

UNA HISTORIA CONCEPTUAL DE LO “AMERICANO”. UNA IDENTIDAD ESQUIVA

A CONCEPTUAL HISTORY OF THE “AMERICANO”. A DODGES IDENTITY

*David Armando Rodríguez Rodríguez**

Fecha de recepción: 21 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 9 de febrero de 2017

RESUMEN

Durante los cursos del profesor Juan Jaramillo se abordaban diversas temáticas del derecho constitucional latinoamericano. Por desgracia, la temprana muerte del querido profesor Juan dejó inconclusas muchas líneas de investigación. Este artículo recoge la temática de una de las sesiones del curso Estudios Comparados del Derecho, relacionada con la identidad latinoamericana. A partir de reflexiones de la historia conceptual de Koselleck y Rosanvallon, se busca responder a la pregunta sobre la aparición del adjetivo “latino/a” como calificativo del sustantivo América; mostrar que la identidad colectiva del continente nos es esquiva; y polemizar el consenso de la historiografía, según el cual el adjetivo latino fue una forma para otorgar peso a Francia, en perjuicio de España. Que este texto sea un modesto homenaje al profesor Juan, sus enseñanzas y la continuación de sus inquietudes.

Palabras claves: América Latina, historia conceptual, siglo XIX, identidad, estudios comparados del derecho.

ABSTRACT

During the courses of Professor Juan Jaramillo, various topics of Latin American constitutional law is addressed. Unfortunately the early death of beloved teacher, left unfinished many lines of research. This article covers the topic of a session of the course Comparative Studies of Law, related to the Latin American identity. From conceptual reflections and Rosanvallon Koselleck history, seeks to answer the question about the emergence of “latino/a” adjective noun; show that the collective identity of the continent is dodging us; and argue consensus historiography, according to which the Latin adjective, was a way to give weight to France, to the detriment of Spain. This text is a modest tribute to Professor Juan, his teachings and continuing concerns.

Keywords: Latin America, conceptual history, nineteenth century, identity, comparative studies of law.

* Abogado, magíster en Derecho Constitucional, magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Filosofía de la Historia de la Universidad Autónoma de Madrid. davarodriguez@unal.edu.co
Agradezco al profesor Gonzalo Velasco Arias, por su ánimo y valiosos comentarios.

INTRODUCCIÓN

Si algo caracteriza al pensamiento en Latinoamérica es su preocupación por captar la llamada esencia de los americanos, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica.

Leopoldo Zea

El profesor Juan Fernando Jaramillo Pérez ofrecía el curso Teoría Constitucional Latinoamericana, que posteriormente pasó a llamarse Estudios Comparados del Derecho, seminario dirigido a estudiantes de pregrado y posgrado de nuestra Facultad. Dicho curso constaba de quince sesiones, cada una relacionada con una problemática o desafío de los Estado (latino)americanos y con la construcción de la ciudadanía moderna; temas como la herencia colonial, la situación del indígena, la esclavitud y la situación de la población afrodescendiente; el papel de la Iglesia y su relación con el Estado; la historia del constitucionalismo y su periodización en radical, conservador y liberal; el autoritarismo y el populismo y sus concreciones jurídico-constitucionales; las revoluciones; y una sesión final dedicada al imperialismo. En la revista *Pensamiento Jurídico* número 20 se publicó un artículo del profesor Juan que contenía varios temas y fuentes que se desarrollaban ampliamente durante el trascurso del seminario (cfr. Jaramillo, 2007).

Una de las virtudes del curso, y sin duda un motivo por el cual era tan popular y seguido, tenía que ver con que cada tema de los mencionados era abordado a partir de una obra literaria (latino)americana; la sesión sobre la situación del indígena, por ejemplo, se ilustraba a través de obras como *Huasipungo* de Jorge Icaza (sobre Ecuador), *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría (sobre Perú), *Raza de bronce* de Alcides Arguedas (sobre Bolivia) y otras novelas más. La esclavitud y la situación de la población afrodescendiente se ilustraba con obras como *El reino de este mundo* (Carpentier, sobre Haití), *El cimarrón* (Miguel Barnet, sobre Cuba) o *Chambacú, corral de negros* (Zapata Olivella, sobre Colombia). Cada una de las temáticas de las sesiones era trabajada e ilustrada con literatura del continente. Esta estrategia permitía a los y las estudiantes llegar a un grado de conocimiento de la problemática que superaba la mera enunciación de la literatura especializada (derecho constitucional, ciencia política o historia política).

Con ocasión de la beca docente que entrega la Sede Bogotá de la Universidad Nacional para el desarrollo de estudios de maestría, y ante el tratamiento médico que recibió el profesor Juan a partir del primer semestre del año 2011, quien escribe estas líneas debió asumir una parte de la dirección de dicho curso. Sin duda una responsabilidad que sobrepasaba los pocos resultados que conseguí. El bagaje intelectual del profesor Juan y el contenido del curso tenían un límite

claro; lo pequeño de mi alcance. Así, ante el triste fallecimiento del profesor Juan y la obligación del desarrollo del curso, se logró recabar apuntes, lecturas, programas y observaciones de diferentes compañeros y compañeras de la Facultad, siempre con la idea de reproducir muchas de las reflexiones que se compartían en las sesiones. Este artículo busca reconstruir uno de los temas de una sesión, en relación con la construcción de la identidad en nuestro continente. De esta manera, quiere regresar sobre las enseñanzas del profesor Juan, inquietudes, problemas y autores que propuso. Pretendo hacer un pequeño homenaje y recuerdo de su “legendario” curso.

Las fuentes son claras: la historia del pensamiento político latinoamericano trabajada de manera reiterada dentro del curso. La pregunta transversal a este tema es: ¿por qué la región de América del centro y sur del continente se denomina “latina”?, muy cercana a una de las sesiones del curso en las que se interrogaba a varios autores y ensayistas latinoamericanos sobre la identidad del continente (en aquella clase discutíamos textos de Alberdi, Sarmiento, Rodó y Martí).

1. UNA TAREA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

En el pensamiento (latino)americano aparecen temas recurrentes. Uno, sin duda, es su *identidad*: resolver, desde un punto de vista histórico, cultural y ontológico, el *ser* de las manifestaciones humanas del continente. Bien lo señala Carlos Beorlegui (2004) en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, la historia del pensamiento es “una búsqueda incesante de identidad” (v. también Santana Castillo, 2000), y en ese sentido la historia del pensamiento de nuestra América está atravesada por la necesidad de delimitar las particularidades de la cultura dentro de la universalidad occidental, de mostrarse como occidentales, pero no solo como occidentales sino como algo más o algo menos. Otra característica de nuestra historia es que somos portadores de herencias diversas, en muchas formas contradictorias o en disputa, pero que como realidad condicionan la vida política, social e individual del continente. En la obra en cita el autor mencionado señala que la pregunta incesante del pensamiento filosófico de la región es resolver si hay o no, y a partir de cuándo, un pensamiento “original”, una reflexión desde las propias circunstancias, que no se limite a apropiarse o imitar reflexiones europeas o norteamericanas (Beorlegui, 2004, pp. 45, 883); ¿Cuál es la razón latinoamericana? Este es el *leitmotiv* de la historia del pensamiento de los últimos quinientos años. Leamos una cita extensa del filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien señala con agudeza el sincretismo de la sociedad americana, la condición híbrida de nuestra identidad y en últimas las tensiones que se relevan:

¿Cuál debe ser el papel del filósofo (americano) frente a este mundo? ¿Cuál es su responsabilidad ante el mundo actual? Una tarea de ajuste [...] [como] heredero de dos mundos, el hombre de esta América se ha resistido a renunciar a uno de ellos anulando el otro. Eclécticamente se ha planteado el problema de occidentalizar la América, o americanizar la cultura heredada [...] Imitación o asimilación, parece ser la disyuntiva [...]. En nuestra América la occidentalización o europeización, sin más, nunca dio resultado. Por eso se ha elegido, en nuestros días, la segunda vía, la de la americanización de la cultura heredada. Esto es, la búsqueda de su vigencia en realidades para las cuales no está hecha. El latinoamericano ha terminado, sin abandonar su afán de formar parte de una cultura de la que se sabe heredero, por reconocer la realidad que le es peculiar para adoptar a ellas sus aspiraciones de occidentalización. Se busca ahora la conciliación de las expresiones de la cultura de que se sabe hijo con la realidad ineludible en que también se ha formado [...]. Ajuste que ponga término a la situación de tirantez y crisis en que vivimos. (Zea, 1976)

Este fragmento evidencia la reiteración de un debate, incluso, sobreestudiado. La idea de que el pensamiento filosófico latinoamericano, haciendo las veces de psicoanalista, verbaliza las crisis, el juicio, de la identidad de la cultura del continente. Esta última se reconoce híbrida, triplemente híbrida, heredera de una fuerte tradición prehispánica, otra herencia africana y un importante ropaje europeo. Una filosofía que en muchos términos es occidental (europea) pero en otros, en función de su contexto, su sitio en el mundo, es peculiar, o mejor, busca relevar su peculiaridad. Algo definitorio del pensamiento americano es precisamente esta conciencia de *accidentalidad* de nuestra cultura y de nuestro ser. El pensamiento americano, señala Zea, a diferencia del europeo, nunca se ha sentido universal, por lo cual su preocupación ha sido la de incorporarse a lo universal, respetando sus peculiaridades. No como una admiración a las tradiciones, sino como una condición de la cual es imposible separarse. La condición de americano “impide la asunción cultural de su encontrado modo de ser, la definición de su identidad” (Zea, 1983, p. 9).

Esta hibridez¹ tiene que ver con la forma en la que se produjo el encuentro entre las comunidades prehispánicas y el mundo europeo. Fueron muchos los espacios en que el sincretismo, como forma de ser de nuestra realidad, se manifestó. Se encuentra ampliamente documentado y explicado que el proceso de evangelización permitió que cientos de formas de religiosidad colectiva

1 Hibridez que, como veremos, crea una suerte de *doble personalidad* del ser latinoamericano: Sentirnos sin duda occidentales, pero también, en muchos aspectos, preoccidentales, e incluso, antioccidentales, y hasta posoccidentales. Las élites nacionales hablan y sueñan con lenguaje de ciudadanía, Estado de derecho, economía de mercado, etc., en un contexto donde estas ideas no solo son distantes sino opuestas a los imaginarios de sus pueblos, o en el mejor (o incluso peor) de los casos, dichas instituciones son instrumentalizadas con fines diversos a los emancipatorios con los que fueron desarrollados.

indoamericana, sus deidades, rituales, festividades, y en últimas, los referentes de identidad social (única posible en la indoAmérica), vivieran con un ropaje cristiano. Ocurre exactamente lo mismo con la extracción económica durante la Conquista y la Colonia. La empresa extractiva requería mano de obra, con un claro sentido individual, de lucro y de racionalidad instrumental moderna. La encomienda encontró diversidad de comunidades en las que, si bien eran numerosas, no existía concepto de individualismo, ánimo de lucro, o lógicas racional-formales. La encomienda fue esta forma de sincretismo en el que la sociedad colonial articuló y funcionalizó dos ideas en principio contrarias: una identidad colectiva y precapitalista (la comunidad indígena), y el lucro e individualismo hispano (Manrique, 2006, p. 47). Así, la primera inclusión del continente en la economía mundial se dio de la mano de una institución que funcionalizaba las identidades precapitalistas y el fin de lucro, que permitía la continuidad de formas precapitalistas con formas capitalistas en una economía fuertemente globalizada. El posterior sistema hacendatario da continuidad hasta nuestros días a estas formas económicas en las que en una economía de mercado se produce con formas de trabajo y apropiación precapitalistas. El capitalismo y la religión —aunque podríamos seguir con la familia, la política, el derecho— en América siempre han sido la hibridación entre formas de premodernas, modernas e incluso posmodernas.

Estos y muchos otros procesos dieron lugar a una sociedad en la que la identidad no resulta clara. El periodo republicano profundizó dichas discontinuidades, se difundió en las Constituciones de la posindependencia, valores de laicos, racionalistas, individualistas, de democracia constitucional, ciudadanía y libertad, en un contexto en el que las mismas no tenían ningún arraigo. En últimas, el siglo XIX intentó posar de moderno y occidental, siendo en muchos aspectos premoderno e incluso antimoderno. Resolver la pregunta de la identidad latinoamericana es, como señala Leopoldo Zea, la gran tarea del filósofo (y en general del científico social) de nuestra América².

La conquista del norte de América comenzó en la primera década del siglo XVII —en 1608— cuando Christopher Newport (el Hernán Cortés inglés) llegó a la provincia de Virginia para iniciar el camino de los padres peregrinos. Por su parte, la conquista de México y del Perú inició en 1519 (incluso la primeras expediciones datan de 1509). Entre un proceso y otro existe un siglo de distancia (Elliot, 2006). Durante un siglo el Nuevo Mundo, América entera, era solo y exclusivamente el sur del continente. Hoy, paradójicamente, el término “Amé-

2 Señala José Luis Abellán que “en cualquier caso, si estos países no quieren ser enteramente absorbidos por Norteamérica, deberán enfatizar sus actividades de reafirmación propia, mediante eso que algunos llaman ahora, ‘segunda independencia’; solo de esta forma culminará el proceso de identidad cultural propia frente a Europa, alejándose de cualquier mimetización eurocéntrica” (Abellán, 2009, p. 15). Es decir, es una labor histórica, filosófica, pero fundamentalmente política.

rica”, para los habitantes de la parte “latina”, hace referencia a un continente, a una identidad supranacional, mientras que para los habitantes de la parte anglosajona es un país, Estados Unidos. Es el caso típico de universalización de un particular, de la homogenización de unos e invisibilización de otros. Fácilmente llegamos a la conclusión de que geográficamente América es el continente entre el Atlántico y el Pacífico, pero si la pregunta se torna histórica, nos damos cuenta de que es un continente con un contenido maleable, poroso, “inventado” (O’Gorman, 1958). Si la geografía creó el continente, la antropología, la historia —campos para preguntarse por el “ser” del continente—, en últimas la filosofía, crea el contenido.

Si se nos permite un intento, hagamos la pregunta de forma filosófica: ¿en qué consiste la mismidad de América Latina? En la mentalidad latinoamericana no cabe hacernos preguntas en forma de antinomias (ellos/ – nosotros), pero no porque exista diálogo, sino por el contrario, como una bifurcación. una conciencia dispuesta a tomar partido por una u otra forma de identidad: “lo específico no son las antinomias [...] sino el eterno estar en suspenso, en un vacío [...] en un laberinto de la soledad, lo que origina el muy natural afán de buscar tierra firme, o sea identificarse con un modelo de civilización más o menos sólido” (Guirín, AÑO, p. XX)³.

1.2. Justificación: una primera problematización

Resolver el problema de la identidad parece ser la gran pregunta del ser de un americano del “sur”. Parece partirse de una paradoja. Cualquiera que vea la región, la suma de repúblicas, sus “naciones”, constata que existen profundas disimilitudes entre ellas (Chile frente a Honduras, por poner un ejemplo, Venezuela frente a Argentina, etc.), y al interior de cada país se evidencia lo mismo. En cada unidad política, la diversidad entre múltiples sectores sociales es aguda. Existe, además, una profunda diversidad demográfica entre los países, y al interior de los mismos. El intelectual y antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro (1969) señaló, con mucha agudeza, que existen al menos —en términos etnográficos— tres regiones en el continente: un conjunto de países “trasplantados” (como Argentina o Uruguay), en que son ampliamente preponderantes las etnias de origen europeo; naciones “testimonio” (México, Guatemala, Bolivia, Ecuador), países en los que aún viven numerosas poblaciones indoamericanas; y los Estados con “pueblos nuevos” (el Caribe en general), en los que las comunidades europeas, indoamericanas y africanas se han confundido en un mestizaje que

3 Otro autor señala: “No es nada banal y sin secuelas el preguntarse: ¿quién soy?, ¿quiénes somos?. Esta vieja y siempre renovada preocupación existencial humana tiene hoy día una pertinencia estratégica para todos los pueblos, inclusive para los de los países ricos, en el contexto de la predominancia de una globalización sin civilización ni utopías, agresiva y en sentido único” (Ramos, 2012, p. XX).

ha dado lugar a algo nuevo. Hay que sumar otras reflexiones que nos llevan a defender este tema como pertinente en un trabajo de filosofía de la realidad de la región. ¿Por qué preguntarnos por la historia del concepto “América Latina”?

El término (lo que evoca) es impreciso, homogeniza una realidad más amplia y plural. Esta universalización de la región incluye, excluye, jerarquiza. ¿Por qué usar un término impreciso, cuando existen enunciaciones más comprensivas e inclusivas? Quien desde Europa, Asia o Norteamérica vea a América Latina, puede llegar a pensar que la enunciación es étnica (de hecho como veremos, surge así). Se trata de un “pueblo-continente”, una supranacionalidad. Cuando se enuncia lo “latino”, el término tiene connotaciones raciales, de descendencia de los europeos latinos. Se podría señalar, con base en un criterio étnico, que América del Norte, es anglosajona, mientras la del Sur es latina. La objeción es evidente. Quebec, por ejemplo, siendo francófona, no está incluida en el referente “latino”, pero Belice, Trinidad y Tobago, las Guayanas, Surinam, etcétera, siendo antiguas colonias británicas o neerlandesa, no son incluidas en la América anglosajona (Rouquie, 1989, p. 17). En el mismo sentido, puede plantearse que lo “latino”, en oposición a lo “anglosajón”, no es otra cosa que la proyección de las identidades europeas en América. De hecho, el pensamiento francés propuso este modelo, y fue el que se convirtió finalmente en la base del término “América Latina”.

