

Universidad de La Salle

Ciencia Unisalle

Filosofía y Letras

Departamento de Filosofía, Arte y Letras

1-1-2007

Nuestra América: el significante que no pudo ser representado

Magaly Vega Rodríguez

Universidad de la Salle, Bogotá

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Vega Rodríguez, M. (2007). Nuestra América: el significante que no pudo ser representado. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/17

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Departamento de Filosofía, Arte y Letras at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

**“NUESTRA AMÉRICA”: EL SIGNIFICANTE QUE NO PUDO SER
REPRESENTADO**

-Sobre las formas de representación de América Latina y la consolidación del locus enuntiationis-

MAGALY VEGA RODRÍGUEZ
30031227

Trabajo de Grado bajo la asesoría de:
Prof. ENZO RAFAEL ARIZA DE ÁVILA
Prof. TERESA HOUGHTON PÉREZ

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Bogotá, D. C. Mayo
2007

CONTENIDO

- 1. “NUESTRA AMÉRICA”: El significante que no pudo ser representado**
- 2. INTRODUCCIÓN (4)**
- 3. OBJETIVOS (7)**
 - 3.1 Objetivo General (7)**
 - 3.2 Objetivos Específicos (7)**
- 4 LOS PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA (8)**
 - 4.1 Los discursos de identidad en el pensamiento latinoamericano (9)**
 - 4.2 Latinoamericanismo filosófico contemporáneo (17)**
 - 4.2.1 Arturo Ardao (1912 – 2003) (18)**
 - 4.2.2 Luis Villoro (1922) (19)**
 - 4.2.3 Enrique Dussel (1934) (21)**
 - 4.2.4 Arturo Andrés Roig (1922) (22)**
 - 4.2.5 Leopoldo Zea (1912-2004) (24)**
- 5 CRÍTICA AL LATINOAMERINISMO (27)**
 - 5.1 Estudios Subalternos (28)**
 - 5.2 Estudios culturales / Crítica Cultural (32)**
 - 5.3 Estudios Poscoloniales (39)**
- 6 CONSOLIDACIÓN DEL LOCUS ENUNTIATIONIS (48)**
- 7 CONCLUSIONES (61)**
- 8 BIBLIOGRAFÍA (65)**

1. “NUESTRA AMÉRICA”: EL SIGNIFICANTE QUE NO PUDO SER REPRESENTADO

-Sobre las formas de representación de América Latina y la consolidación del locus enuntiationis-

2. INTRODUCCIÓN

He contestado muchas veces la pregunta por mis intereses filosóficos y ante mi respuesta, Filosofía Latinoamericana y Latinoamericanismo, siempre recibo la misma reacción de quienes me escuchan; se me ha llamado romántica muchas veces y otras tantas idealista y hasta ingenua, pero mi interés sigue siendo el mismo, en principio, porque en el siglo XXI no creo en una filosofía que se contente con abstracciones netamente académicas, no creo en una filosofía que no contemple la materialidad de la vida humana y no se base en ella para sus reflexiones.

Hace tres años, buscando argumentos que legitimaran la posibilidad de ciencia en América Latina, encontré a mi más grande inspirador por quien la filosofía de este continente reúne ahora todos mis esfuerzos académicos: Leopoldo Zea. Gracias a este mexicano “volví la cabeza” y dejé de mirar deslumbrada a Europa para fijar mi vista en la producción filosófica latinoamericana (aunque muchos debatan el anterior adjetivo¹).

El debate sobre la autenticidad o científicidad del pensamiento filosófico latinoamericano, ha tenido ya muchas voces, y la mía no se unirá al debate, pues no es muy relevante la clasificación de los discursos, sino la utilidad que ellos representen en los problemas materiales y conceptuales de la sociedad en que son formulados; la expresión que logren ser del ethos particular de la sociedad (Botero, 1993: 8).

¹ Cf. SALAZAR BONDY, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, 1968

La cuestión de la identidad cultural ha permanecido en los intereses de los intelectuales latinoamericanos desde la colonia hasta hoy; y por esta permanencia, la identidad cultural y las formas en que ésta fue y es representada, constituye el objeto de este estudio consolidado bajo el título: “Nuestra América”: el significante que no pudo ser representado².

La siguiente investigación contempla cuatro partes que pretenden explicar la importancia de la definición y consolidación de un lugar de enunciación (*locus enuntiationis*) que articule las representaciones hechas *desde* América Latina, esto es: desde su contexto histórico, social y cultural. En atención a lo anterior, esta investigación está dividida así: la primera parte es una breve presentación de los discursos de identidad más relevantes desde la independencia y las propuestas teóricas del llamado latinoamericanismo filosófico contemporáneo, para mostrar la forma en que estos discursos fueron variados y hechos bajo la influencia occidental cuyo reconocimiento era considerado *conditio sine qua non* de un ejercicio filosófico válido. El segundo capítulo presenta de forma concreta las críticas dirigidas a los discursos presentados anteriormente desde los nuevos estudios latinoamericanos que por sus tendencias son clasificados en esta investigación (siguiendo la taxonomía beverleiana Cf. Castro-Gómez, 2005: 7) en estudios subalternos, estudios culturales y crítica cultural, y estudios poscoloniales. La tercera parte, con base en los dos capítulos anteriores, se dedica a justificar la importancia del *locus enuntiationis* como una

² Debo este título a José Martí por su “Nuestra América”, y la expresión “el significante que no puedo ser representado” a un aparte del artículo citado de Stuart Hall en el que se refiere a África así: “El África, el significante que no pudo ser representado directamente en la esclavitud, permaneció, y aún permanece, como la «presencia» inefable e inexpressada en el Caribe” (1999: 139).

estrategia de resistencia que permita controlar los significados y las representaciones latinoamericanas, y lograr que Nuestra América encuentre la representación auténtica de su significante. Finalmente se presentan, a manera de conclusión, algunas preguntas abiertas y nuevos retos que deben ser asumidos por las ciencias sociales y la filosofía latinoamericanas.

Así pues este esfuerzo se suma a la investigación latinoamericana acerca de sí misma en la que se juega su lugar en la historia (Colciencias, 1997: 287) y su papel en las estructuras del actual sistema-mundo.

