proyectos nacionales de ciertos países en la región, de proponer y promover otro tipo de integración regional aún ese movimiento está al estado de intento.

Esa dinámica observada necesita, para concretarse y consolidarse, la selva de la conciencia etnohistórica. Aquella genera en la mentalidad de los pueblos el mito original de su condición de existencia, cómo identificarse como ser existencial. Esa necesidad no se puede evidenciar sin respaldar las nociones de identidad cultural y educación desde la enseñanza de las escuelas. En este sentido, la crítica de Paulo Freire a la enseñanza moderna y occidental y sus aportes metodológicos a una educación adecuada a los pueblos latinoamericanos son relevantes en el nivel epistemológico.

*Lectura crítica de la noción de Exclusión en las prácticas latinoamericanas.*

Entre la exclusión en las prácticas estatales y la identidad cultural latinoamericana se generan empatías. El Estado, monopolio de la violencia como dice el viejo principio de la Ciencia Política moderna, se enfrenta del día a día a los pueblos originarios, en el marco de sus proyectos políticos nacionales. La geopolítica regional e internacional actúa el neoliberalismo en Latinoamerindia y mantiene la “exclusión” de estos pueblos como forma de resistencia a todo tipo de lucha contra el capitalismo moderno. Por ello, los movimientos sociales hoy en día en Latinoamerindia sufren de la enfermedad de falta de pertinencia ideológica en sus requerimientos porque los actores capitalistas se involucran en la lucha y propician la corrupción como factor de desestabilización.

¿Cómo se manifiesta la noción de exclusión en Latinoamerindia? Consideramos la presencia de la noción de exclusión en Latinoamerindia a dos niveles. Uno es la microhistoria borrada dentro de la historia oficial nacional y universal. Grüner lo crítica como el fin de pequeña historia y gran relato. Esta noción de exclusión está también presente en la historia de las ideas y la historiografía del subcontinente. La historia de Haití es uno de los objetos del sufrimiento del exclusivismo latinoamericano, también a escala mundial. Basta con observar, este país es poco estudiado en los estudios latinoamericanos como si fuera de Latinoamerindia mientras que se considera como un foco libertador

de esta región. La inclusión de Haití al análisis crítico de la historiografía latinoamericana modifica el sentido unitario que los estudios latinoamericanos le han asignado. En realidad, la integración de los países caribeños a la historiografía latinoamericana y los estudios latinoamericanos les toca siempre difícil por tanto su mosaico cultural como sus características etnolingüísticas que ellos presentan.

Es lamentable observar que la historia de la Revolución Haitiana es casi desconocida por la Historia oficial de los países del subcontinente. Nos sorprendió mucho al consultar el Archivo General de la Nación de Colombia, no se encuentran como tales ningún archivo sobre la revolución de independencia haitiana; tampoco la historia del Libertador Simón Bolívar es estudiado en las escuelas colombianas como debería ser, nos referimos a las entrevistas<sup>217</sup> que realizamos ante varios historiadores y alumnos colombianos en ciudades como Bogotá, Tunja, Cali, Popayán, Pasto y Medellín. Esta mirada histórica es también valiosa para México. A pesar de que existe un Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe en la Universidad Nacional Autónoma de México -el primero en la región, el Caribe es aun una esfera poca estudiada por los investigadores.

Es en este contexto, que Haití se considera como un país aparte de la comunidad latinoamericana, esta gran familia, como si fuera de otro continente. Sus apoyos múltiples a la formación identitaria del subcontinente son casi desconocidos por la historiografía latinoamericana. Lo mismo pasa con el “libertador” Simón Bolívar, no es un personaje tan querido ni estudiado en Latinoamerindia (por ejemplo en Colombia, Ecuador, Perú y otros) como una figura mítico-histórica, porque cada historia nacional prefiere hablar más a otros héroes nacionales como a Santander en el caso de Colombia. Sin embargo,

---

<sup>217</sup> Esas entrevistas fueron realizadas durante una estancia de investigación en Colombia del 6 de agosto de 2011 al 30 de enero de 2012.

hay que deconstruir esta figura mítica que no reflejaba totalmente su idea de libertad.

Por ejemplo, en Popayán -actual capital del departamento de Cauca y la primera capital política de Colombia-, apenas se erige una estatua de Bolívar en esa ciudad. La enseñanza de su historia como parte del mito emergente latinoamericano es casi desconocida. Y creemos es igual en casi toda Latinoamérica. Las escuelas y las universidades tienen que ver con esa práctica historiográfica de lo excluido y lo olvidado. La historia oficial de la comunidad latinoamericana se basa en una farsa de producción de conocimiento, la cual refleja más la visión histórica de las metrópolis sobre el subcontinente.

Otro aspecto de la noción “exclusión” es la invisibilización de los pueblos originarios dentro del Estado nacional. Estos pueblos persisten en la lucha de hacer reconocer su existencia como seres humanos y ciudadanos ante el Estado político y, de tener sus representaciones socioculturales en el espacio estatal. Pertenecen a la mayoría pero el discurso político les asigna estatus de las minorías. Nos referimos a los grupos étnicos, tales como los indígenas, afrodescendientes y campesinos que son víctimas de las prácticas de exclusión del Estado. Con respecto a este panorama de la realidad latinoamericana, Parker tiene razón en señalar que una noción de identidad cultural latinoamericana puede asumirse plenamente cuando se modifique nuestra visión del “otro”<sup>218</sup>; es decir, cuando se acceda a la comprensión de la heterogeneidad de las prácticas culturales latinoamericanas y de los valores del otro semejante.

En la lógica del capitalismo moderno estos pueblos no son sujetos de la sociedad sino objetos de estudios del economicismo en la producción social. Es importante observar dentro de los países cómo la lógica capitalista se produce y

---

<sup>218</sup> Parker C., pp.18-38.



reproduce a través de la noción de exclusión social, política y cultural. En la modernidad capitalista, todo es mercancía. Se refiere más bien a todas las facciones de las clases sociales que no generan un capital económico. La exclusión económica se manifiesta por las modalidades de integración que dicta la geopolítica mundial. Las instituciones de Bretton Woods<sup>219</sup> son los principales agentes de esa geopolítica con la complicidad de los actores nacionales.

La UNESCO -Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, hace unos años, se dio cuenta que la noción de exclusión frente a la identidad cultural es una problemática que interpela continuamente a las Ciencias Sociales y Humanidades. De igual manera aquella problemática plantea la cuestión de la representatividad social y cultural en la geopolítica mundial respecto a los grupos étnicos. Es en este sentido que la UNESCO busca a valorar la integración social y cultural de estos últimos dentro de las comunidades. Sin embargo, el resultado de esa búsqueda se queda al nivel teórico y no llega a la práctica. En este contexto, Latinoamérica es el lugar donde la exclusión multidimensional se percibe como una regla normal de la vida cotidiana y la estratificación social.

### ***Identidad cultural latinoamericana y mundialización de la cultura occidental.***

Al margen de la mundialización de la cultura occidental o universalismo cultural, la identidad cultural latinoamericana se encuentra en el corazón de una lucha por la resistencia cultural y social de los pueblos del subcontinente.

---

<sup>219</sup> Los acuerdos de Bretton Woods<sup>1</sup> son las resoluciones de la *Conferencia monetaria y financiera de las Naciones Unidas*, realizada en el complejo hotelero de Bretton Woods, (Nueva Hampshire), entre el 1 y el 22 de julio de 1944, donde se establecieron las reglas para las relaciones comerciales y financieras entre los países más industrializados del mundo. En él se decidió la creación del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional y el uso del dólar como moneda internacional. Estas organizaciones se volvieron operativas en 1946. Bretton Woods trató de poner fin al proteccionismo del período 1914-1945, que se inicia con la Primera Guerra Mundial. Se consideraba que para llegar a la paz tenía que existir una política librecambista, donde se establecerían las relaciones con el exterior.

El universalismo cultural impone la cultura occidental como cultura dominante y da paso al capitalismo en Latinoamerindia con su práctica de exclusión. Es importante mencionar que la diversidad de prácticas culturales latinas no se converge, sino que estas culturas hermanas se confrontan por falta de solidaridad, conciencia etnohistórica y reconocimiento del otro semejante entre sí mismas.

En esta perspectiva, la identidad cultural latinoamericana siempre busca su fortaleza para mantener su valoración frente a la mundialización de la cultura occidental y recuperar su alma etnohistórica; por ello, los pueblos originarios siempre buscan su etnogénesis. Se trata de la búsqueda de su reconocimiento como grupos socioculturales que comparten también el espacio estatal. Basta en la actualidad, en contextos sociopolíticos de dominación en Latinoamerindia, una antropología crítica de los procesos de construcción de la otredad o de reconocimiento del otro semejante entendería a la etnogénesis como un proceso de lucha de resistencia por la reivindicación de la diferencia cultural ante una sociedad hegemónica que la estigmatiza simbólicamente, al tiempo que la explota económicamente. Aquella sociedad Lucio Oliver la analiza a través de la teoría del “Estado ampliado”<sup>220</sup>, un estudio del poder y su crisis actual, para mostrar los impactos de los proyectos nacionales de los Estados en el seguimiento del neoliberalismo en Latinoamerindia.

Es importante mencionar las reflexiones de Zigmunt Bauman <sup>221</sup> en torno al análisis crítico de la identidad en la modernidad, con quien mantenemos una cierta distancia respecto a la visión identitaria latinoamericana en el marco geopolítico-históricocultural. Nos referimos a la cultura como determinante de las concepciones, ideas y conciencias humanas. Zigmunt Bauman analiza los cambios que se han producido en la noción de

---

<sup>220</sup> Véase su obra *El Estado Ampliado en Brasil y México*, Editorial UNAM, México, 2009.

<sup>221</sup> Véase sus obras *Identidad*, Editorial Losada, Madrid, 2005; *La globalización: Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, México 1999; *Modernidad líquida*. Editorial Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, 1999.

identidad en nuestro mundo moderno. En el medio líquido de consistencia hábil en el que transcurren las vidas de los hombres en la actualidad, dicho concepto de identidad se ha vuelto completamente ambiguo, hasta convertirse en una idea contestataria, que sólo se esgrime en el contexto de un conflicto, en el campo de batalla: se trata de un concepto que, queriendo unir, divide, y queriendo dividir, excluye, de tal manera que, si alguna vez sirvió como estandarte para la emancipación, hoy puede resultar una forma encubierta de opresión.

Este doble filo de la identidad se pone de manifiesto, sobre todo, cuando se ve en qué ha quedado la "humanidad", esa identidad que nos iguala por encima de cualquier otra identidad circunstancial. Seguramente, la humanidad se halla hoy en la cola de las identidades, postergada por afinidades menores, más circunscritas y menos universales, carcomida por auténticas identidades de ocasión, de las que se participa con el mismo espíritu con el que se exhibe una prenda de moda. Zigmunt advierte, con sus convincentes argumentos, de que la necesidad del ser humano de buscar sus raíces, de identificarse con un nudo familiar, de sintonizar amistosamente con otros, no puede instrumentalizarse como un bien de consumo, como un producto dictado por la coyuntura.

En el planteamiento del autor la búsqueda de la identidad es la tarea y la responsabilidad vital del sujeto y esta empresa de construirse a sí mismo constituye al mismo tiempo la última fuente de arraigo. El autor plantea que en la modernidad líquida las identidades son semejantes a una costra volcánica que se endurece, vuelve a fundirse y cambia constantemente de forma. Plantea que éstas parecen estables desde un punto de vista externo pero que al ser miradas por el propio sujeto aparece la fragilidad y el desgarramiento constante. Según sus planteamientos, en la modernidad líquida el único valor heterorreferenciado es la necesidad de hacerse con una identidad flexible y

versátil que haga frente a las distintas mutaciones que el sujeto ha de enfrentar a lo largo de su vida.

La identidad se configura como una responsabilidad reflexiva que busca la autonomía del resto y la constante autorrealización y que además está abocada a la constante inconclusión debido a la falta de un telos en la modernidad tardía.

#### **9. Lo étnico, lo geopolítico, lo etnohistórico-cultural y el discurso académico.**

Ya hemos mostrado que la cuestión de la identidad cultural latinoamericana abarca un conjunto de parámetros epistemológicos que interpelan la interdisciplinaridad de las ciencias políticas, sociales y humanas; tales como la filosofía, antropología, politología, sociología, etnohistoria, psicología, geografía, cultura política, economía política, estética, derechos de las etnias y entre otras. Esta complejidad evidencia la necesidad de un enfoque transversal. En esta sub-sección del trabajo se trata de mostrar la relación histórico-cultural de esta identidad con las prácticas cotidianas, discursos políticos y académicos en la realidad latinoamericana.

a) En torno a lo étnico en Latinoamerindia. Lo étnico se refiere más bien a los pueblos originarios latinoamericanos como grupos socioculturales; a saber, los indígenas, afrodescendientes, mestizos, y campesinos como categorías de pueblos originarios y agente socioeconómico. La dificultad que estos grupos étnicos tienen para integrarse en la sociedad política nacional permite que se les haya asignado en el ámbito político y académico la denominación de “invisibilización de los pueblos originarios”. Vale decir, en un lenguaje hermenéutico de su identidad étnica, son las minorías no representativas. Aquí se plantea el problema de la inclusión que requiere la identidad cultural latinoamericana en su esencia pragmática.

Lo indígena y lo indio se confunden y a veces se diferencian en el discurso político y académico, pero preferimos poner énfasis sobre el primer

apelativo asignado para fundar más el análisis en la actualidad. Sin embargo, hay que reconocer que el indígena y el indio tienen trayectoria histórica diferente y connotaciones sociopolíticas distintas.

Más allá de las ilusiones de Cristóbal Colón de que desembarcaba en la India y pretendía entender a los pueblos nativos, como luego él contradecía: “No sé la lengua, y la gente de estas tierras no me entienden ni yo ni otro que yo tengo de ellos (27.11.1492)...no entendía su lengua -sino por discreción (15.1.1493)”<sup>222</sup>. En la hermenéutica del descubridor, la desnudez físico-espiritual y no pertenencia a un lugar caracterizan al indio. Tzvetan Todorov señala que “Colón quiere que los indios sean como él, y como los españoles.

Es asimilacionista en forma inconsciente e ingenua; su empatía por los indios se traduce “naturalmente” en el deseo de verlos adoptar las costumbres del europeo. La mayoría de las veces, este proyecto de asimilación se confunde con el deseo de cristianizar a los indios, de propagar “el evangelio”<sup>223</sup>. En realidad, se trataba de los indígenas –pueblos originarios de las tierras americanas.

Luego, la historia colonial asignaba al indio el estatuto de privilegio. El indio es el que nació en la colonia de sangre europea e indígena y tiene el derecho de poseer esclavos, como el caso del libertador Simón Bolívar. En seguida en la actualidad, el indio se vuelve el que se identifica con la “tierra madre”, como en el caso de los “mapuches” en Chile. También hay muchas poblaciones indígenas que están reclamando sus tierras despojadas por el Estado en Latinoamérica, por ejemplo, las de los países andinos.

Guillermo Bonfil Batalla, al analizar el concepto de indio, afirma que “el indio como una categoría colonial” es el vencido, colonizado que entra a la historia moderna desde la óptica europea, ocupando un mismo sitio, clasificado

---

<sup>222</sup> Véase Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del otro*, Editorial siglo XXI editores, México, 1989, p.40.

<sup>223</sup> Todorov, 1989, p.51.

bajo un mismo término dentro del dominio colonial. Bonfil señala que este concepto no puede basarse en el análisis exclusivo de las particularidades de cada pueblo indígena y por ello considera que la categoría de indio “es una categoría supraétnica que no denota un contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos (los grupos étnicos indígenas) y otros sectores del sistema global del que los indios forman parte”<sup>224</sup>.

Por su parte, Rosalba Compra, en su obra *América Latina: la identidad y la máscara*, muestra el apego del indio a su tierra. Según Carlos Mariátegui, “reivindicar la posesión de la tierra para el indio significa pues reafirmar el propio ser”<sup>225</sup>. Luego, dice Rosalba, Rumi no sólo defiende su tierra sino su dignidad<sup>226</sup>.

Asimismo, afirma que “el indio es una presencia, una llaga no resuelta”; mientras que “el gaucho de Rio de la Plata (Argentina), en cambio, hoy existe tan sólo en las páginas de libros que a su gusto pueden inventarle un sentido”<sup>227</sup>.

En Colombia, a diferencia de México, el reconocimiento de lo indígena como raíz y parte integrante de la nacionalidad ha sido lento y tardío. Entre otros muchos factores, la herencia étnica y cultural hispano-criolla (segregadora de lo aborígen) y el racismo de los siglos XIX y XX, han contribuido a prolongar la secular discriminación del indígena. Empero, la expansión y afirmación de la población mestiza, así como la construcción de su identidad, han obligado, desde el siglo XIX, a un cambio de actitud frente a lo indígena, aunque, con cierta frecuencia, en el contexto de una singular

---

<sup>224</sup> En el artículo “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” publicado en *Anales de Antropología* (1972) de la UNAM, Bonfil Batalla revisa cuidadosamente todas las definiciones de la categoría social de indígena y considera éstas son parciales y limitadas a una orientación culturalista.

<sup>225</sup> Véase Rosalba Compra, *América Latina: la identidad y la máscara*, Editorial siglo XXI editores, Buenos Aires, 1998, p.30.

<sup>226</sup> Rosalba C., p.30.

<sup>227</sup> Rosalba C., pp.34-35.

paradoja: mientras se enaltece al nativo primigenio, se desprecia al indio coetáneo...Durante nuestra historia republicana, han sido mestizos actuando como colones, los principales actores de drama de explotación y despojo de los indígenas, para lo cual, en cada caso, han vuelto a escenificar las viejas imágenes de la Conquista española: las del indio de raza inferior, bárbaro, caníbal y diabólico, tal como lo ilustra la historia de la colonización amazónica<sup>228</sup>.

Según Compra, “el indio y el gaucho representan un mundo de valores patriarcales y campesinos, anclados en la tierra y signados por una contemplación a menudo nostálgica. El inmigrante (todo recién llegado al espacio de una etnia) se considera como un intruso”<sup>229</sup>.

Los campesinos son un mundo aparte con su propia vida en los campos, a menudo desconectados con la realidad urbana y víctimas de la política estatal. En la mayoría de los casos, ellos no aguantan el mestizaje al querer guardar su identidad campesina. También se identifican siempre con su tierra como un espacio de refugio estratégico y de resistencia dentro del Estado frente al poder político. Trabajan la tierra y abarcan la agricultura como modo de reproducción de su sobrevivencia, mientras que son los más explotados.

Rosalba Compra señala que la defensa de los derechos del indio va transformándose sutilmente en una propuesta de identidad: rebelión contra el papel de oprimido, aspiración a una vida no escindida, afirmación de los valores propios<sup>230</sup>.

Lo afrodescendiente o lo negro es también un grupo sociocultural que siempre busca su identidad dentro de la sociedad política. Estefanía Capone

---

<sup>228</sup> Al respecto, véase Bernardo Tovar Zambrano, *Pobladores de la selva. Historia de la colonización en el noroccidente de la Amazonia*, Colcultura-Universidad de la Amazonia, Bogotá, 1995, pp.57-58.

<sup>229</sup> Compra, p.41.

<sup>230</sup> Compra, pp.31-32.

puntea esta afirmación: En Brasil, la identidad “étnica” negra se apoya en la existencia de un “territorio”. Esto prefigura una especie de “categoría espacio-identitaria”, en la cual la identidad se funda en una memoria colectiva reconstruida al mismo tiempo que se inscribe en un espacio claramente delimitado. A partir de la defensa de un territorio común es posible establecer la ecuación entre comunidades de negros cimarrones y comunidades negras rurales: en el pasado, la resistencia negra se enfrentaba a los amos esclavistas; en la actualidad la resistencia negra desafía a los grandes terratenientes. Los antiguos conflictos por la libertad se corresponden ahora con los conflictos por la tierra. Al analizar el negro insumo, dice ella, refiriéndose a la noción de *palenque*, que en algunos países de habla hispana como Cuba o Colombia, el término *palenque* designa un pueblo de negros cimarrones, generalmente rodeado de una empalizada<sup>231</sup>.

Zumbi o el redescubrimiento de una ancestralidad africana, un símbolo por excelencia de la resistencia africana durante la época colonial: el quilombo de Palmares<sup>232</sup>. El 20 de noviembre de 1695, murió el último líder de Palmares, Zumbi, y en 1978 fue nombrado el héroe nacional por el Movimiento Negro Unificado. El 20 de noviembre, día de su muerte, se convirtió en el día de la Conciencia Negra. Así, Zumbi se convirtió en el modelo de la toma de conciencia política de los negros brasileños.

En el año 2000, durante la conmemoración de los años del descubrimiento de Brasil, el periodista e historiador Eduardo Fonseca Junior

---

<sup>231</sup> Véase Estefanía Capone, “Territorio, Memoria e Identidad étnica”, en Christophe Giudiceli, *Fronteras Movidizas, clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, Editorial CEMCA, México, 2010, pp. 249-261.

<sup>232</sup> Palmares era el único rincón de Brasil donde se desarrollaba el policultivo. No figura en la historia universal, según Edison Carneiro, ninguna rebelión de esclavos tan prolongada como la de Palmares. Fuente explicativa: Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Editorial siglo XXI editores, México, 2009, p.113.



publicó una obra intitulada *Zumbi de Palmares*. La historia de Brasil que nunca fue contada<sup>233</sup>.

Igualmente, “la noche de los negros” nunca fue contada por la historia de Colombia: la noche del día de julio (1810, Colombia) pasaría a la historia de la independencia por un suceso inesperado. Entre el pueblo corrió la noticia de que se acercaban a la capital 300 negros a caballo y bien armados para destruir la junta y liberar a los oidores presos. Al avanzar la noche se dieron cuenta de que el rumor era falso. Quienes llegaban a la ciudad eran grupos de personas de las poblaciones vecinas dispuestas a brindar su apoyo al nuevo gobierno<sup>234</sup>.