En 1836 el economista político Michel Chevalier publicó en París las crónicas de sus viajes por América, un continente que para él reproducía las divisiones étnicas de Europa. Existen, señala el autor, tres grandes razas en Europa: latinos, germanos y eslavos, con sus respectivas posiciones políticas. “Las dos ramas, latina y germana, se producen en el nuevo mundo. América del Sur es —como la Europa meridional—, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona” (Ardao, 1993, p. 152)⁴. Evidentemente, lo que buscaba arropar, en parte, era la presencia de Francia como potencia en oposición a la expansión de Estados Unidos, así como la presencia del Imperio Británico (Rouquie, 1989), con un argumento etnográfico e histórico⁵. Posterior-

4 Por esos años se publicó en París la *Revue des Races Latines* (Revista de Razas Latinas), en la que se defendían las diferencias étnicas en Europa. Estas publicaciones “científicas” son fundamentales en la formación de las ciencias sociales. Del mismo periodo y con el mismo sentido y la misma temática (las diferencias raciales, sostenidas con ropajes “científicos”) fue el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (*Essai sur l'inégalité des races humaines*) de 1853, del académico francés Joseph Arthur de Gobineau. Dicho texto sirvió de fundamento para la etnización del antijudaísmo en el siglo XX. El nacionalsocialismo encumbra a Gobineau como científico precursor de la superioridad de determinadas razas. Lo que quiero introducir es que existe identidad entre los dos textos (y otros varios en el mismo sentido), relacionada con las distinciones “étnicas” tanto de las “razas” en Europa como en América. Puede manejarse a modo de hipótesis que el adjetivo “latino” tuvo un sentido racista, que los americanos resementizaron, y opusieron a inicios del siglo XX, al imperialismo de Estados Unidos.

5 Se fundó en París la Liga Latina de Francia y las Repúblicas Latinoamericanas, bajo la dirección de un exministro de la Marina francesa, M. de Lanessan, con el objetivo de aumentar la influencia de las “razas

mente, el colombiano José María Torres Caicedo publicó en París su libro *Unión panamericana* (1865), en el argumentaba que el adjetivo “latina” era “la mejor denominación científica”, debido a que contenía el carácter romano y católico. Esta definición “étnica” hizo carrera y se fundaron clubes latinoamericanos en París, con el fin de defender la hermandad. La objeción es, igualmente, evidente. Cómo países como Bolivia, Honduras, Guatemala, Perú, Paraguay, donde la población indoamericana es, en algunos casos, el 60%, puede ser “latina”. La misma pregunta es válida para países como Brasil, Colombia, Venezuela o Panamá, donde existe una fuerte identidad africana. Así, si quisiéramos adjetivar a la América contemporánea desde un criterio étnico deberíamos, como señala el ensayista mexicano Jorge Volpi (2009), denominarla como “indo-afro-hispano-América”. Una razón “étnica” presenta múltiples réplicas; tanto en la inclusión de casos como en la exclusión de otros. Un criterio geográfico tampoco aporta certidumbre. México hace parte del hemisferio “norte” del continente, pero es parte de América Latina, mientras países del sur (Guayanas francesas) son excluidas. Podría señalarse que la designación “Hispanoamérica” o “Iberoamérica”, presenta mayor precisión, ya que connota claramente el caso de la cultura de los dos imperios iberos (luso y castellano). Evidentemente, excluye a varios Estados, que fueron colonizados por las marinas holandesas o francesas. Existen regiones de Estados Unidos que fueron colonizadas por Francia o España, pero no se las incluye en América Latina.

Estas reflexiones ilustran la diversidad continental y la intraestatal. A pesar de ello (la pluralidad y disparidad entre cada uno de los países y la diversidad al interior), tampoco se duda de que exista una historia paralela, cercana, casi idéntica, entre las mismas repúblicas. Una identidad supranacional. Los Estados comparten historias, estructuras sociales, problemas y elementos identitarios comunes. Sin duda es posible hablar de una identidad más amplia que cada uno de los países, de hecho primera en el tiempo. A pesar de ello (la moderadamente sólida identidad regional), a lo largo de la historia es posible constatar que esta no ha permitido que el sustantivo que designa la región sea pacífico.

La siguiente cita puede ilustrar mejor el planteamiento del objetivo y justificación de la investigación. En 1990, cuando finalizaba la dictadura de Augusto Pinochet, decenas de intelectuales chilenos se encontraban exiliados en España. El fragmento que citaremos pertenece al último número de la *Revista Araucaria de Chile* editado desde el exilio. En él, el ensayista chileno Carlos Ossadon escribía:

latinas” en el mundo. Se planeó la creación de academias, bibliotecas, cámaras de comercio, prensa y grandes agrupaciones de las repúblicas latinas; se acordó la celebración de un Congreso Parlamentario, es decir, de diputados y senadores de Francia y de las repúblicas latinas, y abrir concurso para premiar los mejores compendios históricos (v. Beltrán & Rózpide, 2011, p. 240).

Se dice que Fontenelle, a los noventa y nueve años, preguntado por su médico si tenía molestias, respondió: “ninguna, ninguna, solo [...] una cierta dificultad de ser”. La dificultad del escritor francés refleja bien una de las molestias cruciales de América Latina; aquella que ha entorpecido la posibilidad de afirmar una determinada personalidad cultural y social. “Todavía no tenemos un nombre, estamos prácticamente sin bautizar: que si latinoamericanos, que si iberoamericanos, que si indoamericanos”. (Ossadon, 1990, p. 39)

Podría decirse, sin causar mucha polémica, que América Latina es una creación geopolítica de potencias extranjeras (esta es la idea con la que rivalizaremos), que dentro de la influencia en la región, han definido la manera de relacionarse con ella. Entre hegemonías, remplazos, fluctuaciones de potencias, la denominación cambia. “Representativa de esta pretensión por analizar y definir este ‘continente’ es, precisamente, la polémica acerca de las maneras de denominarlo” (Funes, s.f., p. 12): desde las “Antillas” (las ante-islas de las indias), *Mondus Novus*, indias occidentales, “nuestra América”, españoles americanos, América indo-española, América meridional, Hispanoamérica, Iberoamérica, América Latina, indo-afro-hispano-América, Euroindia, Indoamérica, los Estados des-unidos del Sur, interamericanismo, panamericanismo, Las Américas... Esta polémica, esta falta de consenso diacrónico y sincrónico en la denominación de la región, solo denota tensiones en los supuestos elementos identitarios de la región.

Quisiéramos entonces plantear el problema que sirve de excusa⁶. Queremos hacer una historia conceptual del nombre “América Latina” en el pensamiento del hemisferio, combinando elementos desde una perspectiva genealógica (nietzscheniano y foucaultiano), persiguiendo, solo a manera de propuesta, una pregunta por la identidad del continente suramericano. La pregunta por el nombre del continente se hará a una larga tradición de pensamiento y reflexión humanista regional, se hará a la historia del pensamiento americano. Si interrogamos a un francés o a un norteamericano, incluso a un autor español, es reiterada una respuesta en la que la denominación tiene que ver con la herencia colonial, ya sea hispana, ibera (más amplia e incluyente del mundo lusitano), o latina (ampliada a las excolonias francesas). La denominación aparece dada, primero como elemento étnico, y segundo como una correlación de fuerzas entre los centros del sistema-mundo. Si preguntamos a los autores y autoras del pensamiento continental americano, nos daremos cuenta de que la denominación también fue discutida, polemizada, resemantizada, rebatida, atacada y defendida al interior del continente mismo.

6 “El tema del nombre es una manera de plantearlo” (Funes, s.f., p. 16).

2. LA HISTORIA CONCEPTUAL Y LA GENEALOGÍA: HERRAMIENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Queremos presentar una doble concurrencia entre la historia conceptual y la genealogía de Nietzsche y Foucault. Encontramos que la articulación entre las dos tradiciones resulta armónica, usada y productiva. La concurrencia entre las dos tradiciones aporta solidez, justificación y la explicitación del punto de vista del autor frente a la construcción del nombre del continente. Así, presentamos las previsiones teórico-metodológicas de las estrategias.

2.1. Historia conceptual

Entender la propuesta de Koselleck toma tiempo. Sin duda la erudición del autor y sus múltiples dimensiones —histórica, filosófica, lingüística—, pone obstáculos al lector inexperto en estos debates (el caso de quien suscribe este artículo). Por ello intentaremos, de manera sucinta, referirnos desde lo más genérico a lo más concreto y especializado de la propuesta del profesor de Bielefeld.

La primera reflexión apunta a la importancia de los conceptos: nuestro mundo, señala, está constituido por nuestras experiencias y expectativas. Dichas experiencias se acumulan en nuestra historia a partir de conceptos que nos permiten integrarlas a nuestra vida cotidiana. “Uno necesita conceptos para saber lo que sucedió, para almacenar el pasado en el lenguaje y para integrar las experiencias vividas en sus capacidades lingüísticas y en su comportamiento. Gracias a ello podemos entender lo que ha sucedido y estar en condiciones de adaptarnos a los desafíos del pasado” (Koselleck, 2004 v. también Bödeker, 2009). De esta manera, los conceptos son la condición de posibilidad para la experiencia. Sin ellos no existe la experiencia. Sin conceptos no es posible pensar, plantearse expectativas, futuro. El paso siguiente en la estrategia de la historia conceptual consiste en reflexionar sobre la relación entre los conceptos y la realidad, entendida como cambio de las circunstancias. ¿Qué relaciones se tejen entre los conceptos y los cambios de los sucesos?, ¿cómo reaccionan los conceptos a los cambios?, ¿influyen los conceptos en provocar los cambios? Así, cada concepto, está constituido a partir de la experiencia que ayuda a definirlo (cada concepto tiene su historia), pero no solo es pasado sino que también contiene expectativas, futuro. Un mismo concepto tiene múltiples significados, nombres y denominaciones. Se impone entonces una semántica de los conceptos (todos ellos históricos y por tanto cambiantes). A partir de dos ejemplos clásicos, revolución y Estado, Koselleck nos muestra cómo un concepto cambia, muta, varía las realidades que incluye, pero no la construcción sintáctica. Así, el concepto

de *status* pasa de denominar un segmento, una corporación de las sociedades feudales, a referirse a la unidad, al todo, al concepto jurídico-político englobante. “Estado” se convirtió, entonces, junto con otra decena, en una serie de “conceptos históricos fundamentales”, es decir, aquellos sin los cuales es posible aprender la realidad política de la modernidad.

Koselleck nos advierte que los conceptos también pueden impulsar y provocar nuevas acciones⁷, ya que ellos son leídos y usados por diversos grupos sociales. Un mismo concepto y una misma realidad (Estado) pueden ser vistos y leídos de maneras diversas. Para diversos sectores, actores políticos o sociales, un concepto puede evocar futurismo o utopías, en lugar de pasado o experiencia incluida. El mejor ejemplo de conceptos futuristas serían los *ismos*, desde el patriotismo, republicanismos, liberalismos, socialismo, comunismo, nacionalismo, etcétera. Es por ello, que Koselleck se vuelca a los conceptos. El conocimiento de la procedencia de estos, de cómo fueron usados, es de capital importancia para la explicación de los procesos de cambio social y político (Oieni, s.f.). La historia de los conceptos interroga por el alcance social de estos en sus respectivos contextos históricos, y analiza el cambio estructural en el ámbito de la época, de la sociedad y de la política, en tanto este es analizable como cambio en la experiencia, en las expectativas y en la teoría. Es decir, los conceptos, y su historia son una forma de seguir los cambios sociales, son un indicativo de los mismos.

Por último, el método se funda en la distinción entre análisis del significado de palabras aisladas, o semántica léxica, y el del significado de las mismas dentro de unidades más amplias como las de los campos semánticos. Detectar un campo semántico es encontrar una sección o fragmento más o menos unificado de vocabulario del lenguaje en una porción de tiempo delimitada.

*¿Por dónde acceder en términos de fuentes al estudio de los conceptos?
Una vía es el estudio de los grandes pensadores, teóricos o políticos. Ellos son agentes activos en la difusión de conceptos, definición o modificación de los mismos. Pero también pueden ser actores que intenten resistirse a los cambios y prefieran conservar los conceptos con un significado que se siente amenazado. (Oieni, 2004, p. 28)*

2.1.2. Historia conceptual de lo político

Un segundo referente de este texto, lo constituye Pierre Rosanvallon en dos textos: *Por una historia conceptual de lo político* (2003) y un artículo del mismo

7 La relación entre concepto y circunstancias es dinámica y de permanente articulación.

autor, “Por una historia conceptual de lo político (notas de trabajo)” (2002). En ellas, el profesor del Collège de France quiere mostrar que es necesario romper con la historiografía clásica *de la política* (de las instituciones, élites, partidos políticos, etc.), y volcarse por una historia *de lo político*, entendida como la historia de la existencia de la vida comunitaria y de las formas de acción colectiva diferenciada del ejercicio de la política. Señala Rosanvallon:

Referirse a lo político y no a la política es hablar del poder y de la ley del Estado y de la nación, de la igualdad y de la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y de la civilidad, en suma, de todo aquello que constituye a la polis más allá del campo inmediato de la competencia partidaria del ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones. (Rosanvallon, 2003, p. 20)

Evidentemente, *la política* (la lucha partidista por el control del Estado) es solo una esfera de *lo político* (lo que se refiere al poder, a la obediencia, “lo que incumbe a la polis”). Es por ello que el tema esencial de esta historia conceptual de lo político es la democracia misma. Ella, y todos los conceptos cercanos a ella (el campo semántico de la democracia en la terminología de Koselleck), aclara el autor en cita, denotan la flexibilidad, la ambigüedad. Sobre lo político y lo democrático, explica que tienen un sentido flotante, resulta difícil categorizar su campo semántico sin que se presten discusiones. De allí procede, además, la particularidad del malestar que subyace a su historia. El cortejo de decepciones y la sensación de traición que lo han acompañado desde siempre han sido tan intensos como consecuencia de que su definición no ha logrado completarse: “Hay que partir de este hecho para comprender la democracia: en ella se encabalgan la historia de un desencanto y la historia de una indeterminación. Esta indeterminación se inserta en un sistema complejo de equívocos y de tensiones que estructuran desde su origen a la modernidad política [...]” (Rosanvallon, 2003, p. 23).

Entre la historia conceptual de lo político y otras especialidades historiográficas (v. gr. la historia política, la historia social, la historia de las mentalidades) no difieren ni en su objeto ni en su táctica o estrategia metodológica. El objetivo es rehacer la genealogía extensa de las cuestiones políticas contemporáneas para que resulten totalmente inteligibles. La historia no consiste solamente en apreciar el peso de las herencias, en “esclarecer” simplemente el presente a partir del pasado, sino que intenta hacer revivir la sucesión de presentes tomándolos como otras experiencias que informan sobre la nuestra. Se trata de reconstruir la manera como los individuos y los grupos han elaborado su comprensión de las situaciones, de enfrentar los rechazos y las adhesiones a partir de los cuales han formulado sus objetivos, de volver a trazar de algún modo la manera como su visión del mundo ha acotado y organizado el campo de sus acciones. El objeto

de esta historia, para decir las cosas de otra manera, es “conseguir el hilo de las experiencias y de los tanteos, de los conflictos y las controversias, a través de los cuales la polis ha buscado encontrar su forma legítima” (Rosanvallon, 2003, p. 26)⁸. “Se trata, por lo tanto, de una historia que tiene como función restituir problemas más que describir modelos” (Rosanvallon, 2003, p. 29). Sobre el mismo punto, insiste más adelante: “Por esta razón, mi trabajo toma como objetos privilegiados lo inacabado, las fracturas, las tensiones, los límites y las negaciones que dibujan la imagen en huecograbado de la democracia” (Rosanvallon, 2003, p. 49).

2.2. Genealogía en Nietzsche y Foucault

La inclusión de una perspectiva genealógica en este texto puede anticiparse. Queremos desnaturalizar, problematizar, y polemizar el nombre de América Latina, y los diversos nombres que a lo largo de la historia ha recibido la región. La sola enunciación del sustantivo resulta fundamental para hegemonizar a unos y subalternizar a otros. Es por ello que consideramos pertinente hacer unas breves reflexiones sobre esta conciencia, al momento de hacer una reflexión sobre la filosofía del pensamiento de nuestra América.