3. OBJETIVOS

3.1 Objetivo General

Demostrar la importancia de la consolidación de un *locus enuntiationis* latinoamericano que articule las representaciones sobre el subcontinente desde el contexto histórico, social y cultural de América Latina.

3.2 Objetivos Específicos

- Presentar los discursos de identidad en América Latina desde la época de la independencia hasta el siglo XX.
- Exponer el debate de los estudios latinoamericanos en torno a las representaciones del subcontinente.
- Señalar la identidad cultural como articuladora de procesos políticos, económicos y sociales.

5. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

“La identidad no es meramente la copia del pasado; la identidad no es la continuación de las soluciones dadas antes de nosotros. La identidad es nuestra respuesta, nuestra invención original, nuestra creación ante la presión externa”.

Ángel Rama

Gran parte del pensamiento latinoamericano se ha dedicado desde hace ya más de un siglo a la comprensión de la realidad cultural y social del continente. Sus temas, lejos de ser abstracciones puramente teóricas, han contribuido al conocimiento y estudio de lo que somos en cuanto continente, y de cómo asumimos nuestra praxis política, económica, social y cultural. La filosofía latinoamericana es, sin duda, “una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura” (Fornet-Betancourt, 2004: 36).

Entendiendo la cultura como aquella dimensión generadora de sentido (Cf. Barloewen, 1995: 8), el tema de la identidad cultural ha merecido los esfuerzos de muchos pensadores a lo largo de la historia latinoamericana, por pensar que la exitosa formulación de la identidad dará autenticidad a nuestra cultura. Este ejercicio se ha visto íntimamente ligado a la realidad política del continente; “a diferencia de lo que ocurre en Europa, donde la vida intelectual goza de un relativo grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del “clima social” –lo cual permite que las disciplinas científicas se desarrollen en base a la lógica interna de sus paradigmas-, en América Latina ha existido siempre una fuerte relación de consanguinidad entre el pensamiento y la política” (Castro-

Gómez, 1996: 67). Así mismo la identidad ha sufrido estos cambios experimentando gran cantidad de variaciones en su formulación. A continuación una presentación de los discursos de identidad más representativos del continente.

Los discursos de identidad en el pensamiento latinoamericano

La pregunta por la identidad, como se dijo anteriormente, ha permeado los intereses de intelectuales incluso desde la colonia. Dado el tipo de colonización española que se impuso en el subcontinente latinoamericano, el mestizaje fue uno de los puntos centrales de reflexión y el inicio del problema de la identidad, pues el mestizo fue siempre visto como inferior, como bárbaro (Santana, 2000: 21) y esta condición de inferioridad fue insistentemente alimentada por el colonizador para mantener el régimen colonial. Los mestizos latinoamericanos renegaban de su condición y de sus raíces indígenas o negras, porque éstas impedían la igualdad con los colonizadores, apareciendo así el *dramático problema de la identidad* en Latinoamérica (Zea, 1988: 73).

Los movimientos independentistas generan sin embargo un nuevo clima entre los intelectuales. Al rebelarse ante los colonizadores, América Latina queda sin tutela e inicia un *nuevo intento de autoidentificación* (Zea, 1985: 13), y en el deseo de romper con la tradición española, con la independencia el hombre latinoamericano busca la formulación de una identidad *totalmente nueva* (Santana, 2000: 24).

La condición mestiza sigue siendo, sin duda, un tema central en la reflexión de esta nueva identidad, sin embargo las reflexiones se dan desde diferentes posiciones. Simón Bolívar es uno de los pensadores que entra en este debate. Para el Libertador, el carácter mestizo de nuestro pueblo nos hace un “pequeño género humano” diferente del europeo, diferente del estadounidense y diferente incluso, del indio; poseemos pues, “un mundo aparte” (Bolívar, 1986: 25) que debe ser entendido y gobernado atendiendo a sus propias características, a su naturaleza y a sus particularidades (Santana, 2000: 27). El mestizaje es para Bolívar el elemento unificador de las gentes latinoamericanas, “gestor de una nueva dimensión de humanidad que da a lo humano una dimensión desconocida” (Santana, 2000: 27). Por la igualdad de condiciones, el Libertador cree que la conciencia de ser latinoamericano conducirá a una confederación de naciones que “dé impulso a los intereses comunes de los Estados americanos” (Bolívar, 1947: 205).

Sin embargo, el mestizaje no es para todos los intelectuales de la época una riqueza semejante a la que advirtió el Libertador. Para Domingo Faustino Sarmiento, político y escritor argentino, el mestizaje representa barbarie y atraso, y por lo mismo, para entrar al camino de la civilización se debe renunciar a cualquier expresión mestiza, india o negra. El hombre americano debía ser una prolongación de Europa y no una mezcla ni un entrecruzamiento de razas. Por esta razón, Sarmiento veía en Estados Unidos el modelo de civilización y en Argentina los Estados Unidos del Sur (Sarmiento, 1986: 393).

Este tipo de posiciones elitistas que enaltecían al blanco aristócrata fueron muy frecuentes en los países del sur y en las élites de todos los países latinoamericanos. Para personajes

como Sarmiento, Alberdi y Bello, el hombre latinoamericano capaz de llevar a cabo el proyecto de civilización y modernización era el ciudadano, culto, blanco (Cuadrado, 2005: 28), los demás eran la representación de la barbarie, y por lo mismo no debían ser tenidos en cuenta en los proyectos de modernización de los países latinoamericanos. Ellos confiaban el ideal de civilización a una llamada emancipación mental que sólo se lograría a través de la educación y la autoconciencia.