Por su parte, Jesús María Serna<sup>235</sup> desarrolla un enfoque etnocultural de la “totalidad” con el fin de lograr evadir la naturalización y esencialización de la llamada “identidad negra” para abandonar críticamente el esquema del pensamiento racial elaborado por la inmensa mayoría de autores norteamericanos. El especialista del tema de los afrodescendientes o afroamericanos muestra, a pesar de que existen Leyes que pretenden proteger los grupos étnicos, la invisibilización de estos grupos socioculturales sigue siendo evidente en la práctica de los poderes políticos en Colombia (Ley 70) y México (Ley sobre Derechos y Cultura Indígena, 2001).

El autor, al tematizar lo étnico, hace una crítica a las posiciones más conservadoras -como condición posmoderna, que buscan romper toda unidad de un “nosotros indoafrolatinoamericano”. Propone la reintegración de esta unidad, a partir del reconocimiento y entendimiento de su composición múltiple y compleja, desde la perspectiva de las identidades etnoculturales. Afirma que

---

<sup>233</sup> Véase Giudiceli, 2010, pp.266-267.

<sup>234</sup> Véase López Oroscó Asdrúbal, *Historia de la independencia de Colombia: revolución, independencias y guerras civiles*, tomo 1, 2010.

<sup>235</sup> Véase su artículo “Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos”, en Ricardo Melgar y Rossana Cassigoli (coord.), *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, Editorial UNAM, 2010, pp.119-135. También hay que leer su obra *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*, Editorial Archivo General de la Nación, Santo Domingo, 2010. En esta obra se desarrolla más profundo el enfoque etnocultural.

los afrodescendientes en América Latina son el producto histórico de diversos grados de mestizaje.

Éste no fue el de los europeos e indoamericanos, sino el de indígenas y “negros” aunque esta población incluyera distintas variantes y grados de mestizaje. Históricamente, lo “negro”, señala él, fue asociado a la esclavitud a partir del proceso cruento de la esclavitud del ser humano y, lo “negro” se convirtió en lo pésimo, lo trágico, lo feo, lo negativo, lo sucio, lo marginal y lo diabólico.

En la actualidad, basta observar, que los grupos étnicos reclaman ante las autoridades estatales su reconocimiento y sus representaciones socioculturales. Los aparatos gubernamentales pretenden resolver el problema de la integración étnica a través de nuevas leyes que les protegerían; sin embargo, este hecho se queda más al nivel teórico que práctico. En el caso de Colombia, los afrodescendientes e indígenas, mientras que sean reconocidos por las Leyes 30 y 70 por la Constitución, siguen defiendiendo sus derechos y representaciones socioculturales ante el Gobierno. En México, basta observar también una serie de manifestaciones, reivindicaciones y *sit-in* semanales o mensuales por la población indígena que viene de todas las partes para reclamar sus derechos, representaciones socioculturales y su integración política ante el Gobierno político. En realidad, reclaman su incorporación a la vida cultural, política, social y económica del país, como sostenía Víctor Raúl Haya de la Torre vía su movimiento político, Alianza Popular revolucionaria para América (1924).

b) Lo geopolítico se refiere más bien al ámbito de las estrategias político-económicas y relaciones diplomáticas y de seguridad que se desarrollan en el subcontinente entre los Estados. Históricamente, la práctica de la geopolítica subcontinental se remonta a la idea unificadora de Miranda y Bolívar, más allá de su aspecto complejo en el proceso de liberación del subcontinente. Este

proyecto unitario y unificador se considera como premisa histórica de la geopolítica latinoamericana a la vez “un” portador de la noción de exclusión en el devenir de los pueblos de la región. Nos referimos al Congreso de Panamá que encargó el libertador Bolívar en 1826, que pocos países del subcontinente asistieron dentro los cuales Haití no fue invitado contrariamente a los EE.UU e Inglaterra. Lo entenderíamos como una comunidad unida sin los haitianos. Este acto fue un rechazo de la propuesta de “solidaridad como forma de integración” por el Estado haitiano.

Sin embargo, mientras se promovía la configuración de esa unidad política de estos pensadores, las disposiciones de las Constituciones haitianas de 1805 y 1816 tenían un carácter geopolítico, en los planos de Derechos Humanos, al abrir las puertas de la tierra haitiana a todos los oprimidos del mundo. Tampoco se puede negar “el pensador constitucional de 1801, Toussaint Louverture, que, según Carlos Rojas Osario (2009), ideó un orden político basado en los derechos humanos, la libertad y la igualdad de todos”<sup>236</sup>.

Es evidente que no se puede reflexionar sobre lo geopolítico en el subcontinente sin tomar en cuenta las injerencias e intervenciones occidentales, especialmente de los Estados Unidos. En 1823 John Quincy Adams, señalaba “las islas del Caribe por su posición local son apéndices naturales del continente norteamericano, (...) casi a la vista de nuestras costas, han venido a ser, por una multitud de razones de trascendental importancia para los intereses políticos y comerciales de nuestra Unión”<sup>237</sup>. Luego de pronto, La Doctrina Monroe declara que América Latina se considera "esfera de influencia" para Estados Unidos. Así, año por año, da idea de la magnitud de la política imperialista a través de la utilización de la fuerza militar, no solo para

---

<sup>236</sup> Rojas O., “Pensadores y filósofos de la emancipación” en Enrique Dussel/Eduardo Mendieta/Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”(1300-2000)*, Editorial siglo XXI editores, 2009, pp.239-251.

<sup>237</sup> Tania García, “Los dilemas del Caribe y de su proceso de integración” en Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera (coord.) *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, Editorial UNAM-CIALC, 2008, pp.245-269.

anexar territorios sino también socios, cómplices a sus planes de dominación. Años después, el ex presidente Teodoro Roosevelt -el real segregador de Panamá-diría: “Yo tomé la Zona del Canal mientras el Congreso debatía. Declara que Estados Unidos sería "el gendarme" del Caribe”.

Son declaraciones fuertes que muestran el dibujo de los intereses de los EE.UU y de la carta geopolítica en el subcontinente, sin necesitar mencionar las múltiples intervenciones e injerencias estadounidenses de 1823 a 2004<sup>238</sup>.

Uno de los aspectos más destacables de la geopolítica latinoamericana es el Panamericanismo que tuvo su origen desde el proyecto político de Miranda.

Se entiende por panamericanismo o integración panamericana, el movimiento diplomático, político, económico y social que busca crear, fomentar y ordenar las relaciones, la asociación y cooperación entre los países de América en diversos ámbitos de interés en común. Así como una serie de preceptos diplomáticos y políticos en las relaciones entre los países, no siempre respetados o cumplidos como los siguientes: el arbitraje entre las partes, solución pacífica de los conflictos, la no intervención, igualdad de los estados en los organismos que integran y entre sus relaciones, decisiones por medio de resoluciones aprobadas por la mayoría.

Sin embargo el panamericanismo también se contradice con las intervenciones de EE. UU., sobre todo en el área del Caribe y Centroamérica, en la que se llevan a cabo por intereses de su política exterior, acentuada por el corolario de Roosevelt (1904) de la Doctrina Monroe de James Monroe, que consideró Latinoamérica como una zona directa de expansión y protección de sus intereses comerciales. Duró hasta la política de buena vecindad (1933) de

---

<sup>238</sup> Fuente: Cronología de intervenciones militares de EE.UU. en América Latina. Mark Rosenfelder: *U.S. Interventions in Latin America*, 1996. Roberto Bardini: *Tropas extranjeras y maniobras militares. Inmunidad es impunidad*, 7 de Julio de 2003. El año 2004 es la última intervención estadounidense en Haití.

Franklin Delano Roosevelt. A partir de 1945<sup>239</sup> y con la Guerra Fría, EE.UU. considera que la amenaza de la instalación de regímenes comunistas o demasiado reformistas en América también implica una intervención, aunque menos directa.

Resulta que, frente al desarrollo imperialista norteamericano, unos líderes caribeños independentistas como Ramón Emeterio Betances, José Martí, Eugenio María de Hostos y Gregorio Luperón desarrollaron un proyecto bajo la denominación *Federación Antillana*, de objetivo político, con el fin de defenderse de la expansión norteamericana, que ya en esa época amenazaba la independencia y soberanía de las emergentes naciones caribeñas, bajo la consigna “Las Antillas para los antillanos”. No era más que una respuesta a las pretensiones de la Doctrina Monroe, “América para los americanos”. Luego, vienen muchos intentos de la misma perspectiva, como señala Pablo A. Mariñez<sup>240</sup>. Una vez más el Caribe se impone como una piedra angular en las coyunturas geopolíticas de la región. Sigue desarrollando esquemas integracionistas de carácter económico, político y cultural.

En la actualidad, muchas formas integracionistas que determinan la geopolítica en Latinoamerindia. Los países de la región se agruparon en bloques de integración y firman Tratados de integración-Libre comercio y mantienen relaciones externas que mencionamos los principales: MERCOSUR, ALBA, CAN, UNASUR, G3, SICA, SIEGA, MCCA, CARICOM, CEPAL y entre otros<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> Marca el fin de la Segunda Guerra Mundial, la creación de la ONU y la fundación de la UNESCO, los ataques de bombas atómicas (*Little Boy & Fat Man*) de Estados Unidos sobre las ciudades japonesas y la Conferencia de Yalta: Franklin Delano Roosevelt, Winston Churchill, y Iósif Stalin tratan los problemas derivados de la Guerra y establecen zonas de influencia en Europa.

<sup>240</sup> Véase su artículo “Procesos de integración e identidad cultural en el Caribe”, en la revista *Integración latinoamericana*, diciembre de 1992.

<sup>241</sup> Fuentes: Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera (coord.), *Integración latinoamericana. Organismos y Acuerdos(1948-2008)*, México, CIALC-UNAM, 2008.

c) Lo etnohistórico-cultural se refiere a las tradiciones, el pasado común y las prácticas culturales cotidianas de los pueblos latinoamericanos que permiten de conceptualizar y proyectar la identidad cultural latinoamericana como una herramienta de transformación social. Semánticamente, este concepto nos lleva a considerar dos conceptos de alta importancia para la Escuela histórico-cultural: lo etnohistórico y lo etnocultural. El primero dinamiza la relación temporal entre el pasado y el presente, en el sentido de Hugo C. Nutini (2001). El segundo pone énfasis sobre la identidad cultural y el concepto de tradición entendido como traspaso y reconfiguración de saberes y valores de una generación a otra, en el sentido de Jesús María Serna (2010). Este antropólogo aborda el enfoque etnocultural como “Totalidad”, que preferimos “Totalidad inclusiva, activa y participativa”. Inclusiva por la relación de equivalencia, activa por la dinámica de esta relación y participativa por la representación sociocultural en el espacio político.

Estudiar la identidad cultural latinoamericana es entrar a un debate fuerte y actual pero complejísimo; asimismo, se plantea un problema de hermenéutica epistémica. Los enfoques son distintos depende de la disciplina científica, que sean filosofía, sociología, psicología o antropología, cada una tiene su base epistemológica. También en el campo antropológico, se destacan varios investigadores que abordan el tema de la identidad cultural latinoamericana según su propia lectura de la realidad histórica, sociopolítica y cultural del subcontinente.

El antropólogo Darcy Ribeiro (1972) propone analizar los pueblos latinoamericanos a través de tres categorías de enfoques epistemológicos: *Pueblo Testimonio*, *Pueblos Trasplantados* y *Pueblos nuevos*, porque, según él, en el continente habría tres tipos de pueblos. El antropólogo Jesús María Serna (2010) abunda en el mismo sentido al abarcar *Pueblos Nuevos* para estudiar la identidad y las herencias etnoculturales de la República Dominicana, como categoría de análisis para los pueblos caribeños refiriéndose a su maestro pero

con cierta distancia. Nosotros, abundamos también en este enfoque, pero preferimos *Pueblos Semejantes* para estudiar los pueblos latinoamericanos como categoría emergente de análisis teórico-metodológico, respecto a su identidad cultural -desde una perspectiva etnohistórica y de convivencialidad cultural. Porque este término “Nuevo Pueblos” nos queda confuso con la idea de “descubrimiento del continente” -“Nuevo Mundo” a la luz del reflejo de una antropología tradicional.

Lo etnohistórico-cultural, en el contexto latinoamericano, es un proceso de convivencialidad, de un “vivir el sentido común” que debe incluir todos los grupos étnicos y sociales en la diversidad cultural. Sin embargo, este meta es el reto lo más difícil y complicado, en la medida en que los proyectos sociopolíticos de los gobiernos latinoamericanos basan la exclusión y la marginalización de una parte de la población. En la actualidad, basta con observar que los indígenas, los afrodescendientes o negros, los campesinos en toda Latinoamerindia son los que sufren de esta “política de miedo”. Es una política que promueve en la teoría constitucional y niega en la práctica los derechos de estos grupos a menudo marginalizados por el poder político y la clase alta.

Esta práctica de exclusión se extiende también a los países vecinos entre ellos, en el campo político y de relaciones *État-État*. Es fácil observar cómo se disputan las fronteras latinoamericanas, las Leyes y el contenido de los proyectos políticos de los países para tener una idea de esta demarcación social. Por ejemplo, en México, es fácil escuchar a la gente dice no hay leyes en este país o no sirven las leyes; es un sentimiento de que la gente está fatigada de los abusos burócratas-institucionales. Tanto en México como en Colombia, los pueblos originarios tienen fe en las disposiciones constitucionales respecto a sus derechos dentro de la sociedad, sólo sueñan en el cumplimiento sociopolítico de estas disposiciones. Nuestra estancia de investigación durante 6 meses en Colombia puede testimoniar esta realidad vivida por estos grupos.

Algunas entrevistas realizadas durante la estancia de investigación en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC) del 6 de agosto de 2011 al 30 de enero de 2012:

Dr. Jorge Tomás Uribe Ángel, historiador colombiano y profesor-investigador de la Uptc, nos señaló que “los colombianos (la mayoría educada, digamos) saben que Haití fue el primer país independiente de Latinoamerindia, pero no dan importancia o no conocen los aportes de Haití a la independencia de Colombia. Sigue diciendo, yo hice mi tesis de doctorado en historia sobre el periodo pre y post-colombino y nunca mencioné a Haití. Sin embargo, estoy de acuerdo que fue una falta histórica que debe ser corregida en la historiografía latinoamericana de manera global”. En sus conservaciones, relató que Bolívar no es tan apreciado en Colombia como el General Santander, lo que Erika Narvarez confirmó después en Popayán, señalando que en la escuela se estudia a Bolívar brevemente como luchador por la independencia de Latinoamerindia. Creemos que es igual que en Haití. Según Xieguasianza, Bolívar independizó pero no liberó a nadie.

Helena Pradilla Rueda, antropóloga colombiana y especialista en antropología prehistórica, directora del Museo arqueológico de la Uptc, opina: “seguramente se estudia la parte histórica haitiana en la historiografía latinoamericana. Luego, nos preguntó magistralmente ¿Piensas que Haití ha venido hasta acá en Colombia para apoyar el proceso de independencia colombiana?” Esta pregunta nos permite ver el gran desconocimiento de la historia haitiana en la historia latinoamericana (enseñada, escrita y no-escrita); también, afirmar que “lo borrado” en la historiografía latinoamericana revela un problema epistemológico de gran importancia. La antropóloga boyacense señala que las etnias indígenas y afrocolombianas no tienen representaciones socioculturales en Colombia, por lo menos en el Pacífico colombiano donde vive la gran parte de la población negra, quizás, pueden acceder a algunos derechos al margen de lo político y lo social.



David y José Angel Villabona, maestrantes en derechos humanos en la Uptc nos enseñaron sobre la legislación colombiana en materia de derechos humanos: las leyes 30 y 70 definen los derechos de los indígenas y afrodescendientes, pero en la práctica es una ficción social y cultural. Estos estudiantes en derecho sostuvieron igual las versiones de la Mtra. Helena respecto a los indígenas y afros en Colombia. Dijeron que, anteriormente a estas leyes, en realidad, la población indígena colombiana no existe para la historia colombiana “conocida” y el poder político; es un grupo social marginalizado dentro de la sociedad colombiana. Apenas se agrupan en una confederación para defender ciertos derechos, y en la mayoría de los casos no se los escuchan. A veces, sus acciones son aisladas por intereses individuales y regionales.

Xieguasinza Neusa Engativa, gobernador indígena, Muisca chibcha de Boyacá nos explicó: “Boyacá significa región de mentes en chibcha. Según un estudio realizado por un antropólogo colombiano en el año 2007, desde la antropología genética, la población colombiana es de 70% de sangre indígena y tiene 68 lenguas. La comunidad muisca supera una lucha de resistencia frente al Estado y al pensamiento que está circulando a través de la academia, que es la negación de los pueblos indígenas.

La Ley de 30 de 1991, dice Neusa, habla de sociedad multiétnica (multicultural) en el sentido que se incluyen los derechos a todas las capas socioculturales a través de la constitución del país. Pero, es al nivel teórico; en la práctica, es la exclusión. Todos vivimos la historia mal contada. Es un discurso que se polariza en el pensamiento eurocéntrico frente a las tradiciones ancestrales originarias. A partir de los años 40 hasta 85 del siglo pasado, hacemos una revisión histórica de la historia mal contada que es como una cueva en la conciencia de la gente.

Según este gobernador, desde los esquimales de Canadá hasta los indígenas del resto de Latinoamerindia, son despojados de su territorio. Es la cultura del mercado o el mercado de la cultura. Por ejemplo, todo viene de China o Taiwán. El Estado genera el conflicto de las mafias. Los políticos enfrentan a los pueblos indígenas a través del discurso político. Los indígenas sufren. El problema es que la sociedad no entiende nada de lo que está pasando. Hay que ver la película “las empresas españolas (coloniales) en Latinoamerindia” cuyos impactos del neocolonialismo siguen hasta hoy en día. En la actualidad, el gobierno colombiano trata de maquillar las representaciones indígenas, al hacer creer que hay igualdad, organizando reuniones para integrar a los indígenas a la vida social y política. Pero, no resulta nada. Y el Estado ha fracasado porque no ha consultado a los pueblos indígenas. Ningún indígena se siente representado. Muchos indígenas son asesinados, y nadie sabe de ello. El Estado utiliza su máquina de violencia para enfrentar a los pueblos originarios e inicia la corrupción entre los indígenas. Mientras que la resistencia indígena tiene un carácter político, la política de la comunidad indígena muisca es la RECOMPOSICIÓN ÉTNICA.

d) El discurso académico del espacio universitario es el depositario de las conductas sociales y políticas y el productor de discursos e ideas que orientan la sociedad. Entonces, todos estos parámetros problemáticos que ya desarrollamos tienen que ver con el discurso académico y retórico. Los intelectuales y políticos son los primeros responsables del fracaso de la unidad subcontinental y, por consiguiente, la identidad cultural latinoamericana se enfrenta a un conjunto de dificultades para salir del estado latente en que se encuentra. Latente porque existe en el imaginario y la conciencia colectiva latinoamericana, pero no se concretiza en la práctica cotidiana.

El discurso académico une y desune, construye, des-construye y reconstruye, crea y borra, legitima y niega, orienta y hace fracasar, incluye y excluye, etcétera. En este sentido, la universidad como lugar propio de la

ciencia -productora de ideologías- es también el lugar de las contradicciones. Así, en este juego de antinomias entran la política y los activistas políticos explotando el espacio de las contradicciones. Lo más seguro es que a partir del discurso académico viene o surge el político; es decir, el discurso académico alimenta el discurso político y se entrelazan.

Es en este sentido preciso que Paulo Freire plantea el papel de la educación (universidad) en el proceso de formación educativa dialéctica Educador-educado en la transformación de la realidad de la sociedad, en su obra *La Pedagogía del oprimido* (1970). El autor relaciona los dos conceptos “educación e identidad cultural” para mostrar que se debe cambiar las formas de educar en Latinoamericano.

Asimismo, nos invita a pensar el papel de la cultura y de la educación en el desarrollo social y personal de los individuos, al decir que nuestro pueblo latinoamericano vive en la opresión por fuerzas sociales superiores, “los grupos opresores”, que no permiten su liberación<sup>242</sup>.

Por su parte, Ivan Illich piensa que se debe desmitificar la escuela como institución que educa, pues su labor ha fracasado. Por ello, la misión educativa debe volver a la sociedad convivencial y humana (Soto, 2008). De esta perspectiva educativa, estos autores muestran que no se puede hablar de Identidad cultural al desconocer su propia historia o la del otro semejante. De inmediato, se plantea el problema del papel de la universidad y la educación en los espacios culturales, sociales y políticos latinoamericanos.

Latinoamerindia se enfrenta a diferentes denominaciones geográfica, política, cultural y económica. Cada una se impone como riesgo ideológico en el juego del espacio. Este espacio se presenta como una carta etnocultural de importantes intereses tanto nacional y regional como internacionales. La

---

<sup>242</sup> Al respecto, véase Paulo Freire *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970; también por una interpretación del autor, Diana Soto Arango en Revista historia de la educación latinoamericana, RUDECOLOMBIA-UPTC, No.10, 2008.

historia nacional oficial siempre borra la microhistoria, por ello, los pueblos originarios o grupos étnicos son excluyentes dentro de su propia historia.

En este sentido, la identidad cultural latinoamericana no puede asumirse plenamente mientras que la noción de exclusión esté presente en el imaginario colectivo latinoamericano. Esa práctica de la exclusión en la geopolítica latinoamericana tiene sus raíces en la economía política, es una práctica economicista con fondo cultural. Se diferencia por sus fines de producción de capital de las prácticas culturales como lugar común donde se relacionan valores, costumbres, conocimientos originales y otredad.