En diversos textos, y de manera fragmentaria, en muchos casos contradictoria, Nietzsche realizó críticas demoledoras de la racionalidad occidental, y de la supuesta “naturalidad”, “ingenuidad” de las categorías con las que se hacía historia. Nietzsche se preguntó en virtud de qué condiciones, de qué procesos, por ejemplo, se habría desarrollado el juicio moral, es decir, cual habría sido la génesis de aquello que consideramos “bueno” y “malo”, y nos mostró el modo en que ese proceso se habría hecho invisible, naturalizándose las categorías del pensamiento, como si no tuviesen ellas misma una historia. Queremos comprender cómo ese proceso se ha vuelto transparente e invisible. En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche (2006) cuestiona el significado de la “verdad histórica” para defender un modelo historiográfico basado en las condiciones

8 En otro texto vuelve sobre el mismo punto: “El objeto de la historia conceptual de lo político es comprender la formación y la evolución de las racionalidades políticas, es decir, de los sistemas de representación que gobiernan el modo como una época, un país o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su porvenir. Si partimos de la idea de que esas representaciones no son un continente exterior a la conciencia de los actores —como lo son, por ejemplo, las mentalidades—, sino que resultan, al contrario, de un trabajo permanente de reflexión de la sociedad sobre sí misma, la meta de la historia conceptual de lo político es: (1) hacer la historia de la manera como una época, un país o unos grupos sociales procuran construir respuestas a lo que perciben más o menos confusamente como un problema, y (2) hacer la historia del trabajo efectuado por la interacción permanente entre la realidad y su representación, definiendo campos históricos-problemáticos. Su objeto, así, es identificar los ‘nudos históricos’ en torno de los cuales se organizan nuevas racionalidades políticas y sociales y se modifican las representaciones de lo político en relación con las transformaciones de las instituciones, las técnicas de gestión y las formas de la relación social. Es historia conceptual porque la inteligibilidad de las situaciones y el principio de su activación se anudan y se ponen a prueba en torno de los conceptos: la igualdad, la soberanía, la democracia, etcétera” (Rosanvallon, 2002).

de posibilidad para la emergencia de categorías. Esto nos permite ver el modo en que ciertas posiciones historiográficas (las formas de historia monumental, anticuaria y crítica) están al servicio del poder (v. Cohen & Blanco, 2012).

Por su parte Foucault, a partir de sus textos de 1970, presenta varias reflexiones más puntuales y pertinentes. Refirámonos brevemente al tratamiento que da el filósofo francés al tema del poder, como condición previa para abordar el tema de la escritura del mismo. Los estudios sobre el poder no son homogéneos, incluso en su denominación: poder, gobierno, gobernabilidad, soberanía, son términos que atraviesan las diversas etapas del filósofo, tratando temas cercanos, e incluso por momentos intercambiables. Un asunto resulta clave: el poder, en su dimensión relacional, más que como un objeto fijo, determinado y aprehensible, es visto en una dimensión capilar, concreta y subterránea. Es decir, considera que resulta más útil ver el poder, no desde la cúspide, sino desde la trama capilar de las prácticas sociales donde se deciden las disputas. En estas prácticas discursivas y no discursivas, en su relación, se definen, crean y fabrican las identidades e individualidades históricas. Hay que ver las relaciones de poder (poder, gobierno) y las luchas como relaciones de incitación recíprocas y reversibles.

En el *Orden del discurso* Foucault (1992b) propone una serie de precisiones metodológicas para distinguir el proyecto genealógico; (i) principio de discontinuidad: tratar los discursos como prácticas discontinuas, sin suponer que debajo de los discursos efectivamente pronunciados existe otro discurso, ilimitado, silencioso y continuo; (ii) principio de especificidad: considerar que los discursos constituyen una violencia que ejercemos sobre las cosas y que no hay providencia prediscursiva; y (iii) principio de exterioridad: se concibe que no hay núcleo interior y escondido del discurso, el pensamiento, la significación, y que este debe dirigirse hacia sus condiciones externas de aparición.

Los discursos, la verdad, la individuación y sobre todo la nominación y la identidad, son vistas como espacios y resultados de juegos estratégicos entre actores, en prácticas concretas, históricas y permanentes. Son resultado de una lucha mantenida en la oscuridad, oculta, en la que a partir de pequeñeces, “mezquindades”, se forjan valores, ideales, identidades, de manera contingente y accidental. Así, la historia de la verdad, de la moral, la sexualidad, la locura, etcétera (en el caso de este texto, de un nombre), adquieren un sentido político, se convierten en una historia política del conocimiento (Foucault, 1996).

El análisis foucaultiano (la analítica del poder) muestra que las subjetividades, las individualidades, en últimas las identidades, son fabricadas en una lucha condicionada entre saber y poder, en una relación entre formas discursivas y no discursivas. Conviene entonces poner de relieve que la identidad, en este caso

colectiva, es fabricada (Foucault, 1978). Así como no hay que suponer un individuo natural, un Estado natural, una sociedad natural, no habría que suponer un “latinoamericanismo” natural. La labor académica de Michel Foucault entronca con los objetivos de este artículo. Así como en su momento no se trató de hacer la historia de la prisión o la historia de la clínica, sino la historia de “cómo fue pensada la prisión, una historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad [...] historia de la manera en que [...] han sido *problematizados, reflejados y pensados*” (Foucault, 1999, p. 370. Énfasis fuera de texto). En *Vigilar y castigar* Foucault quiso escribir, no una historia de la prisión, sino una historia de cómo fue pensada la prisión.

En términos estrictamente genealógicos, el aporte de Foucault (influenciado en su lectura de Nietzsche⁹) es claro. La genealogía desnaturaliza, problematiza y polemiza verdades que pueden tenerse como naturales. Se trata de problematizar la sexualidad, la locura, la punición, el nombre de un continente. De mostrar la irrealidad de nuestra propia identidad. “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos [sino que] intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1992a. Dicho de otro modo, se trata de analizar el saber en términos de estrategia y táctica de poder, de situar el saber en el ámbito de las luchas.

2.2.1. Nietzsche, la genealogía, la historia¹⁰

En *La verdad y las formas jurídicas*, así como en *Nietzsche, genealogía y la historia*, Foucault aclara que las preguntas por los orígenes (*Ursprung*) resultan falsas, en la medida en que vemos los fenómenos como naturales, implícitos, innatos, aunque no son otra cosa que invenciones, fabricaciones de los seres humanos. La pregunta por los orígenes debe ser remplazada por la pregunta por la aparición, la emergencia (*Entstehung*), la procedencia (*Herkunft*) y la invención (*Erfindung*).

Preguntarse por el origen implícitamente plantea la existencia de las cosas, de su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, buscar lo que estaba ya dado. El origen sería el lugar de la verdad. Esto a su vez lleva a una lectura de la historia como lineal, progresiva y acumulativa, en la que lo nuclear de un fenómeno ya contenía todo lo que este llegaría a ser. Nietzsche, leído por

9 En la *Verdad y las formas jurídicas* explicita que resulta difícil leer los aforismas nietzscheanos como una doctrina, pues en muchos aspectos son contradictorios.

10 Es conocido que el periodo genealógico de Foucault emerge con su conferencia de 1970 “El orden del Discurso”; está expuesto en *Nietzsche, la genealogía y la historia* de 1971, *La verdad y las formas jurídicas* de 1973, el segundo capítulo del tomo I de la *Historia de la sexualidad* y en *Vigilar y castigar* de 1975. Seguimos en general *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Foucault, 1992a).

Foucault, señala que no existen esencias secretas sin fechas. La identidad, la razón, la verdad, no nacieron de la rigurosidad de los métodos científicos, sino de “la pasión de los sabios”, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas, de la necesidad de triunfar. Sobre la investigación acerca de identidades, se lee en *Nietzsche, la genealogía, la historia*: “la historia genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas, no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1992a).

Es por ello que la filosofía histórica, o mejor una filosofía armada de historia (ni historicista, ni evolucionista)¹¹ desnaturaliza, desfundamenta aquello que se presenta como incuestionable. Utiliza los métodos históricos para desenmascarar la voluntad de poder que determina la verdad. Se trata de “aprender a reírse de las solemnidades de origen”. El genealogista debe buscar las circunstancias y las condiciones reales a partir de las cuales nacieron y en las que se han ido desarrollando y formando con el tiempo. Señala el propio Nietzsche de manera inequívoca y contundente: “Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es lo siguiente: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas, y filosofías, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de historia” (Nietzsche, en Moro, 2009, p. 239).

En esta estrategia, y para el objeto de este trabajo, tiene vital importancia el concepto de *emergencia* (en oposición a origen), entendida como la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción es el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llamaba *Entstehungsherd*, no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles, es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros (Foucault, 1992^a). La irrupción de un discurso, una práctica, un ideal, una moral, en últimas un espacio de enunciación, es la aparición de un lugar de lucha.

Como veremos, más que preguntarnos cómo emergió la denominación “América Latina”, o como llegó a denominarse así a la región (esto llevaría implícita la idea de que la historia de la región estaba destinada a ser llamada América Latina), lo que pretende el trabajo simplemente es determinar las formas en las que se denominó a la región durante el siglo XIX, y algunos años del XX en ensayos de autores americanos.

11 “Las fuerzas presentes en la historia no obedece ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso” (FOUCAULT, 1971:20).

2.3. Breve conclusión

Antes de iniciar la labor central del texto quisiera explicitar, de manera sucinta, las premisas que lo estructuran: (i) la pregunta por el nombre de la identidad colectiva continental puede ser tenida como síntoma de una problemática ontológica permanente del pensamiento de nuestra América; (ii) el concepto (América “Latina”) pudo verse en un sentido étnico, racial, casi biológico, pero una primera problematización evidencia que presenta significados adyacentes y encubre formas de hegemonías internas e internacionales. Para realizar la historia del concepto se requiere; (iii) un respaldo teórico que fundamente la investigación y la entronque con una amplia tradición que reflexiona sobre la facticidad de los conceptos, tácticas de archivo y tratamiento de fuentes; (iv) actitud genealógica, es decir, una estrategia que desnaturaliza, historizando categorías en apariencia neutrales o inofensivas, pero en realidad legitimadoras de valores e ideales determinados; y finalmente (v) preguntarnos constantemente por la identidad colectiva, entendida como actividad de integración/exclusión, en cara a que la construcción de identidades resulta una operación hegemónica en la que un particular se presenta como universal, y en ese sentido el resultado siempre es temporal y condenado a la fatalidad, a la desarmonía.

3. LAS IDEAS SOBRE LO AMERICANO. SIGLO XIX

A continuación se presenta una revisión de fuentes y su interpretación con el fin de problematizar y “desetnicizar” el sustantivo de la región. Se busca poner de relieve su carácter geo-político, inacabado y relacional. Pretendemos mostrar que la definición de la nominación fue y es polémica, se intentaron diversas alternativas, y solo frente a la posición política de la América anglosajona en el hemisferio, las élites nacionales se decantaron por la denominación de América “Latina”, durante mucho tiempo desueta, incomprendida e incluso atacada. El adjetivo “latino” tuvo para las élites nacionales, un doble uso: por un lado se presentó antiimperialista, y por otro, llegado el momento, la “latinidad” implicaba mestizaje, espiritualidad, sincretismo como única identidad continental. Se hegemonizó un particularismo (lo “latino” como “mestizo”), omitiendo, y por tanto ocultando, transparentado, que se dejaban en el registro de lo real sectores como los nativos y afrodescendientes. Si entender “América” por como Estados Unidos de América es una hegemonía, la universalización de una particularidad, algo similar ocurre con América Latina. Europa era “latina” es porque era mestiza: griega, romana, germana (pensemos solamente en el Sacro Imperio Romano Germánico, una suma de identidades históricas y geográficas en torno a una única unidad política). Fue en este sentido de hibridación que se produjo la identidad en América, pero no a la manera europea de suma de colectividades, sino como la universalización de una particularidad.

Debido a que los motivos que dieron lugar a que en la segunda mitad del siglo XIX surgiera el sustantivo no son permanentes, y por el contrario, la nominación es solo un consenso precario y temporal —siempre en reevaluación, actualmente en revaluación— que no ha estado ni estará clausurado. En la alteración tiene un papel fundamental la autointerpretación que hacen actores políticos (internos y externos) de la región en momentos coyunturales. En esa medida, el nombre siempre responde a aspiraciones, a posibilidades de ser (a proyectos) diferentes. Como señalan los filósofos y ensayistas referenciados en el capítulo anterior, la definición de nuestro nombre es la definición de nuestro ser, pero más que del ser factual, es el proyecto que aspiramos ser, que podemos ser.

3.1. Breves referencias siglos XV-XVIII

Desde el mismo encuentro entre Europa y América, el asunto del nombre fue una disputa, un malentendido. Evidentemente no lingüística sino esencialmente referido a una idea. ¿Era Asia, conocida por Europa, o era algo nuevo? Por un lado Colón sostenía que se encontraba en las Indias, y en esa medida, La Española, Santo Domingo y Cuba, eran unas “ante-islas”, al continente asiático, por esto “Antillas” (ante-islas). Por otro lado Américo Vespucio defendía la idea de ser un cuarto continente. Debido a que Colón no encontró la salida al Índico, y a que se completó la circunnavegación de la nueva tierra, nos encontramos ante la ruptura de la trinidad terrestre (tres continentes). Colón, y alguna parte de los especialistas del siglo XV, consideraban que la tierra tenía forma periférica (de pera), de pezón de pera, y en ella solo una parte era habitable y habitada, la ecúmene. Esta tierra habitable se encontraba al norte de la esfera, estaba dividida en tres, y

[...] se correspondía con la organización cualitativa y jerárquica de la ecúmene, en conformidad con la concepción místico religiosa de la época [...] Desde este punto de vista, no era difícil señalar el paralelismo entre las tres partes del mundo y las tres personas de la Santísima Trinidad; el reparto del mundo entre los tres hijos de Noé; Sem, Cam y Jasfer; la adoración del Niño Dios por los tres Reyes Magos: Melchor, Gaspar y Baltasar, a quienes se consideraban embajadores de las tres partes del mundo. (Abellán, 2009, p. 30)

Bautizar al continente era de entrada una dificultad, porque implicaba una ruptura con la episteme de la época. Colón, y de alguna manera la administración colonial, denominaron al continente como Indias occidentales, a pesar de ser claro que no estaban al Oriente de Europa, ni eran la India. Durante algunas décadas del siglo XVI, y ante la indeterminación de lo que Europa se había encontrado, se denominó como “Nuevo Mundo”, es decir como el espacio en el que las órdenes religiosas, franciscanos en sus mayorías, podrían acudir a

realizar sus utopías cristianas en la tierra. *Novo Mundus* implicaba un mundo sin pecado, sin mundanidad y sin materialidad. Además, el imaginario de múltiples comunidades indígenas (especialmente guaraníes), sin ánimo de lucro, sin propiedad privada, sin economía de mercado, sin ambición “corrompedora”, implicaba que todo estaba por hacer (Quijada, 1998).

Es importante tener presente que desde muy rápido en América se produjo una fuerte diferenciación entre aquellos que vivían en las colonias frente a quienes lo hacían en la península. Es decir, sin importar el origen ibérico, el colonizador en América generaba rápidamente una conciencia de diferencia del ibérico de la metrópoli. La diferencia de intereses comerciales, sociales, estatales, llevó a una rápida transformación de la identidad entre las élites coloniales. Igual puede predicarse de diversas comunidades indígenas, que en virtud de las primeras formas de contacto durante la conquista, en el periodo de la Colonia se vincularon al orden, con una clara identidad. Muchas instituciones coloniales (casas de la contratación, consulado, etc.) surgen como presiones de intereses comerciales opuestos entre iberos en el Nuevo Mundo frente a funcionarios de la monarquía. “Se trata de una transformación profunda en virtud de la cual el amerindio asume fuertes rasgos ibéricos, mientras los ibéricos del Nuevo Mundo se alejan de la matriz originaria y pasan a adquirir una identidad iberoamericana” (Carmagnani, 2010, p. 118). Esto produjo que tempranamente emergieran nombres a propósito del continente dentro de los marcos de referencia de las identidades que portaban quienes hablaban, pero en contradicción con los intereses que perseguían:

En el periodo colonial existen algunas referencias del uso de América y americano para designar exclusivamente indígenas. Con todo, ya en 1730 aparece la expresión “español americano” usada a partir de ahí para denominar a los hijos de españoles nacidos en el Nuevo Mundo. O sea que de mera designación local de nacimiento, americano pasó a ser una identidad política que diferenciaba a los españoles europeos de aquellos nacidos en el Nuevo Mundo. (Fernández, 2009, p. 59)

De alguna manera, esto explica la aparición de nuevos lugares, pero con identidades anteriores: Nuevo “Mundo”, Nueva “España”, Nueva “Granada”, y solo como fruto de la ruptura trinitaria (de los tres continentes), y a la manera de mal entendido, aparecen denominaciones administrativas como Indias occidentales.

3.2. Siglo XIX

El siglo XIX se abre para el pensamiento americano como el momento para resolver los problemas de la reproducción del orden político tras la ruptura con

la metrópoli. Muchos son los intentos, propuestas y proyectos que se discuten y emprenden. La independencia política es vista por muchos como una oportunidad. Lo cierto es que durante la primera mitad del siglo XIX irrumpen al debate público actores que nunca antes hicieron presencia, escribiendo sobre asuntos que antes no eran objeto de reflexión. Recrear, rehacer un orden, fue la obsesión del pensamiento político de aquel periodo. En este “rehacer el orden”, el asunto de la enunciación de la región y la identidad del continente era fundamental. ¿Cuál debía ser la idea regulativa a perseguir? Muchos buscaron hacer de las nuevas repúblicas unos Estados Unidos del Sur; otros miraron de nuevo a Europa, pero esta vez a Francia o Inglaterra; otros, menos, se fijaron en la primera república del Caribe, Haití; otros buscaron en el pasado indioamericano para resignificarlo, dándole un lugar en la identidad del continente. Una cosa es cierta. Durante el siglo XIX el nombre de la región, y en últimas la identidad del continente, ha sido esquiva, híbrida, se quiso reproducir órdenes ajenos —buscar lo propio en lo ajeno—, importar, asimilar, aculturizar, imitar. Estos son los signos y síntomas de la falta de un nombre.