El cubano José Martí, aunque confiaba la revolución a las ideas, no compartía la clasificación elitista de civilización y barbarie. Martí criticó fuertemente a aquellos que renegaban de ser latinoamericanos por una actitud “malinchista” (Santana, 2000: 30). Sólo una honesta valoración de nuestras raíces y de nuestra propia naturaleza haría prosperar a Nuestra América que se veía sumergida en la dependencia no por incapacidad de su gente, sino por la ineptitud de sus gobernantes que, como las élites, seguían arrodillados ante lo extranjero:

¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles? De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado naciones tan adelantadas y compactas. (...) La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. (...) El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. (Martí, 1979: 5-6)

Sin duda, Martí marcó un hito en la tradición del pensamiento latinoamericano; su ensayo *Nuestra América*, es quizá una de las obras más representativas y bellas de la cuestión de la identidad en el continente que sirvió de antecedente al auge de los discursos identitarios en el siglo XX. El título de esta obra, *Nuestra América*, es el nombre que Martí proponía para referirse al subcontinente, pues “América Latina” era una denominación extranjera de la región que no representaba el sentido histórico de estas sociedades. En adelante algunos intelectuales utilizaron el adjetivo “nuestraamericano” para referirse a las producciones y movimientos propios en honor a la filosofía de Martí (Cf. Fornet-Betancourt, 2004: 41).

Durante el siglo XIX el deseo de todas las naciones latinoamericanas era ‘entrar’ a la modernidad para superar todo lastre de marginación y dependencia. Los regímenes populistas desarrollados en el siglo XX fueron vistos como el agente posibilitador del sueño de la modernidad en América Latina (Castro-Gómez, 1996: 69); para ello, el populismo acudió a un sentimiento nacional dando prelación a “lo propio”³ que desde entonces se convirtió en una categoría del pensamiento latinoamericano. Los regímenes populistas se apoyaban en una noción de la identidad metafísico-romántica que cobijaba en una masa homogénea a todos los habitantes del continente (García-Canclini, 2002: 36). Necesitaban, pues, de una serie de representaciones sobre América Latina que mantuviera cohesionada la nación asegurando la unidad espiritual sobre la cual apoyarían los proyectos de modernización (Castro-Gómez, 1996: 69). La nación fue desde entonces *auto-conciente de*

³ Con la categoría de “lo propio” el pensamiento latinoamericano se refería a las expresiones culturales y sociales autóctonas, por ello los movimientos populistas alimentaron el nacionalismo latinoamericano mediante lo que algunos intelectuales, como Cullen –siguiendo a Hegel–, llamaron *autoconciencia de sí*.

sí (Cullen) lo que permitió una serie de cambios políticos y económicos en el continente. La autodefinición de la nación como autoconciencia se hizo necesaria: los intelectuales apoyaron esta tarea con el auge de “lo propio” en sus discursos.

Esta reflexión sobre lo propio permeó la esfera intelectual que sería la encargada de codificar todos estos intentos populistas por homogeneizar al continente en una sola identidad. Los discursos identitarios surgidos en el siglo XX responden a diferentes orientaciones que van desde la exaltación de lo telúrico como la influencia de la tierra en los hombres, hasta la negación de la especificidad de la realidad cultural latinoamericana. Algunos de ellos toman teorías filosóficas europeas para explicar el proceso identitario de Latinoamérica. Tal es el caso del filósofo argentino Carlos Cullen que en su *Fenomenología de la crisis moral* (1978) expone el devenir de la conciencia del pueblo latinoamericano siguiendo el modelo fenomenológico hegeliano (Castro-Gómez, 1996: 71). Para Cullen el primer momento del devenir de la conciencia es lo telúrico en el que el pueblo se reconoce como un “nosotros-estamos-aquí”, un nosotros todavía homogéneo e indiferenciado que se halla situado en un espacio geográfico determinado (Cullen, 1978: 13-18). Aunque el pueblo siente pertenencia por este espacio, aún no reconoce lo que lo identifica como pueblo, así que deviene el segundo momento que es el campo cultural; se entiende como una comunidad con una cultura tradicional propia. “El pueblo se hace nación y la nación aparece como *autoconciencia del pueblo*, es decir, como expresión política de su *identidad* cultural” (Castro-Gómez, 1996: 72). Surgen del pueblo individualidades políticas que no son más que *medios del espíritu del pueblo* que se sabe “reflejamente soberano, porque se sabe autoconducido” (Cullen, 1978: 24) y este es el

tercer momento en el que la conciencia del pueblo se sabe razón universal por ser absolutamente libre.

Otra de las orientaciones que tomaron los discursos de identidad fue la del mestizaje como elemento común entre los habitantes del subcontinente. Tal como habían anotado en el siglo XIX Bolívar y Martí, entre otros, el mestizaje fue de nuevo en el siglo XX un tema central en la reflexión de la identidad. Algunos de los pensadores asumen el mestizaje como una síntesis de todas las razas de la humanidad, haciendo de esta raza última la cuna de una nueva cultura universal. El peruano Antenor Orrego es uno de los representantes de esta posición, quien encuentra en la raza americana el compendio de todas las demás (Orrego, 1986: 1394). Este *epítome de todas las castas del mundo* habrá de reconstituir “un nuevo mundo en que habrá de lograrse una distinta y más completa integración de la conciencia, del pensamiento y de la acción humanos” (Orrego, 1986: 1396).

Un mesianismo tal es el que otorga el mexicano José Vasconcelos al carácter mestizo de la raza latinoamericana. Para Vasconcelos “el avance definitivo hacia la unificación de la raza humana se inició con la conquista de América” (Castro-Gómez, 1996: 82). La “raza de síntesis” que es Latinoamérica tiene, entonces, la misión de conducirnos a la “era universal de la humanidad” (Vasconcelos, 1986: 51) que estará basada en los ideales del amor, la contemplación y la belleza. Para Vasconcelos, Latinoamérica constituye entonces, una “raza cósmica”.

El arraigo a la tierra es un factor determinante en la identidad latinoamericana para los argentinos Ezequiel Martínez Estrada y Rodolfo Kusch, aunque en acepciones diferentes. Por un lado Martínez Estrada, en su *Radiografía de la Pampa*, asegura que la tierra es algo que posee y desborda al hombre americano, una fuerza que lo obliga a rendirse ante lo telúrico. Los colonizadores españoles no pudieron más que doblegarse ante las fuerzas de la naturaleza y la barbarie triunfó así sobre los españoles y su descendencia para hacerles saber que no es el hombre quien posee la tierra, sino todo lo contrario: “es la tierra la que posee al hombre americano” (Castro-Gómez, 1996: 75).