El antropólogo mexicano señala la continuidad del colonialismo en los países con población indígena como es el caso de México. Aclara la diferencia entre indios y etnias, lo que ha llevado a replantear a partir de estos análisis las políticas y los planteamientos profundos para la construcción de una sociedad que elimine la categoría colonial o, dicho en otros términos, que conlleve a la descolonización de nuestras sociedades nacionales. Su aporte al definir lo indio y redefinir la etnia para identificar unidades socioculturales específicas resulta ser una categoría que define a cada uno de esos pueblos y que seguramente en el proceso de descolonización reafirma su identidad propia y distintiva (Nahmad, 2012).

Entonces, hablar de la identidad cultural latinoamericana no solamente interpela la conciencia etnohistórica sino más bien implica la acción práctica en un sentido común que requiere la “solidaridad” y la conjugación de lo étnico, lo geopolítico, lo etnohistórico-cultural y el discurso académico para una sociedad convivencial latinoamericana. En este sentido, la academia tiene un papel preponderante en la producción de los discursos y el Estado un rol constructivo de la sociedad para mantener la cohesión social.

## 10. El papel del Estado en la construcción de la identidad cultural latinoamericana.

Proponemos aquí rescatar la relación del Estado e identidad cultural en el contexto latinoamericano. No se trata de hacer una historia de las teorías del Estado o repetir la génesis del concepto de identidad cultural, sino más bien echar un ojo sobre la complejidad que entrelazan los dos conceptos a la luz de la noción del Derecho en Latinoamerindia. El Estado como entidad institucional legitimada por la sociedad para asegurar el orden y la cohesión social, tiene la responsabilidad de prender la identidad cultural como repertorio de la cultura: historia, prácticas, costumbres, creencias, mitos, organizaciones socio-políticas, leyes, normas y artes del grupo social que administra.

A lo largo de la historia de la humanidad, las doctrinas del Estado o la ciencia del Estado se han colocado varias concepciones definitorias al respecto a la función y finalidad del Estado. En la Grecia antigua, el Estado es un administrador de la sociedad en Platón o un organismo social como una especie de ser natural que no surge como fruto de un pacto o acuerdo en Aristóteles<sup>243</sup>. En los tiempos modernos, el estado es un monstruo necesario como poder absoluto de la naturaleza en Hobbes, es pacto o contrato social como producto de la sociedad en J.J. Rousseau y Locke<sup>244</sup>. A partir del siglo XVIII, el estado en su evolución conceptual representa la más alta entidad de organización social y se caracteriza por 4 elementos en las Relaciones Internacionales: población, territorio, gobierno o poder político y reconocimiento por los Estados<sup>245</sup>. Todas esas formas de concebir el Estado buscan la manera de poner en evidencia el derecho de los ciudadanos y su deber ante la comunidad en relación con la naturaleza. Esta búsqueda de vivir organizacional y socialmente juntos dentro del mismo espacio lleva a los ciudadanos a identificarse por su identidad cultural.

---

<sup>243</sup> Al respecto, hay que leer Sahid Maluf, *Teoria Geral Do Estado*, Editora Saraiva, Sao Paulo, 1995.

<sup>244</sup> Maluf, p.67.

<sup>245</sup> Maluf, p.23 y *Carta de las Naciones Unidas y Estatuto de la Corte internacional de Justicia*, 1997.

Jürgen Habermas en su obra<sup>246</sup> expone cuidadosamente aspectos de la historia alemana que indubitablemente nos puede servir en el plano hermenéutico para entender la noción de Estado en Latinoamérica en relación con su pasado. Al analizar una Alemania unida y su estatalidad nacional plena, dice él, el Estado nacional no es hoy ningún lugar de retorno, sino un tipo de organización cuya complejidad se impone cada día con mayores evidencias. Concluye que la unificación estatal, en el autoenfrentamiento de un pasado, ha cambiado el clima político en Alemania. Por tanto, la confrontación con el pasado es una empresa multidimensional, a la que sólo cabe hacer frente en términos de “división del trabajo”<sup>247</sup>.

El autor señala una conferencia que dio Adorno en 1959 –el año que coincidió con la revolución cubana, “¿Qué significa hacer frente al pasado aclarándolo?”, partiendo del término *Aufarbeitung* se refiere a hacer frente a una cosa, a darle término aclarándola a conciencia y a fondo, se ha impuesto entre nosotros en relación precisamente con nuestro pasado. En la dinámica de la toma de conciencia, ya no existe alternativa alguna a la autorreflexión cuando se trata de cuestiones de autoentendimiento.

La investigación imparcial de los hechos y de las causas de una evolución política aberrante es una cosa; cosa distinta es el afrontar y aclarar críticamente la propia historia desde la perspectiva de las generaciones implicadas en ella y de las generaciones atrapadas por ella. Desde el punto de vista de los participantes se trata de cuestiones de identidad, de la articulación de una autocomprensión colectiva, sincera y honesta, que satisfaga criterios de justicia política y a la vez exprese las más profundas aspiraciones de una comunidad política conformada por esa propia historia.

---

<sup>246</sup> Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional*, Editorial Fondo de la Cultura Económica, México, 1995.

<sup>247</sup> Habermas J., 1995, pp.56-57.

Este “enfrentarse a conciencia con el propio pasado” es el autoentendimiento ético-político como dimensión central en Adorno. Y tal confrontación puede ramificarse por los canales que representan la prensa y los medios de comunicación de masas, las instituciones de carácter pedagógico de tipo popular o escolar, los espacios públicos de tipo científico y literario, los foros ciudadanos y las comisiones parlamentarias de encuesta<sup>248</sup>. En *El contrato social*, Rousseau propone encontrar una forma de asociación que defienda y proteja la totalidad de la fuerza común. Ese acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo. Este cuerpo moral y colectivo es el soberano, su voluntad es la “voluntad general” y la expresión de ésta es la ley, a la vez se dice con Locke que “el objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos naturales son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. En este sentido, Hegel, en *Filosofía de derecho*, define el Estado como la realidad efectiva de la libertad concreta. Esta afirmación hegeliana, sobre la que se basó también Marx, de que por su propio movimiento interno la sociedad civil se ve más allá de sí misma como tal sociedad significa para Hegel “la esfera de la sociedad civil pasa al Estado”<sup>249</sup>.

En el caso de Latinoamerindia, la relación entre el Estado e identidad cultural es paradójica, en la medida que los sujetos o actores sociopolíticos se identifican diferentemente cada uno y proyectan otras formas de identificación social y cultural. El Estado como protector y defensor de lo que soy, lo que somos y lo que tenemos en común, genera un conjunto de problemas en el subcontinente en el ámbito etnopolítico-cultural. Así, se plantea en Latinoamerindia un problema de cohesión social que implica la negación de la aceptación de todas las clases de la estratificación social dentro del Estado -o todos los Estados dentro de la comunidad latinoamericana. Esta falta de cohesión social dentro del Estado genera la “crisis del Estado” -o digamos con

---

<sup>248</sup> Habermas, pp.52-55.

<sup>249</sup> Habermas, p.30.

una mirada de las crisis estatales latinoamericanas-, que Monica Hirst y Lucio Oliver estudian y analizan en sus obras *Crisis del Estado e intervención internacional* (compilación) y *El Estado ampliado en Brasil y México* respectivamente.

Monica Hirst aborda el tema del poder imperial y periferias turbulentas, por un lado, y de la crisis del Estado, conflicto intra-estatal y la deconstrucción de la soberanía incluye la intervención posconflicto. ¿Cómo relacionar su enfoque analítico a la problemática de la identidad cultural latinoamericana? Ciertamente, lo abordamos en una perspectiva de convivencialidad estatal entre países semejantes. Con Roberto Russell y Fabián Calle<sup>250</sup>, aprendemos la “periferia turbulenta” como factor de la expansión de los intereses de seguridad de Estados Unidos en América Latina. Esta expansión obedece especialmente a condiciones políticas y sociales de esta región por el fenómeno de la “periferia turbulenta” y se ordena a partir de consideraciones geopolíticas y de seguridad metropolitanas y tiende a convertir a esta zona en una “esfera de seguridad” para Estados Unidos<sup>251</sup>. Hirst señala que Yúdice sostuvo que para el caso latinoamericano, la sociedad civil reconoce un doble origen a partir de los años 1980: en la necesidad de estabilidad y de legitimación política del neoliberalismo y en el intento por sobrevivir de las organizaciones de base ante los ajustes estructurales<sup>252</sup>.

Juan Gabriel Tokatlian analiza el modo como se ha ido construyendo el tema de los “Estados fallidos” en la estrategia internacional de Estados Unidos y la manera en que tal construcción se manifestó en las relaciones entre Estados Unidos y Colombia en la última década; y, cómo los vínculos entre los dos países, en la idea del fenómeno del “Estado fallido”, han sido social y políticamente contruidos. En los años noventa, esta construcción en torno a la

---

<sup>250</sup> Véase Hirst, *Crisis del Estado e intervención internacional*, Editorial Edhasa, Buenos Aires, 2009, pp.29-72.

<sup>251</sup> Hirst, p.31.

<sup>252</sup> Hirst, p.176.



cuestión del “Estado fallido” fue esencial para legitimar una creciente y masiva intervención estadounidense en los asuntos colombianos<sup>253</sup>.

Juan Gabriel Valdés, en su artículo “La MINUSTAH y la reconstrucción política de Haití”<sup>254</sup>, señala que “una Misión de Paz de las Naciones Unidas genera, como toda intervención externa, un choque de percepciones y expectativas”. Pone énfasis sobre la no coincidencia entre las visiones de quienes han recibido el mandato de intervenir y las que tienen de sí mismos los ciudadanos de la nación intervenida, incluida por cierto, aquella del gobierno local que demandó la intervención. Dice que las extraordinarias características de esa nación haitiana, donde la compleja relación de una identidad heroica y libertaria con una larga lista de intervenciones extranjeras genera en la población actitudes ambivalentes: las distintas facciones haitianas heredan un rechazo ancestral al dictamen del extranjero, al mismo tiempo que emprenden una refinada capacidad para utilizar a su favor la influencia externa en el marco de sus luchas de poder.

El representante del Secretario General de la ONU y Jefe civil de la MINUSTAH, a pesar de que participa activamente en el proceso de la reconstrucción de este país, se preguntó ¿Hasta qué punto el predominio de militares latinoamericanos entre los efectivos de MINUSTAH, el nombramiento de latinoamericanos en la conducción de la Misión, y el compromiso de los gobiernos latinoamericanos con la MINUSTAH, estableció diferencias con las intervenciones previas de países u organismos internacionales en Haití? Esto quiere decir que la presencia de la mayoría de los países latinoamericanos plantea problemas en términos de solidaridad regional y de reconstrucción de este país. Más allá de una idea de solidaridad subcontinental. Esa Misión se ve más una ocupación militar. Y para Brasil, esta Misión se inscribe en una lógica imperialista con el fin de volverlo la

---

<sup>253</sup> Hirst, p.207.

<sup>254</sup> Hirst, pp.309-326.

potencia económica y geopolítica en el subcontinente. Entonces, la soberanía como, por supuesto, un elemento de la identidad nacional es una vez más una farsa de democracia.

Por su parte, Lucio Oliver, en su relevante obra<sup>255</sup>, enfoca sobre el estudio de los problemas de la sociología política del Estado ampliado y de la compleja relación entre acumulación del capital, movimientos sociales, instituciones políticas y procesos ideológico-culturales en Latinoamérica. Su interés al estudio del poder –autoritario concentrado– desde la teoría del Estado ampliado, basando en el planteamiento del Estado integral de Gramsci, abarca las relaciones entre la sociedad política y sociedad civil bajo el dominio político del Estado ampliado. Se refiere a los dos casos de México y Brasil para plantear la problemática de las crisis estatales latinoamericanas. Señala que crisis políticas, luchas ciudadanas, movimientos sociales son parte de un proceso fundamental de recomposición del Estado ampliado, situación que en Brasil y México se ha acentuado a principios del siglo XXI.

En la teoría moderna el Estado capitalista, explica el autor, ha sido estudiado en su carácter de “magno pacto social que se expresa en un contrato de tipo político y jurídico, elaborado en las asambleas nacionales constituyentes, recogido en las constituciones y representado por las burocracias políticas, civiles o militares, partidarias y asociativas” que dirigen las instituciones oficiales en que se expresa dicho acuerdo. Son instituciones dedicadas a la “elaboración de leyes y directrices legales” (Hobbes, 1653; Locke, 1690; Rousseau, 1764; Engels, 1895), a la “institucionalización de una determinada racionalidad y universalidad” (Hegel, 1821) o de cierta “legalidad y legitimidad burocrática racional formal de un proyecto nacional” (Weber, 1922). Otra explicación más explícita, el Estado como “aparato burocrático institucional que es el despliegue institucional y político separado, fetichizado y

---

<sup>255</sup> Lucio Fernando Oliver Costilla, *El Estado ampliado en Brasil y México*, Editorial UNAM, México, 2009.

aparente de una relación de capital y de una determinada dominación de clase” (Marx, 1858; Lenin, 1917; Gramsci, 1929-1934; Holloway, 1994; Hirsch, 1996). Más reciente el Estado se concibe como una “instancia de coordinación política de los distintos subsistemas de la vida social” (Lechner, 2001)<sup>256</sup>.

La crisis actual del capitalismo desarrollista nacional de los Estados brasileño y mexicano genera la aparición de nuevos fenómenos económicos, políticos e ideológicos modificando las fuerzas históricas en torno de las relaciones de dominación y de hegemonía establecidas. La dominación con hegemonía prolongada en ambos países produjo procesos radicales de concentración y centralización del poder, donde se constituyeron, según Bartra, poderes despótico-burgueses hegemónicos (1978)<sup>257</sup>. De igual manera, Rossana Cassigoli señala que en Latinoamérica al despuntar las independencias la consigna era crear naciones modernas y el problema de la cultura nacional quedaba al centro de los dilemas políticos en torno a la modernización. Es casi un lugar común decir que la experiencia de la modernidad significó para los latinoamericanos un efecto de salvación y condena a la vez (Cassigoli, 2009).

El autor nos hace una radiografía y sociografía del Estado ampliado en su evolución política y sociocultural, como el resultante o la suma de la sociedad política y la sociedad civil, en Latinoamérica desde Brasil y México como casos típicos. Las dos sociedades son diferenciadas y complementarias. Una es un espacio de dominación y otra es un espacio de lucha y de resistencia frente a lo hegemónico. Esta mirada del poder a partir del Estado ampliado puede argumentarse, por un lado, en la cantidad de movimientos sociales, sindicales, estudiantiles y de organizaciones civiles que surgieron en Latinoamérica (Bolivia, Colombia, México y Haití) en los diez últimos años, tanto por reclamar sus derechos ante el Estado como también pedir el derecho de integrarse a la vida social y política (los zapatistas y mayas en México, los

---

<sup>256</sup> Oliver, 2009, p.13.

<sup>257</sup> Oliver, 2009, p.54.

muisecas y afrocolombianos en Colombia, los desfavorecidos de *Site Solèy* en Haití); por otro, en la tendencia hegemónica en gestación en términos de un tipo de imperialismo emergente como en el caso de Brasil que encabeza la Misión de Paz-MINUSTAH en Haití bajo el mandato de la ONU desde 2004.

Esta actitud geopolítica de Brasil aguantada por la mayoría de los países latinoamericanos genera un comportamiento anti-identitario, en términos de la negación de la identidad nacional del Estado haitiano y enmascarar la identidad cultural latinoamericana. Después de siete años de la presencia de la MINUSTAH en Haití, se puede concluir no se trata de solidarizar con el pueblo haitiano, ni porque este país es una amenaza a la paz y la seguridad internacionales de la región, tampoco los pares tienen la voluntad de ayudarlo a reconstruirse. Al contrario, los efectos de esta Misión “militar” a nivel psicosocio-político-institucional afectan más al pueblo devastado que de alcanzar el objetivo fijo desde principios por la Resolución 1542 (2004), aprobada por el Consejo de Seguridad en su 4961<sup>a</sup> sesión y celebrada el 30 de abril de 2004, dicho objetivo es preservar la soberanía, la independencia, la integridad territorial y la unidad de Haití, y, prestar asistencia y apoyo al desarrollo económico, social e institucional del país. ¿Cuándo MINUSTAH llevará a cabo su objetivo?

Según Thierry Fagart<sup>258</sup>, califica a los militares de esta Misión de *turistah*<sup>259</sup>. Este responsable importante de la MINUSTAH afirma que “para lograr una estabilización a largo plazo, Haití no necesita tanques, helicópteros militares, metralletas sino políticas sociales y económicas planeadas y ejecutadas por el Estado haitiano. Los países pares deberían optar por esta vía al respaldar esta misión. Entonces, la aceptación de mandar unos soldados a Haití en una tal misión por algunos países latinoamericanos implica de inmediato la eliminación de algunas nociones básicas de los derechos

---

<sup>258</sup> Jefe de la sección para los derechos humanos de la MINUSTAH.

<sup>259</sup> Expresión que utilizó Fagart para explicar que los militares de la ONU hacen el turismo en Haití, nada más.

inherentes al pueblo: la soberanía del Estado, los derechos humanos del pueblo, la inexistencia de Haití como Estado. Bajo la influencia de la ONU, cierto, los países entran en un proceso de negación a la solidaridad subregional y una promoción de desolidaridad. Esto replantea la cuestión del papel de Haití en la historiografía latinoamericana.

Según, Sarah Halifa-Legrand y Laurent Delcourt<sup>260</sup>, Brasil se vuelve la primera potencia de América del Sur en 2002 y la primera de Latinoamerindia en 2010 que ocupaba México. Es hoy en día la 8e potencia económica mundial que está desarrollando su fuerza para sacar una sede en el Consejo de Seguridad de la ONU, por ello, aceptó dirigir esta Misión militar en Haití. En el contexto de una presencia casi injustificable, la población haitiana no tardó en demandar la salida de los *turistah* de la ONU. Además, ellos no hacen más que provocar situaciones de pánico buscando justificar su presencia, abusan a los jóvenes pobres y los violan, se meten en el comercio del narcotráfico se involucran en la corrupción estatal, roban a los habitantes y campesinos sus cabritos, son acusados de portadores del cólera a la población, etcétera, como si fuera un juego de póker.

De todo lo anterior, estos casos concretos mencionados ofrecen una vista panorámica sobre la problemática de la identidad cultural latinoamericana en su totalidad compleja en relación con la realidad etnocultural subcontinental. Por un lado, los problemas estatales internos que oponen la sociedad política (Estado) y la sociedad civil (organizaciones sociales) y problemas externos que dinamizan conflictos entre lo internacional o lo regional y lo nacional. Por otro, la producción de conocimientos para Latinoamerindia por los intelectuales latinoamericanos, en una estricta inclusión selectiva, contribuye a la desaparición social y política de ciertos grupos étnicos y países semejantes en el

---

<sup>260</sup> Hay que ver “le dossier de Brésil et l’entretien de Laurent Delcourt sur TV5”, in “Brasil: changer la géographie du monde”, mardi 19 octobre 2010. En esa entrevista el presidente brasileño Lula Da Silva reiteró su determinación de cambiar la geografía mundial. [www.cetri.be](http://www.cetri.be). Consultado 12 de abril de 2011.

espacio geocultural subcontinental. Por ejemplo, los movimientos sociales, estudiantiles, de los pueblos originarios y la MINUSTAH en Haití son casos típicos de análisis.

Posición esencialista, idealista, constructivista, convencionalista, formalista, positivista, realista, existencialista y organicista son las que discuten los especialistas de conocimiento científico, de tal manera que cada uno puede argumentar su entendimiento sobre el tema de la identidad cultural latinoamericana a partir de su área de conocimiento. Ya hemos mostrado los planteamientos de los filósofos, sociólogos, antropólogos, etnohistoriadores y otros respecto al tema, ya es un debate actual y pertinente en el subcontinente. También la geopolítica regional e internacional se hace ver en este debate.

Hay que recordar que nuestro enfoque identitario desde la etnohistoria como la unión del pasado y el presente y la cultura como un conjunto complejo abarca la identidad cultural como la suma de las sub-identidades dentro de una cohesión social. Por tanto, la identidad cultural latinoamericana es el diálogo intercultural en la diversidad cultural, el alma etnohistórico en la conciencia colectiva de los pueblos y una herramienta etnopsico-epistemológica para transformar la realidad sociocultural y política latinoamericana.

Entonces, para esta identidad, el pasado tiene mucha influencia en el devenir subcontinental, como los padres marcan a sus hijos (José Martí) y tiene sus raíces en la identidad étnica (Abou) de los pueblos originarios. No se trata de recuperar un pasado total con sus insignificantes (De Certeau), tampoco no se puede echarlo a la basura como dice este autor cubano. Esta identidad promueva la convivencialidad societal en la diversidad cultural en modo de adaptación constante en el espacio-temporal.

## Capítulo IV

### Hacia la reconstrucción de la Identidad cultural latinoamericana.

#### Introducción

El presente capítulo propone repensar etnohistóricamente la identidad cultural latinoamericana a partir del pasado común que los pueblos del subcontinente comparten, basándose en el mito emergente de las independencias y la diversidad de las prácticas culturales. Es significativo reconstruir el pasado histórico y mítico latinoamericano, respaldar un foco cultural latinoamericano desde la etnohistoria, consolidar los conocimientos culturales colectivos y promover una ética de las prácticas culturales en el subcontinente. La reconstrucción de esta identidad, frente a la hegemonía capitalista occidental dominante, es *une nécessité de l'heure*<sup>261</sup>, es imperativo, por ello, aquella reconstrucción interpela la conciencia etnohistórica individual y colectiva de los actores latinoamericanos<sup>262</sup>. Es lo que Parker llamaría la recuperación de dicha identidad.