3.2.1. Los bicentenarios

Las independencias tuvieron múltiples causas, y estas no son el objetivo de esta discusión. Basta simplemente decir que pueden ser vistas como proyectos “liberales”, “burgueses”, y que fueron herederas de los proyectos franceses y estadounidenses. Sin duda la historia mundial está de muchas maneras conectada, y las guerras de independencias de nuestra América se encuentran política e ideológicamente ligadas a los proyectos de la modernidad del hemisferio norte. No por ello pueden ser entendidas como proyectos liberales, modernizantes y rupturistas. Todo lo contrario, fueron proyectos de muchas maneras anti-modernos y rebeldes de la modernidad europea, ni burgueses ni liberales. Por pensamiento liberal no puede entenderse (al menos en las primeras décadas del siglo XIX) los herederos de la Revolución francesa. Sin duda, las élites urbanas no solo eran afrancesadas, leían y difundían ideas ilustradas, sino que usaron la revolución como barniz y recubrimiento ideológico. Pero estas élites eran políticamente pobres (solo tenían como patrimonio político sus profesiones, sus relaciones y sus cargos públicos), y militarmente inexistentes; en comparación por ejemplo, de las élites rurales y hacendatarias, que eran mucho más numerosas, política, económica y militarmente más fuertes, y de ideas, si bien en muchos casos independentistas, no modernas. Algo similar ocurre con los sectores excluidos de las cuotas de poder; muchas comunidades indígenas fueron monárquicas y sectores de población afrodescendiente, si bien “patriotas”, eran profundamente más radicales que los “liberales” y “conservadores”.

3.2.2. Los liberales de 1790-1840. América, Colombia y la España americana

Durante el primer periodo, al menos hasta el inicio de la segunda mitad del siglo XIX, dentro del pensamiento político americano encontramos tres denominaciones repetidas, difundidas y compartidas; cada una aglutinaba ideas y proyectos diferentes (no por ello contrapuestos). Desde “España americana”, o “América española”, pasando a solo “América” (meridional, equinoccial, o sud), hasta neologismos todavía más rupturistas y contestatarios como “América colombiana” o “Colombia”¹². Esta aparición de neologismos evidencia la creciente politización de los conceptos, la emergencia de nombres (con sus identidades), la creatividad y la ausencia de bases firmes para la definición.

A. Americanistas

Uno de los primeros textos en que encontramos menciones al nombre es la traducción de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución francesa (no en su versión de 1789, sino en la versión republicana y jacobina de 1793), en el texto *Discurso preliminar dirigido a los americanos*, de 1797, publicado en Venezuela de manera anónima. A la pregunta sobre el nombre de la región se lee:

[...] muchos pueblos se ocupan en el día en recobrar su libertad, en todas partes hombres ilustrados y de sano corazón, trabajan en esta heroica empresa; los americanos nos desacreditamos si no empezásemos seriamente a efectuar esto mismo, en aprovecharnos de las actuales circunstancias [...] Americanos de todo estado, profesión, color, edad, y sexos; habitantes de todas las provincias, patricios y nuevos pobladores, que veis [...]. (En Romero, 1985, tomo I, p. 5)

Un texto en el mismo sentido es *Los derechos del pueblo* (1813) del chileno Juan Egaña, en el que se leen interesantes declaraciones sobre el nombre de la región y su identidad. En el preámbulo:

No habrá político o legislador que, al declarar la representación y derechos naturales y sociales de algún pueblo de América olvide en las presentes circunstancias; primero, que siendo el principal objeto de un pueblo que trata de dirigirse a sí mismo, establecer su libertad de un modo que asegure la tranquilidad exterior e interior, los pueblos de América...Cuarto, que el día

12 Como vamos a ver a continuación, si América era la denominación europea del continente en honor a Américo Vespucio, para muchos sectores resultaba atrayente una denominación opuesta y casi que contestataria, esta vez en “honor” a quien se disputó el “bautismo” en el siglo XVI: Colón. De esa manera, el nombre de Colombia tenía un sentido a rebelión contra Europa, de hecho en el bautismo mismo.

que la América reunida en un Congreso, ya sea de la nación, ya sea de sus dos continentes, o ya del sur [...]. (Egaña, en Romero, 1985, tomo I, p. 241)

En el articulado de la declaración de derechos afirma en sus apartados 2 y 4:

El pueblo de Chile reúne en sí el derecho y ejercicio de todas sus relaciones exteriores hasta que, formándose un Congreso General de la nación o de la mayor parte de ella, o al menos de la de América de Sur (si no es posible el de la nación), se establezca el sistema general de la unión y mutua seguridad; en cuyo caso trasmite al Congreso todos los derechos que se reserva este artículo. (Egaña, en Romero, 1985, tomo I, p. 241)

Finalmente, en el artículo cuarto de la misma declaración: “Chile forma una nación con los pueblos españoles que se reúnan o declaren solemnemente querer reunirse al Congreso General [...]” (en Romero, 1985, tomo I, p. 241).

Como veremos más adelante, buena parte de los sectores independentistas podía defender discursos y proclamas americanistas y reformistas durante las primeras décadas del siglo XIX, pero a medida que avanzaban las definiciones militares, y era evidente que gobernar las excolonias implicaba mantener el orden previo, muchos cambian de opinión y sus ofertas reformistas desaparecen. Un buen ejemplo es el Congreso Constituyente del Río de la Plata, que en 1816 escribía: “Nos los representantes de las Provincias Unidas en Sud América, reunidos en congreso general, invocando al Eterno que preside el universo, en nombre y por la autoridad de los pueblos que representamos [...]” (*Acta de Independencia de las Provincias Unidas en Sud-América de 9 de julio de 1816*, en Romero, 1985, tomo II, p. 205).

Estas proclamas al pueblo americano se repetirán en cada una de los virreinos y capitanías generales. Más allá del contenido preciso de diversos textos, manifiestos, proclamas, llamados, etcétera, en muchos se encuentra que a quien se dirigen es al pueblo “americano”. En textos como los del ecuatoriano Manuel Rodríguez de Quiroga, *Proclama a los pueblos de América* (1809); el mexicano Antonio José de Irisarri, *Reflexiones sobre la política de los gobiernos de América* (1813), o de Juan Egaña, *Los derechos del pueblo* (1813) (en Romero, 1985, tomo II, p. 241), entre otros, siempre el interlocutor que buscan es a los americanos; quien hablaba era un “americano”, o el objeto de las reflexiones era “la América”. En ellos, claramente americanos, sin adjetivos y excluyendo evidentemente a los norteamericanos.

Esta “americanidad”, como nombre e identidad colectiva, firme y segura, pero con adjetivos cambiantes y fungibles, la refuerzan múltiples documentos de la época. El Acta de Independencia de Venezuela, por ejemplo (de 5 de julio de

1811), permite leer: “Nosotros, los representantes de las provincias unidas de Caracas, Cumana, Barinas, Margarita, Barcelona, Mérida, Trujillo que forman la Confederación Americana de Venezuela en el continente meridional [...]” (en Romero, 1985, tomo II, p. 105). O la Constitución del Estado de Quito, en su artículo 2 reza: “El Estado de Quito es y será independiente de otro Estado en cuando a su administración interior [...], reservándola a la disposición y acuerdo del Congreso General, todo lo que tiene trascendencia al interés público de toda América [...]” (Constitución de Quito, de 15 de febrero de 1812, en Romero, 1985, tomo II, p. 182). De igual forma en *Reflexiones sobre la política de los gobiernos de América*, del chileno Antonio José de Irisarri (1813) o en el *Manifiesto conjunto* de José Miguel Carrera y Bernardo O’Higgins de 4 de septiembre de 1814 (en Romero, 1985, tomo II, p. 251). En igual sentido pueden citarse en las provincias del Río de la Plata documentos como los decretos de la Asamblea Constituyente de las Provincias Unidas (reunida entre 1813 y 1815), por ejemplo el decreto de 14 de marzo de 1813 titulado “El patriotismo de un americano es la igualdad” (en Romero, 1985, tomo II, p. 310). Se leen líneas similares en el *Bando sobre tierras y esclavos* de Miguel Hidalgo en diciembre 1810: “D. Miguel Hidalgo y Costilla, generalísimo de América [...]”. Vale la pena extender la referencia a un texto de José María Morelos en la Proclama de Tlacosaniltlán de 2 de noviembre de 1813, en la que inicia: “¡Americanos! El siervo de la nación os habla en pocas y convincentes razones [...]” y posteriormente resalta: “publicistas españoles [...] necesitáis fondos para mantener vuestras tropas en España [...] carecéis de fondos para mantener las tropas en la América Septentrional (pues ya la meridional es casi libre), así las vuestras como las de los americanos, que justamente se sostienen y sostendrán de los caudales de los europeos y criollos desnaturalizados, indignos del nombre americano” (en Romero, 1985, tomo II, p. 54)¹³. En general se repite la idea de que el sujeto colectivo es “La América”, o una de “las Américas”¹⁴ (el adjetivo de española se cambia por el de meridional, o como veremos equinoccial).

B. El neologismo. Colombianistas

El papel de Sebastián Francisco de Miranda resulta fundamental en la aparición de un nombre continental, incluso en la idea de una historia supranacional, no solo por su importancia en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX, sino por el prestigio que acumuló, su edad al momento de los primeros intentos autonomistas, entre otras cualidades que le permitieron jugar un rol ideológico, que como veremos será retomado constantemente por quienes defienden ideas de identidades continentales. En el caso de Miranda, acudimos

13 En el mismo contexto mexicano se profirió por parte del Congreso de Anáhuac el *Decreto constitucional para la libertad de América mexicana* (en Romero, 1985, tomo II, p. 58).

14 Idea repetida en el Manifiesto al mundo de la Confederación de Venezuela de 1811.

a dos textos: *Planes de gobierno*, de 2 de mayo 1801 (en Romero, 1985, tomo I, p. 13), publicado durante su periodo de residencia en Londres; y la *Proclama de Coro*, de 2 de agosto de 1806. El primero es un documento en el que se perfila un proyecto de Constitución continental para un país federal; el segundo es una consigna de lucha en el primer intento fallido de asalto militar de América.

En *Planes de gobierno* Miranda presenta un proyecto de Imperio Americano, con dimensiones continentales. En el documento (como veremos) se presenta un imperio liderado por dos emperadores de nombre “Inca”¹⁵; evidentemente buscando simpatías con sectores generalmente subalternizados, ofrece derechos políticos a la población nativa, así como pequeñas simbologías aglutinadoras (el tricolor de las naciones grancolombianas, en principio, al parecer es una alegoría a los estandartes Incas). Lo fundamental en lo que perseguimos es que la identidad, y por tanto el nombre de la región, es uno: América y americanos. Sin más. Respecto a la religión de la nación americana, se lee: “El pueblo americano reconoce siempre a la religión católica romana como su religión nacional”, y cuando se refiere a la ciudadanía: “Son ciudadanos americanos: Todos los nacidos en el país, de padre y madre libres”.

La *Proclama de Coro* de 1806 se da en un contexto diferente. Tras lograr financiamiento inglés y apoyo norteamericano, pretende invadir Venezuela y liderar en agosto de 1806 el levantamiento contra el gobierno de la metrópoli (para aquel momento francés). El proyecto fracasa debido a que no cuenta con apoyo popular. Este documento resulta igualmente particular, pues como veremos precisa el sustantivo que denomina a la región. Si bien es americano, ahora agrega un nuevo adjetivo: “colombiano”. Leemos en el texto:

La recuperación de nuestros derechos como ciudadanos y de nuestra gloria nacional como americanos colombianos, serán acaso los menores beneficios que recojamos de esta tan justa como necesaria determinación. Que los buenos e inocentes indios, así como los bizarros pardos y morenos libres, crean firmemente que somos todos conciudadanos, y que los premios pertenecen exclusivamente al mérito y a la virtud, en cuya suposición obtendrán inefablemente las recompensas militares y civiles, por su mérito solamente. (En Romero, 1985, tomo I, p. 22).

En el séptimo punto de la proclama se lee: “Los depositarios del tesoro público lo pondrán inmediatamente a disposición de los cabildos y ayuntamientos, quienes nombrarán sujetos aptos para el manejo y para suplir al *ejército colombiano* [...]”. En este momento, entonces, vemos un primer elemento fundamental en la construcción del nombre y de la identidad, que recorrerá la primera mitad

15 Son evidentes las referencias a la Roma republicana. De una república con dos cónsules se pasa a un imperio con dos Incas. Son muchas más las referencias a un pasado romano.

del siglo XIX. Algunos buscaron un consenso y apoyo de diversos sectores sociales, que necesariamente no tenían porque participaban del bando americanista. Lograr que indígenas (que tomaron partido, con toda conciencia por la monarquía ibera), afrodescendientes y diversidad de mestizos participaran del proyecto criollo, implicaba unas mínimas promesas de igualdad y simetría jurídica, pero especialmente una identidad y un nombre que comprendiera a la población enunciada. Se buscó entonces, además de pequeñas¹⁶ concesiones políticas, nombrar ciudades con los nombres indígenas sobre los hispánicos y encontrar un gentilicio que revalorara lo nativo frente a lo hispánico. Así, el caso de americanos o americanos colombianos o simplemente colombianos¹⁷, y no de españoles americanos o hispanoamericanos, resultaba un acto de propaganda y confluencia social.

El adjetivo colombianos o colombianos americanos se repetirá en otros textos; el mexicano Servando Teresa de Mier señalaba en su *Segunda carta de un americano*: “Yo solo digo, que más fácil ha de ser, que América Española forme un Congreso entre sí [...] Americanos [agrega] lo que os importa es sobre todo es la unión. Conoced su importancia [...]. Un Congreso pues junto al istmo de Panamá, árbitro único de la paz y de la guerra *en todo el continente colombiano*, no solo contendrían las ambiciones del principio del Brasil, y las pretensiones que pudiesen formar los Estados Unidos, sino la de Europa toda [...]” (De Mier, *Segunda carta de un americano*, en Zea, 1978, p. 227). En igual sentido se hace mención a la denominación “colombiano” en el texto de 1820 de Francisco Antonio Zea *Manifiesto a los pueblos de Colombia*, o el texto de Vicente Rocafuerte, quien desde Cuba en 1823 escribió *El sistema colombiano popular*, en el que comenta y compara las Constituciones aprobadas en América y hace varios balances que busca difundir entre la élite criolla cubana y neoyorkina, con el fin de buscar la independencia de las Antillas. Señala en el texto:

El sistema americano o de Colombia, no solamente es el más racional en la teoría [...] Siendo este sistema tan diferente a todos los demás gobiernos conocidos en los tiempos antiguos y modernos, y puesto en práctica solo

16 Pequeñas, pues muchos otros documentos evidencian un alto grado de conciencia africana o indígena. Muchos sectores no reclamaron pequeñas reformas políticas sino especialmente reformas económicas, además de la abolición de la esclavitud, una reforma agraria, federalización, reconocimiento de los títulos ancestrales de la colonia, respeto a las propiedades colectivas indígenas.

17 En este punto parece necesario hacer una precisión. El territorio de la actual República de Colombia tuvo dos nombres durante el siglo XIX: República de la Nueva Granada (con diversas modificaciones constitucionales: Confederación Neogranadina, República de la Nueva Granada, La Nueva Granada), entre 1832 a 1863; y República de la Gran Colombia entre 1819 a 1830 (durante el desarrollo de las guerras de independencia). El nombre de Colombia, como estamos mostrando, hacía referencia a la suma de los territorios del virreinato, e incluía a varios países. Desde los textos de Miranda, “Colombia” y “colombianos”, tenía un sentido continental. Tanto es así, que tras la disolución de la Gran Colombia, el nombre del territorio de la actual República de Colombia vuelve a ser “La Nueva Granada”. A partir de la Constitución de 1863 se eliminó el nombre “neogranadino” y se recurrió al nombre de “Estados Unidos de Colombia”.

en este Nuevo Mundo, le daré el nuevo nombre de colombiano por estar situada la población de Washington en el Distrito de Columbia en los Estados Unidos, y ser la ciudad de Santa Fé de Bogotá, la capital de la Republica Colombia. (Vicente Rocafulerte, El sistema colombiano popular [1823]. En Romero, 1985, tomo I, p. 262)

C. España americana

Como señalan diversos autores, la independencia de las repúblicas americanas es básicamente una crisis de la identidad y enunciación, una autoafirmación, de las sociedades (Larrain, 1994). Recordemos por ahora dos textos; (i) el texto del Camilo Torres y Tenorio, notable del cabildo de Santa Fé, quien intenta justificar las declaraciones de autonomía o independencia a partir de una reivindicación de la identidad con la Corona española; en igual sentido se pronunciaron los delegados americanos a las Cortes Constituyentes de Cádiz, quienes de manera unánime defendieron la idea de la independencia, no por la ruptura con el ideal hispánico, sino como necesidad para resistir la amenaza francesa. Por ello no resulta contradictorio que se defienda la independencia de la monarquía española, pero se reconozcan a ellos mismos como españoles americanos o españoles del otro hemisferio, etcétera.