Rodolfo Kusch nos presenta una apreciación muy diferente a la de Martínez Estrada. Lejos de ser una fuerza oscura que domina al hombre, la naturaleza es para Kusch, “energía creadora y fuente inagotable de renovación espiritual” (Castro-Gómez, 1996: 77). Kusch distingue dos culturas diferentes en América, la norteamericana, cuya influencia obvia es Europa, y la amerindia con un arraigo mucho mayor a la tierra. Ser y estar definen estas culturas opuestas respectivamente. El estar define una cultura absolutamente vital, comprometida con la tierra, con el aquí y con el ahora (Kusch, 1975: 89), la cultura latinoamericana que a menudo quiere ser negada por las élites europeizadas (Castro-Gómez, 1996: 78).

Quizá obedeciendo a dicha negación elitista, hay quienes vieron en los discursos de identidad “un peligroso mecanismo de autoengaño que encubre la triste realidad de un continente moral y materialmente atrasado, viciado por la ignorancia y el autoritarismo” (Castro-Gómez, 1996: 87). Para el mexicano Samuel Ramos el complejo de inferioridad ha

determinado profundamente la cultura latinoamericana, pues siendo conciente de su incapacidad de autenticidad no tiene más salida que la imitación: “No es la vanidad de aparentar una cultura lo que ha determinado la imitación. A lo que se ha tendido inconcientemente, es a ocultar no sólo de la mirada ajena, sino aún de la propia, la incultura (...) Entonces la imitación aparece como un mecanismo psicológico de defensa, que al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente” (Ramos, 1990: 92, 98). Así se ha visto envuelto el continente americano en una ficción cultural que ha creído real para liberarse un poco de su vergonzosa conciencia de inferioridad (Castro-Gómez, 1996: 89).

Para Augusto Salazar Bondy la ausencia de una cultura auténtica era la representación de la barbarie. La negación del filósofo peruano empieza con la pregunta sobre la existencia de la filosofía latinoamericana; para él, los “pensadores” latinoamericanos sólo han producido copias y asimilaciones de tesis y modelos extranjeros y esto se lo atribuye Salazar Bondy a “una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa” (Salazar Bondy, 1988: 30). Los discursos de identidad para el filósofo no son más que *representaciones ilusorias* de lo que no somos, que en sí mismas ya dan pruebas de nuestro *profundo defecto de cultura* (Castro-Gómez, 1966: 90) y esto se extiende a todos los campos: económico, social, político, cultural y epistemológico, en los que es más que evidente la falta de autonomía y autenticidad en su ejercicio.

Desde la negación de la cultura, hasta la exaltación de la naturaleza, todos estos fueron argumentos utilizados en la construcción de discursos de identidad en el subcontinente que

intentaron explicar la cultura y el “ser” latinoamericanos. A partir de los años sesenta emerge un nuevo ambiente entre los intelectuales de América Latina, surgiendo así lo que ahora es llamado latinoamericanismo filosófico contemporáneo (Jalif, 2001). Entre sus mayores representantes se encuentran filósofos de México: Leopoldo Zea; Argentina: Enrique Dussel y Arturo Roig; y Uruguay: Arturo Ardao, entre muchos otros. Es quizá con sus producciones como se empieza a definir un perfil de pensamiento propio en la filosofía del subcontinente (Fornet-Betancourt, 2004: 18) que se preocupa por hacer una reflexión contextual de América Latina.

Latinoamericanismo filosófico contemporáneo

Todos los filósofos clasificados en este grupo intentan una defensa de la cultura latinoamericana ante las demás culturas, y ansían un cierto tipo de reconocimiento de Occidente que legitime su ejercicio. Conceptos como autenticidad, autonomía y legitimidad adquieren gran importancia entre ellos, pues funcionan como requisito fundamental de una praxis válida y útil para América Latina. Son bien conocidas las tesis de algunos de ellos que empujan a una independencia latinoamericana en todos los sentidos, a ubicar a América Latina en un lugar digno en la Historia Universal, a reconocernos y que se nos reconozca como latinoamericanos, diferentes a los europeos en cultura, pero iguales en oportunidades y dignidad. Entre lo que se llama latinoamericanismo filosófico contemporáneo se ubican gran cantidad de filósofos de todo el continente: Arturo Ardao (uruguayo), Horacio Cerutti (argentino), Carlos Cullen (argentino), Enrique Dussel (argentino), Raúl Fornet-Betancourt

(cubano), Paulo Freire (brasileño), Pablo Guadarrama (cubano), Franz Hinkelammert (alemán residente en Chile), Rodolfo Kusch (argentino), Germán Marquínez (español residente en Colombia), Francisco Miró Quesada (peruano), María Luisa Rivara (peruana), Arturo Roig (argentino), Augusto Salazar Bondy (peruano), Juan Carlos Scannone (argentino), Alejandro Serrano (nicaragüense), Ricuarte Soler (panameño), Abelardo Villegas (mexicano), Luis Villoro (mexicano), Gregorio Weinberg (argentino), Leopoldo Zea (mexicano), entre otros. Sin embargo, en este capítulo nos interesan cinco de ellos por la repercusión que tuvieron en el pensamiento latinoamericano, a saber: Ardao, Dussel, Roig, Villoro y Zea.

5.2.1 Arturo Ardao (1912 – 2003)

Una exploración de la *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* fue presentada por Arturo Ardao en un libro con este nombre que publicó en 1980. Allí Ardao muestra que el problema del nombre del subcontinente no es sólo cuestión de nomenclatura, sino que expone la influencia del ambiente “latinista” francés del siglo XIX en José María Torres Caicedo, intelectual colombiano residente en Francia, quien en 1856 utilizó el nombre “América Latina” por primera vez (Torchia Estrada, 2001: 30). Todas estas investigaciones sirvieron de marco para el análisis de la nacionalidad y las nacionalidades en la determinación de la identidad latinoamericana. Para este análisis Ardao hace una clara diferenciación entre el panamericanismo y el latinoamericanismo; mientras el

panamericanismo⁴ corresponde a meros intereses comerciales de los Estados Unidos, el latinoamericanismo nace de una preocupación sincera por lo latinoamericano; el latinoamericanismo es “una *nacionalidad* en proceso histórico de organización” (Ardao, 1986: 81), un proceso que debe ser protagonizado por los propios pueblos latinoamericanos (Torchia Estrada, 2001: 33). Así mismo la filosofía latinoamericana es concebida por Ardao como una filosofía que resulta “de la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan” (Fornet-Betancourt, 2004: 32), por lo mismo se crea y se recrea de la condición misma de lo latinoamericano.