Esta identidad se revela más bien como un agente de transformación, es decir una herramienta epistemológica para transformar nuestra realidad social y geopolítica, lo que llamamos en la actualidad la *geo-etnorealidad latinoamericana*<sup>263</sup>. Promueva la dinámica de la conciencia etnohistórica y las relaciones de hermandad entre semejantes. Esta hermandad se localiza en el “relativismo abierto” en el sentido de la propuesta de “buena sociedad” que es la “sociedad abierta” de Giovanni Sartori<sup>264</sup>. Por ello, requiere la salvaguarda de

---

<sup>261</sup> Traducción libre: una necesidad inmediata, es decir, encontrarse en la necesidad de hacer algo.

<sup>262</sup> Nos referimos a los agentes de la sociedad política (dirigentes y gobernadores del poder político), a los agentes de la sociedad civil (gobernados, partidos políticos y organizaciones sociales e institucionales), a la sociedad de capital cultural (intelectuales, investigadores y estudiantes) y la sociedad de Cibercultura (medios de comunicación de masa).

<sup>263</sup> Es el espacio discursivo de las prácticas cotidianas que practican los pueblos del subcontinente en sus relaciones intra-estatales e interestatales.

<sup>264</sup> Es profesor de la Universidad de Florencia y de Columbia University of Nueva York, estudia desde la teoría política la presión migratoria sobre Europa, la crisis del *melting pot* americano

nuestra memoria colectiva y nuestro patrimonio cultural y una historiografía latinoamericana reescrita e inclusiva en la heterogeneidad etnocultural latinoamericana.

En este sentido, esta identidad nos impone aceptarnos como hombre y mujer latinoamericanos: criollo (a), mestizo (a), mulato (a), afrodescendiente o negro (a), indígena, ciudadano (a) de este espacio múltiple de culturas semejantes, bajo el lema “Somos Latinoamericanos”, sin exclusión alguna. En este capítulo, se plantea abordar la complejidad de esta identidad, en términos de propuesta, a partir de un nuevo discurso sobre la matriz cultural latinoamericana desde la teoría del semejante. Este enfoque teórico-epistemológico es fundamental en el marco de los estudios multi e interdisciplinarios en Latinoamerindia para plantear una nueva herramienta de análisis dentro del área de la ciencias sociales y humanas.

Aquel enfoque comparte el punto de vista de Albert Doutreloux<sup>265</sup>, quien considera que “la antropología es el arte de la interdisciplinaridad”, en la medida que su vocación es menos responder a una teoría sino que saber tomar en cuenta frente a un fenómeno los diferentes niveles que constituyen la realidad.

### **1. Para un foco cultural latino-americano desde la etnohistoria.**

Hay que construir un foco cultural de los pueblos de Latinoamerindia desde la etnohistoria común, es decir tomar la época de las independencias como referente histórico-cultural. Es la única vía de reunir la fuerza histórica latinoamericana y salir de la dominación occidental capitalista. Esto permitirá

---

y la doctrina del multiculturalismo. Propicia la propuesta “buena sociedad” como concepto analítico societal, para él la buena sociedad es la sociedad abierta a ciertos puntos de vista, como una sociedad pluralista basada en la tolerancia y en el reconocimiento del valor de la diversidad. Opone pluralismo al multiculturalismo, porque según él, el pluralismo es la negación del multiculturalismo y éste es la desintegración multiétnica. Véase su obra *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Editorial Taurus, 2001.

<sup>265</sup> Antropólogo, profesor en la Universidad de “Louvain” (Bélgica). Véase J. Lombard, 1998, p.179.



actuar la valoración del ser latinoamericano en el contexto local, regional y mundial. Sin embargo, este foco, en mantenerse vivir con la lógica capitalista, se basa en tres requerimientos imprescindibles: la reconstrucción del pasado histórico y mítico latinoamericano, la consolidación de los conocimientos etnoculturales colectivos de la región y la toma de conciencia etnohistórica a partir de la educación.

Este foco se inscribe estrictamente en un enfoque teórico-antropológico del relativismo cultural, en el sentido que la matriz cultural latinoamericana se dibuja a partir de los levantamientos y las luchas de revolución por la independencia que surgieron en el subcontinente. Hay que admitir que el corazón de este foco está pintado con la revolución haitiana. Por lo tanto, la historia como herramienta explicativa del cambio permite recuperar el pasado en su papel testimonial y memorial. Martí considera el pasado como algo irrenunciable que conforma la identidad propia, vale decir, se considera como una cicatriz genealógica que marca a las generaciones étnico-histórico-culturalmente.

Sin embargo este enfoque toma cierta distancia con el difusionismo<sup>266</sup> tradicional desarrollado en EE.UU, Alemania y Gran Bretaña a los inicios del siglo XX, sobre todo con el geógrafo Ratzel, quien enfatiza la importancia de los movimientos migratorios para la difusión de las invenciones y técnicas permitiendo a ciertas culturas imponerse sobre otras. Al contrario, nuestro enfoque “difusionista” por no tener tal sentido, recurre a la solidaridad como modo de difusión e intercambio. Esta novedad en el campo antropológico nos lleva hacia el desarrollo de una “antropología del semejante” basándose en la solidaridad y la convivencialidad.

---

<sup>266</sup> El difusionista cree en la igualdad de los hombres y la desigualdad de las culturas, el mundo presenta focos culturales más avanzados que otros y busca los modos de difusión de una cultura a otra.

### *Reconstrucción del pasado histórico y mítico latinoamericano.*

Una reconstrucción del pasado histórico y mítico latinoamericano necesita absolutamente una voluntad política nacional y una visión constructiva colectiva de los Estados del subcontinente. Las fragmentaciones en la continuidad histórica latinoamericana son desconocidas por muchos autores e intelectuales, quienes como productores de conocimientos científicos niegan los efectos de esas fragmentaciones en el espacio-tiempo latinoamericano. La conceptualización de éstas al análisis etnohistórico del subcontinente replantea la cuestión de la noción de exclusión frente a la identidad cultural. ¿Por qué y para qué la historiografía latinoamericana borra? Esta pregunta nos preocupa.

La reconstrucción del pasado histórico de Latinoamerindia se percibe como un núcleo fundamental en la reconstrucción y valoración de la identidad cultural latinoamericana. No se trata de reconstruir lo insignificante del pasado o resucitar los muertos sino concientizar desde el origen y la raíz etnohistórica para ser siempre digno. En el contexto latinoamericano precisamente, la reconstrucción de tal pasado constituye el paso determinante para reiterar la dignidad de los pueblos que siempre cada vez más se encuentran en la trampa de la modernidad capitalista occidental.

La reconstrucción del pasado mítico camina al lado del histórico dentro de una política cultural propiciada por el Estado nacional y abrazada por las sociedades políticas en el subcontinente desde una visión pluricultural. El mito es la selva en que bebe el futuro, genera la fuerza y el seguimiento de vivir y luchar por el propio destino. Su enlazamiento con la historia es evidente, por esta razón dice Michel de Certeau que “la historia es sin duda nuestro mito”<sup>267</sup>. En el caso de la nación, los héroes representan el primer mito fundador de la patria; por lo tanto, las revoluciones de independencia latinoamericana constituyen el mito emergente y la personalidad del subcontinente.

---

<sup>267</sup> De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, trad. al esp., 1993, pp.35 y 60.

Más allá del sentido de fábula o invención que la antropología de la religión le asignó en el siglo XIX y el sentido estrecho con el rito (Tylor, Lévy-Bruhl, Éliade), el mito tiene otra función bien diferente que es reactualizar el vínculo entre lo pasado y lo presente en el proceso de la reproducción social. Los mitos los más importantes y sagrados son los de creación o cosmogónicos – creación y organización del mundo, de los Dioses y hombres (Marcel Griaule y su escuela). Claude Lévi-Strauss, en *Le cru et le cuit* (1964), al preocuparse por la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos, afirma que el mito es lo más profundo de los “sentimientos fundamentales” del hombre.

Entonces, entendemos por la reconstrucción del pasado histórico y mítico latinoamericano la voluntad política de forjar la dignidad del subcontinente desde la etnohistoria. Los actores políticos y sectores sociales tienen la mayor responsabilidad de llevar a cabo la objetivación de las aspiraciones de los pueblos que poblaron la región –a saber fundamentalmente vivir en la dignidad, sentirse ser latinoamericano y promover la vida social solidaria y convivencial. Así, la identidad cultural latinoamericana puede asumirse plenamente en la diversidad cultural.

#### *Consolidación de los conocimientos etnoculturales colectivos de la región.*

La consolidación de los conocimientos etnoculturales en Latinoamerindia pasa primero por la distancia con todo tipo de producción de conocimiento en la exclusión. El hacer y quehacer del latinoamericano deben contribuir a ampliar los adelantos de la ciencia en el subcontinente. En esta perspectiva, la historiografía latinoamericana debe abandonar la vía de exclusión y retomar su visión inclusiva tanto interna como externa. La inclusión de todos los sectores sociales de la vida social y el respeto de sus derechos por cada uno dentro de la sociedad política (el Estado) abarcarán, por ejemplo, los pueblos originarios. La inclusión externa concierne a la solidaridad desarrollada entre los países con el fin de apoyárselos frente al desafío del presente que dibuja el imperialismo occidental, no para destruir la soberanía y los sueños de un Estado semejante o

experimentar cualquier tipo de sub-imperialismo regional<sup>268</sup>, como en el caso de Haití con la MINUSTAH.

Basta observar dos visiones intelectuales distintas en la producción de conocimientos científicos en Latinoamerindia, específicamente en la Historia de las ideas del Pensamiento Latinoamericano. Destacamos dos ejemplos concretos, por un lado, una de las figuras más importantes y conocidas en el pensamiento latinoamericano, Leopoldo Zea, en su obra magistral *Precursores del Pensamiento Latinoamericano contemporáneo* (1979), ignora al pensador haitiano Anténor Firmin, el único latinoamericano que respondió a la teoría racista occidental del francés Joseph Arthur de Gobineau de su obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1855) por la publicación de *Tratado de la igualdad de las razas humanas* (1885); por otro, Enrique Dussel supera esta “falta epistemológica” como crítica de la historiografía y el pensamiento filosófico subcontinental a través de su relevante obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* (2009), donde figuran Toussaint Louverture y Anténor Firmin como unos de los pensadores y filósofos latinoamericanos. Existen otros tipos de ejemplos similares en la producción de conocimientos en Latinoamerindia como ya mostramos en la primera parte del trabajo. Hay que corregirlos una vez para superar este error histórico-cultural e intelectual tan especial.

#### ***Toma de conciencia etnohistórica a partir de la educación.***

Es un hecho evidente que no podemos seguir educándonos desde el occidente. Nuestro sistema educativo debe ser basado en la conciencia de nuestro *ser* histórico-cultural y en la voluntad de conocer el otro como semejante. Paulo

---

<sup>268</sup> En los diez últimos años, Brasil desarrolla su potencia económica y geopolítica con el fin de cambiar la geografía del mundo como señalaba el ex presidente Lula Da Silva y volver el leader de la región. Esta actitud en las relaciones regionales e internacionales y la configuración geopolítica continental, Ruy Mauro Marini la califica de sub-imperialismo brasileño, “Estado y crisis en Brasil”, “Cuadernos políticos”, No.13, México, Editorial ERA, Julio-Septiembre, 1977, retomado por Nicolas Jean en su concepto “impérialisme à visage humanitaire” para analizar la implicación brasileña en Haití a través de la MINUSTAH, “*Le Nouvelliste*”, No.37892, Port-au-Prince, 10 Mars 2009.

Freire es tan tenaz y consciente de este problema nos asigna otra lectura sobre la enseñanza de los pueblos que viven este espacio. Nos hace ver que la identidad cultural requiere la educación adecuada conforme a la historia, la mentalidad y las prácticas culturales del pueblo. En el pensamiento del autor, la enseñanza al occidental no nos conviene sino nos encubre nuestra realidad. En Freire la identidad cultural y educación son las principales herramientas de base para transformar la realidad latinoamericana, porque enseñar exige el reconocimiento y la asunción de la identidad cultural<sup>269</sup>.

Compartimos justamente el punto de vista del autor y de Ivan Illich sobre las perspectivas educativas evocadas para Latinoamerindia. Hay que adaptar el sistema educativo a nuestra realidad para transformarla (Freire), por ello, hay que desmitificar la escuela como institución que educa y volverla a la sociedad convivencial y humana (Illich) por nuestra dignidad y para que nuestra identidad cultural pueda asumirse en su integralidad. De igual manera, Jacques Delors propone cuatro pilares del proceso educativo plantea como cambios profundos e integrales para la educación del siglo en curso: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos y aprender a ser. Estos autores nos enseñan sobre la necesidad de emprender un camino donde se construye lo humano y se creen constantemente nuevas posibilidades de humanidad y hermandad. De esta manera, Diana Soto propone que construir identidad es hacer referencia al otro en esa percepción colectiva del “nosotros”, en donde los otros también están presentes. La identidad, en este sentido, supone “horizonte común”, ya sea en lo individual o en lo colectivo<sup>270</sup>.

Freire ya nos da la perspectiva de pensarnos, educarnos y construirnos conforme a nuestra historia y realidad latinoamericana. Esto requiere la conexión orgánica entre el conocimiento académico, el mundo de la producción, el trabajo y la vida social, con actitud humanista y responsabilidad intelectual.

---

<sup>269</sup> Paulo Freire 1967; 1970; 1998.

<sup>270</sup> Soto, 2008, p.31.

En su obra<sup>271</sup>, el educador Freire dice que las masas oprimidas deben tener conciencia de su realidad y deben comprometerse, en la praxis, para su transformación. En ello tiene gran solución la educación, pues la pedagogía del oprimido busca crear conciencia en las masas oprimidas para su liberación. Lo más importante para su enseñanza es la transmisión de su realidad y la creación de una conciencia de liberación para su transformación en un hombre nuevo. La nueva pedagogía de los oprimidos tiene un poder político para que con conciencia social pueda enfrentar a la dominación opresora y buscar la transformación social y política de esa realidad<sup>272</sup>.

En suma, este foco cultural, en realidad, no se agota en un principio de tipo de difusor de la cultura sino se refiere a las revoluciones en Latinoamerindia como fuentes etnohistóricas de la construcción de nuestra dignidad e identidad cultural y a la construcción de una sociedad convivencial latinoamericana basándose en la inclusión total. En este sentido preciso, la revolución haitiana es la víspera de esta construcción al echar la primera piedra a la formación del subcontinente. Por ello, la educación debe ser un medio adaptativo del mundo-real latinoamericano para la concretización de este sueño tan viejo desde la época de las independencias en la región. En la óptica de prender la antorcha de nuestra dignidad e identidad cultural, Eduardo Galeano dice que “somos lo que hacemos, sobre todo, lo que hacemos para cambiar lo que somos”. Esta frase recupera todo el sentido crítico de nuestras prácticas en relación con los otros semejantes.

## **2. La identidad cultural latinoamericana como agente de transformación de la realidad latinoamericana.**

En este subcapítulo se trata de exponer en cómo la identidad cultural latinoamericana asume su función transformadora de nuestra realidad. Tres

---

<sup>271</sup> Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Editorial siglo XXI editores, México, 1970.

<sup>272</sup> Al respecto, véase también Diana Soto, 2008, p.64.

elementos son fundamentales para que esta transformación de “lo real latinoamericano” sea posible y concreta: una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana, una ética de las prácticas culturales y la salvaguardia de la memoria colectiva y el patrimonio cultural. Lo real latinoamericano es el espacio abierto, -que no es una apertura ilimitada-, donde dialogan su pasado con el presente al dinamizar las prácticas culturales.

*Una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana.*

La cuestión de las fuentes de “nuestras fuentes”<sup>273</sup> de la historia nacional y la historiografía latinoamericana es un tema que nos preocupa muchísimo y, al mismo tiempo, plantea un problema del análisis historiográfico entre la historia nacional y la historia universal. Así se plantea la pregunta ¿De qué fuentes sale nuestra historia cultural? Una pregunta que nos exige revisar y reconstruir nuestro capital cultural desde la producción de conocimientos fuera del esquema occidental.

El dilema de la historiografía latinoamericana es, por un lado, la persistencia de su carácter en borrar la microhistoria y, por otro, abrazar su dependencia en relación con las fuentes de las metrópolis como verdad histórica absoluta. En realidad es un problema de la enseñanza en general que plantea el sistema educativo de cada país en el subcontinente. Es en este sentido que Paulo Freire afirma que nuestra educación debe ser adaptiva a nuestra realidad porque la educación debe entenderse como un deber primordial de “concientizar para liberar”. Esta transmisión del conocimiento por la educación, dice Rosa Camelo, se dinamiza en una interacción entre el proceso práctica-teoría-conocimiento y, el inverso, teoría-práctica-conocimiento”<sup>274</sup>. Esto quiere decir que hay un vínculo estrecho entre el investigador que produce el

---

<sup>273</sup> Aurora Díez-Canedo, “Nuestras fuentes y sus fuentes” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana Flores (editores), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009, p.151.

<sup>274</sup> Véase Camelo y Flores, 2009, p.5.

conocimiento, el profesor que educa, el conocimiento sobre la realidad y la cotidianidad que enseña la práctica.

Una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana replantea la cuestión de hermenéutica de los acontecimientos históricos y la producción de conocimientos en el subcontinente y abarca nuevas perspectivas alternativas de enseñar la historia del pasado. Con Camelo, aprendemos que el planteamiento sobre la propia práctica puede ser crítico y revitalizador, donde nuestra particular forma de ejercer nuestro quehacer, se percibe como un espacio común y abierto de discusión y, un cotejo de semejanzas y divergencias.

Freire (1998) dice que la cuestión de la identidad cultural, de la cual forman parte la dimensión individual y de clase de los educandos cuyo respeto es absolutamente fundamental en la práctica educativa progresista, es un problema que no puede ser desdeñado. Al reflexionar en torno a identidad cultural y educación en Freire surge el sentido y las significaciones de la interculturalidad entre universidades, con fundamentos en una educación que procura nuevas formas de identidad<sup>275</sup>.

Por lo tanto, el espacio de la interculturalidad -como proceso educativo, según la autora, responde a la búsqueda del reconocimiento de las diferentes identidades sociales y culturales, a la consideración de que hay diversas formas de ver y de percibir el mundo y a la renovación de las prácticas pedagógicas que conduzcan a la inclusión de nuevos saberes y de nuevas prácticas culturales. La interculturalidad es parte de la historia de las culturales, está dentro de esa historia y no fuera del dialogo de una cultura con otra.

Al relacionar estas ideas con las reflexiones propuestas de Raúl Fornet-Betancourt, la pensadora plantea que una pedagogía intercultural tendrá que empezar por ampliar la manera en que nos vemos a nosotros mismos; tenemos que ser responsables del daño que ha significado el estado nacional con su

---

<sup>275</sup> Diana Soto, 2008.



manera homogénea de educar para una vida uniforme, que ignora la diversidad de las memorias históricas de este continente; la llamada educación nacional no da cuenta de la diversidad de la diversidad latinoamericana.

Lo que propone Paulo Freire en el marco interpretativo, es romper con la forma de relación entre las “culturas adultas” y “juveniles” en el contexto formativo de la escuela, y crear espacios de transgeneracionalidad donde los encuentros culturales tomen nuevas dimensiones dialógicas. Esto requiere de la comprensión y de la valoración del mismo como sujeto de su propio proceso formativo, que lo asuma y se asuma como ser epistemológicamente curioso, activo y pensante; a su vez, se requiere de un educador progresista coherente que fomente la búsqueda, la curiosidad, el error, la tenacidad y la alegría como espacios para la construcción de la autonomía<sup>276</sup>.

En la misma perspectiva de estos autores, una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana debe repensar la educación y lo histórico-cultural como, dice Camelo, una “totalidad”<sup>277</sup>. El transporte del pasado al presente como realidad histórica, en el marco de los estudios historiográficos, puede reconocerse como el fruto de una historia cultural común permitiendo al sujeto identificarse como heredero de ese pasado. Según Evelia Trejo<sup>278</sup>, la historiografía como expresión de la historia, como acto de producción de saber sobre el pasado implica en sí un conjunto de acciones que sólo en la medida en que podamos distinguirlos estamos en posibilidad de relacionar. El acontecer del pasado, la historia, adquiere sentido para nosotros en buena medida gracias a las operaciones que lleva a cabo el hombre para dar lugar a lo que en una larga tradición hemos entendido como historiografía.

Entonces, una nueva historiografía latinoamericana remite a la forma compleja del pasado en los Estudios y el Pensamiento Latinoamericanos.

---

<sup>276</sup> Soto, 2008, pp. 42-44.

<sup>277</sup> En Rosa Camelo, el concepto “Totalidad” es un repertorio de ideas, todo aquello que es lo que constituye a los escritores historiográficos como una totalidad.

<sup>278</sup> “Definir o delimitar la historiografía?” en Camelo y Flores, 2009, p.29.

Compartimos con Alfonso A. Hernández<sup>279</sup>, que la historiografía tiene por objetivo expreso registrar y estudiar los acontecimientos del pasado, si bien los fines o las intenciones cambian de acuerdo con la cultura productora de los documentos. Por ello, la subjetividad del escritor-historiador no debe ser el punto de partida en la operación historiográfica. De hecho, dice De Certeau, el historiador no es el sujeto de la operación de la que es el técnico. No hace la historia, lo único que puede hacer es una historia al colocarse en un lugar de historia política<sup>280</sup>.

La historiografía latinoamericana debe ser un lugar relacional entre el discurso del sentido común y la realidad sociopolítica con la etnohistoria cultural como base fundamental. Por ello, esta nueva epistemología crea condiciones de producción de conocimientos para culturas semejantes, asimismo toma distancia con el campo epistemológico (l'épistémè) de Michel Foucault, como dice él, que no tiene nada que ver con las categorías históricas<sup>281</sup>. La historiografía no es el lugar que produce el discurso político para el poder político en el lugar del Estado político, en el sentido de De Certeau. Porque, de todas maneras, como afirma el autor, “lo real que se inscribe en el discurso historiográfico proviene de determinaciones de un lugar”<sup>282</sup>.