Camilo Torres y Tenorio (1766-1816) fue un neogranadino que, como parte de la élite criolla, tuvo un papel fundamental en el contexto ideológico de los primeros años de la independencia. Podríamos ubicar su pensamiento político como parte de sectores urbanos moderados y defensores de un traspaso tranquilo y acordado entre el Imperio y las nacientes repúblicas. En esa medida, y en atención a que otros sectores lo acusan de ingenuo, moderado, puede ser ubicado a la derecha del espectro político de la época, enfrentado con sectores más rupturistas, centralistas, y antihispánicos. Un texto que puede ilustrar esta breve introducción es el *Memorial de agravios* de 1809, en la que a manera de alegato judicial defiende la igualdad de derechos entre los “españoles americano” y los “españoles peninsulares”.

Camilo Torres señala que conforme a la legislación vigente de la monarquía, los territorios americanos son parte integrante de las provincias españolas, y en esa medida deben concurrir delegados al Consejo General de Regencia de Sevilla en igual número. La convocatoria que cita Camilo Torres en el texto pone a los españoles americanos en inferioridad numérica con los metropolitanos en relación de 9 a 36. Por este motivo su airado reclamo. Leamos un segmento amplio:

Las Américas, señor, no están compuestas de extranjeros a la nación española. Somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su

sangre por adquirir estos nuevos dominios a la corona Española; de los que han extendido sus límites [...] Los naturales conquistados y sujetos hoy al dominio español, son muy pocos o son nada en comparación de los hijos de europeos que hoy pueblan estas ricas posesiones [...] Así, no hay que engañarnos en esta parte: tan españoles somos como los descendientes de Don Pelayo [...] Igualdad [...] inspira a la España europea estos sentimientos de la España Americana [...]. (Memorial de agravios, Camilo Torres)

Ya veremos cómo esta disyuntiva es la que atraviesa todo el pensamiento (latino) americano: cuán europeos, y en esa medida cuán modernos y occidentales somos o queremos llegar a ser, enfrentados a identidades, pasados y presentes que, no siendo occidentales, buscan ser aculturadas, mimetizados y simplemente integrados sin asumir su legado y patrimonio. En varios países de América aparecen documentos como este, en el que se afirma la identidad europea-española, pero ubicada en América. Otro buen ejemplo de esta identidad, y de este nombre, es el jesuita peruano Juan Pablo Viscardo, que tras la expulsión de la Compañía de Jesús, vivió exiliado en Inglaterra y escribió *Carta a los españoles americanos* de 1792 (en Romero, 1985, tomo I, pp. 51). En ella busca un doble propósito: conmemorar los trescientos años del encuentro entre América y Europa, pero sobre todo exponer el dolor de un “español americano” que debe abandonar su patria debido a la expulsión de la orden religiosa. En este texto, al igual que para Camilo Torres, el nombre de la región es “América española” o “España americana”, y se hace un reclamo por la “expatriación”, por la expulsión de cinco mil ciudadanos españoles americanos y la sustracción de la protección de las leyes y el gobierno de su nación. Un texto en el mismo sentido es *Representación de los diputados americanos a las Cortes de España* (en Romero, 1985, tomo II, pp. 63 y ss.)¹⁸ de 1811; en igual sentido la intervención del quiteño José Mejía Lequerica como delegado ante las mismas Cortes de Cádiz el 12 de octubre de 1812¹⁹.

El trabajo con las fuentes evidencia que la identidad de las nacientes repúblicas de América tras la disolución de los imperios ibéricos era un problema sin fácil solución. Era evidente que la población del continente era profundamente plural. Estaba dividida por cuartos en indígenas, mestizos, “blancos” y afroamericanos, y rondaba los 20 a 25 millones de habitantes. ¿Qué era América? ¿Hispana?, evidentemente no era solo hispana. ¿Indoamericana?, en algunos casos la población nativa era una minoría demográfica; ¿y las sociedades afroamericanas? Esta sin salida para resolver nuestra identidad, este sincretismo de razas, era

18 En él se lee: “Jamás han visto a la nación española como una nación distinta de ellos, gloriándose siempre con el nombre de españoles”.

19 “Pero, ya que públicamente se han vertido especies de esta naturaleza, mañana, en sesión pública, se presentarán a V.M. cartas oficiales de esa Junta a la que se llama revoltosa; y allí se verán datos positivos de la fidelidad que es característica de aquellos españoles americanos”.

percibido por los líderes y las élites políticas. Muestra de ello eran por ejemplo las palabras de Bolívar en 1815:

Yo considero el estado actual de América, como cuando desplomado el imperio romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación, o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones, con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios, ni europeos, sino una especie mezcla [...] en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento, y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar a estos a los del país, y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallemos en el caso más extraordinario y complicado²⁰. (Énfasis fuera del texto). (Simón Bolívar, Carta de Jamaica. En Romero, 1985, tomo II, p. 83)

El texto de Bernardo de Monteagudo titulado “A los pueblos interiores”, publicado en *La Gaceta* el 24 de enero de 1812, afirma: “la América, atendidas sus ventajas naturales, está en actitud de elevarse con rapidez al mayor grado de prosperidad, luego que se consolide su deseada independencia [...]” (en Romero, 1985, tomo II, p. 295). Son varias las fuentes que hablan de la riqueza y futuro próspero de América (sin adjetivos), y de que la tarea consistía en acelerar la independencia para empezar a disfrutar de la riqueza. En aquellos primeros años de vida republicana, la identidad genérica evidentemente no era nacional (dicho nacionalismo aparece tras y por el intento y fracaso del proyecto americanista, también en las primeras décadas del siglo XIX) sino continental. Parecía claro que oponerse políticamente a Europa implicaba abrazar el término “americanos”. Sin ningún prefijo o sufijo. Solo “americanos”.

3.3. Primer balance

No es muy difícil demostrar que si bien estas primeras décadas del siglo XIX parecen de ruptura, por el contrario fueron momentos de continuidad. Tras las definiciones militares, el orden colonial se reproduce y continúa, ahora dirigido desde las capitales de los nuevos “Estados”. En esta medida, es evidente que la “americanidad” fracasa ante el ascenso y consolidación de gobiernos autoritarios

20 *Carta de Jamaica*, titulada “Contestación de un americano meridional a un caballero de la isla”, del 6 de septiembre de 1815. Dicho documento finaliza: “[...] entonces seguiremos la marcha majestuosa hacia las grandes prosperidades a que está destinada la América meridional; entonces las ciencias y las artes que nacieron en el Oriente y que han ilustrado la Europa volarán a Colombia libre [...]” (en Romero, 1985, tomo II, p. 83).

y militares en los diferentes países de la región. Esto tuvo varios motivos que valdría la pena resaltar, toda vez, que permiten dimensionar el carácter propagandístico y de proselitismo de muchas consignas “americanistas”. Halperin Donghi (2000) explica que la guerra de independencia no fue una; de hecho fueron dos. Por una parte, el movimiento “juntista” de la primera década del siglo XIX, el cual será derrotado militar y políticamente. En este primer intento, se ubican fácilmente nombres como José Acevedo y Gómez, Miguel Hidalgo, José María Morelos, José Artigas, entre otros, y todos ellos sin excepción perderán, ya sea tras la pacificación o la captura. El historiador señala que los autores de los gritos de independencia fueron, con ajustes y siempre con excepciones, líderes de orígenes urbanos, profesionales y por tanto civiles, y que fueron fácilmente controlados. La primera confrontación militar se pierde, y en ella muchos de sus líderes (Camilo Torres, Francisco Miranda, los sacerdotes Hidalgo y Morelos, etc.) Por el contrario, solo después de 1818 se vuelve a intentar, a partir de los aprendizajes, la confrontación. Lo que importa en este nuevo intento (el que finalmente sí fue decisivo), es que los líderes son otros; generalmente militares formados durante la primera década, de orígenes sociales rurales, hacendados en muchos casos (José Antonio Páez por ejemplo o el General Iturbide), y con una impronta mucho más autoritaria, militar y sin duda conservadora. Así, quien hace y consolida la guerra de independencia (sobre los errores del pasado), es un pensamiento político y social conservador. Es un error pensar las guerras de independencia americanas (las de nuestra América) como procesos liberales. Las denominaciones de “americanidad” fracasan ante la consolidación de un orden conservador (evidentemente muy acorde con la Santa Alianza europea de la Restauración), que se concretiza en los proyectos de construcción de los Estados nacionales actuales. Resulta burdo e impreciso afirmarlo, pero sí ilustrativo: a cada líder militar (caudillo) le correspondía una nación.

Conviene ahora referirnos al pensamiento conservador de la posindependencia y su relación con el nombre de la región. Nos concentraremos, así como en los líderes políticos, sobre todo en los ideólogos de este pensamiento. Una última precisión. Estos líderes militares, oficiales durante las guerras de independencia, se mantuvieron en el poder hasta finales de la década de los años cuarenta. Evidentemente muchos murieron. Ante el cambio generacional, ascienden nuevas figuras, (i) jóvenes; (ii) generalmente civiles y de profesiones u oficios como la educación o el derecho; (iii) conservadores; y (iv) muy críticos de los primeros gobernantes de las repúblicas (Zea, 1978, p. 205). De esta manera, el pensamiento conservador autoritario, en muchos casos, cambia rápidamente al pensamiento positivista, que llegó a ser muy popular en toda la región.

Este pensamiento político conservador de la independencia, como regla general, hizo un balance de las primeras repúblicas (de la primera guerra de independencia, las de 1810), entre 1820 y 1840, van, sobre la base de los errores de los

primeros, ajustas el ideario. Así, es posible encontrar a personajes que, siendo liberales (ideas de pequeñas reformas sociales, federalización, proyectos continentales) en la primera década, en las primeras repúblicas, luego en la década de los veinte defendían propuestas conservadoras, autoritarias, militaristas, nacionalistas y de perpetuación o recreación del orden social. Como señala Leopoldo Zea: “Defender la herencia española sin España, un orden que había mantenido a América en paz octaviana” (Zea, 1978, p. 232). No es extraño entonces que a pesar de sus ideas radicales en la primera década, Bolívar, O’Higgins, José Gaspar Rodríguez de Francia o San Martín, por ejemplo, tras el fracaso, exceso, guerras civiles, revueltas de indígenas y mestizos, ingobernabilidad, anarquía o pérdida del sentido continental, buscaran hacer nuevos “imperios” (a la manera de Iturbide), nuevas monarquías o dictaduras. Todos extrajeron consecuencias de los fracasos, errores políticos y militares, y especialmente comprendieron que transiciones lideradas desde arriba no son garantía de que sectores subalternizados (indígenas, campesinos, afrodescendientes), no irrumpían con sus propias agendas e idearios.

Así, la independencia la hace y consolida un pensamiento político conservador, cuyo balance es que América confundió la libertad con el libertinaje y que ofrece como únicas alternativas o guerras civiles o dictaduras. En ese contexto, Bolívar explicó en algún discurso: “Vuestro deber os llama a resistir el choque de dos monstruos enemigos que recíprocamente se combaten y ambos os atacarán a la vez: la tiranía y la anarquía [...]” (Discurso sobre el Proyecto de Constitución para Bolivia, 25 de mayo de 1826). Algo similar le ocurrió al chileno Juan Egaña, quien tras ser el redactor del Constitución liberal de 1823 pasó a ser un fuerte defensor de ideas conservadoras. Escribió en un texto de 1825 a propósito de la conveniencia de un congreso bicameral con un senado aristocrático:

Un congreso transitorio y momentáneo, elegido entre la masa del pueblo, debe padecer los defectos connaturales a esta misma masa [...] la impericia administrativa de unos hombres sacados repentinamente de sus atenciones domésticas, y que si conocen superficialmente los males, no tienen ideas de los remedios [...] las ideas teoréticas que precipitadamente toman de los libros, o de los ejemplos vecinos y que ocasionan trastornos funestísimos [...] sobre todo el afectarse de las pasiones populares y de una libertad ideal y gigantesco incompatible con el orden público [...]. (Juan Egaña, Memorias Políticas sobre Federaciones y Legislaturas en General. En Romero, 1986, p. 160)

Así, el proyecto conservador de los americanos fue el de preservar el mundo que había surgido de la Colonia, como forma de perpetuar el orden.

Lucas Alamán en el caso de México, así como Diego Portales en Chile, hacen un balance que los lleva a no ignorar el peso de la sociedad de castas, de la diversidad étnica, de las diversas razas. Este es el gran reto de la región, no hacer una democracia, sino una “pictocracia”; enfrentarse al pasado y gobernarlo los enfrenta al liberalismo. Como señala Alamán: “[...] al hacer aquella Constitución y todas las que han seguido, se supuso, harto gratuitamente por cierto, que todo este orden de cosas, formado y considerado en trescientos años, había desaparecido como por encanto; que la nación mexicana se componía de individuos que acababan de salir de la naturaleza, sin recursos, sin pretensiones, sin derechos anteriores” (en Noriega, 1972, p. 94). De igual forma, Alamán reflexiona sobre la pérdida de la Guerra México-estadounidense.

En países que carecen de homogeneidad en las masas de su población y que por esto, más bien que una nación, son una reunión de naciones de diferente origen, y que pretenden tener diversos derechos, si esta diversidad no se funda solo en leyes sino que procede de la naturaleza; varias castas abandonadas a sus esfuerzos [...]. (Alamán, 1939, p. 175)

En Chile, Diego Portales cumple un papel fundamental dentro del pensamiento conservador, más mesurado, auténtico, pero antidemocrático. Hizo un balance de la primera república chilena —la república vieja— con el fin de encontrar los errores que se cometieron y reflexionar sobre la Constitución que debía regir a la naciente nación: la Constitución de 1833. Portales escribía, en 1822, refiriéndose a la tesis del presidente Monroe de “América para los americanos”:

Los periódicos traen agradables noticias para la marcha de la revolución de toda América. Parece algo confirmado que los Estados Unidos reconocen la independencia americana [...]. El presidente de la Federación de Norte América ha dicho, “se reconoce que la América es de estos”. ¡Cuidado con salir de una dominación para caer en otra! Hay que desconfiar de estos señores que muy bien aprueban la obra de nuestros campeones de liberación, sin habernos ayudado en nada; he aquí la causa de mi temor ¿Por qué ese afán de Estados Unidos en acreditar ministros, delegados, y en reconocer la independencia de América, sin molestarse en ellos en nada?. (Diego Portales, Carta a José M. Cela. En Zea, 1978, p. 234)

Portales considera que la causa de la debilidad de las naciones del continente son sus elementos no europeos y la tendencia a imitar organizaciones políticas y sociales extranjeras, por parte de liberales. Señala: “La democracia, que tanto pregonan ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera república. La monarquía no es tampoco el ideal americano [...]” (en Zea, 1978, p. 177).

En *Carta a un amigo*, de 1834, polemiza con el proyecto peruano de formar una confederación con Bolivia. Considera Portales que tal idea dejaría en tal debilidad a Chile, que es necesario torpedear el proyecto, culpa de las debilidades del gobierno chileno, de los líderes liberales. Escribía

Con los hombres de ley no puede uno entenderse; y así ¿para qué diablos sirven las constituciones y papeles, sin incapaces de poder remedio a un mal que se sabe existe, que se va a producir, y que no puede conjurarse de ante mano, tomando las medidas que pueden coartarlo? Pues es preciso esperar a que el delito sea infraganti. En Chile la ley no sirve para otra cosa que no sea producir la anarquía, la ausencia de sanción, el libertinaje [...] el gobierno parece dispuesto a perpetuar una orientación de esta especie, enseñando una consideración a la ley que me parece sencillamente indígena [...]. La confederación debe desaparecer para siempre jamás del escenario de América. Por su extensión; por su mayor población blanca [...]. (En Romero, 1986, p. 167)

Más adelante, en el *Manifiesto del Partido Conservador de la Nación*, de 1851, Portales reitera ideas semejantes, con algunos matices:

Cuando las pasiones han llegado a la exaltación febril que en los países republicanos produce generalmente la proximidad de las elecciones populares acaece en rara ocasión que se emplee y aun que se escuche el lenguaje sereno de la verdad. Intereses egoístas antepuestos al bien entendido anhelo por la felicidad pública: aspiraciones más o menos desencadenadas [...]. ”

A propósito de los elementos que dieron estabilidad y seguridad a Chile, señala el *Manifiesto*:

La Constitución de 1833 correspondió cumplidamente a las esperanzas del país. Organizando un gobierno con la suma de poder necesario para hacer en adelante imposibles el desborde de las pasiones [...] la Constitución indicada ha merecido el justo renombre del código más perfecto que se conozca en la América Española [...]. En qué consiste, sino que Chile aparezca como una estrella luminosa en el firmamento americano [...]. (En Romero, 1986, p. 182)

Al final del manifiesto concluye:

Por no comprender estas sencillas nociones, es que el sistema democrático ha degenerado en muchos puntos del continente, y que los hombres pensadores se afligen del oscuro porvenir que les aguarda. Centro-América, Buenos Aires, Bolivia, se han visto entregados a la dirección estúpida de masas ignorantes y de ningún modo preparadas [...]. (En Romero, 1986, p. 185)

En Argentina podemos encontrar múltiples documentos que se preguntan por la identidad continental y su relación con las ideas conservadoras. Empecemos con un manifiesto muy joven, pero muy conservador, testigo de innumerables disputas, y por tanto portador de un balance amargo sobre la participación política en el continente. Más arriba, cuando nos referimos a las proclamas americanistas del Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas en Sud América (1816), mencionábamos que algunas apuntaban a la unión continental. América, un solo pueblo. Este Congreso Río Platense, ya en 1819, tras casi diez años de guerra de independencia en el Cono Sur, sin reconquista consolidada sino por el contrario resistencia contra el Perú y Brasil y con la oposición militar de la Banda Oriental, hacía análisis menos “americanistas”. En 1819, cuando se aprueba la Constitución de las Provincias Unidas, es precedida de un manifiesto: *Manifiesto del Congreso Constituyente de las Provincias Unidas*²¹. Notemos que enfrentado al *Acta de Independencia de las Provincias Unidas en Sud América* de 1816, ya su nombre no es continental, o al menos no tan decididamente. Veamos apartes del texto:

Cuando presente la historia a las edades venideras el cuadro de nuestra revolución, no podrán excusarse de confesar, que hemos andado esta carrera con esa majestuosa simplicidad con que da sus pasos la naturaleza. Borrascas, tempestades, erupciones volcánicas: nada perturba el orden de sus leyes, ni impide el término a que debe llegar [...] estos son los sufrimientos que por espacio de nueve años, y los que han concurrido a separar nuestros altos destinos [...]. Los ejércitos enemigos extendiendo la desolación y sus crímenes: los nuestros dispersos y sin subsistencia; una lucha escandalosa entre el gobierno supremo y muchos pueblos de los de su obediencia; el espíritu de partido ocupado en combatir una facción con otra [...] ciudadanos inquietos siempre prontos a sembrar la desconfianza comprimiendo el corazón de los incautos. Tuvimos muy presente aquella sabia máxima: que es necesario trabajar todo para el pueblo, y nada por el pueblo; por lo mismo limitamos el círculo de su acción a la propuesta de elegible. Fue así como se consiguió tranquilidad [...]. Una asamblea numerosa de hombres, por la mayor parte ignorantes, divididos por opiniones, por principios, por intereses, y agitados por todo lo que fermenta al derredor de sí, no puede producir leyes sabias. Para hacer buenas leyes, dice un filósofo, se necesitan cabezas frías y corazones puros. Pero cuando esto fuese posible en pequeños pueblos, no lo sería en los vastos Estados. (En Romero, 1986, p. 225)

- 21 Sobre este texto comenta José Luis Romero: “El congreso General Constituyente [...] sancionó una constitución de carácter centralista y aristocrático...El directorio, por entonces empeñado en una lucha frontal con Artigas y los demás caudillos federales, había concretado casi definitivamente las negociaciones para coronar en Buenos Aires un príncipe europeo y el texto constitucional estaba preparado para que pudiera pasarse sin dificultad de la república a la monarquía [...]” (Romero, 1986, p. 215).