5.2.2 Luis Villoro (1922)

El mexicano Luis Villoro, da una importancia similar a la situación histórica, pero aún más relevante es para él el reconocimiento de la propia cultura que tiene el derecho, como todas, de ser juzgada desde sí misma y no desde fuera. Villoro entiende la cultura como un proceso abierto y dinámico controlado por sus sujetos y con el fin expreso de asegurar la mejor realización de los mismos (Fornet-Betancourt, 2004: 64). Para ello, la cultura cumple tres funciones específicas que son, a saber:

1. Expresa emociones, deseos, modos de ver el mundo.

⁴ Este término panamericanismo es utilizado por Ardao de una forma diferente a la que utilizó Bolívar en sus escritos y proclamas, pues este último siempre lo hizo desde la perspectiva de un fortalecimiento político, territorial y cultural de esta región. El panamericanismo que Bolívar ideó para el Congreso Anfictiónico de Panamá (1824) era muy distinto del que realmente se dio cuando ingresaron los EE. UU. como socios activos bajo la égida de la doctrina Monroe “América para los americanos”.

2. Da sentido a actitudes y comportamientos. Señala valores, permite preferencias y elección de fines. Al dar sentido, integra a los individuos en un todo colectivo.
3. Determina criterios adecuados para la realización de esos fines y valores; garantiza así, en alguna medida, el éxito en las acciones emprendidas para realizarlos. (Fornet-Betancourt, 2004: 64, cita 118).

A partir de esta triple función, la cultura se puede juzgar de auténtica y autónoma, pero siempre desde sí misma. Es autónoma cuando son los miembros de esta cultura quienes deciden con libertad los fines y valores con que se identifican, y sobre los medios para alcanzarlos y las formas de justificarlos. Es auténtica si cultiva actitudes, acciones y valoraciones que respondan a las necesidades contextuales e históricas de la comunidad (Fornet-Betancourt, 2004: 65-66). En este sentido Villoro no se opone a la recepción de formas culturales «ajenas», siempre que esta recepción atienda a necesidades específicas de la propia cultura.

Para que la cultura latinoamericana pudiera ser autónoma y auténtica se necesitaba, primero, desentrañar la esencia de lo latinoamericano y descubrir su propio ser. Esto sólo se lograría, en la tesis de Villoro, con una conciencia del indio ya no como “otro”, sino como “dimensión del propio ser” (Villoro, 1996: 222-223), conciencia que iría perfilando las diversas etapas de la adquisición de la autoconciencia de lo mexicano en sentido estricto, y de lo latinoamericano, en un sentido amplio (Miró Quesada, 1974: 232).

5.2.3 Enrique Dussel (1934)

Este filósofo argentino imbuido por la doctrina de la dependencia, el marxismo clásico, la fenomenología y el pensamiento de la escuela de Frankfurt, empezó a construir una filosofía de la liberación para el continente. Esta filosofía ha sido entendida como una filosofía política que toma en serio la ruptura teórica que se había producido inicialmente en las ciencias sociales.

Dussel, uno de los filósofos latinoamericanos más importantes, también acude al “otro” para formular un *Hermenéutica desde el otro* que haga posible la interpelación ante la totalidad desde la exterioridad. Para el argentino la Totalidad es representada en el sistema que se ofrece en las normas, valores y estructuras absolutizadas y cerradas que no admiten la irrupción crítica de la exterioridad (Steckner, 2001: 67). “Más allá” de la Totalidad se encuentra la Alteridad, es el Otro. Otro diferente del sistema, es el otro que lo Mismo, que no es reductible a la Totalidad, sino que la subvierte desde una racionalidad alternativa.

La víctima que es la otra cara del sistema imperante es inevitable (Steckner, 2001: 68), en tanto todo sistema aunque pueda resultar liberador, suele convertirse en opresivo y cerrarse sobre sí. Por esto es necesaria la criticidad de cada sistema para que pueda escuchar la voz de la víctima que es marginada y excluida del sistema, y denigrada en su dignidad como ser humano. Por esto la voz de la víctima es siempre silenciada y se le niega su interpelación al sistema. Así América es silenciada y sus críticas insistentes al sistema son despreciadas y

negadas. La víctima “como persona resulta prescindible, desechable, forma parte de la humanidad excedente” (Steckner, 2001: 68).

Así, la filosofía latinoamericana debe estar comprometida con la víctima que se “enfrenta al desafío de la ‘pulsión de la alteridad’” (Steckner, 2001: 68). La filosofía de la liberación implica un compromiso ético-político con la víctima para instaurar una comunidad ética mundial que no excluya a la víctima de su posibilidad de reproducir y desarrollar dignamente su vida (Steckner, 2001: 69).

En una segunda etapa de su pensamiento Enrique Dussel, en su afán de superar la Totalidad y la Modernidad, se une al grupo de estudios Modernidad/Colonialidad que desde supuestos poscoloniales critican estos dos procesos y proponen formas alternativas de entenderlos y de superarlos. La propuesta dusseliana es la Transmodernidad que será reseñada en la presentación de los estudios poscoloniales en el capítulo siguiente.

5.2.4 Arturo Andrés Roig (1922)

Esta preocupación por lo latinoamericano es vista también en el trabajo de Arturo Andrés Roig. La filosofía latinoamericana –dice Roig- debe ocuparse de la relación filosofía-cultura y por lo mismo “la cuestión de la identidad es también un intento de diálogo intracultural” (Fornet-Betancourt, 2004: 35). Sin embargo esto implica una reivindicación de la historia latinoamericana que hasta ahora ha permanecido al margen de la Historia “oficial”.