Este lugar debe dibujarse en la conciencia de la subjetividad pero no en la subjetividad de la conciencia, de manera que la racionalidad histórica relacione el que pretende interpretar los acontecimientos con las prácticas que manejan el pasado y el presente en la continuidad histórica. En esta

---

<sup>279</sup> Hay que leer su artículo “Mesoamérica: conciencia y registro del pasado” en Camelo y Flores, 2009, p.49.

<sup>280</sup> M. De Certeau, 1993, p.21.

<sup>281</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966. En una entrevista en 1972, él precisa que su épistémè es diferente de las categorías históricas, se trata de todas relaciones que existieron en una época entre los campos de la ciencia, así describe las condiciones de posibilidades de conocimientos. Prefiere utilizar lo “arqueológico” en lugar de lo histórico. Hay que leer esta entrevista publicada en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 1994. También su obra *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>282</sup> De Certeau, 1993, p.24.

perspectiva, la historiografía es en sí el “sujeto de su propio discurso”, es decir, en el campo hermenéutico que no es un lugar propio de un especialista. Por este motivo, hay que reiterar que la conciencia histórica es el alma de la historiografía tanto como la etnohistoria es el alma de la identidad cultural.

En la misma idea en torno de la reflexión sobre el lugar historiográfico, M. de Certeau señala que Lucien Febvre escribía: “El pasado es una reconstrucción de las sociedades y de los seres humanos de antaño, hecha por hombres y para hombres comprometidos en la complicada red de las realidades humanas de hoy en día”. Dice De Certeau que esta posición niega al historiador la pretensión de hablar en nombre de la humanidad, Febvre no lo habría admitido porque creía que la obra histórica estaba exenta de la ley que la somete a la lógica de un lugar de producción, y no solamente a la “mentalidad” de una época en un “proceso” del tiempo<sup>283</sup>.

Según De Certeau, Febvre sabía, como todo historiador, que *escribir* es salir al encuentro de la muerte que habita un lugar determinado, *manifestarla* por medio de una representación de las relaciones del presente con su “otro”, y combatirla con un trabajo que consiste en dominar intelectualmente la articulación de un querer particular con las fuerzas presentes. Por todos estos aspectos, la historiografía echa a andar las condiciones de posibilidad de una producción, y es al mismo tiempo el sujeto de su propio discurso<sup>284</sup>.

En fin, una nueva epistemología de la historiografía latinoamericana, basada en un nuevo discurso historiográfico y un nuevo sistema educativo adaptivo a nuestra realidad, conlleva a Latinoamerindia a su dignidad e identidad cultural, al mismo tiempo que sus prácticas cotidianas entre culturas semejantes favorecen la solidaridad como forma integracionista y la convivencialidad como modelo social de vivir juntos. Esta epistemología abarca

---

<sup>283</sup> De Certeau, 1993, p.25. Véase también Lucien Febvre, “Prólogo” a Charles Mozaré, *Trois essais sur Histoire et culture*, Paris, A, Colin, Cahiers des Annales, 1948, p.8.

<sup>284</sup> De Certeau, 1993, p.25.

un nuevo enfoque de estudio de la cultura desde la teoría del semejante. En este sentido, Miguel Rojas Mix tiene razón al decir que la cuestión de la identidad es un tema central del pensamiento latinoamericano y es la base de la integración del continente, tal vez la única respuesta posible de América frente a los desafíos de este milenio<sup>285</sup>. Sin embargo, la afirmación de Mix, a finales del siglo pasado, tiene sus límites, porque no tomó en cuenta el impacto de la geopolítica futuroológica estadounidense más agresiva y la emergencia posible de un sub-imperialismo brasileño, respecto al siglo en curso.

*Una ética de las prácticas culturales latinoamericanas.*

En esta parte del trabajo se propone abordar la cuestión de ética de las prácticas culturales latinoamericanas, por un lado, como aportes epistemológicos a la teoría certiana de las prácticas culturales cotidianas, ampliamente desarrollada por Rossana Cassigoli<sup>286</sup>, puesta en el contexto latinoamericano. Por otro, abordamos las prácticas culturales como elemento renovador de la identidad cultural latinoamericana y como un lugar común donde se interrelacionan las acciones sociales y las experiencias en el pasado y presente.

Ética, prácticas culturales y etnohistoria reúnen experiencias humanas, aquellas que se suman en la vida cotidiana. Estos tres agentes de las experiencias humanas, concebidos como elementos fundamentales de lo vivible y lo imaginario de un cuerpo social, aseguran y mantienen la identidad cultural de este cuerpo social<sup>287</sup>. En un sentido práctico y común, podemos decir, sin éxito, dicho cuerpo social es sinónimo de experiencias humanas. Alain Badiou diría es un cuerpo de evidencias capaz de cimentar un consenso planetario y darse la fuerza de su imposición.

---

<sup>285</sup> Rojas Mix, *Los cien nombres de América*, Madrid, Editorial Lumen, 1991.

<sup>286</sup> Rossana Cassigoli Salamon, "Usos de la memoria: Prácticas culturales y Patrimonios Mudos", *Revista Cuicuilco*, septiembre, vol.13, número.038, México, 2006, pp.133-151.

<sup>287</sup> Es el conjunto de individuos con sus materias que aceptan vivir juntos, comparten las prácticas cotidianas y legitiman las acciones de sus miembros.

Es preciso definir y diagnosticar a luz de este trabajo, los conceptos esenciales: ética, prácticas culturales y etnohistoria. Alain Badiou vislumbra algunas concepciones definitorias de ética en su obra *La Ética*<sup>288</sup>, dice: en la concepción griega ethos, es la búsqueda de una buena “manera de ser” o la sabiduría de la acción. Es la existencia práctica. Para René Descartes, la ética es sinónimo de moralidad, en relación con la cuestión del sujeto. Emmanuel Kant, plantea que, la ética es razón práctica, diferenciada de la razón pura o razón teórica. Kant privilegia la ética del juicio. Por su parte, Hegel se opone a Descartes al diferenciar la ética como acción inmediata de la moralidad como acción reflexiva. Hegel antepone la ética de la decisión.

Badiou, propone que, la ética es un principio para el juzgamiento de las prácticas de un sujeto individual o colectivo. La ética designa hoy un principio en relación con “lo que pasa”: situaciones históricas (ética de los derechos humanos), situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación), y otras. Badiou privilegia la búsqueda de una nueva política de emancipación colectiva. Declara inaceptable la definición que da la ética al hombre como aquel que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima.

El autor señala que Emmanuel Lévinas, en su “Dialéctica de lo mismo y de lo otro”, pone acento sobre la ética percibida como un nuevo hombre del pensamiento. El cual ha girado desde su captura “lógica” (principio de identidad) hacia su profética sumisión a la ley de la alteridad fundadora. Lévinas privilegia la ética de la diferencia, es decir, ética como “reconocimiento del otro”, mejor dicho, se trata de la primacía de la ética del otro sobre la ontología teórica de lo mismo.

---

<sup>288</sup> Véase Alain Badiou, *La Ética*, México, Herder, 2004.

Sin embargo, en este trabajo, retomamos el sentido antropológicamente más simple de la ética que comparte también Rossana Cassigoli la ética como costumbre, permanece (Cassigoli, 2011), legitimada por los miembros del sistema cultural adentro de un cuerpo social.

Las prácticas culturales, como concepto en definición resultan más complejas de analizar. Michel de Certeau expresa, las prácticas culturales tienen que ver con el espíritu de la vida cotidiana (Cassigoli). Partiendo de las prácticas culturales que conciernen a la restitución de la “credibilidad del discurso humano” (H. Giannini), Rossana Cassigoli plantea tres aspectos de las prácticas culturales contemporáneas: el lugar discursivo de prácticas culturales, la emancipación personal y política en el sentido certiano y la recuperación de la experiencia común. La epistemología de estos aspectos ampliamente desarrollados por la autora nos lleva al desarrollo de una antropología y una teoría de las prácticas culturales<sup>289</sup>. Partiendo de estos postulados, las prácticas culturales se perciben como el conjunto de las acciones humanas colectivas, en términos de experiencias vividas, que hacen o realizan un cuerpo social en un lugar cultural específico.

La etnohistoria es la unión del pasado y el presente, expresa Hugo C. Nutini<sup>290</sup>. El estudio más relevante sobre la etnohistoria fue realizado por el americano Egon Renner, quien plantea que la etnohistoria es tanto empírica como teórica e integra recíprocamente las dos dimensiones científicas. Además, distingue dos planos metódicos: uno de carácter intraétnico, -que se ocupa de fenómenos étnicos específicos de grupos y lugares particulares-, y el otro de

---

<sup>289</sup> Al respecto, véase Cassigoli, Rossana, “Prácticas culturales y politización de la pertenencia”, en la “*Revista Lider*”, vol.14, año 10, 2005. También “Memoria, historia y praxis”, en la *Revista Historia, antropología y fuentes orales*, no.44, año 2010, 3ª época, Universidad de Barcelona. También “Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos”, en “*Cuicuilco*”, vol. 13, no.38, septiembre-diciembre, 2006, México.

<sup>290</sup> Véase su artículo en Miguel León-Portilla (coord.), *Motivos de la Antropología americanista: indagaciones en la diferencia*, el capítulo sobre la “etnohistoria”, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp.52-57.

carácter interétnico, -que compara y analiza los datos empíricos de las investigaciones intraétnicas<sup>291</sup>.

La etnohistoria es la rama de la historia y de la antropología que estudia a las comunidades originarias de una determinada región del mundo y su convivencia con otros grupos humanos, con la complejidad política e identitaria que ello representa. Relacionada con las nuevas corrientes históricas se ha enfocado también a las historias sociales que han sido relegadas; así, etnohistoria de las mujeres, de las imágenes, de los inmigrantes, entre otros. La conjunción de historia y antropología o etnología, permite esclarecer el mundo del "otro", independientemente de que éste se encuentre en el pasado o en el presente, se trate de un grupo marginado o dominante, posea o no escritura como forma comunicativa y resguarde la memoria<sup>292</sup>.

A partir de todo lo que sucede, digamos que la acción está en el corazón de la ética de las prácticas culturales. La ética de las prácticas culturales concierne las actividades humanas como experiencias comunes propias, aquellas que legitiman los miembros de un cuerpo social en un lugar cultural específico para proyectar su emancipación. Esa ética encuentra su fundamento en el reconocimiento del otro como semejante. Un "otro" que es "yo" también. Este yo, en la dialéctica hegeliana, es la autoconciencia de sí mismo. Este otro no tiene nada que ver con la acepción de la palabra otro inventada por el occidente para construir su identidad. La ética de las prácticas culturales permite que, dentro de un colectivo, las actividades culturales humanas continúen abriéndose y consolidándose históricamente. Este lugar produce y reproduce las prácticas cotidianas como un código ontológico de las experiencias vividas.

---

<sup>291</sup> Véase Egon Renner en *Culturas en movimiento, contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, el capítulo sobre "Ethnohistory as a Development-Dependent Research Model, Discussed with Reference to Iroquoian Studies", México, UNAM, 2007, pp. 93-109.

<sup>292</sup> Nos referimos a la escuela antro-sociología de Marcel Mauss y Emile Durkheim para abarcar la noción del "hecho social total" en una dinámica de interrelación de los fenómenos.

La ética de las prácticas culturales debe mantener la etnohistoria como un fertilizante de la memoria colectiva. En el sentido que ella dinamiza relaciones entre lo pasado y lo presente dentro de un sistema cultural. También analiza el conflicto y el consenso entre lo tradicional y lo moderno que generan las prácticas (simbólicas, culturales, sociales y políticas). Lo tradicional, ahí, abarca vestigios culturales, costumbres, resistencia cultural y la conducta social desde su origen. Lo moderno es lo nuevo respecto a lo tradicional en el interior del sistema cultural, por lo tanto, plantea Bolívar Echeverría, lo moderno no aparece como algo exterior a nuestra vida social real, sino más bien se presenta ante nosotros como innovador o futurista. Lo moderno es lo mismo que lo bueno, y somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos<sup>293</sup>. Echeverría busca una manera en que cohabiten las diferentes experiencias humanas adquiridas por una comunidad en el espacio-temporal.

La ética de las prácticas culturales es una herramienta hermenéutica para la memoria, pues cuestiona la teoría universal que produce y reproduce “lo olvidado”, es decir que enmascara la realidad práctica y vivida, como nos hace ver Cassigoli<sup>294</sup>. Dicha ética se presenta a la vez como la operación radical de las experiencias y la emancipación de lo personal o lo colectivo. En este sentido, juega un papel fundamental en la dinámica del espíritu de la vida cotidiana. En términos que ella concilia las experiencias y recupera al mismo tiempo la experiencia común.

Latinoamerindia, presentándose como una carta etnocultural, es el lugar más apropiado para experimentar la ética de las prácticas culturales, en razón de su pasado común y sus experiencias de diversidad cultural. Sin embargo, ella aún plantea la problemática del espacio, a saber cómo se define el espacio de Latinoamerindia, porque, como lugar de prácticas, esta última se divide en

---

<sup>293</sup> Véase Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997, p.134.

<sup>294</sup> Véase Rossana Cassigoli en “Memoria, Ética y Política”, Seminario sobre la Actualidad y la Geopolítica en América Latina, México, UNAM-FFyL, 27 de agosto de 2009.



fragmentos de espacios geo-política, geo-espacial y geo-económicamente. Sólo al nivel geo-cultural existe una cierta resistencia a esa división, respecto a la danza, la comida, el folklor popular y al hecho religioso.

*Salvaguarda de la memoria colectiva y del patrimonio cultural.*

La identidad cultural latinoamericana se concretiza en la salvaguarda de la memoria colectiva y del patrimonio cultural del subcontinente. La memoria se percibe como la capacidad a la vez de un individuo o un grupo humano de recordarse de los hechos pasados y recordarse de sí mismo. El patrimonio cultural es la herencia cultural propia del pasado de una comunidad, con la que ésta vive en la actualidad y que transmite a las generaciones presentes y futuras. Para Latinoamerindia, la salvaguarda de su memoria colectiva y su patrimonio cultural se idean en los proyectos políticos nacionales en propiciar la identidad cultural como agente transformador de la vida sociopolítica. Según Martha Arjona, la identidad cultural genera los bienes culturales en su condición patrimonial<sup>295</sup>. En Maurice Halbwachs, la memoria colectiva se presenta como un proceso social de huellas de la barbarie del Estado<sup>296</sup>. En Rossana Cassigoli, de forma maleable, la memoria colectiva se define como lo que subsistió del pasado en lo vivido, o lo que se hace con el pasado, se opuso casi textual a la memoria histórica, así como pueden oponerse la memoria afectiva y la memoria intelectual<sup>297</sup>. En términos identitarios los contactos entre pueblos semejantes construyen sus imágenes en relación con su historia o su auto-reconocimiento como herederos de un patrimonio cultural común.

Según Halbwachs, la memoria colectiva no se confunde con la historia y que la expresión memoria histórica no ha sido una elección muy acertada, puesto que asocia dos términos que se oponen en más de un punto. La historia

---

<sup>295</sup> Arjona Martha, *Patrimonio cultural e identidad*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1986, p.14.

<sup>296</sup> Halbwachs M., *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, Editorial Antropos, 2004.

<sup>297</sup> Cassigoli Salamon R., "Usos de la memoria: prácticas culturales y patrimonios mudos", *Cuicuilco*, México, vol.13, no.38, septiembre-diciembre, 2006, p.136.

es, sin duda, la colección de los hechos que más espacio han ocupado en la memoria de los hombres. En general, la historia sólo comienza en el punto en que acaba la tradición, momento en que se apaga o se descompone la memoria social. La memoria se distingue de la historia, en que es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene.

Por su parte, Cassigoli, en el marco del papel de la memoria en torno a la praxis y emancipación en el ámbito del habitar humano, nos invita a meditar sobre el valor emancipador de la memoria respecto a su cualidad reflexiva y transformadora y, a practicar una politización de la memoria y la pertenencia – en el sentido de Michel De Certeau. Dice que la memoria es, antes que nada, “sentimiento activo”; despliega como potencial sensible la ensoñación creativa<sup>298</sup>.

La historia, menciona Halbwachs, que se sitúa fuera de los grupos y por encima de ellos, no vacila en introducir en la corriente de los hechos divisiones simples, cuyo lugar se fija de una vez por todas. En realidad, en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay, como en la historia, líneas de separación claramente trazadas, sino solamente límites irregulares e inciertos. En efecto, hay varias memorias colectivas. La historia es una y se puede decir que sólo hay una historia en términos de que cada país tiene su historia (nacional).

Para distinguirse de la historia o de la memoria histórica, dice el autor, la memoria colectiva sólo retiene las semejanzas. En realidad, la historia examina el grupo desde fuera y abarca una duración bastante larga. La memoria

---

<sup>298</sup> Véase Cassigoli S. R., *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Madrid, Editorial GEDISA, S.A., 2010, pp.22-23.

colectiva, por el contrario, es el grupo visto desde dentro y durante un periodo que no supera la duración media de la vida humana<sup>299</sup>.

Estos autores nos abren el espacio discursivo de la memoria para pensar lo pasado y lo presente, lo histórico y lo cultural como herederos de la memoria colectiva donde se reúnen los bienes culturales como testimonios comunes del pasado histórico-cultural, con el fin de salvaguardar el patrimonio cultural tangible e intangible. En esta perspectiva, Latinoamérica debe consolidar esta memoria colectiva –lo vivido con el pasado y lo práctico en las experiencias humanas y cotidianas de los pueblos-, y preservar su patrimonio cultural –en que lo se refiere a lo tangible (pintura, danza, música, comida, folklor, lenguas originarias, quehacer cotidiano y entre otros) que marca la diversidad cultural subcontinental y lo intangible (revoluciones, independencias, soberanía del Estado nacional, historias nacionales y entre otras) que sella la dignidad e identidad cultural latinoamericana.

Esta propuesta en torno de la salvaguardia del patrimonio cultural latinoamericano se quiere completar la disposición jurídica de la UNESCO<sup>300</sup> y a la vez distanciar de su práctica administrativa que es más favorable a los países dominantes en el ámbito político internacional respecto a una gestión equitativa del patrimonio de la humanidad. La UNESCO tiene la labor de

---

<sup>299</sup> Halbwichs, 2004.

<sup>300</sup> La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en inglés *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, abreviado internacionalmente como Unesco, en francés: "*L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*") es un organismo especializado de las Naciones Unidas. Se fundó el 16 de noviembre de 1945 con el objetivo de contribuir a la paz y a la seguridad en el mundo mediante la educación, la ciencia, la cultura y las comunicaciones. Se dedica a orientar a los pueblos en una gestión más eficaz de su propio desarrollo, a través de los recursos naturales y los valores culturales, y con la finalidad de modernizar y hacer progresar a las naciones del mundo, sin que por ello se pierdan la identidad y la diversidad cultural. Las actividades culturales buscan la salvaguarda del patrimonio cultural mediante el estímulo de la creación y la creatividad y la preservación de las entidades culturales y tradiciones orales, así como la promoción de los libros y de la lectura.

preservar y proteger el patrimonio cultural, el cual es mencionado en su Constitución "universal". El patrimonio cultural representa lo que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y nuestra obligación de conservarlo a su vez para las generaciones futuras. Las formas visibles de la cultura, monumentos, libros y obras de arte son tan preciosas que los pueblos tienen la responsabilidad de asegurar su protección. En la idea de este organismo internacional, el patrimonio cultural refleja la continuidad e identidad de pueblos particulares. Sin embargo, este órgano subsidiario de la ONU, reconoce que el mundo moderno industrial está amenazando este patrimonio cultural de la misma forma que amenaza al medio ambiente.

Con Halbwachs, aprendemos que “solidaridad y tradición” son básicas para la sociología de la memoria o memoria colectiva. Por tradición, se entiende la determinación, la necesidad que el pasado de los muertos ejerce sobre el presente de los vivos. Y la solidaridad una relación donde los vivos reconocen en su vínculo con el pasado, una memoria del hecho y del valor moral de ese pasado: el vínculo social y el vínculo moral son términos idénticos y relacionados con la memoria original.

Léon Bourgeois, al recuperar lo social y esta “solidaridad” en Auguste Comte, la teoriza bajo el nombre de “solidarismo”. El solidarismo es la expresión del hecho de la solidaridad social, de la mutua dependencia entre los individuos. Retomando la teoría del contrato social, el solidarismo habla de un cuasi-contrato que une a los individuos en sociedad y que conllevan unas expectativas y unas obligaciones comunes entre todos ellos regulados por la justicia. Y define la justicia como una relación de equivalencia entre lo que se aporta y lo que se recibe. No supone la desaparición de las desigualdades, sino que la justicia se encarga del cumplimiento de una *deuda social* que los individuos tienen con la sociedad. Este solidarismo tiene que ver, señala Emile Durkheim, con una memoria racional ética y política.

En fin, el autor de los cuadros de la memoria nos enseña que todo pensamiento colectivo es al mismo tiempo memoria colectiva, puesto que ésta como una experiencia de la memoria individual. Para extender estas consideraciones epistemológicas a la memoria colectiva latinoamericana, se requiere la necesidad de vincular el presente con su pasado común en una dinámica de solidarismo para salvaguardar esta memoria histórico-cultural.