En otro documento (*El dogma socialista*, 1837), el intelectual argentino Esteban Echeverría señalaba que se había logrado la independencia política, pero que aún el pueblo americano (no se refiere al colectivo como “argentino”, o “rioplatense”, solo y constantemente como “americano”) presentaba elementos salvajes o semisalvajes. Era necesario, así, afirmarse no europeos, pero moderar los elementos no mestizos. Consideraba que la generación que en 1837 estaba llamada a gobernar (ya han muerto, o están por morir, los líderes de las guerras de independencia) debía reconocer qué grupos sociales participaron en la guerra, sin tener la formación para ello. Ahora, la tarea consistía en formarlos como ciudadanos. Tras la muerte de los líderes militares y políticos de las guerras de independencia, las esferas de dirección son copadas por nuevos sectores, las más de las veces civilistas. Con ellos se hegemonizó durante la segunda mitad del siglo XIX el positivismo, que en su versión “americana” se preocupó rápidamente como emular al vecino del norte. Más que perseguir grandes utopías irrealizables, se encargó de buscar políticas “útiles”, rentables, que además de garantizar orden produjeran el progreso de la sociedad, su desarrollo económico. Esta irrupción del positivismo ha sido ampliamente estudiada (Zea, 1980, 1976), pero lo que queremos poner de relieve son las consecuencias que produjo en la formación de la identidad del colectivo continental.

3.4. El positivismo en América. Breve mención al positivismo europeo

Un elemento importante en la aparición del nombre de la región es el estado de las ciencias sociales y la disputa política en Europa, concretamente en Francia. La tendencia era a biologizar los fenómenos sociales y a acercar las reflexiones sobre lo político o lo sociológico a ciencias como las ciencias biológicas o físicas. Ver los hechos sociales como hechos naturales lleva a que aspectos propios de la cultura, la historia de los pueblos lleguen, a ser categorías “naturales” de los mismos. Es así como surge el adjetivo “latina”, publicado en la *Revista de las razas latinas* en París, que como ya hemos mencionado fue introducido por el intelectual Michel Chevalier en 1836, quien tras un largo viaje por el continente americano escribe sus memorias. Un documento célebre y que contiene toda una filosofía de la historia es “Sobre el progreso y porvenir de la civilización”²². En el texto el autor señala que el globo está dividido en dos civilizaciones: la oriental y la occidental, que por regla se han mantenido separadas, ya que la historia de la civilización europea ha sido expandirse hacia el Occidente (con pequeños viajes a Oriente: los argonautas, los Alejandros, los héroes de las cruzadas y los capitanes portugueses). A pesar de ello, defiende la idea de que

22 Publicado en español en la *Revista española de ambos mundos* (Madrid, noviembre de 1853, núm. 1, tomo I, pp. 1-10), originalmente en *Lettres Sur L'Amérique du Nort* (1836).

la historia empuja a que las dos civilizaciones se unan en un verdadero mundo católico de comunión. Tras la movilización de Europa hacia Oriente, esta gran idea se ubicó en América, llamada a ser el lugar en que se encuentren, por su posición geográfica, Occidente y Oriente.

Hoy, en fin, está acabada la colonización de la América desde la bahía de Hudson hasta el Cabo de Hornos. La Europa puede y debe moverse en la dirección del Levante del mismo modo que hacia el Poniente. El istmo de Suez tiene tantas probabilidades, como el de Panamá, para llegar a ser el paso de la civilización occidental en sus expediciones hacia el Gran Oriente. (Chevalier, 1853, p. 6)

En este movimiento de Europa hacia Asia, América cumple el papel de puente, de punto de encuentro. A continuación, Chevalier hace una serie de reflexiones sobre la composición poblacional de Europa. El fragmento que sigue resulta de vital importancia para este ensayo, motivo por el cual me permito citarlo *in extenso*:

Nuestra civilización europea procede de dos orígenes; de los romanos y de las poblaciones germánicas. Haciendo por un momento abstracción de la Rusia, que es recién venida, y que sin embargo, iguala ya a los más poderosos de los pueblos antiguos, se subdivide en dos familias, cada una de las cuales se distingue por su semejanza especial con una de las dos naciones madres que han concurrido a engendrar una y otra. Así hay Europa latina y Europa teutónica; la primera comprende los pueblos del Mediodía y la segunda los pueblos continentales del Norte y la Inglaterra. Esta es protestante, la otra católica; la una se sirve de idiomas en que domina el latín, y la otra habla lenguas germanas.

Las dos ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. La América del Sur es como la Europa Meridional católica y latina, y la del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona.²³

En la vastísima empresa de aproximar y poner en contacto a las dos grandes civilizaciones de la Europa y del Asia pueden hallar los pueblos germanos y latinos tarea que desempeñar, pues unos y otros ocupan en Europa y en América, por tierra y en medio de los mares, admirables puestos avanzados y excelentes posiciones alrededor de esa Asia inmóvil, donde se trata de penetrar. (Chevalier, 1853, p. 6)

23 Chevalier no es el único que racializa la diferencia entre las dos Américas. Un año antes, en 1836, Tocqueville había escrito en su *Democracia en América*: “Los españoles y los angloamericanos son, en realidad, las dos razas que se reparten las posesiones del Nuevo Mundo” (en Quijada, 1998).

Posteriormente el texto hace un análisis del estado de las naciones latinas (Francia) y germanas (Austria), con el fin de defender la paternidad moral, religiosa e intelectual de los pueblos latinos. Como ya hemos mencionado en la introducción, es en el texto de Chevalier donde emerge la disputa por la denominación contemporánea de la región. Fueron José Caicedo Torres, Francisco de Bilbao, José Arasema, etc., quienes continuaron discutiendo, siempre en términos de corrección “científica”, sobre si es pertinente o no el adjetivo, y solo hasta inicios del siglo XX, parece existir mayor socialización de la denominación. El ensayo de Chevalier, además de compartir la biologización de las ciencias humanas, evidencia una disputa geopolítica en Europa por el dominio de Occidente. Sin duda el texto se enmarca en las confrontaciones entre Inglaterra y Francia tras la Revolución Industrial y el despliegue económico orbital. Así, la idea de latinidad sirve para que Francia se oponga al imperio británico y, como veremos, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, servirá en parte a las repúblicas suramericanas a oponerse al imperialismo norteamericano.

Antes de continuar, vale la pena mencionar que esta “latinidad”, al menos hasta los textos de Chevalier, no tenía una connotación racial sino meramente lingüística: las naciones que hablaban lenguas derivadas del latín, enfrentadas a las que hablaban lenguas germánicas. Fichte, por ejemplo, en sus *Discursos a la nación alemana*, sostiene que las poblaciones que hoy día hablan lenguas romances también son de origen germano y por tanto la diferencia fundamental entre los pueblos latinos y alemanes no es racial sino lingüística (Gabilondo, 2009); por ello, en parte, el liderato de la Europa posnapoleónica le corresponde a Alemania. Por tanto, es en Francia donde se toma esta idea de “latinidad”, y se convierte de lingüística a racial. Sin duda no es casualidad que los textos del Conde de Gobino y el de Chevalier, surjan por las mismas décadas, dentro del mismo ambiente “cientificista”, en la que las “razas” tenían un sentido biológico. Josefa Gabilondo señala que aunque la división de Fichte es lingüística y no racial, el hecho de que sobreponga una clasificación originalmente racial (la raza germánica) crea efectos racializantes que llevan a Fichte a usar términos como “linaje latino”, que en las traducciones al inglés o al francés son cercanas a “raza neolatina”. Si bien el texto de Fichte pretendía atacar y señalar el imperialismo francés, en Francia, con la traducción racializante, termina siendo leído de la manera opuesta: como un sustento de la “panlatinidad”. Concluye Gabilondo: “De esta manera, aunque ya se acepta la influencia de Fichte en los movimiento pan alemanes y pan eslavos, queda por afirmar que también influye en la creación del pan latinismo que más adelante celebraran el imperio francés, las elites criollas latinoamericanas [...]” (Gabilondo, 2009 p. 801).

Como veremos al final de este ensayo, la lectura que tendrá este latinismo tiene que ver, en algunos casos, con que en América del Sur se hablan lenguas “latinas”, romances, pero en otras ocasiones tiene que ver con un sentido de mestizaje, de

hibridación. El término “latino”, por la amplitud de lo que denota, permite que tenga diversos significados: lingüístico, racial, o los dos. La idea que atraviesa este texto, y que ya mencionaba desde el inicio, es que la “latinidad” tiene un doble sentido para las élites americanas de finales del siglo XIX e inicios del XX: sin duda un profundo sentido antiimperialista sajón, pero también un sentido de mestizaje, de valoración y defensa de la hibridez, al menos social y cultural.

Finalmente, lo que quiero poner de relieve de esta fuente, tiene que ver con la idea de la división en razas del globo, la tendencia a usar categorías de las ciencias naturales, concretamente de la biología, para teorizar sobre el destino de las naciones. Esta tendencia (sin ser el objeto de este artículo), es propia del positivismo científico. Quisiera entonces señalar que la aparición del adjetivo “latino” tiene que ver con este ambiente positivista, biologicista y científico de Francia de mediados del siglo XIX. Con este sentido de raza “latina”, y de la mano del positivismo americano, el adjetivo empieza a aparecer en textos y ensayos. Paradójicamente, quien lo introduce (José Caicedo Torres) lo hace con el mismo sentido de corrección científica (es la manera más científica de definirnos, afirmó), pero otros autores le dan al adjetivo un sentido de atraso, de antimodernidad (barbarie).

3.5. El positivismo latinoamericano: “anglosajonización” y “deshispanización”

En general, lo que puede sacarse en limpio es que quien consolida la independencia es un proyecto conservador, líderes que, como vimos, son los que obtienen los réditos políticos y sociales de la ruptura. Son líderes conservadores como Diego Portales, Lucas Alamán, Juan Manuel Rosas, el mismo Iturbide y Santa Anna. Tras este periodo conservador de la posindependencia, y como heredero del mismo, sigue un pensamiento ahora sí claramente enmarcado en una dinámica más occidental y modernizante, que es definido como positivista. Este periodo del pensamiento americano puede definirse como de balance. Diversos autores en los países de la región reflexionan sobre las consecuencias, éxitos, fracasos y tareas pendientes de las primeras décadas de las repúblicas. El diagnóstico es negativo: mientras los Estados Unidos del Norte han conseguido expandir sus fronteras, consolidar un relativo éxito económico y social (aún estaba por resolverse la disputa por la esclavitud), y ganar peso en las relaciones internacionales, las repúblicas de la otra América (América del Sur), se hunden entre sus disputas, guerras civiles y poco peso económico en el sistema mundial. ¿Qué ocurre?, ¿qué se puede hacer para cambiar el rumbo?, ¿cómo debemos ser? y ¿cómo, entonces, nos debemos llamar?, son las preguntas que atraviesan el pensamiento positivista de la segunda mitad del siglo XIX. Un elemento

más es que, sin importar el nombre político (liberal o conservador) que tomó el positivismo en cada uno de los países, sus ideólogos llegaron a cargos de gobierno en las diferentes repúblicas: ministros, presidentes, etcétera, fueron líderes del positivismo americano.

El positivismo puso bajo el microscopio a las sociedades. Un rápido recorrido por los títulos de algunas obras muestra diáfananamente la medicalización del discurso: *Continente enfermo* (1899) del venezolano César Zumeta; *Enfermedades sociales* (1905), del boliviano Alcides Arguedas; *La enfermedad de Centroamérica* (1912) del nicaragüense Salvador Mendieta. Se trata entonces de detectar la “enfermedad” (Funes, s.f.). El positivismo pensó que había que perseguir las ideologías metafísicas, y por el contrario, ver en los avances de la medicina, y la ciencia natural el ejemplo y el espejo que las ciencias del espíritu debían seguir: “Vemos el organismo social como a un gran enfermo, al cual le hemos aplicado toda clase de terapias, de medicamentos empírico y racionales, de analgésicos y fortificantes” (Capelletti, 1997). El positivismo en América Latina tiene dos características que vale la pena aclarar: (i) al igual que el europeo, desea el progreso y avance de la tecnología y del espíritu positivo, pero sin los jacobinismos de la Revolución de Haití, es decir, con “orden”. Es por ello que (ii) tiene un sentido ambivalente. Es posible encontrar positivistas conservadores, liberales, autoritarios e incluso dictatoriales. El positivismo, sin duda, fue una ideología modernizante, que buscó revertir, casi de manera angustiosa, la realidad cuasicolonial de las naciones tras las primeras décadas de la independencia. Pero, por otra parte, su exaltación de la ciencia europea y la subvalorización de lo autóctono (concretamente en lo que se refiere a la composición humana de las naciones) limitó, si no persiguió, a sectores sociales no europeizados, garantizando la dominación de las élites criollas. De esta manera, el positivismo latinoamericano fue la ideología que los pequeños sectores urbanos y occidentalizados usaron para hegemonizarse al interior de cada uno de sus países, y el color partidista que tomaba (liberal, conservador o dictadura militar) dependió del contexto de cada país. Por ejemplo, el positivismo hizo la transición entre monarquía y república en Brasil, desarrolló un amplio proyecto educativo en Argentina y Uruguay; en México, Colombia o Venezuela se transformó en un gobierno autoritario, a la manera de “dictadura progresista” (Capelletti, 1997; Zea, 1980).

El texto que trabajaremos ahora es *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina* publicada en 1852 por de Juan Bautista Alberdi²⁴,

24 La historia del pensamiento del abogado argentino es de bandazos. Durante su juventud publicó dos textos abiertamente americanistas y antieuropeos. Se trata de *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano*, de 1844, presentado en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile. En el texto propone la reunión de un Congreso de las repúblicas hispanoamericanas que elimine las fronteras, aduanas, unifique la moneda, los pesos y medias, así como los mercados, la política fiscal, y desarrolle planes de poblamiento, lucha contra la pobreza y el atraso. Se muestra abiertamente contrario a la partici-

uno de los grandes clásicos del positivismo argentino, junto con la inabarcable obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Civilización y barbarie*. En ella, Alberdi, se pregunta por las causas de la pobreza y atraso de las repúblicas del Sur. Concluye que los americanos son el producto de la colonización de Europa, la religión, el idioma, las costumbres son esencialmente europeas. Pero considera que debemos volcarnos y seguir el ejemplo de los americanos del Norte, ser los *yankee* hispanoamericanos (Alberdi, 1964, p. 31). Su argumentación se concentra en relevar las virtudes de la migración de los pueblos anglosajones:

Las repúblicas de la América del Sur son producto y testimonio vivo de la acción de Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América; y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades, que hoy se manejan por sí mismas.

Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo. [...] Hoy mismo, bajo la independencia, el indígena no figura ni compone mundo en nuestra sociedad política y civil [...].

¿Queremos plantar y aclimatar en América la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad de Europa y de Estados Unidos? Traigamos pedazos vivos de ellas en las costumbres de sus habitantes y radiquémosla aquí [...].