1492 representa para Roig el momento histórico que abrió la tarea de nuestro descubrimiento (Fornet-Betancourt, 2004: 34), pues es el “punto cero” de la identidad americana y constituye, por ello, “la figura condicionante del proceso histórico y cultural de nuestros pueblos” (Fernández Nadal, 2001: 175). El proceso histórico latinoamericano, lleno de “recomienzos” y “discontinuidades”, es el mayor reto que debe enfrentar el filósofo del subcontinente, pues para Roig es posible reconstruir la historicidad latinoamericana a partir de la producción simbólica de América Latina (Fernández Nadal, 2001: 174). Esto supone la constitución de un discurso que articule las muchas formas históricas de emergencia de lo latinoamericano, que dé cuenta de la formación del sujeto latinoamericano cuyo *referente inevitable* es “la Destrucción de las Indias” (Las Casas); una formación del sujeto hecha a partir de su temporalidad y su contingencia histórica y social. “Tomada en conjunto, esa producción simbólica latinoamericana conforma una compleja y conflictiva discursividad, que funciona como la espina dorsal de nuestro pensar” (Fernández Nadal, 2001: 174).

La construcción de un “*a priori* antropológico” [“posición subjetiva que implica la autoconciencia y el autoreconocimiento de sí como valioso” (Fernández Nadal, 2001: 176) desde la conciencia del ser humano que se afirma o se niega en función de su praxis cultural y social], a partir de los discursos nombrados arriba, es la condición de posibilidad de la filosofía latinoamericana. Es el reconocimiento de un sujeto que no es el cartesiano, el kantiano, ni el hegeliano; es un sujeto temporal e histórico que reconoce en su historicidad la capacidad de gestar su propia vida. Una actitud latinoamericanista debe empezar, pues,

por el reconocimiento y conciencia del hombre latinoamericano como un sujeto inmerso en una realidad social e histórica cuyo lugar en la Historia debe reivindicar.

5.2.5 Leopoldo Zea (1912 – 2004)

Fue Leopoldo Zea quien mostró mayor preocupación por la aparición de América Latina en la Historia Universal, pues, para el mexicano, desde el mal llamado “descubrimiento” América entró en una historia que le era ajena bajo el signo de la dependencia (Zea, 2000: 16). Cuando los pueblos latinoamericanos culminaron los proyectos emancipadores se produjo en el hombre latinoamericano una conciencia de orfandad que lo condujo a un intento de autoidentificación en el que se preguntaba incluso por su propia humanidad (Zea, 1985:13). Europa juega aquí un papel importante en las sucesivas representaciones del hombre y los pueblos latinoamericanos, pues Europa, el Occidente, acuñó una idea del hombre y de la cultura frente a los cuales habría de justificarse toda expresión humana y cultural (Zea, 1985: 14). Así la cultura y la identidad latinoamericanas estuvieron siempre viciadas por los ideales occidentales, pretendiendo de esta manera ocupar un lugar en la Historia junto a Europa, el modelo supremo de desarrollo. Sin embargo, Zea insiste en que no es ésta la manera; América Latina ha estado al margen de la historia y no es en los modelos extraños donde los latinoamericanos encontraremos nuestro mundo, sino en nuestra propia realidad que exige una cultura y una filosofía propias (Zea, 1986: 11).

La conciencia de este hecho fundamental ha generado en América Latina la preocupación latente de construir una identidad que no tenga que ser avalada ni justificada por nada

externo a sus propias dinámicas, una identidad aún “oculta” que será encontrada en las expresiones de la historia que aunque impuesta es nuestra (Zea, 1985: 14). De ahí la insistencia de Zea en la recuperación de la historia del subcontinente y en la historiografía latinoamericana. El pueblo latinoamericano tiene una historia, una expresión, una reflexión y un sentido peculiares, distintos, que no tienen necesariamente que encontrar paralelo en las historias y expresiones de los demás pueblos, pero no por ello alejándose de ser expresión de lo humano; una humanidad que ya no es impuesta ni administrada por Occidente:

El hombre de esta América es un hombre sin más; hombre como todos los hombres, con sus posibilidades e impedimentos. Posibilidades e impedimentos cuyo conocimiento podrán permitir, a estos hombres afianzar su propia humanidad, pero sin que tal afianzamiento implique, en forma alguna, la negación de otras expresiones de lo humano, la negación del hombre en su multiplicidad y riqueza (Zea, 1985: 30-31).

De la misma manera, la filosofía latinoamericana debe ser una filosofía sin más, cuyo carácter de latinoamericana se dará por añadidura (Cf. Zea, 1985^a) si se reflexiona desde la propia historia y la propia cultura; basta reflexionar sobre América Latina para hacer filosofía latinoamericana, basta construir una identidad propia y autónoma, “identidad que hay que conocer para participar sin complejo alguno, en la marcha de una historia que es, pura y simplemente, la del hombre” (Zea, 1986: 29).

Los representantes citados del latinoamericanismo filosófico contemporáneo acuden a la cultura y a la identidad como condiciones de legitimidad para un ejercicio filosófico

auténtico. El afán de todos ellos por figurar en la Historia sin rótulos incómodos de subdesarrollo y barbarie, evidencia su permanente referencia a Occidente, elemento por el cual toda la tradición de pensamiento latinoamericano será criticada por grupos interdisciplinarios nacientes que ya desde los noventa veían estas falencias. En el capítulo a continuación veremos en detalle estas críticas que son, en sí mismas, nuevas formas de representación del subcontinente.

6. CRÍTICA AL LATINOAMERICANISMO

“No es nuestra naturaleza humana la que es universal, sino nuestra capacidad para crear realidades culturales y luego actuar conforme a ellas”

Sidney Mintz

El inestable ingreso de América Latina a la modernidad produjo en el siglo XX grandes inquietudes entre los intelectuales del subcontinente que sintieron la necesidad de pensarse y de pensar a América Latina desde lo latinoamericano mismo para conseguir una cierta *independencia cultural* (Gómez: 69) que impulsara la independencia en todos los campos. Las fórmulas identitarias que resultaron de esta indagación fueron diversas e históricamente cambiantes (García-Canclini, 2002: 39) pero ninguna exitosa, en el sentido de que ninguna logró representar al continente entero.