Nuestro aporte propuesto a la conservación de nuestra memoria colectiva y nuestro patrimonio cultural propicia la revaloración de las culturas semejantes del subcontinente, que no tiene nada que ver con una reconstrucción total del pasado con sus insignificantes sino se basa en el reconocimiento de una historia cultural común y, por lo tanto, el reconocimiento del otro semejante compartiendo el mismo espacio geocultural, es evidente e imperativo actualmente frente a la posición dominante de la cultura y modelos sociales occidentales. Sin embargo, reconocemos que tal exigencia requiere una voluntad política a través de la sociedad política en términos del Estado nacional, promotor de la emancipación social hacia una acción solidaria entre los diferentes Estados en el respeto mutuo.

### **3. De la utopía a la tentativa del realismo: un ideal latinoamericano.**

Admitamos que la utopía tiene una función idealista en el cumplimiento de volver a “lo real” algo vivible en el imaginario colectivo, se requiere un espacio unido reforzándose para seguir siendo frente a nuevas obligaciones o fuerzas emergentes. Este espacio unido puede ser la reunión de todas las células del organismo del individuo o el consenso de las fuerzas semejantes y diferenciadas frente a una realidad extraña.

#### ***Pensar la heterogeneidad etnocultural latinoamericana.***

¿Cómo y para qué pensar una heterogeneidad etnocultural latinoamericana? El deber de vivir juntos en un espacio convivencial diferenciado con diferencias como se presenta el de Latinoamerindia es primero

un deber de reconocer el valor del otro por la tolerancia y luego un consenso de compartir simbólicamente las experiencias cotidianas en una perspectiva solidaria de “buena convivencia pluralista”.

Este concepto de buena convivencia pluralista es desarrollado por Giovanni Sartori en su estudio crítico sobre el multiculturalismo y pluralismo que se unen al diferenciarse al mismo tiempo<sup>301</sup>.

Más allá de lo etno-nacional, lo fronterizo, lo étnico-histórico-cultural, lo identitario, lo político-socio-económico, Latinoamerindia es ante todo una familia pluralista que vive la diversidad etnocultural con diferencias pluriculturales. Si es verdad que la familia representa la primera piedra angular y la víspera de la construcción de toda sociedad, es obviamente fundamental que ella comparta la vida consentida en la diferencia. Esta familia se ve como toda comunidad o grupo social que se define a partir de un espacio propio o íntimo donde relacionan costumbres, organizaciones y prácticas cotidianas.

Es de esta perspectiva familiar que se debe entender una heterogeneidad etnocultural latinoamericana como base de la consolidación de la identidad cultural y dignidad latinoamericanas. En la medida que cada miembro de esta familia es consciente de su pertenencia grupal, es posible pensar que el “yo” es nada más el reflejo simbólico de “nosotros”, es decir, “yo y nosotros” acallan la conciencia etnohistórico-genealógica. En este sentido, esta familia de buena convivencialidad se confunde a ciertos puntos de vista con la sociedad pluralista que propone Sartori.

Por lo tanto, una heterogeneidad etnocultural latinoamericana se inscribe en un “relativismo cultural abierto y controlado”, para distanciarse del multiculturalismo norteamericano contra una “apertura demasiado abierta” como sugiere este autor. Dice él, “si somos relativistas, estamos abiertos a una

---

<sup>301</sup> Sartori, pp.10-11.

multiplicidad de puntos de vista”<sup>302</sup>. Hay que entender esta heterogeneidad desde el “relativismo cultural abierto y controlado” como una especie de balance cultural que maneja, por un lado, las tradiciones culturales y, por otro, lo extraño o lo nuevo, sin perder la conciencia etnohistórico-cultural ni mantener a distancia las posibilidades de compartir las experiencias.

Distanciarse o ignorar las experiencias vividas puede convertirse en lo que llama Boaventura de Sousa Santos “desperdicio de la experiencia humana”<sup>303</sup>. Es imposible enterrar la experiencia del otro que es suya también.

¿Por qué cierta distancia del multiculturalismo norteamericano? Sin duda este multiculturalismo es también de la corriente antropológica del relativismo cultural desarrollado por el fundador de la antropología cultural estadounidense, Frantz Boaz y sus discípulos A.L. Kroeber, R.H. Lowie, P.Radin, E. Sapir y M.J. Herskovits que estudian las culturas en su globalidad e historia, luego, R. Benedict, M. Mead, R. Linton y A. Kardiner que estudian la cultura en sus relaciones con la personalidad<sup>304</sup>. Este multiculturalismo que llaman también *melting pot* es también abierto a la vez destructor de la identidad étnica. Es el caso del inmigrante que se vuelve ciudadano en condiciones de exigencia económica para sobrevivir diario o para poder aprovechar las posibilidades socioeconómicamente condicionadas que le ofrecen la sociedad política y la élite económica. Esta lógica capitalista dominante dinamizada a través de la cultura globalizada que sirve como medio de explotación no corresponde a la realidad latinoamericana. Es de igual manera que Bauman Zigmunt analiza los efectos de la globalización como consecuencias humanas<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> Sartori, 2001, pp.19 y 45.

<sup>303</sup> De Sausa Santos, “sociología de las ausencias” en *Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Clacso-siglo xxi editores, 2009, y, *Refundación de Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, siglo xxi editores S.A., 2010.

<sup>304</sup> Lombard, J., 1998, p.68.

<sup>305</sup> Zigmunt, *La Globalización: consecuencias humanas*, FCE, México, 2001.

El “relativismo cultural abierto y controlado” es el “etnomulticulturalismo” o “multiculturalismo repensado”, considerado como la puerta de una heterogeneidad etnocultural latinoamericana hacia la consolidación de la identidad cultural latinoamericana. Se basa de manera consciente en una responsabilidad individual hacia una responsabilidad colectiva cuyos fundamentos son el solidarismo y la buena convivencia. Estos fundamentos se reconocen a través de la semejantísima hermandad. Esta hermandad se divide en tres niveles: la hermandad étnico-nacional que concierne la convivencia de las clases sociales y grupos étnicos dentro del Estado nacional, la hermandad etnohistórico-cultural que se refiere a la convivencia entre pueblos del mismo pasado como el caso de Latinoamerindia y la hermandad etno-abierta que se basa en el desarrollo de una convivencia recíproca entre pueblos que tienen el pasado histórico diferente como el caso de Europa y Latinoamerindia.

***Hacia una historiografía latinoamericana reescrita e inclusiva.***

Hay que reescribir la historiografía latinoamericana si se ha sido escrita o reescribirla si se puede cuestionar su inexistencia. De ahí, surge la interrogación ¿Existe una historiografía latinoamericana? Lo evidente es que no se puede fácilmente demostrar lo contrario, aunque estemos en una reinención de la ciencia, de que existen las historias nacionales con enfoques subcontinentales, continentales y universales. Claramente, plantean un problema epistemológico en el campo de la historia de la historiografía latinoamericana y universal.

Estamos conscientes que una reescritura de la historiografía latinoamericana en su condición existencial impone una revisión epistémica de la historia de las ideas en el subcontinente. Sin embargo, esto no significa que esta propuesta sostiene la negación del pensamiento latinoamericano ya



construido sino completará una historiografía lógicamente aceptable por toda la comunidad subcontinental en la historia universal. Por otro lado, reconocemos que hay personas en su visión limitada que creen en una inexistencia de la historiografía latinoamericana; hasta que tengamos una prueba de esta tesis aceptamos que sí existe con una necesidad imperativa de corregirla.

Nuestra propuesta es otra vez reescribir la historiografía de los pueblos que poblaron y siguen siéndolo en el espacio-tiempo subcontinental. Por ello, es absolutamente necesario que haya una voluntad política a nivel nacional dinamizada en un sistema educativo que refleja la realidad propia que se concretizará en la enseñanza. En este sentido, el papel de los maestros es fundamental en la reproducción sociocultural y la formación educativa de los pueblos.

Uno de los problemas que hay que resolver primero es la cuestión de las fuentes de “nuestras fuentes” como lo planteaba Aurora Díez-Canedo: “otro asunto que requiere de atención y remedio es la falta de correspondencia entre los temas de la historiografía universal, occidental o “general” y la de Latinoamerindia”<sup>306</sup>.

Esto quiere decir que es un problema que interpela la conciencia histórica y profesional de los pensadores y de los mandatos de las sociedades políticas y civiles de la región.

### *Autonomía y diálogo cultural en la diversidad cultural latinoamericana.*

Es obvio que Latinoamerindia busca concretar su autonomía desde hace dos siglos y sigue buscándola hasta hoy en día. De la dominación europea colonialista a las injerencias norteamericanas capitalista, esta región vive la utopía de ser autónoma sin comprometerse con ninguna potencia de tipo capitalista-colonialista. De igual manera, se propicia en el subcontinente

---

<sup>306</sup> Díez-Canedo, 2009, p.151.

americano la necesidad de dialogar entre culturas, pueblos, Estados, partidos políticos, sociedades civiles, movimientos sociales y estudiantiles, y sobre todo redes de pensadores e investigadores para tratar de llevar a cabo ese objetivo de “autonomía latinoamericana”.

Reiteramos esta perspectiva de que Latinoamerindia necesita un diálogo franco y comprometido entre sus pueblos para destacar la importancia de su autonomía hasta materializarla. Más allá de lo político y lo geopolítico que siempre han generado fronteras insignificantes con la influencia imperialista de Estados Unidos y neocolonialista de las metrópolis, hay que pensar este diálogo en el ámbito histórico-cultural y de la solidaridad mutua basada en lo social. Es el primer paso de llegar a una conciencia revolucionaria, lo que G. Lukács llama “conciencia adjudicada” para explicar el nivel maduro en la conciencia de un grupo social o una comunidad. Entonces, este diálogo es el primer requisito absolutamente necesario para sacar esta autonomía latinoamericana.

En realidad, hay que reconocer que unos intelectuales políticos, al utilizar su “capital cultural” que les asigna la academia y legitimado por las redes sociales y políticas, contribuyen a la dificultad de llegar a este punto clave, por su discurso retórico sobre el entendimiento del subcontinente. Pierre Bourdieu explica bien la relación que mantiene este “capital cultural” con el “capital político”, el “capital social” y el “capital económico”. Hace entender que, a pesar de que cada uno tiene su propio espacio, se entrelazan entre ellos la competencia que califica una lucha por espacio. En este sentido, el diálogo aparece algo insostenible mientras que la necesidad de mantenerlo se hace sentir cada vez más.

Sin embargo, hay que reconocer también, por otro lado, muchos trabajos bajo esfuerzos de una serie de intelectuales conscientes abundan en la perspectiva de materializar este diálogo como una necesidad de primera hora.

Es una necesidad de corto plazo. Filósofos, antropólogos, sociólogos, actores políticos socio-progresistas y entre otros se muestran muy atentos frente a esa necesidad de abrir un espacio de diálogo franco en el subcontinente latinoamericano para enfrentar los desafíos del presente y para construir un futuro más seguro al conjunto de los pueblos de la región.

Hay ciertos autores latinoamericanos, interpelados por la conciencia colectiva de la realidad latinoamericana, que trataron de abordar esta realidad a partir de “lo cotidiano” del espacio latinoamericano. Este espacio incluye las realidades nacionales y las prácticas etnoculturales y debe dinamizar el *diálogo intercultural*<sup>307</sup>, en una concepción de relación de equivalencia simbólica del *Ser*. Esta equivalencia simbólica no es nada que la aceptación de la historia común y del “otro” en un mismo espacio pluridimensional, donde se manifiesta el “respeto mutuo” y se relacionan las experiencias.

Por su parte, Carlos Lenkersdorf señala 4 puntos que requiere este diálogo: (1) El encuentro entre iguales que incluye el respeto mutuo, (2) En encuentro simultáneo entre representantes de culturales diferentes, (3) El encuentro dialógico se da gracias al aprendizaje recíproco de unos y otros, y (4) La razón es que cada cultura representa un manantial del cual los representantes de la otra cultura comienzan a satisfacer la sed que poco han saboreado. Así empiezan a beber de esta fuente el agua de vida que circula por todas las culturas, Cuanto más beben de esta agua tanto más se capacitan para percibir otra realidad que desconocen casi por completo.

---

<sup>307</sup> Carlos Lenkersdorf, “Lenguas y diálogo intercultural, Inicios del diálogo intercultural” en “TONOS Revista Electrónica de Estudios Filológicos”, No.6, Diciembre de 2003. También véase su artículo “Latinoamerindia” en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos (coord.), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, 2006, pp-95-105. También véase Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía intercultural” en Enrique Dussel/Eduardo Mendieta/Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, Editorial siglo XXI editores, México, 2009, pp.639-646. También, Glodel Mezilas, *Crítica de la idea de América Latina*, tesis de doctorado, PELA-UNAM, 2011.

Por su parte, Raúl Fonet-Betancourt aborda desde su filosofía intercultural para Latinoamérica el diálogo intercultural al mostrar la necesidad de transformar la filosofía en Latinoamérica a partir del desafío del diálogo intercultural. Lo que nos interesa más en él es altamente lo significado del concepto diálogo. Señala que la elaboración de una filosofía de mejor calidad en Latinoamérica depende hoy de la transformación de la filosofía que hacemos desde las exigencias que nos plantea el diálogo intercultural. Se debe interpretar la necesidad de la interculturalidad como una necesidad que afecta también a la filosofía y que ésta debe asumir concretamente en el sentido preciso de una exigencia de transformación. Hay que desfilosofar la filosofía, dice él, vale decir, liberar la filosofía de la cárcel en la que mantiene está prisionera la todavía vigente hegemonía de la tradición occidental centroeuropea.

Según él, la necesidad del diálogo intercultural en Latinoamérica está conectada con la historia de la conquista y de la colonización del subcontinente en tanto que historia de un desastre continuado: la destrucción y opresión sistemáticas de las diferencias culturales. Esta vinculación de la necesidad del diálogo intercultural con el desastre del colonialismo quiere decir que se trata de la necesidad de un imperativo ético. Tan marcado por su posición moderada, Fonet asigna una doble dimensión a la necesidad de este diálogo: la de reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro en su dignidad. También una necesidad del diálogo intercultural se extiende a los pueblos originarios en el subcontinente.

En Glodel Mezilas, este diálogo toma el nombre de “diálogo intercultural analógico” para abrazar más bien la noción de otredad, alteridad e identidad. Plantea este diálogo desde la necesidad de propiciar la mutua fecundación, el reconocimiento, la convivencia y el intercambio entre las culturas y lenguas existentes en la región, en la perspectiva de resignificar el subcontinente americano. Según él, toda resignificación del subcontinente, es decir, dar un

nuevo contenido al nombre de “América Latina”, debe requerir el cambio de las representaciones sociales desde el diálogo intercultural analógico. En su tesis, muestra que el reconocimiento de la diversidad implica el diálogo entre las culturas y las lenguas existentes.

En suma, esta necesidad de dialogar entre “nosotros semejantes” interpela nuestra conciencia etnohistórica, lo que llamamos “diálogo etnocultural latinoamericano” que es una especie de resultante de todo este discurso sobre la necesidad de dialogar entre pueblos semejantes en la solidaridad y buena convivencia. Nuestra propuesta alcanza las anteriores expuestas en la medida que dan la alta importancia al concepto de diálogo como un requisito obviamente indispensable, así pues, se vuelve uno de los fundamentos para la reconstrucción de la identidad cultural latinoamericana.

#### *Utopía como espacio de resistencia sociocultural.*

Aquí proponemos la tesis de unos investigadores latinoamericanos, entre ellos se puede identificar a Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Mondragón González, Mario Magallón Anaya, Oscar Wingartz Plata entre otros<sup>308</sup>. Estas figuras catedráticas de la UNAM enfatizan la importancia de la utopía en términos de “realización futura” en la transformación de la realidad social cotidiana latinoamericana basándose sobre la cultura e historia. Proponen la utopía como un “espacio de resistencia” donde lo social y lo cultural dinamizan las fuerzas semejantes para cambiar la visión del subcontinente frente a lo hegemónico con el fin de proyectar un futuro propio basado en las realidades históricas y culturales de esta región.

---

<sup>308</sup> Véase Horacio Cerutti G. y Carlos Mondragón G. (coord.), *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*, México, UNAM, 2006.

Con Cerutti, la utopía deviene un elemento estructural de la cultura<sup>309</sup>. Destaca tres niveles cotidianos del uso del término utopía: 1) se determina lo imposible a lo irrealizable, a lo que no tiene posibilidad de concretarse en la realidad, por más que haya muy buenas intenciones para hacerlo; 2) se refiere a lo que se podría denominar “género utópico” en términos de los géneros bíblicos, donde el autor es determinante, donde la intención moral y ética del autor es decisiva y donde las utopías lo que describen son ciudades, sociedades ideales, aquellas donde valdría la pena vivir; 3) se trata de lo utópico operante en la historia.

A través de estos tres niveles de lo utópico identificados por el autor, es obviamente que la utopía representa un movilizador, un eje vertebrador de la cultura, como dice él, para transformar nuestra realidad latinoamericana.

El pensador filosófico reconoce interesantes las obras de género utópico en hacer posible en la ficción lo que es imposible en la realidad, y plantean la plenitud del ser humano. Según él, la utopía es constituyente de la cultura, mejor dicho, es la tensión entre la realidad y el ideal. Digamos que la utopía ataca y despierta nuestra vida histórica y social con la magia de la cultura animándonos hacia el horizonte del propio destino.

En el terreno relacional de “fe, utopía y política” que el autor le lleva - citando a su predecesor Gustavo Gutiérrez por haber establecido esta relación -, muestra que la esperanza tiene su partición en lo utópico. Gutiérrez asocia la utopía a tres notas capitales como señala Cerutti: 1) la utopía está “marcada” por su relación con la realidad histórica presente, se trata de la comprometida construcción de una ciudad del futuro revolucionariamente; 2) entre la denuncia y el anuncio, siempre según Freire en quien Gutiérrez se apoya para este punto, se ubica la praxis histórica de construcción de lo alternativo, - y por

---

<sup>309</sup>Horacio Cerutti, “Utopía como elemento estructural de la cultura” en Norma de los Ríos Méndez y Irene Sánchez ramos (coord.), *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, 2006, pp.107-112.

ello, dice Gutiérrez “si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad, así la política verifica en su práctica que la denuncia supere el nivel verbal y el anuncio no se quede en ilusión; 3) la utopía es racional y trabaja en el ámbito de la revolución cultural, -y según Freire, sólo los oprimidos pueden denunciar y anunciar, empuñar utopías revolucionarias<sup>310</sup>.

Por su parte, Carlos Mondragón insista sobre la relación de la religión con la utopía en el contexto latinoamericano. Es un tema que tiene gran pertinencia para la mayoría de la población latinoamericana que sigue declarándose creyente y que continúa buscando nuevas formas de convivencia pacífica ideológicamente y con mayores intereses encontrados. Para transformar la sociedad, la esperanza puede adquirir un carácter subversivo e impulsar a la acción. Entonces, la utopía puede ser comprendida como un espacio simbólico de resistencia o más bien como una fuente de inspiración que impulsa resistencias contra el orden establecido.

Mario Magallón señala que desde antes de la denominación del continente como América, éste se presentaba a los conquistadores y religiosos como una utopía y un ensayo, un espacio para realizar los sueños. En este “ensayar utópico”, de proyectos y posibilidades, confluyen los sueños, los ideales, los mitos, la religión, la razón y el saber, el conocimiento y la duda, en una relación múltiple y diversa de la teoría y la praxis. La realidad y la ficción se entremezclan y originan nuevas experiencias. Desde el entonces, la defensa de la identidad nacional y regional ha sido también un recurso político, social y colectivo. Por esto mismo fue necesario romper con los estereotipos de cualquier orden para construir una más amplia totalidad que integre al “nosotros” con los “otros” en la totalidad del género humano, la unidad en la diversidad<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> Cerutti y Mondragón (coord.), 2006, pp.85-92.

<sup>311</sup> Magallón, “La utopía en América Latina” en Cerutti y Mondragón (coord.), 2006, pp.13-38.

Partiendo de “utopía como motor de la historia” (Joao Batista Libanio, 2000) en su análisis, Oscar Wingartz asocia utopía y revolución para plantear la relación que guarda la utopía y la dimensión política de la misma, al mismo tiempo abrir la reflexión sobre la necesidad y la pertinencia de la utopía y su vínculo con la revolución. Es decir, pensar la utopía desde lo socio-histórico conlleva a asumir y revalorar el contenido y el carácter que tiene de cara a una determinada situación o contexto; y la utopía debe ser vista como un elemento movilizador, potencializador y proyectivo del actuar social en perspectiva transformadora.

Según él, la utopía debe entenderse en relación con el proyecto histórico, pues ahí interactúan, efectivamente, la fe y la práctica política, lo que permite comprender la noción de liberación dentro de este único proceso, ya que al acto de liberación es el que debe llevar a la creación del hombre y la sociedad nuevos<sup>312</sup>.

A partir de todo lo que se desarrolla en esta sección, reiteramos que la identidad cultural latinoamericana no puede asumirse como agente de la transformación de la realidad latinoamericana sin concretarse en la relación dinámica de pensar la heterogeneidad etnocultural latinoamericana, la autonomía y el diálogo cultural en la diversidad cultural latinoamericana y la utopía como un espacio de resistencia sociocultural desde un proyecto histórico-cultural y social. Se trata de crear posibilidades de transformar nuestra situación actual y determinar el futuro a partir de la conciencia etnohistórica sobre lo pasado y lo presente.

#### **4. Solidaridad como forma de integración latinoamericana.**

Hay que retomar la “solidaridad” como forma integracionista de base en el subcontinenttal como se platean la época de las independencias para

---

<sup>312</sup> Wingartz, “Utopía y revolución. ¿Una necesidad de nuestro tiempo? En Cerutti y Mondragón (coord.), 2006, pp.165-178.



reencontrar nuestro destino en el horizonte universal. Haití inició esta forma de integración a través de su Constitución de 1816 en la convivencia humana, lo que Sartori llama buena convivencia. Más tarde José Martí, en 1889, hizo oír su voz a favor de esa integración solidaria entre los pueblos del subcontinente frente al imperialismo norteamericano que amenazaba la región y a la dominación española en Cuba y Porto Rico. En la actualidad, una vez más la “solidaridad” parece una de las alternativas integracionistas más humana y prometida entre los pueblos latinoamericanos, mientras que lo político y lo geopolítico giran al inverso.