Haced pasar el roto, el gaucho, el cholo, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción: en cien años no haréis de ellos un obrero inglés [...]. (Alberdi, 1964, p. 31. Énfasis fuera de texto)

Más adelante continúa su análisis de las naciones anglosajonas, enfrentadas a las otras naciones europeas:

El idioma inglés, como idioma de la libertad, de la industria y del orden, debe ser aún más obligatorio que el latín; no debiera darse diploma ni título universitario al joven que no lo hable y escriba. Esa sola innovación obraría un cambio fundamental en la educación de la juventud. ¿Cómo recibir el ejemplo y la acción civilizadora de la raza anglosajona sin la posesión general de su lengua? [...].

pación de Estados Unidos o Europa. Se lee en su tesis de validación a abogado: “A pesar con la frecuencia con la que me he valido de la palabra continental en el curso de esta memoria, soy uno de los que piensa que solo deben concurrir al Congreso general, las repúblicas americanas de origen español [...] considero frívolas nuestras pretensiones de hacer familia común con los ingleses republicanos de Norte América [...] Ciertamente nunca nos han rehusado brindis y cumplimientos escritos; pero no recuerdo que hayan tirado un cañonazo en nuestra defensa” (en Fernández Nadal, 2000, p. 54).

Con tres millones de indígenas, cristianos y católicos, no realizaríais la república ciertamente. No la realizaríais tampoco con cuatro millones de españoles peninsulares, porque el español puro es incapaz de realizarla allá o acá. Si hemos de componer nuestra población para nuestro sistema de gobierno, si ha de sernos más posible hacer la población para el sistema proclamado que el sistema para la población, es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglosajona. Ella está identificada con el vapor, el comercio y la libertad, y no será imposible radicar estas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esa raza de progreso y de civilización. (Alberdi, 1964, p. 31. Énfasis fuera de texto)²⁵

Pero ¿quiénes son los europeos anglosajones?, Alberdi no deja dudas:

Tolerancia religiosa. Si queréis pobladores morales y religiosos, no fomentéis el ateísmo. Si queréis familias que formen las costumbres privadas, respetad su altar a cada creencia. La América española, reducida al catolicismo, con exclusión de otro culto, representa un solitario y silencioso convento de monjes. El dilema es fatal: o católica exclusivamente y despoblada; o poblada y próspera, y tolerante en materia de religión. Llamar la raza anglosajona y las poblaciones de Alemania, de Suecia y de Suiza, y negarles el ejercicio de su culto, es lo mismo que no llamarlas, sino por ceremonia, por hipocresía de liberalismo. (Alberdi, 1964, p. 31. Énfasis fuera de texto)

Las conclusiones de Alberdi no son otra cosa que la inclusión de las premisas de otro importante referente del positivismo, el mexicano Justo Sierra, quien siguiendo a Spencer señala:

Es para mí fuera de duda, que la sociedad es un organismo que aunque distinto de los demás, por lo que Spencer llama un superorganismo, tiene sus analogías innegables con todos los organismos vivos [...] y es que la sociedad, como todo organismo, está sujeta a las leyes necesarias de la evolución: que estas en su parte esencial consisten en un doble movimiento de integración y de diferenciación, en una marcha de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo coherente, de lo indefinido a lo definido. Es decir, que en todo

25 En *Civilización y barbarie*, Domingo Faustino Sarmiento hace comparaciones aún más racistas, así como un llamado a propiciar la migración de los europeos del norte. En el primer capítulo de *Facundo*, titulado “Aspecto de la República Argentina y caracteres, hábitos e ideas que engendra”, hace varias comparaciones entre lo que considera como la civilización y la barbarie. En primer lugar realiza un análisis racial de la población argentina, comparando a los españoles, a los indígenas y a los negros con los alemanes y los escoceses. De los primeros dice que “se distinguen por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial; se muestran incapaces para dedicarse a un trabajo duro y seguido”. Después describe los hogares de los escoceses y alemanes de una manera muy favorable, “las casitas son pintadas; el frente de la casa, siempre aseado, adornado de flores y arbustillos graciosos; el amueblado, sencillo, pero completo”.

cuerpo, que en todo organismo, a medida que se unifica o se integra más, sus partes más se diferencian, más se especializan [...]. (Justo Sierra, 1940)²⁶

Otros autores en otras latitudes (Bolivia y Perú) harán análisis similares sobre la historia de la región y de sus respectivos países, en general, por el positivismo darwiniano defienden un racismo que los lleva a culpar a la identidad indoamericana como la causante de los desastres y guerras del continente. Dos autores que vale la pena mencionar en la misma línea son el peruano Mariano Cornejo y su texto *Discursos parlamentarios y políticos*²⁷, que señalaba a propósito de la situación del Perú y la pérdida de la Guerra del Pacífico contra Chile:

Pues así como en el sistema de Darwin la selección natural y artificial acomodan los organismos con sus fines en el planeta, en la historia de la selección social acomoda los continentes a sus destinos [...] Hemos heredado la timidez de carácter de la raza aborigen; raza esencialmente débil de ánimo [...] yo profeso las teorías de Lyell y de Darwin. Yo creo en la evolución [...] en la selección natural y artificial.

Esta idea del darwinismo y de la sociedad como un organismo vivo, con elementos patológicos o enfermos, tiene su principal autor en Domingo Faustino Sarmiento. El argentino es sin duda una de las figuras más importantes del pensamiento político argentino, no solo por la forma en que expuso su posición, sino porque formó gobierno en Argentina. Sus aportes en materia de educación y oposición al federalismo caudillista contrastan con su política étnica y contra las comunidades precolombinas (cfr. Sarmiento, en Zea, 1980, p. 71). En general quisiéramos, simplemente, referirnos a dos textos: *Conflicto y armonía en las razas de América* (en Zea, 1980, p. 106) y Facundo Quiroga: *Civilización y barbarie*. En el primer texto Sarmiento expone varias de las ideas que va a desarrollar en el segundo texto, pero inicia directamente con la pregunta por el qué somos y cuál debería ser el nombre del continente. En los prolegómenos escribe:

Es acaso esta la primera vez que vamos a preguntarnos quienes éramos cuando nos llamaron americanos, y quiénes somos cuando argentinos nos llamamos ¿Somos europeos? Tantas caras cobrizas nos desmienten ¿Somos indígenas? Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta. ¿Mixtos? Nadie quiere serlo [...].

¿Qué deberíamos hacer los americanos del sur, para no ser distanciados de tal manera que no se haga cuenta de nosotros en treinta años, o tener que

26 El positivismo en América tuvo diferentes bifurcaciones, desde los más ortodoxos como el brasilero, hasta relaciones con el fascismo. Lo cierto es que, como lo muestra esta cita, su referente fue una lógica evolucionista darwiniana-spenceriana, más que genuinamente comteana.

27 En el mismo sentido el boliviano Alcides Arguedas, en su texto *Pueblo enfermo*.

resistir las tentativas de recolonización de los que pretende que está mal ocupada esta parte del continente subsidiario del europeo? [...] La América del Sur se quedará atrás y perderá su misión providencial de sucursal de civilización moderna. No detengamos a los Estados Unidos en su marcha [...] alcancemos a los Estados Unidos. (Sarmiento, Conflicto y armonía de las razas en América, en Zea, 1980, p. 106)

Siguiendo muy de cerca lógica en las que el mestizaje es tenido como decadencia racial, Sarmiento señala:

Sin más rodeos ¿Qué distingue a la colonización de Norteamérica? El hecho de que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas como asociadas y menos como esclavas en su sociedad. ¿Y qué distingue a la colonización española? El hecho de que hizo un monopolio de su propia raza, que cuando emigró a América no abandonó la edad media, y que absorbió en su sangre a una raza prehistórica servil. (Sarmiento, Conflicto y armonía de las razas en América, en Zea, 1980, p. 112)

Tres autores juegan un papel fundamental en la definición del nombre y de la historia en que surge. Francisco Bilbao (chileno), Justo Arosemena (panameño) y el ya citado José María Torres Caicedo (neogranadino). En las obras de estos tres autores concurren ideas que en su momento no fueron masificadas pero que posteriormente serán retomadas, resemantizadas y hegemonizadas. Como mencionaba más arriba, la posición partidista del positivismo dependía de su contexto. En Chile, por ejemplo, en la medida en que el régimen de Diego Portales era profundamente conservador, el positivismo de Francisco Bilbao pudo ser liberal y americanista. En varios textos el chileno, portador del imaginario modernista afrancesado (en principio), introduce el término de latinidad a la manera no alemana, sino francesa, como raza. No por ello deja de presentar en otros pasajes de sus obras la misma lógica de civilización y barbarie de raigambre sarmientista. Veamos el texto de 1856 *Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas*; en él hace referencia a la raza latina y a la raza latinoamericana, no como proyecto geopolítico, sino como raza de la cual se deriva una república federal continental. Se lee en la conferencia: “¿Habrán tan poca conciencia de nosotros mismos, tan poca fe de los destinos de la raza latinoamericana, que esperamos a la voluntad ajena y a un genio diferente para que organice y disponga nuestra suerte?”. Por supuesto, a partir de estas décadas, ya existe una clara conciencia de las pretensiones imperiales de los Estados Unidos (ya ha ocurrido la Guerra México-estadounidense de 1848), por lo cual muchos intelectuales se encuentran en una actitud paradójica: expresar respeto, admiración e idealización del proyecto norteamericano, pero a su vez empezar a distanciarse de él. Se lee en el texto *La América en peligro* de 1862:

El libre pensamiento, el self-government, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento, y de su gloria. Fueron el amparo de los que buscaban el fin de la miseria, de los que huían de la esclavitud feudal y teocrática de Europa: sirvieron de campo a las utopías, a todos los ensayos [...]. Volviendo sobre sí mismos y contemplándose tan grandes han caído en la tentación de los titanes, creyéndose ser los árbitros de la tierra [...]. (Bilbao, 1941, p. 284)

En el mismo año en que Bilbao usó el término “Latinoamérica”, el neogranadino, José María Torres Caicedo, dentro de la misma lógica racializante, positivista y modernista, habla de la existencia de dos razas en América. En un poema del 26 de septiembre de 1856 titulado “Las dos Américas” se lee: “La raza de la América Latina al frente tiene la sajona raza” (en Ardao, 1980, p. 86). Posteriormente, en un texto de 1865 titulado *Unión latino-americana*, señala que existen Américas anglosajona, dinamarquesa, holandesa, etcétera: “la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo ¿qué denominación científica aplicarle sino el de latina?”.

La introducción de Bilbao de la “raza latina”, no como la suma de indígenas, afrodescendientes y mestizos, sino solo mestizos, es solo eso, una introducción, en tanto que paralelamente aún se continuaban discutiendo otras denominaciones que sirvieran para varios proyectos; modernizar e industrializar América (sumarla a occidente), dentro de la lógica positivista, pero además dar unidad a la región ante el ascenso de Estados Unidos. En este sentido detengámonos en el ensayo del panameño Justo Arosemena de 1865, *Estudio sobre la idea de una Liga Americana* (Arosemena, 1974). En el texto defiende la necesidad de la unidad de los pequeños y débiles Estados, como una constante de la vida europea, desde las alianzas de la antigua Grecia hasta la formación de los nacionalismos recientes como en Italia o Alemania, a la manera de pequeños Estados que juntos se fortalecen. En el texto se presenta, coetáneamente a los textos de Bilbao o Caicedo Torres, otra idea de nombre continental:

Hace más de veinte años que el águila del Norte dirige su vuelo hacia las regiones ecuatoriales. No contenta ya con haber pasado sobre la gran parte del territorio mejicano, lanza su atrevida mirada mucho más acá. Cuba y Nicaragua son, al parecer sus presas del momento, para facilitar las usurpaciones de las comarcas intermedias y consumir sus vastos planes de conquista un día no muy remoto [...] Entretanto, señores, Colombia duerme [...] Pero aún es tiempo, si Colombia despierta. Aún puede salvarse nuestra raza y nuestra nacionalidad [...] Siga la nacionalidad del norte desarrollando su civilización sin atenuar a la nuestra. Continúe, si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros los hijos del sur no le disputaremos una denominación usurpada, que impuso también el usurpador [...] preferimos devolver al ilustre genovés

la parte de honra y de gloria que se le había arrebatado; nos llamaremos colombianos; y de Panamá al Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un solo nombre, un solo gobierno común y un designio. Para ellos señores, lo repito, debemos apresurarnos a echar las bases y anudar los vínculos de la gran confederación Colombiana. (Arosemena, 1974)

Como se ve el pensamiento positivista, en sus primeros autores, busca continuar el uso de “América”, “Sud América” o “América meridional”. Por supuesto, su intención de “modernizar” la región implicó la subvaloración y la persecución de los sectores no europeos, en el criterio de los positivistas no modernizables, y por tanto se ignoró o persiguió a los sectores indígenas, afrodescendientes y mestizos, priorizando en la construcción de la identidad del continente solo a un segmento de su población: aquellos que se podían identificar como occidentales. En esa medida, el mundo francés y el imaginario que tenían de él las élites positivistas, eran sinónimo de progreso y una manera de interactuar “culturalmente” con occidente. En este periodo emerge el adjetivo “latino”, pero como vimos con un sentido étnico puntual: descendientes del mundo europeo románico, enfrentado al mundo germano o anglosajón. Será más adelante, como veremos a continuación, que el término (i) es socializado y difundido; y (ii) adquiere una connotación diferente a la de ser posfranceses o descendientes del mundo latino.

3.6. El nombre asuntivo²⁸

3.6.1. De la desanglosajonización a la latinización (mestización)

El positivismo latinoamericano fue más cercano a Spencer y Darwin que al mismo Comte (salvo el caso brasileño²⁹), por lo cual fue evidentemente (i) más racista que el mismo europeo, y (ii) tuvo un afán angustiante por modernizar América a marchas forzadas. Estos excesos de los gobiernos positivistas fueron rápidamente controvertidos por la siguiente generación de intelectuales, quienes en las primeras décadas del siglo XX, y tras el periodo imperialista de los Estados Unidos, renegaron y se enfrentaron a las alternativas del norte (tanto de América como de Europa), y relevaron, resignificaron, el pasado indígena, afro

28 En los textos de Leopoldo Zea es evidente su lectura hegeliana de la historia del pensamiento Americano. No solo por la recurrente apelación a la categoría de *aufheben* entendida como negar pero también como integrar, asimilar, conservar, mantener, sino además porque presenta el periodo del pensamiento que ahora introduzco, y que él titula “asuntivo”, como una suerte de síntesis que contiene y recoge los debates de todo el siglo XIX; por ello lo titula asuntivo, a la manera de asunción, de inclusión de opuestos (liberales, conservadores y positivistas). Cfr. *El pensamiento latinoamericano* (Zea, 1976) y en igual sentido *Filosofía de la Historia Americana* (Zea, 1978).

29 Basta constatar el lema de su bandera: “Orden y Progreso”.

e hispano, con lo cual la “latinización” pasa a ser el horizonte de las posibilidades de América del Sur. Podemos señalar desde ya que la latinización tuvo un sentido muy pragmático y coyuntural. Si bien se menciona la importancia del catolicismo, del romanismo, no por ello se va a pretender, de manera concreta y exterior, recrear proyectos políticos de la larga historia del Imperio romano. Se pretendía fundamentalmente, de la mano del latinismo, oponerse a un “anglo-sajonismo”. Lo “latino”, como sinónimo de mestizo, de hibridez, de inclusión —esto sí con un marcado carácter romano—, fue un acto de autoafirmación, de reconocimiento externo y de oposición al materialismo de los Estados Unidos. América “Latina” tuvo sentido en la medida en que el pensamiento de finales del siglo XIX vindicó el mestizaje y definió “racialmente” al continente como mestizo. Esto indudablemente tuvo un efecto homogenizante y por tanto ocultó otras enormes realidades no mestizas. Muchos sectores no se encontraron o identificaron como mestizos: comunidades indígenas y afrodescendientes no lo son. Por ello, ya entrado el siglo XX se continuará redefiniendo el continente, como, por ejemplo, “América indo-española”, “indoAmérica”, “Abya Yala”, o la sarcástica propuesta de Jorge Volpi, “indo-afro-hispano-América”.

Trabajaremos dos fuentes muy dicientes de este periodo: *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó, ensayo de 1900 y *La raza cósmica* del mexicano José Vasconcelos, de 1924. A través de los fragmentos de estas obras y los pasajes en los que se preguntan por la identidad de los pueblos del continente, veremos que el lenguaje, las definiciones que se daban sobre lo “americano”, fueron un indicativo del cambio en el estado de ánimo en la lectura de lo constitutivo del ser americano.

El primero de los textos mencionados es el *Ariel* de José Enrique Rodó. En este texto, que finalmente hará escuela (a la manera de un “arielismo”), se acusa al positivismo de los excesos que llevaron a que en el Cono Sur las poblaciones precolombinas casi desaparecieran, y de hecho denuncia que en eso existe orgullo. En el caso de Uruguay, se difundió la idea de que este fue el primer país en que desaparecieron las comunidades indígenas. Hace un llamado a la autoafirmación y reconocimiento exterior, así como a la creatividad y creaciones propias. Se lee en su argumentación relacionada con la identidad y nombre del continente americano entero.