Desde un horizonte multicultural el filósofo cubano, Raúl Fornet-Betancourt, cuestiona el ejercicio de los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana. Para el filósofo el encuentro entre la realidad y la filosofía en el continente es limitado e insuficiente (2004: 22). Persiste un uso colonizado de la inteligencia que reclama reconocimiento por parte de los filósofos “metropolitanos”; esto impide que el quehacer obedezca a necesidades endógenas; así mismo el proyecto de modernidad centroeuropea por el que se instauraron en América Latina los programas de “educación nacional” mantuvo el canon de la metodología filosófica europea, desconociendo la preeminencia de la oralidad en Latinoamérica (Fornet-Betancourt, 2004: 24). Otra de las críticas que hace el cubano a la

filosofía latinoamericana es su tendencia a reducir la realidad cultural de América Latina a la “cultura mestiza” reduciendo así a todos los habitantes del continente a la calidad de mestizos (Fornet-Betancourt, 2004: 25).

La construcción del objeto de conocimiento llamado Latinoamérica correspondió a situaciones específicas internas y externas que viciaron en algún sentido su discurso. Con el auge del latinoamericanismo en el subcontinente las reflexiones sobre América Latina empezaron a desplazarse a los centros académicos europeos y estadounidenses que apoyados en las teorías poscoloniales y los estudios subalternos iniciaron una nueva etapa de reflexión teórica sobre el continente ahora en un ejercicio interdisciplinar. También desde esa posición se lanzaron críticas a los discursos de identidad y al latinoamericanismo.

6.1 Estudios subalternos

El Grupo de Estudios Subalternos (GES) es una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha; en su artículo inaugural, publicado en 1982, expone el objetivo fundamental del proyecto subalternista: desplazar los presupuestos externos para representar la historia colonial sudasiática (GLES, 1998: 86). Este grupo inspiró a un conjunto de intelectuales a fundar un proyecto equivalente que estudiara al subalterno en América Latina: Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES). Durante los años ochenta, con la revolución nicaragüense y la teología de la liberación, así como la emergencia del GES y el Centro de Estudios Culturales en Birmingham, los

teóricos latinoamericanistas empezaron a criticar también la persistencia de sistemas coloniales en las representaciones en América Latina (GLES, 1998: 92).

Se trata de identificar el prejuicio de las élites en la construcción de la historiografía para rescatar de ésta las especificidades culturales y políticas de los grupos subalternos que han sido representados como ausentes e inactivos, o no representados, incapaces de acceder a la hegemonía; se trata entonces de mostrar la “semiótica social”⁵ de estos grupos que también actúan para producir efectos sociales visibles (Cf. GLES, 1998: 86-87).

Uno de los propósitos claros del GLES es entender al subalterno como un concepto mutante y “migrante” en sus relaciones con el Estado-nación, tanto como en sus representaciones culturales. Por ello hablar de subalternidad en América Latina no remite solamente a la conceptualización de la nación como un espacio dual (élites/subalternos). Se trata también de una exploración de las márgenes del Estado, en las que aparece el subalterno, mediante un trabajo arqueológico de investigación (¿quién habla, desde cuál lugar institucional, desde qué posición como sujeto?) de las formas de dominación e integración de las sociedades para encontrar el *locus* desde donde habla el subalterno como sujeto político y social, cuidando siempre que conceptualizar la subalternidad no se convierta en una suplantación de la voz del subalterno ya que se caería en el mismo ejercicio de conceptualización de las élites académicas (Cf. GLES, 2004: 95-99).; se trata más bien de construir nuevas relaciones con esos seres humanos que se toman como objeto de estudio

⁵ Semiótica social entendida como la producción de significados hecha por los agentes de un contexto, en la que se determinan, además las formas definitivas de los actos de producción de significado y de representación.

para superar “la incapacidad histórica de la nación de realizarse a sí misma” (GLES, 1998: 94)⁶.

Ileana Rodríguez es una de las cofundadoras del GLES. Esta nicaragüense hace énfasis en la multilocalización de la subalternidad para definir los lugares del subalterno. En principio la subalternidad se puede definir, siguiendo a Gramsci, como una condición de subordinación en términos de clase, género, casta, etc., pero Rodríguez considera ésta una respuesta insatisfactoria dada su amplitud. El subalterno, por su condición de dominado, se representa y es representado como negación y límite (Rodríguez, 1998: 103), y éste es el primer lugar del subalterno. La teoría marxista, nos dice Rodríguez, intentó darle a la negatividad un estatuto gnoseológico privilegiado, constituyéndose la subalternidad como un lugar epistemológico propuesto como límite, esto es, como el lugar en que la historia ya no es presentada como acontecimiento, sino como “*ontos*”: “«ser» y «estar» como lugares filosóficos, lugares culturales” (Rodríguez, 1998: 106). Ileana Rodríguez subraya la dimensión cultural de la subalternidad como fábrica de lo simbólico (1998: 105), y la reivindica como parte fundamental en el ejercicio de los estudios subalternos.

Ya que se trata de “poner al descubierto” la sensibilidad subalterna, el método de “lectura en reversa” de la historia y la historiografía en busca de la identificación de patrones externos, es de gran utilidad, no para negar la historia europea, sino para “provincializarla”, mostrando los mecanismos que la articulan (Rodríguez, 1998: 110)⁷: “el método de «lectura

⁶ Ranajit Guha citado en este Manifiesto.

⁷ Citando a Dipesh Chakravarti.

en reversa» hace posible el cambio de sentido de los patrones canonizados por la cultura ilustrada o por la historia estatal” (Rodríguez, 1998: 107).

Apoyado en estos procesos, el subalterno transgrede su lugar asignado en la hegemonía y empieza de esta manera a ejercer su poder epistemológico articulando sus propias representaciones (Rodríguez, 1998: 108), demostrando que no es un sujeto pasivo, sino un sujeto activo capaz de construir estrategias culturales de resistencia y de negociación con el poder, para llegar incluso a acceder a la hegemonía.

Para John Beverley, cofundador y coordinador del GLES, los estudios subalternos, sin duda, abren la posibilidad de una “nueva forma política” (Beverley, 2004: 12) a partir de la perspectiva del subalterno. Por esta razón el subalternismo insiste más en la *desigualdad* que en la *diferencia*, porque no debemos olvidar que la subalternidad, aunque no se reduce en ello, es también una posición de clase que nos remite a la pregunta sobre las posibilidades de movilización desde la negatividad del subalterno hacia la hegemonía (Beverley, 2004: 185).