***Vivir juntos histórica, cultural y convivencialmente.***

Planteamos la solidaridad como el espacio simbólicamente unido donde se puede “vivir humanamente juntos”, más allá de las diferencias-, la historia cultural común y los beneficios de las prácticas culturales cotidianas bajo la hermandad recíproca y mutua. Este espacio debe permitir la unión de las fuerzas semejantes para que la identidad cultural pueda asumir su función de transformadora en la realidad social. Así, viene la necesidad de incorporarnos en una buena convivencialidad latinoamericana, ni quisiera considerar el Caribe como una zona subregional dentro y fuera del espacio subcontinental. Haití no estará considerado como “parte negada” ni un “epíteto de latina cortada”; tampoco Cuba estará fuera de la “cumbre de las Américas” a causa de intereses geopolíticos distintos que manejan sus pares en la región.

Este espacio es también un espacio utópico en el contexto latinoamericano, en la medida que se proyecta en la esperanza de transformar lo irrealizable en lo real a partir de la realidad práctica. Entonces, tener la conciencia de vivir la utopía hacia un horizonte de lo posible conlleva a denunciar y transformar el orden establecido para concretar una sociedad pluralista.

### *Solidarismo como práctica integracionista.*

Derivado de la palabra solidaridad, el solidarismo se entiende como unidad, integración basando en la unión de personas que se organizan con la finalidad de conseguir el desarrollo integral para ellas, para su empresa y para sus familiares. La solidaridad puede analizarse como un hecho social y como un deber, ya que su fundamento es el amor, la fraternidad y por ende, es obligación de cada una de las partes involucradas, actuar siempre bajo estos principios con el objetivo de contribuir con el desarrollo social del ser humano. .

En el campo de la Economía política, este sistema de solidaridad pretende fomentar la producción, democratizar el capital y satisfacer las aspiraciones o necesidades de empresarios y trabajadores. Su filosofía es contraria a la lucha de clases. Considera que debe unirse el capital y el trabajo, el patrono y el trabajador, para incrementar juntos la producción y mejorar las condiciones socioeconómicas de los trabajadores<sup>313</sup>.

Lo que proponemos es una solidaridad basada en lo histórico-cultural que comparte la comunidad latinoamericana. Nos apoyamos para este punto en Leon Bourgeois<sup>314</sup>: “se trata de la responsabilidad mutua que se establece entre dos o más personas”, a lo mejor un vínculo fraternal que obliga todos los seres humanos unos con otros, al hacernos un deber de asistir a los semejantes. Retomamos la visión haitiana expresada en la Constitución de 1816 al abrir la puerta de la tierra de Haití a todo oprimido de donde sea que buscaba un refugio para descansar de la opresión colonial; en ese momento el país se convirtió en un “espacio abierto” de solidaridad y de convivencia humana.

---

<sup>313</sup> <http://www.solidarismo.com>. Consultado el 30 de mayo de 2011.

<sup>314</sup> Fue un diputado francés radical promarxista, desarrolla en 1896 en su obra *Solidaridad* el solidarismo puesto como una corriente del pensamiento de la filosofía política.

### *De la tolerancia hacia la convivencialidad.*

La tolerancia entre países hermanos latinoamericanos permitirá la inclusión de todos tanto a nivel nacional como regional o si prefiere subcontinental y el desarrollo de una sociedad pluralista en la diversidad etnocultural, el respeto mutuo y la buena convivencia. A nivel nacional, esta inclusión debe abrazar todas las clases sociales incluso los grupos étnicos.

A nivel subcontinental, esta inclusión se extiende a los Estados que conforman las áreas geoculturales latinoamericanas. Esta tolerancia mantiene una relación de equivalencia entre las sociedades civiles y estatales dentro del espacio latinoamericano.

La tolerancia respeta valores ajenos, dice Sartori (2007). Está siempre en tensión y nunca es total (Lucas, 1985). El teórico de la sociedad pluralista establece tres criterios para entender el grado de la elasticidad de la tolerancia: primero es que siempre debemos proporcionar razones de aquello que consideramos intolerable (y, por tanto, la tolerancia prohíbe el dogmatismo); el segundo criterio implica el *harm principle*, el principio “de no hacer el mal”, de no dañar, -es decir, que no estamos obligados a tolerar los comportamientos que infligen daño o perjuicio; y, el tercer es obviamente la reciprocidad: al ser tolerantes con los demás esperamos, a nuestra vez, ser tolerados por ellos como planteaban Santos Milton y John Locke.

Para concluir este capítulo que ofrece alternativas tanto relativistas como posibilidades de concretarse, insistimos sobre la reconstrucción de la identidad cultural latinoamericana como una necesidad imperativa para caminar adelante hacia el horizonte de nuestro destino. Las exigencias que requiere esta identidad deben entenderse en la obligación histórico-cultural de solidarizarnos para evidenciar una buena sociedad latinoamericana entre pueblos semejantes basándose en la convivencia y la diversidad cultural.

Esta reconstrucción identitaria que nos aparece como una utopía de lo realizable impone algunos fundamentos para concretarse desde la etnohistoria. Primero, hay que propiciar de manera consciente un foco cultural al reconstruir el pasado histórico-mítico y consolidar los conocimientos etnoculturales colectivos a partir de repensar de la educación. Segundo, hay que erigir esta identidad como un motor, movilizador, transformador de la realidad sociocultural subcontinental, al favorecer una nueva epistemología de la historiografía y una ética de las prácticas culturales latinoamericanas y, asimismo, salvaguardar la memoria colectiva y el patrimonio cultural del subcontinente.

Tercero, la utopía viene a reforzar este movilizador considerada como la selva que permite pensar la heterogeneidad etnocultural dentro de una historiografía reescrita e inclusiva, la autonomía bajo el diálogo cultural franco y el espacio latinoamericano como un espacio de resistencia sociocultural. Cuarto, la solidaridad queda como una opción más evidente para expresar una integración histórico-cultural entre los pueblos semejantes latinoamericanos en la tolerancia y el vivir humanamente juntos.

### **Conclusiones Generales de la investigación.**

El presente trabajo representa principalmente una contribución a los Estudios Latinoamericanos sobre los aportes histórico, culturales y políticos de Haití a la construcción de la identidad cultural latinoamericana a principios del siglo XIX. Identidad que se esboza en la historia de las ideas del subcontinente desde la época de las independencias. Esta investigación interdisciplinaria, tiene como principales líneas de análisis, la etnohistoria, la antropología del semejante, los estudios culturales y políticos, así como la filosofía latinoamericana. La revisión de autores especialistas en el periodo y las temáticas que confluyen en este trabajo permitieron realizar un análisis consciente y exhaustivo de conceptos considerados pilares de la identidad y el

“ser” latinoamericano, así como el cuestionamiento del uso y validez de estos en el periodo de estudio y reflexionar sobre la pertinencia o caducidad en las actuales discusiones sobre América Latina y el Caribe.

En este sentido, la revolución de independencia haitiana se ha estudiado como un principio fundador de la formación identitaria subcontinental por ser el primer foco de influencia subversiva e influir con esta idea de independencia en el resto de la región. El aporte haitiano radica en los apoyos a nivel militar (material y estratégicamente), así como recursos económicos y humanos de la mano de los primeros dirigentes durante el período de 1801 a 1821 que se solidarizaron con varios libertadores latinoamericanos. Sin embargo a pesar de esta valiosa contribución, el primer Estado latinoamericano ha sido considerado como la “parte negada” por sus pares como si no perteneciera al espacio subcontinental americano.

Siendo este el planteamiento central de la investigación, el trabajo de análisis nos conduce las siguientes reflexiones:

- La investigación se abocó a estudiar y analizar la identidad cultural latinoamericana desde la etnohistoria. Se estudiaron los primeros levantamientos en Latinoamerindia como premisas históricas que nos llevaron a realizar una crítica de la historiografía latinoamericana en su tendencia a la exclusión. Hemos visto que la contribución haitiana a la formación identitaria de Latinoamerindia se encuentra en los momentos que los “libertadores” como Miranda y Bolívar de Venezuela, Javier Mina de México y Elbers de Colombia consiguieron el apoyo de Haití en barcos, armas, alimentos, libres y hombres.

Este hecho histórico no solamente invirtió el orden colonial y la modernidad capitalista sino también contagió más tarde al resto del continente. Esta revolución forjó por primera vez la liberación y la dignidad del ser

latinoamericano. Por este motivo, casi todos los libertadores estuvieron en este país buscando todo el apoyo necesario. De 1806 a 1821, la puerta de la tierra haitiana estuvo abierta a todos los que creían en los valores humanos y el destino del subcontinente. Por ello, Miranda fue en 1806, Bolívar dos veces en 1816, Mina en 1816 encontró a Bolívar en la ciudad haitiana de “Jacmel” y Elbers en 1820. Haití más tarde liberó a los dominicanos de la dominación española. Las escoltas militares haitianas combatieron al lado de los libertadores en Venezuela, México, Colombia y Perú.

Es decir que la revolución de independencia de Haití tuvo un gran impacto en el continente y a escala mundial. Sin embargo, la historiografía latinoamericana ha negado esta gran contribución haitiana en el devenir del subcontinente. Una actitud que se remonta a los tiempos de Bolívar que no invitó a este país al Congreso de Panamá en 1826 y, hasta hoy en día, el primer País-estado latinoamericano es ocupado militarmente por la mayoría de sus pares. Tampoco ningún país en ese momento, con excepción de Francia, reconoció la independencia de Haití incluso el de Bolívar; EE.UU. fue el segundo país que reconoció la independencia de este nuevo Estado en 1864. Así pues, se funda nuestra crítica epistemológica de la historiografía latinoamericana.

Es pertinente reconocer que muchos pensadores, escritores e investigadores latinoamericanistas ahora reflexionan más sobre la historia de Haití y su situación actual en el contexto latinoamericano, continental y mundial. Su historia es compleja en sí ante los ojos de las potencias capitalistas; la única colonia que venció a todas las potencias capitalistas en el siglo XIX (Inglaterra, España, Francia) y en el siglo XX ganó la resistencia a la ocupación estadounidense en 1934. En este siglo en curso, Latinoamerindia sigue mostrando su insensibilidad histórica a este país semejante a través de la MINUSTAH. Lo interesante es que existen pensadores, con un discurso más

independiente, que están propiciando una crítica del pensamiento latinoamericano y la producción de conocimientos en el Subcontinente.

Este sentimiento de negar un hecho histórico de alta consideración que comparte Haití en la región debe llamar la atención de todos y cada uno frente al presente y futuro de la comunidad latinoamericana. Entonces, Latinoamerindia sufre de la enfermedad de falta de conciencia etnohistórica y de la incapacidad de reconocer sus miembros semejantes en su totalidad.

En esta perspectiva crítica nos apoyamos en Cristián Parker quien nos orientó hacia la historia de la independencia latinoamericana para recuperar nuestra identidad latente. También resaltamos a Eduardo Grüner que ha hablado de una actitud de “vergüenza histórica” de la parte de los países latinoamericanos al celebrar el bicentenario en 2010 en el lugar de 2004. Otros han reconocido que ha sido un error monumental que cometió la comunidad latinoamericana al no recurrir a su historia cultural para poder vislumbrar el camino de su destino. Es el caso del historiador Franklin Knight quien ha dicho que de Haití salió ese sentimiento de humanidad y libertad individual que resonaba con Bolívar y otros libertadores de América Latina.

Nos apoyamos en este historiador para señalar que la revolución haitiana era una concepción radical de la idea de libertad. Ésta se percibe como un derecho humano fundamental que cambió las ideas acerca del hombre y de la sociedad en todo el mundo Atlántico. Haití representa el cambio político más revolucionario en el mundo en ese momento, y su independencia representaba un logro monumental. Contrariamente a la revolución norteamericana que no alteró la base social del poder político, no intentaba cambiar la base fundamental del poder político sino la estructura política superficial, es el sentido de esta revolución.

La tesis demostró que es necesario reconocer que la Constitución haitiana de 1805 declaró a todas las personas igualmente libres, una

declaración que tuvo profundas repercusiones políticas y sociales a lo largo de la costa atlántica de Bangor, Maine, y Buenos Aires, Argentina. En este sentido, es obvio considerar a Haití como una de las fuentes históricas de los Derechos Humanos. Este país fue el primer país donde se abolió la esclavitud. Sin embargo, las enciclopedias más difundidas y casi todos los textos de educación atribuyen a Inglaterra ese histórico honor.

Las realidades etnoculturales latinoamericanas a la luz de una (re)negación de la historia complican y complejizan el fondo de la matriz cultural del subcontinente, en la medida que su identidad cultural permanece encerrada en un discurso retórico que ciertos intelectuales y políticos dinamizan. Éstas abrazan el pasado colonial común, la reflexión ontológica sobre el ser latinoamericano, la utopía de una visión unificadora y unitaria, los vestigios y resistencias culturales, la solidaridad como forma de integración latinoamericana y la práctica de la geopolítica en la región. Aquellas realidades tratamos de mostrar, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XIX, su evidencia histórica a partir de una perspectiva crítica con el fin de aludir cómo reproducir el olvido, lo borrado y lo vacío en la historiografía latinoamericana.

Haití, entonces, se encuentra casi fuera del discurso sobre la matriz cultural latinoamericana y vive una hipocresía histórica por la parte de sus pares. Alain Rouquié califica esa actitud como una limitación al epíteto “latino”. Por su parte, Eduardo Galeano hace ver que en el imaginario occidental, Haití está pagando el “delito” de la dignidad. Es decir, este país representa un obstáculo en la historia universal, a tal punto que Thomas Jefferson, prócer de la libertad y propietario de esclavos, advertía que de Haití provenía el mal ejemplo; y decía que había que “confinar la peste en esa isla”. Su situación socioeconómica planificada y etnolingüística siempre sirve de pretexto para alejarlo de la carta geocultural regional e internacional. Sin embargo, más allá de toda complicidad regional o internacional imaginable, los ciudadanos haitianos son los principales responsables de su “pecado” social y económico.



Al referirse a Haití como “parte negada” en la historiografía subcontinental, se plantea la problemática de la identidad cultural latinoamericana en su matriz histórico-cultural y se proponen algunas alternativas epistemológicas para reconstruir esta identidad o recuperarla de su estado latente, como dice C. Parker.

El problema central de la identidad cultural latinoamericana tiene que ver con las fuentes historiográficas improbables, el discurso retórico producido por ciertos intelectuales y políticos creadores de historias oficiales o de bronce, la división en áreas geoculturales con intereses políticos y la incapacidad de nosotros mismos de asumir el pasado nuestro y aceptar el origen histórico y cultural común de nuestra personalidad y dignidad como pueblos semejantes.

Así, el discurso sobre la identidad cultural subcontinental se diversifica y a veces se confunde con otras identidades como identidad nacional, identidad política, identidad social o identidad étnico-racial. Lo interesante es que la identidad cultural es la entrada a todas las contribuciones para construir y mantener la personalidad y dignidad de una micro o macro-sociedad. En el caso de Latinoamerindia, ella se conecta directamente con los procesos identitarios que surgieron en el subcontinente a lo largo de los siglos de colonización, hasta concretarse con la Revolución Haitiana en 1804. El año que el ser latinoamericano se reconoce como un ser humano cambia el panorama de la geopolítica mundial.

Destacamos a la socióloga Daniela Rawics (2010), cuando ella afirma que esta identidad se inscribe en un proceso sociohistórico de construcción, propuesta que resulta cuestionable en este trabajo porque nos conlleva a un relativismo cultural totalmente abierto y a una posible aceptación de la mundialización de la cultura. De igual manera, el sociólogo Paulo Freire (1999) se adelantó a la autora cuando enuncia que la identidad es un proceso histórico concomitante con el desarrollo de la especie; en este recorrido filogenético, es

donde hombres y mujeres van perfilando sus individualidades. Esta percepción abarca la identidad en su totalidad, por un diálogo cultural que vincula el educador y el educado a través de la enseñanza basada en nuestros referentes históricos y culturales. Por su parte, Sélim Abou vincula directamente la identidad cultural a la identidad étnica. Hace ver que esta identidad siempre ha sido considerada como el patrimonio cultural, es decir, al pasado de la cultura.

Compartimos integralmente la propuesta de C. Parker que relaciona la identidad latinoamericana a la historia de las ideas desde la época de las independencias en el continente. Según él, esta identidad está al estado latente, hay que recuperarla; sin embargo, recuperarla requiere cambiar nuestra forma de ver al otro y a nosotros mismos. Sólo en este sentido que la identidad cultural puede asumirse plenamente de su función y su valor. También señala que no es posible pensarla sin tomar en cuenta el impacto social, cultural e ideológico del hecho católico.

Partiendo de este postulado parkeriano, abordamos el tema de dicha identidad desde una perspectiva etnohistórica que abarca la historia cultural común de los pueblos latinoamericanos que nosotros llamamos en el contexto analítico-epistemológico “pueblos semejantes”. Recuperamos el sentido epistemológico de la escuela histórico-cultural con el enfoque de un “relativismo cultural abierto y controlado” para plantear la evidencia de la identidad cultural latinoamericana. Por tanto, introducimos los conceptos etnohistoria y etnopsicología cultural colectiva como ejes fundamentales en el estudio de esta identidad. Porque tomamos la cultura como un “conjunto complejo” como la define E. Tylor.

Hay que entender por Etnohistoria la unión del pasado y el presente, según la definición de Nuniti. La etnohistoria dinamiza el diálogo cultural

entre generaciones en la perspectiva de guardar la memoria colectiva y, el pasado deviene una huella genealógica para las nuevas generaciones como señalaría José Martí. Así, se puede recuperar la matriz cultural latinoamericana en su significación inclusiva. Este diálogo debe esforzarse alcanzar el discurso académico y la voluntad política. Por ello, la identidad cultural latinoamericana se refiere más bien al campo político-antropológico.

En esta investigación destacamos la noción de etnopsicología cultural colectiva, la cual operaría una especie de selección de valores simbólico-tradicionales y humanos a nivel del inconsciente colectivo subcontinental; y procede a la vez a la inhibición de los acontecimientos del pasado no significativos y a la adopción « común » de significados positivos.

Es decir que no se trata de restituir totalmente un pasado con sus insignificantes, sino ofrecer un dispositivo histórico-cultural común a partir de la conciencia etnohistórica a través del diálogo cultural. En este sentido, la identidad cultural latinoamericana es comprensiblemente el alma etnohistórica de la comunidad subcontinental. El pasado de los pueblos semejantes en el subcontinente está marcado por la colonización, descolonización e independencia. Tenemos todos sin excepción la cicatriz de este pasado, a partir de la cual forjamos nuestra identidad y dignidad en afrontar a los protagonistas de este pasado.

Construyamos entonces una comunidad pluralista latinoamericana donde prevalezcan el diálogo cultural entre semejantes, la solidaridad, la buena convivencia, la tolerancia aceptable, el reconocimiento mutuo del otro, el desarrollo de una ética de las prácticas culturales, lo utópico de nuestro futuro, la dignidad del ser latinoamericano, la reconstrucción de las sociedades políticas y civiles en la inclusión, el sentido común, la eliminación de las disparidades sociopolíticas entre hombres y mujeres, la valoración de las culturas en la diversidad, la salvaguardia de la memoria colectiva y del

patrimonio cultural, el hablar franco entre los Estados y el discurso académico y político tolerable respecto a la historia cultural del subcontinente.

Esta construcción simbólicamente amplia, en la idea de recuperar el sentido común de nuestra historia cultural en su trilogía pasado-presente-futuro, que debe pasar necesariamente por la reconstrucción de la identidad cultural latinoamericana. Esta reconstrucción requiere fundamentos que son indispensables para concretarse en el espacio simbólico, geopolítico, social, económico, geoestratégico y geocultural, es decir, en la reconfiguración espacial latinoamericana a todos los niveles.

Proponemos cuatro puntos claves para evidenciar esta reconstrucción de la identidad cultural latinoamericana: crear en el imaginario colectivo subcontinental un foco cultural fenomenológico latino-americano desde nuestra etnohistoria común donde la conciencia anima ontológicamente el ser latinoamericano en su plenitud existencial; propiciar esta identidad como agente de transformación de la realidad latinoamericana en la perspectiva de desarrollar una ética de las prácticas culturales y vivir humanamente juntos en una sociedad pluralista convivencial; comprometer utopía como una tarea responsable y un espacio de resistencia sociocultural para seguir el ideal latinoamericano en volver lo imposible, lo irrealizable en una realidad imaginaria que se concreta en la vida práctica cotidiana; e impulsar la solidaridad como forma de entrada a la integración latinoamericana en la responsabilidad mutua y recíproca sin la menor idea de exclusión. Éstos son requisitos finales de la investigación.

En fin, el problema que encontramos durante el desarrollo de la investigación es que, además de una insuficiencia de fuentes historiográficas sobre Haití, resultó difícil encontrar una herramienta teórico-metodológica y epistemológica para estudiar y analizar la identidad cultural latinoamericana en el contexto de la diversidad cultural subcontinental desde la etnohistoria

con un enfoque multi e interdisciplinario. Esto nos obligó recurrir no solamente a la interdisciplinaridad que requieren los Estudios Latinoamericanos sino también a nuestro método analítico a partir de una nueva teoría en el campo de la antropología e historia.