Si ha podido decirse del utilitarismo que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. América ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de

nuestros hombres dirigentes, y aún más, quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla [...]. (Rodó, 1961, p. 41)

El uruguayo considera que durante la segunda mitad del siglo XIX las élites han intentado acercar a América del Sur a la del Norte e imitar sus progresos y riqueza: *deslatinizar* a América³⁰.

Es así como la visión de una América deslatinizada por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra nordomanía. Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno. (Rodó, 1961, pp 69)

Señala que esta empresa no solo es un esnobismo, una moda pasajera que se funda en el complejo de países pobres con un vecino rico, sino que el pasado dual (hispano- e indoamericano), en lugar de un defecto o desventaja, es una virtud, una potencialidad de nuestra identidad³¹. En la historia universal, las grandes naciones son siempre el sincretismo de múltiples identidades:

América necesita mantener en el presente la dualidad original de su constitución, que convierte en realidad de su historia el mito clásico de las dos águilas soltadas simultáneamente de uno y otro polo del mundo, para que llegasen a un tiempo al límite de sus dominios. Esta diferencia genial y emuladora no excluye, sino que tolera y aun favorece en muchísimos aspectos la concordia de la solidaridad. Y si una concordia superior pudiera vislumbrarse desde nuestros días, como la fórmula de un porvenir lejano, ella no sería debida a la imitación unilateral -que diría Tarde- de una raza por otra, sino a la reciprocidad de sus influencias y al atinado concierto de los atributos en que se funda la gloria de las dos. (Rodó, 1961, p. 669)

30 “Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos —su genio *personal*—, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo” (Rodó, 1961).

31 “Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos —los americanos latinos— una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro” (Rodó, 1961).

Posteriormente dedica varias páginas a atacar la identidad norteamericana y su pulsión a la dominación y riqueza³², y por el contrario invita a las juventudes a regresar sobre el pasado americano, resignificarlo y, a partir del él, levantar el espíritu colectivo del continente. Invita a la juventud a volver sobre identidades espirituales, naturalistas, a la manera del Ariel de Shakespeare.

Un ensayo dentro del mismo nuevo sentimiento de resignificación, de revaloración del mestizaje frente a la alternativa de la América anglosajona, es el del mexicano José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. En aquel texto de 1925, el autor hace una defensa de las tradiciones y sincretismos que se funden en la raza mestiza de América del Sur, frente a la homogeneidad étnica de la América anglosajona. El prólogo de dicho texto aborda los temas: origen y objeto del continente; latinos y sajones; probable misión de ambas razas; la quinta raza o raza cósmica; y señala:

[...] Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro troncos: el negro, el indio, el mongol y el blanco. *Este último, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado.*

La cultura del blanco es emigradora; pero no fue Europa en conjunto la encargada de iniciar la reincorporación del mundo rojo a las modalidades de la cultura preuniversal, representada, desde hace siglos, por el blanco. La misión trascendental correspondió a las dos ramas más audaces de la familia europea; a los dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés. (Vasconcelos, 1925. Énfasis fuera de texto)

¿Por qué cree Vasconcelos que la cuna de la quinta raza será precisamente América Latina y no el Continente en general como sería lógico suponer? Los sajones del Norte, según afirma el autor, cometieron el pecado de destruir las demás

32 “Hoy, además, una formidable fuerza se levanta a contrastar de la peor manera posible el absolutismo del número. La influencia política de una plutocracia representada por los todopoderosos aliados de los *trusts*, monopolizadores de la producción y dueños de la vida económica, es, sin duda, uno de los rasgos más merecedores de interés en la actual fisonomía del gran pueblo. La formación de esta plutocracia ha hecho que se recuerde, con muy probable oportunidad, el advenimiento de la clase enriquecida y soberbia que en los últimos tiempos de la república romana es uno de los antecedentes visibles de la ruina de la libertad y de la tiranía de los césares” (Rodó, 1961).

razas, en tanto que en América Latina se asimilaron, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedente en la historia. Vasconcelos señala que en los americanos, haciendo contraste con el yanqui, se anota cada vez más una corriente de simpatía hacia los extraños, preparándose de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la humanidad futura.

Comienza a advertirse este mandato de la historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del mundo Uno. La colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose solo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. (Vasconcelos, 1925. Énfasis fuera de texto)

Cuando quiere explicar, cómo se produjo la conquista del hemisferio americano, se decanta por la simplicidad y lo concluyente frente a los actores, los periodos y las regiones geográficas:

Desde los primeros tiempos, desde el Descubrimiento y la Conquista fueron castellanos y británicos, o latinos y sajones, *para incluir por una parte a los portugueses y por otra al holandés, los que consumaron la tarea de iniciar un nuevo período de la historia conquistando y poblando el hemisferio nuevo. Aunque ellos mismos solamente se hayan sentido colonizadores, trasplantadores de cultura, en realidad establecían las bases de una etapa de general y definitiva transformación.* Los llamados latinos, poseedores de genio y de arrojo, se apoderaron de las mejores regiones, de las que creyeron más ricas, y los ingleses, entonces, tuvieron que conformarse con lo que les dejaban gentes más aptas que ellos. *Ni España ni Portugal permitían que a sus dominios se acercase el sajón, ya no digo para guerrear, ni siquiera para tomar parte en el comercio. El predominio latino fue indiscutible en los comienzos. Nadie hubiera sospechado, en los tiempos del laudo papal que dividió el Nuevo Mundo entre Portugal y España, que unos siglos más tarde, ya no sería el Nuevo Mundo portugués ni español, sino más bien inglés.* Nadie hubiera imaginado que los humildes colonos del Hudson y el Delaware, pacíficos y hacendosos, se irían apoderando paso a paso de las mejores y mayores extensiones de la tierra, hasta formar la República que hoy constituye uno de los mayores imperios de la Historia.

Pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales [...]. solo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al continente nuevo, donde tuvo todavía episodios fatales. (Vasconcelos, 1925 Énfasis fuera de texto)

Como señala Jorge Larraín (1994), la definición de la identidad es momentánea, precaria e incesante, no se puede ni debe detener. Es siempre una relación que se define en lo capilar, en lo concreto, como un equilibrio entre fuerzas permanentemente llamado a romperse. En momentos de crisis esta búsqueda de lo común aparece de manera angustiante. En el caso de América esta crisis, este momento de definición, fue permanente y las identidades siempre fueron buscadas. De muchas maneras tiene que ver que en nuestras sociedades los componentes de sus naciones, siguiendo a Zea, están yuxtapuestos, si no opuestos. Durante el siglo XX se intentaron otras identidades: indo-América (Raúl Haya de la Torre); América indo-española (José Carlos Mariátegui), y solo fue hasta determinado uso diplomático que a mediados del siglo XX, se universaliza el término “América Latina”. Según señala Ardao, su efectivo espaldarazo internacional lo tuvo en 1948 al crearse en las Naciones Unidas la Comisión Económica para América latina (Cepal) (Ardao, 1987, p. 69). Por supuesto, como queremos mostrar, este “latinismo” tiene que ver con que América se presenta, o quiere presentarse, como “mestiza”, espiritual e integradora, además de por supuesto muy católica y apostólica. Los organismos internacionales se refieren hoy a la región como América Latina y el Caribe; la inclusión del “Caribe”, tiene que ver con la omisión del mundo afro-antillano. Incluso hoy el pensamiento decolonial apunta a “Abya Yala”, nombre precolombino para el continente; el nombre y la enunciación, de muchas maneras, crean realidades; a cada nombre le corresponde un significado y a cada significado una red de actores relevados y otros muchos omitidos e invisibilizados.

CONCLUSIONES. “LARGO E INACABADO VIAJE HACIA SÍ MISMA”

Como se ve, la dicotomía en el último periodo del pensamiento aquí expuesto se da entre la América del Norte, sajona, europea, y la alternativa, en oposición y como defensa, de volcarnos sobre un nuevo sentido de “latino”. Existió una América con dos imperios; el inglés, ubicado en el norte, y otro(s) (España y Portugal), al sur. Asumir la “latinidad” no se habría dado sin que esta se hubiera presentado como la alternativa defensiva frente a la expansión de la América anglosajona, a finales del siglo XIX e inicios del XX. A continuación interpretamos las tesis expuestas y dejamos planteadas hipótesis para desarrollos posteriores.

El adjetivo “latino” emerge en un contexto de las ciencias sociales francesas (primera mitad del siglo XIX) en el que se “racializan”, “biologizan”, “cientifican” los pueblos europeos, a partir de sus lenguas. En el caso de América del Sur, Michel Chevalier, a partir de las lenguas del continente, racializa y latiniza a los pueblos de este hemisferio. El adjetivo ingresa al continente en esa misma clave “biologicista”, “racializada”, “cientificista”, positivista, como una forma de identificación frente a la racialización de los americanos anglosajones, y en oposición al periodo colonial. Aun así, la asunción del adjetivo “latino” no será sino hasta las primeras décadas del siglo XX. Durante el largo siglo XIX, muchas denominaciones surgen: América sin más, Hispanoamérica, Iberoamérica, Colombia, Sur América, América meridional, hasta incluso propuestas como la de Raúl Haya de la Torre o José Carlos Mariátegui por Indo-América, o América Indo-española. Desprenderse de los nombres coloniales y de los de la pos independencia tomó varias décadas.

El adjetivo “latino” ingresa en un ambiente positivista (biologicista, desarrollista) —“como la manera más científica”—, por lo cual en principio este nombre e identidad lleva a diversas élites, a subalternizarlo y rechazar lo que implicaba. Se reconoció, con pesar y frustración, lo “latino” y el peso “biológico” que este implica, pero se deseó lo “anglosajón”. Es decir, lo “latino” surge en un contexto positivista, en principio rechazado por las mismas premisas positivistas. El adjetivo “latino” surge ya a mediados del siglo XIX, pero aparece como un intento del positivismo por acercar a América del Sur hacia los progresos y desarrollo de América del Norte, de la América “sajona”.

Solo a finales del siglo XIX e inicios del XX, lo “latino” —de emergencia positivista, tanto europea como americana—, se resemantiza, ya no como la racialización e inferiorización, sino como el patrimonio cultural e histórico (mestizaje) que le permitía al continente enfrentarse a los Estados Unidos de América y a su vez hegemonizar internamente a determinados sectores y grupos sociales, con lo que consecuentemente se subalternizó a grupos indígenas o afrodescendientes, que no se sienten incluidos en el término. Surge con un sentido biológico, pero adquiere un sentido cultural e histórico; mestizo, católico, espiritual (desprecia el materialismo anglosajón) (Funes, s.f.; Rojas, 1991).

América Latina no es, necesariamente, una unidad cultural o étnica, sino una categoría geopolítica. El nombre responde a esto, a la decisión estratégica de la construcción de un actor geopolítico. Tanto desde afuera como desde adentro. No la pretendida denominación “étnica” o de “historia compartida”. En cada momento de pérdida territorial, de desafío imperialista, de amenaza externa (las guerras de independencia, o el imperialismo norteamericano y europeo tanto en el Caribe como en Centroamérica), la idea continental sirvió de refugio y de llamada de atención para las élites nacionales y la reedición de los proyectos

“americanistas”. Así, estamos periódicamente habituados a que al surgimiento de una amenaza “extranjera” emerja una nueva denominación.

La pregunta por el nombre es una pregunta por la identidad; en el siglo XIX esta encerró, más que una definición sobre el “ser”, la aspiración, el proyecto de lo que no se era y se pretendía ser. Siempre la definición partió de una forma de complejo, de falta, de precariedad de la facticidad, de la cotidianidad. Existió, tanto en la derecha como en la izquierda de cada momento del siglo XIX, un discurso identitario que vendía una utopía, no la realidad palpable y concreta (Fernández, 2000, p. 46). En esta medida, tiene razón Leopoldo Zea (1983) cuando describe la historia del pensamiento americano del siglo XIX como un “largo viaje hacia sí misma”, de la negación del pasado a la imitación e importación cultural, hasta que finalmente, en un futuro no muy lejano, se dé la integración de las diferentes identidades.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán J.L. (2009). *La idea de América, origen y evolución*. Madrid: Iberoamericana.
- Alamán, L. (1939). *Semblanzas e ideario*. Prólogo y selección de Arturo Arnaiz. México D.F.: UNAM.
- Alberdi, J.B. (1964). *Bases y puntos de partida para la organización política de la republica argentina*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- Ardao, A. (1975). *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Ardao, A. (1977). Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina. Ponencia presentada en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Caracas, 20 a 24 de junio de 1977.
- Ardao, A. (1980). *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Carcas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Ardao, A. (1986). La idea de la Magna Colombia de Miranda a Hostos. En: *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I. México D.F.: UNAM – Udual.
- Ardao, A. (1993). *América Latina y la latinidad*. México D.F.: UNAM – CC – DEL.

- Ardao, A. (2009). Panamericanismo y latinoamericanismo. En: *América en sus ideas*. México D.F.: Siglo XXI – Unesco.
- Arosemena, J. (1974). *Discurso pronunciado en Bogotá, el 20 de Julio de 1856, en acto de despedida a un plenipotenciario ecuatoriano*. Panamá: Tareas.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bilbao, F. (1941). *La América en peligro*. Buenos Aires: Ercilla.
- Bödeker, H.E. (2009). Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas. *Historia y Grafía*, 32, 131-168. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922946006.pdf>
- Capelletti, Á. (1997). El Sentido del positivismo latinoamericano. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 85, 77-81.
- Carmagnani, M. (2010). *El otro Occidente, América Latina desde la invasión europea hasta la globalización* México: Fondo de Cultura Económica.
- Cohen M. & Blanco, F. (2012). Relevancia de la segunda consideración intempestiva de F. Nietzsche para la historiografía de la psicología. *Revista de Historia de la Psicología*, 33(2), 81-96. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5450100.pdf>
- Elliot, J. (2006). *Imperios del mundo atlántico, España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Santillana Ediciones.
- Fernández, E.M. (2000). El proyecto de unidad continental en el siglo XIX. Realidad y Utopía. En: Roig, A. (ed.). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX* (p. 46 y ss.). Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Fernández, J. (2009). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*. Madrid: Fundación Carolina – Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Foucault, M. (1992b). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Foucault, M. (1978). *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1999). "El cuidado de la verdad". En: *Estética, ética, y hermenéutica. Obras esenciales* (p. 370). Volumen III. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992a). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Sexta edición. Valencia: Pre-textos.
- Funes, P. (s.f.). América latina. Los nombre del Nuevo Mundo. *Explora*. Ministerio de Educación Ciencia y Tecnología. Disponible en: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/ELoo2323.pdf>
- Halperin Dongui, T. (2000). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jaramillo, J.F. (2007). La Constitución de 1991: un análisis de sus aportes desde una perspectiva histórica. *Revista Pensamiento Jurídico*, 20, 61-90.
- Koselleck, R. (2004). Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Revista Ayer*, 53. Pp 11 – 26 Disponible en: https://www.ahistcon.org/PDF/numeros/ayer53_HistoriaConceptos_Fernandez_Fuentes.pdf
- Larrain, J. (1994). *La identidad latinoamericana. Teoría e historia*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Manrique, L. (2006). *De la Conquista a la Globalización, Estados, naciones, y nacionalismos en América Latina*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, S.L.
- Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Biblioteca Nueva Segunda edición. Madrid.
- Noriega, A. (1972). *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*. Tomo I México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- O'Gorman, E. (1958). *La invención de América; el universalismo de la cultura de occidente*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Oieni, V. (s.f.). Notas para una historia conceptual de los discursos políticos, los aportes de la historia conceptual, la genealogía de Foucault y el análisis crítico del discurso a una nueva historia política. Disponible en: https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3276/1/anales_7-8_oieni.pdf (15-05-2014)
- Ossandon, C. (1990). Identidad y creación en América Latina. *Revista Araucaria de Chile*, 47/48, 39 y ss.

- Phelan, J. (1986). El origen de la idea Latinoamérica. En: *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. I. México D.F.: UNAM – Uduel.
- Quijada, M. (1998). Sobre el origen y difusión del nombre “América Latina” (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad). *Revista de Indias*, LVIII(214), 596-616.
- Ramos, V.H. (2012). La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su configuración-deconstrucción-reconfiguración dentro de contextos globales. *Universitas Humanística*, 73, 15-58. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/3183/2765>
- Ribeiro, D. (1969). *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rodó, J.E. (1961). *Ariel*. México D.F.: Espasa – Calpe.
- Roig, A.A. (2000). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América, eso que descubrió Colón*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Rojas-Mix, M. (1990). Noción de América Latina. *Revista Araucaria de Chile*, 47/48, 103-125.
- Romero, J.L. (1985). *Pensamiento político de la emancipación 1790-1825*. Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Romero, J.L. (1986). *Pensamiento conservador 1815-1898*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rosanvallon, P. (2002). Por una historia conceptual de lo político (notas de trabajo). *Primas, Revista de Historia Intelectual*, 6, 123-133.
- Rosanvallon, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rouquie, A. (1989). *América Latina: Introducción al extremo occidente*. México: Siglo XXI.
- Santana Castillo, J. (2000). Identidad cultural de un continente: Iberoamérica y la América sajona. Desde la Doctrina Monroe hasta la guerra de Cuba.

En: Roig, A. (ed.). *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.

Vasconcelos, J. (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur*. Madrid: Agencia Mundial de Librería.

Volpi, J. (2009). *El insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*. México: Casa América.

Zea L. (1983). *América Latina, un largo viaje hacia sí misma*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel. Colección Demos.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. Primera edición. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano*. Tomos I y II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.