Reforzamos nuestra argumentación a partir del método de análisis propuesto por Darcy Ribeiro para estudiar Latinoamerindia. Sin embargo, aquel método nos pareció insuficiente para un análisis más profundo sobre la historia cultural “común” de estos pueblos desde la etnohistoria, tal como se presenta la carta etnocultural subcontinental. Por tanto, preferimos “Pueblos Semejantes” para referirnos al campo de la antropología, política, estudios culturales y etnohistoria y, estudiar estos pueblos en su conjunto histórica y culturalmente a partir de un ensayo crítico, la “teoría del semejante”. Es una teoría en gestación. Esta teoría destaca la alta importancia del diálogo cultural, la historia cultural común y el sentido común de vivir humanamente juntos en una buena convivencia hacia la construcción de una comunidad latinoamericana pluralista. De hecho, es propiciar una antropología del semejante cuyo objeto de estudio es el otro semejante en su multidimensionalidad.

## **Bibliografía consultada.**

ABRANCHES, Henrique, *Identidad y patrimonio cultural*, Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1989.

ACEVEDO, Eduardo L., *Colaboradores de Santander en la organización de la república*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1988.

ACOSTA, Vladimir, *Independencia, Soberanía y Justicia Social en el pensamiento del Libertador Simón Bolívar (Selección de textos y comentarios)*, Caracas, Editorial La Galaxia, Abril 2007.

ARANGO, Dania Soto (comp.), *Educadores en América Latina y el Caribe. De la colonia a los siglos XIX y XX*, BÚHOS Editores, Tunja-Boyacá-Colombia, 2011.

\_\_\_\_\_, *Revista Historia de la educación latinoamericana*, Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia (Uptc), Tunja-Boyacá-Colombia, No.10, 2008.

ARANGO, Gloria Mercedes, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín, Universidad Nacional, 1993.

Archivo General de la Nación de Colombia, “Documentos que Hicieron un País”. Biblioteca Familiar Presidencia de la República, Imprenta Nacional de Colombia, Tomo I, 1997.

ARCINIEGAS, Germán, *Cartas Santander-Bolívar*, Bogotá, Fundación Francisco de Paula Santander, 1988-1990.

\_\_\_\_\_, *Colombia, itinerario y espíritu de la independencia, según los documentos principales de la revolución*, 1972.

ARDAO, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.

ARIAS, Alán (coord.), *Multiculturalismo y derechos indígenas. El caso mexicano*, Editorial Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México, 2008.

ARIZA MOLINA, Martín de Jesús, *Cantinflas personaje de identidad cultural latinoamericana*, tesis para obtener el título de Maestra, 1995.

ARJONA, Martha, *Patrimonio cultural e identidad*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1986

AYALA, Encarnación Soriano (coord.), *Identidad cultural y ciudadanía intercultural*, Madrid, Editorial Muralla, 2001.

AYALA, Enrique M., *Simón Bolívar*, 2006.

BARCARCEL, José Luis, *Dinámica de la identidad. Problemas 4*. La Habana, Editorial Academia, 1994.

BARFIELD, Thomas, *Diccionario de Antropología*, México, siglo XXI editores, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos Interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, siglo XXI editores, segunda edición, 2008.

BAUER, Arnold J., *Somos lo que compramos: historia de la cultura material en América Latina*, México, Editorial Taurus, 2002.

BAUMAN, Zigmunt, *La Globalización: consecuencias humanas*, FCE, México, 2001

BECERRA, Ricardo, *Vida de Don Francisco de Miranda, general de los ejércitos de la primera República francesa y generalísimo de los de Venezuela*, Madrid, Editorial-América, Tomo I, 1896; reeditado en 1996.

BETHELL, Leslie, *Historia de América Latina*, Tome 5. “La Independencia”, Capítulo 4: la independencia de Haití y Santo Domingo, Madrid, Editorial Crítica, S.A., 1991, p.125

BEUCHOT, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Editorial siglo XXI editores, 2005.

BLOM, Amélie et CHARILLON, Frédéric, *Théories et concepts des relations internationales*, Hachette livre, Paris, 2001.

BOHÓRQUEZ, Carmen L., *Miranda: Bitácora de un visionario de Nuestra América*, Impreso en la República Bolivariana de Venezuela, Caracas, Febrero 2008.

BOLÍVAR, Simón, *Pensamiento político de Simón Bolívar*, reeditado, 2010.

BRONISLAW, Malinowski, *The Dynamics of culture change*, New Haven, 1945.

BUCK-MORSS, Susan, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Editorial Norma, 2005.

BUENO, Miguel, *Principios de Epistemologías*, México, La impresora Azteca, 1960.

BUSHNELL, David, *El régimen de Santander en la Gran Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional-Tercer Mundo, 1966.

\_\_\_\_\_, *Simón Bolívar, proyecto de América*, Bogotá, Biblioteca Nacional, 2007.

CÁCERES, Jesús Galindo, *Cibercultura. Un mundo emergente y una nueva mirada*, México, Editorial Conaculta, 2006.

CALDERÓN, José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Madrid, Agencia Mundial de Librería, 1925.



CALVO, Carlos, *Anales Históricos de la revolución de la América Latina*, Madrid, Editorial-América, 1864.

CAMELO, Rosa y FLORES, Miguel P. (editores.), *La experiencia historiografía. VII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM, 2009.

CAMPRA, Rosalba, *América Latina: la identidad y la máscara*, México, Editorial siglo XXI, 2ed., 1998.

CANCLINI, Néstor García, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Editorial Grijalbo, 1990.

CÁRDENAS, José María, *Insurgencia y revolución: Antonio José de Sucre y la independencia de los pueblos de América*, Bogotá, 1996.

CARVAJAL, Lizardo, *Metodología de la investigación*, Ed. Futuro, 1993.

CASIMIR, Jean, *El Caribe, uno y divisible*, Puerto Príncipe, Editores Henri Deschamps/Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 1991.

\_\_\_\_\_, *Haití: Acuérdate de 1804*, trad. Betina Keizman, México, siglo XXI editores, 2007.

\_\_\_\_\_, *La cultura oprimida*, México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

CASSIGOLI, Rossana, “Fenomenología del Estado latinoamericano: bases históricas y declive cultural” en “*Acta Sociología. Reflexiones contemporáneas*”, México, CES-UNAM, No.48, Enero-Abril, 2009.

\_\_\_\_\_, “Usos de la Memoria: Prácticas culturales y Patrimonios Mudos”, *Cuicuilco*, septiembre, vol.13, número 038, México, 2006, pp.133-151.

\_\_\_\_\_, *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, Madrid, Editorial GEDISA, S.A., 2010

\_\_\_\_\_, *Prácticas culturales y politización de la pertenencia*, *LIDER*, Vol. 14 (Labor Interdisciplinaria de desarrollo Regional) Universidad de Los Lagos, Osorno, Chile, 2005.

Castor, Suzy et al., *Haïti à l'aube du changement*, Port-au-Prince, CRESFED, 1991.

COLLEYN, Jean-Paul, *Eléments d'anthropologie sociale et culturelle*, éditions de l'Université de Bruxelles, 1981.

COLMENARES, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1989.

COLOMBRES, Adolfo, *Teoría de la cultura y el arte popular. Una visión crítica*, México, Editorial Conaculta, 2009.

COUFFIGNAL, Georges, "L'Amérique latine ou les Amériques latines", in "*Questions internationales : Amérique Latine*", No.18, Documentation française, mars-avril 2006, p.6-22.

CUNIN, Elisabeth (coord.), *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, México, Editorial INAH, 2010.

DE CERTEAU, Michel, *La Escritura de la Historia* (traducido de francés por Jorge López Moctezuma, 3e ed. 1993), Paris, Editorial Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_, *La toma de la Palabra y otros escritos políticos*, UNAM, México, 1995.

DE LAS AGUAS, Sergio P. S., *Puertos, Sociedad y Conflictos en el Caribe Colombiano: 1850-1930*, Editorial Observatorio del Caribe colombiano, Universidad de Cartagena, 2001.

DE LOS RÍOS MÉNDEZ, Norma y RAMOS, Irene S. (comp.), *América Latina: aproximaciones multidisciplinarias*, México, UNAM, 2010.

---

(coord.), *América Latina: Historia, Realidades y Desafíos, capítulo: Identidades, Imaginarios sociales y memoria colectiva*, impreso en UNAM, México, D.F., 2006.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Refundación de Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*, México, siglo XXI editores S.A., 2010.

---

\_\_\_\_\_, *Una epistemología del SUR: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Clacso-siglo XXI editores, 2009.

DEAS, Malcom y SÁNCHEZ, Efraín, *Santander y los ingleses*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1991.

DEL CAMPO, Julio L. M. y CAMOU, Antonio (coord.), *México y América Latina*, México, Editorial siglo XXI editores, 2001.

DÍAZ, María Elena F. (coord.), *Cultura y desarrollo humano. Visiones humanistas de la dimensión simbólica de lo individual y lo social*, México, Editorial CONACULTA, 2006.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, Editorial Itaca y Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

---

\_\_\_\_\_, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/Equilibrista, 1995.

Encuentro internacional, Museos del dos mil: constructores de nuevos horizontes, San José-Costa Rica, Editorial-UCR, 2005.

FARET, Laurent, “Le Mexique à la croisée des deux Amériques”, in “Questions internationales : Amérique Latine”, No.18 mars-avril 2006, Documentation française, p.90-98.

FIGUEROA DÍA, María Elena (coord.), *Cultura y desarrollo humano. Visiones humanistas de la dimensión simbólica de lo individual y lo social*, México, Editorial Conaculta, Colección Intersecciones, No.10, 2006.

FIRMIN, Antenor, *De L'Egalité des Races Humaines (Anthropologie positive)*, Paris, Editorial Librairie Cotillon, 1885.

FORERO, Manuel José, *Santander, prócer de la Independencia nacional*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1940.

FOUCAULT, Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Editions Gallimard, 1969.

\_\_\_\_\_, *Les mots et les choses*, Paris, Editions Gallimard, 1966.

FRANTZ, Boas, *Race, language and culture*, New York, Paperback, 1966.

FREIRE, Paulo, *Cartas a quien pretenda enseñar*, México, Editorial siglo XXI editores, 1999.

\_\_\_\_\_, *Educacao como practica do libertade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

\_\_\_\_\_, *Pedagogía de la autonomía*, México, Editorial siglo XXI editores, 1998.

\_\_\_\_\_, *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva-México, Siglo XXI editores, 1970.

GALEANA, Patricia, *Historia comparada de las Américas: sus procesos independentistas*, México, siglo XXI editores, 2010.

GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Editorial siglo XXI editores, 2009.

GARCIA, Jorge y JAKSIC, Iván, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, ed. Monte Ávila Editores, 1988.

GARCÍA, Laureano G., *El general Francisco de Paula Santander*, San José de Costa Rica, Imprenta Lehmann, 1940.

GARFINKEL, Harold, *Estudios en Etnomedología*, Madrid, Editorial Antropos, coedición CIICH/UNAM-Universidad Nacional Colombia, 2006.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Editorial Conaculta, 2007.

GIUDICELI, Christophe, *Fronteras Movidizas, clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*, México, CEMCA, 2010.

GÓMEZ PICÓN, Alirio, *Bolívar y Santander. Historia de una Amistad*, Bogotá, Editorial Kelly, 1971.

GONZÁLEZ, Juan David B., *Literatura latinoamericana*, Tomo I-II, 2009.

GONZÁLEZ, Margarita, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, 3ª.ed., Bogotá, El Ancora, 1992.

Gran Enciclopedia de Colombia. Tomo 2: Historia II. Círculo de Lectores, 1991, Bogotá.

GRÜNER, Eduardo, *La Oscuridad y las luces: Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires. Edición Eduardo Grüner, 2010.

HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Madrid, Prensas Universitarias Zaragoza, 2004

\_\_\_\_\_, *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, Editorial Antropos, 2004.

HERNANDEZ, Dolores G., *La Revolución Haitiana y el fin de un Sueno colonial (1791-1803)*, México, UNAM, 1997.

HERSKOVITS, Melville J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, trad. fr., Paris, payot, 1952 ; ed.original,1950.

HIRST, Mónica (comp.), *Crisis del Estado e intervención internacional*, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2009.

HOYOS, Pedro F. K., *Bolívar y las negritudes: momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*, 2007.

JAMES, Cyril Lionel Robert, *Les jacobins noirs. Toussiant L'Ouverture y la Revolución de Saint-Domingue*, 1938 (1949), trad. française por Pierre Naville; trad. al español por Fondo de Cultura Económica.

JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

\_\_\_\_\_, *Manuel de historia de Colombia*, 3 vols. Bogotá, Colcultura, 1979.

JARAMILLO, Carlos Eduardo, *Los guerrilleros del novecientos*, Bogotá, CEREC, 1991.

JOHN, Lyon, *Lenguaje, Significado y Contexto*, Buenos Aires, Paidós, 1980.

KÖNIG, Hans, *En el camino hacia la nación*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

LABASTIDA, Jaime y ARÉCHIGA, Violeta, *Identidad e Diferencia. El pasado y el presente*, México, siglo XXI editores, 2010.

LANDER, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, co-ed. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales / Instituto Internacional de la Unesco, 2000.

LAPLANTINE, François, *Las voces de la imaginación colectiva*, México, Garnica, 1977.

LARRAIN, Jorge, *Identidad y modernidad en América Latina*, México, Editorial Océano de México S.A., 2004.

LECOURT, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, México, Editorial siglo XXI editores, 2007.

LENIN, Vladimir I., *El Estado y la revolución*, Pekín, Editorial el Pueblo, 1966.

LEÓN, Pablo S. y MARTÍN Jesús I., *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI de España editores, S.A., 2008.

LEÓN-PORTILLA, Miguel (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2001.

LEVI-BRUHL, Lucien, *L'Âme primitive*, Paris, Alcan, 1963.

\_\_\_\_\_, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1947.

\_\_\_\_\_, *La Mythologie primitive*, Paris, Alcan, 5e ed., 1936.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

\_\_\_\_\_, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, UNESCO, 1952.

LOMBARD, Jacques, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Edition Arman Colin, 1998.

LÓPEZ, Asdrúbal, *Historia crítica de Colombia*, 2010.

MALUF Sahid, *Teoria Geral do Estado*, Sao Paulo, Editorial Saraiva, 1995.

MANIGAT, Leslie F., *L'Amérique latine au XXe siècle*, tomes I et II, Editions du Seuil, paris, 1991.

MASUR, Gerhard, *Simón Bolívar*, Caracas y México, Grijalbo, 1948 (1987).

- MEJÍA, Álvaro T., *Nueva historia de Colombia*, 8 vols. Bogotá, Planeta, 1989.
- MELGAR, Ricardo y CASSIGOLI, Rossana (coord.), *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, México, UNAM, 2010.
- MELO, Jorge Orlando, *Reportaje de la historia de Colombia*, 2 vols. Bogotá, 1989.
- MEZILAS, Glodel, *Crítica de la idea de América Latina*, tesis del doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Haití más allá del espejo: historia, cultura, subdesarrollo*, México, Editorial Praxis, 2011.
- MIX, Miguel Rojas, *Los cien nombres de América*, Madrid, Editorial Lumen, 1991.
- MOÏSE, Claude, *Constitutions et Luttes de Pouvoir en Haïti*, Port-Au-Prince, Editions Le Natal, 1997.
- MONGE, Celiano, *Informe del Ministro de Relaciones Exteriores sobre el origen de los descendientes del general Francisco de Paula Santander en Quito*, Publicado en el diario El Debate, mayo 3, 1940.
- MONSALVE, José D., *El ideal político del Libertador Simón Bolívar*, Madrid, Editorial-América, 1916.
- MONTALBÁN Rodrigo Páez y OLIVERA Mario Vázquez (coord.), *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*, México, CIALC-UNAM, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Integración latinoamericana. Organismos y Acuerdos (1948-2008)*, México, CIALC-UNAM, 2008.
- MORENO DE ÁNGEL, Pilar, *Santander*, Bogotá, Planeta, 1989.



SERNA MORENO, Jesús María, *República Dominicana. Identidad y herencias etnoculturales indígenas*, Santo Domingo, Archivo General de la Nación, 2010.

MÖRNER, Magnus, *La Mezcla de Razas en la Historia de América Latina* (traducido del inglés por Jorge Platigorsky), Buenos Aires, Editorial PAIDOS, 1969.

MÚNERA, Alfonso, *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana S.A., 2008.

\_\_\_\_\_, *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*, Bogotá, Editorial Planeta Colombiana S.A., 2005.

NIEDERGAN, Marcel, *Les 20 Amériques latines*, tomes I, II et III, Editions du Seuil, Paris, 1969, « coll. Politique ».

NOACK, Karoline y DRESLER, Wiltrud, *Culturas en movimiento. Contribuciones a la transformación de identidades étnicas y culturas en América*, México, UNAM, 2007.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1991.

OLIVER, Lucio, *El Estado ampliado*, México, Editorial UNAM, 2009.

ORTEGA, Enrique R., *Bolívar y Santander: Correspondencia*, Bogotá, Imprenta del Estado Mayor General, 1940.

ORTIZ, María S. O., *Bolívar esencial: el pensamiento y las estrategias del Libertador a través de sus manifiestos, proclamas, cartas y discursos, escritos a lo largo de las campañas de independencia*, 2010.

\_\_\_\_\_, *Programa de investigación: identidad cultural latinoamericana*, 1991.

PADRÓN, Francisco M., *Manuel de historia universal, Tomo VI: historia general de América*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1975.

PARKER G., Cristían, “L’identité latino-américaine à la lumière des 500 ans”, in “*Cahiers Trimestriels : Alternatives Sud*”, vol.VII, Centre Tricontinental Louvain-la-Neuve, Editions Harmattan, Paris-Montréal, 2000, p.109-118.

\_\_\_\_\_, *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1996.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *El Caribe contemporáneo*, México, siglo XXI editores, 1998.

\_\_\_\_\_, *Haití: pese a todo la utopía*, México, Editorial XXI editores, 1999.

\_\_\_\_\_, *El pensamiento sociopolítico moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA, *Historia de la independencia de Colombia*, Editorial Fundación Bicentenario de la Independencia de Colombia, 2010.

QUENAN, Carlos, “Le régionalisme: entre convergence et concurrence des projets”, in “*Questions internationales : Amérique Latine*”, No.18, Documentation française, mars-avril 2006, p.36-49.

RAMÍREZ, Mario H. P., *Servidor y amigo: Santander*, Bogotá, Tercer Mundo, 1972; 2a ed.: Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1978.

RAMOS, Alberto C., *Bolívar y el constitucionalismo*, 2006.

RECONDO, Gregorio y otros, *Mercosur: la dimensión cultural de la integración*, Buenos Aires, ed. Ciccus, 2ed., 1998.

RETRESPO, José Manuel, *Historia de la revolución de la República de Colombia en la América Meridional*, 1858.

RIBEIRO, Darcy, *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes*, México, siglo XXI editores, s.a. de c.v., 2004.

RODRIGUEZ, Simón y SARMIENTO, Domingo F., *Ensayo e identidad cultural en el siglo XIX latinoamericano*, México, UCM, colección reflexiones, 2003.

ROSAS, Margarita y otros, *Mercosur e Impacto social en Latinoamérica*, Buenos Aires, editorial Espacio, 2000.

ROUQUIÉ, Alain, *Amérique latine: Introduction à l'Extrême-Occident*, Seuil, Paris, 1998

SAINT- MÉRY , Élie Moreau y al., *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Publications de la Société française d'histoire d'outre-mer, Paris, 2004, Tomes I, II et III.

SÁNCHEZ, Luis Alberto, *¿Existe América Latina?*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1945.

SANTANA, Adalberto (comp.), *Relaciones interlatinoamericanas en los inicios del siglo XXI*, México, CIALC-UNAM, 2009.

SANTANDER, Francisco de Paula, *La dictadura de Bolívar, Francisco de Paula, Luis Vargas Tejada*, reeditado, 2010.

\_\_\_\_\_, *Memorias*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1973.

SARTORI, Giovanni, *La Sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, 3e ed. Taurus, 2007.

SIGMUND, Freud, *Totem et Tabou*, Paris, Payot, 1951(1913).

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* (traducido del inglés por Mónica Utrilla de Neira), México, ed. Fondo de Cultura Económica, 2000.

TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América Latina. El problema del otro*, México, Editorial siglo XXI editores, 1989.

TOVAR ZAMBRANO, Bernado, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios pijaos de Fray Pedro Simón*, Bogotá, CEREC, 1994.

\_\_\_\_\_, *La colonia en la historiografía colombiana*, 3ª.ed. Bogotá, ECOE, 1990.

\_\_\_\_\_, *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*, 2 vols., Bogotá, Universidad Nacional, 1994.

TURGEON, Laurier et al., *Les productions symboliques du pouvoir: XVIe-XXe siècle*, Septentrion, Canada, 1990.

TURNER, Jorge y CASSIGOLI, Rossana (coord.), *Tradición y emancipación cultural en América Latina, El debate latinoamericano*, Tomo V, Siglo xxi editores, México, 2005.

VARGAS, Margarita Aurora C., "¿Hacia dónde van las historiografías contemporáneas del Caribe insular?", en *La historia latinoamericana a contracorriente*, Juan Manuel de la Serna, José Antonio Matesanz y Salvador Méndez Reyes (coord.), Editorial UNAM, colección Estudios Latinoamericanos, No.5, 2011, pp.267-286.

VON GRAFENSTEIN, Johanna G., *Nueva España en el Circuncaribe, 1779-1808. Revolución, Competencia imperial y Vínculos intercoloniales*, México, UNAM, 1997, Serie Nuestra América, Núm.46.

ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Tomo II, México, editorial Formaca s.a., 1965.

\_\_\_\_\_, *La cultura latinoamericana y su sentido libertario*. Problemas 4. La Habana, Editorial Academia, 1994.

\_\_\_\_\_, *Precursos del Pensamiento latinoamericano contemporáneo*, México, Editorial Diana, S.A., 1979.