Así como Rodríguez, Beverley ve en las comunidades subalternas un gran potencial de negociación y de enfrentamiento ante las hegemonías imperantes; en esta vía Beverley anticipa un enfrentamiento cultural, económico y militar entre la hegemonía norteamericana y América Latina. Sin embargo, para que la afirmación latinoamericana en este enfrentamiento sea exitosa, se requiere la superación de elementos coloniales en la cultura del subcontinente (Beverley, 2004: 13).

El inevitable enfrentamiento de América Latina, no sólo con la hegemonía estadounidense, sino con la globalización -en un sentido amplio-, requiere de una “redefinición”, tanto de lo que ha sido América Latina, como de lo que puede y debe ser (Beverley, 2004: 17). Es aquí donde entra a jugar un papel importante la definición de la identidad de las sociedades latinoamericanas, identidad que ya no puede seguir pensándose con elementos coloniales, sino que debe ser política y culturalmente articulada contra su “afuera constitutivo” (Laclau), contra eso que no es (Beverley, 2004: 204). Una identidad que defienda la cultura latinoamericana articulada desde lo subalterno habrá redefinido exitosamente la posición de América Latina en los futuros enfrentamientos que mantendrá con la globalización en busca de una nueva forma política que ya no esté atada a la teleología de la modernidad (Beverley, 2004: 16).

6.2 Estudios culturales / Crítica cultural

Los estudios culturales y la crítica cultural son dos líneas más de los estudios latinoamericanos. La crítica cultural es desconstructivista y neofrankfurtiana en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz, Luis Britto García e Immanuel Wallerstein. Prescindiremos en este caso de las tesis de Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto, dado que los estudios de Richard, Moreiras y Wallerstein resultan más pertinentes en nuestra línea argumentativa. Los estudios culturales son investigaciones sobre las prácticas y políticas culturales en América Latina, que realizan Néstor García-Canclini, Jesús Martín-Barbero, George Yúdice y Daniel Mato. Sólo nos ocuparemos de las propuestas de García Canclini por ser quien más trabaja el tema de la identidad.

La falta de éxito de los discursos identitarios es atribuida, desde los estudios culturales, a muchos factores: históricos como el colonialismo, sociales como la dependencia cultural, pero sobretudo epistemológicos. La tarea ontológica de definir lo latinoamericano (García-Canclini, 2002: 35) falló en su misma formulación al pretender la identidad como una instancia fija, “*lo latinoamericano* no es una esencia y más que una identidad es una tarea” (García-Canclini, 2002: 32).

García Canclini es uno de los estudiosos más importantes de la cultura latinoamericana, su trabajo ha sido merecedor de varios reconocimientos, por lo que sus investigaciones son de referencia obligada en los estudios culturales. Este intelectual argentino se opone incluso a la categorización de la subalternidad ya que entra en el juego de las fórmulas binarias de oposición: élite-subalterno, hegemonía-subalternidad. Por esta razón la categoría que expresa las dinámicas culturales no debe ser la de subalterno, sino la «hibridez» (Beverley, 2004: 173-174). Las culturas latinoamericanas son definitivamente *culturas híbridas* (1990) que no podemos reducir al espacio geográficamente delimitado como América Latina (García Canclini, 2002: 27).

Un latinoamericanismo crítico requiere, para Canclini, de otros elementos. En principio habría que dejar de considerar la globalización como un actor con el que América Latina entra en confrontación o “enfrentamiento” (Beverley). La globalización no es un sujeto, es un *proceso* que pueden orientar los sujetos que se mueven en él; de la misma manera América Latina no es un sujeto, y pretender definirla y confirmarla como tal es un error que

ahora, dada la composición tan heterogénea del continente, se hace más evidente (García Canclini, 2002: 94).

La tarea más próxima y más urgente es la construcción cultural de una ciudadanía latinoamericana, siguiendo el ejemplo de la comunidad europea, haciendo énfasis en la elaboración simbólica del continente (García Canclini, 2002: 98). No podemos desconocer el proceso de la globalización, y las políticas transnacionales son un punto estratégico en la manera como nos globalizamos; sin posiciones propias no tendremos capacidad de negociación en estas políticas que “achican” cada vez más nuestras posibilidades de participar digna y competitivamente en la globalización (García Canclini, 2002: 100-106).

Canclini reconoce que no es el mejor momento para imaginar la «utopía» de una integración que aparece siempre entre comillas “irónicas y cínicas” (2002: 97); sin embargo, no podemos negarnos la posibilidad de explorar conjuntamente las potencialidades de nuestra cultura para imaginar “otro modo de globalizarnos” (García Canclini, 2002: 106): Una integración pensada desde los ciudadanos en la que podamos superar los meros acuerdos comerciales para pasar a una etapa de cooperación que defina aquello que podemos homogeneizar como continente, las diferencias que permanecerán y que tenga presentes los conflictos interculturales (García Canclini, 2002: 96).

Se trata pues, nos dice Canclini, de intercalar el nombre de *latinoamericanos* en el diálogo global de tal manera que nuestra identidad no sea más leída entre comillas (García Canclini, 2002: 107).

También para Immanuel Wallerstein la cultura es el *campo de batalla ideológico del sistema-mundo*⁸ moderno (1999), sin embargo, él lo aborda desde una postura menos política que la de Canclini. Para Wallerstein la construcción del concepto cultura es en sí misma el principal campo de batalla ideológico ya que en ella se hacen evidentes los intereses opuestos al interior del sistema-mundo (1999: 171).

En un primer uso la cultura funciona como la afirmación de ciertas realidades inmutables de un grupo social en medio de un mundo constantemente sometido al cambio (Wallerstein, 1999: 171). En este sentido la cultura da cuenta de una cierta conciencia de sí, de un patrón de socialización, un sistema de reafirmación de sus valores y su comportamiento, y de alguna clase de organización (Wallerstein, 1999: 165). El estudio de las culturas ha generado en la historia de la economía capitalista dos doctrinas ideológicas principales: el universalismo y el racismo-sexismo, que lejos de ser antitéticas forman un “par simbiótico” cuya “dosis adecuada” ha hecho posible el funcionamiento del sistema como un “zigzag ideológico” (Wallerstein, 1999: 171). El multiculturalismo que pretende conciliar estas doctrinas, es una actitud con una universalidad vacía que trata a cada cultura como el

⁸ Wallerstein define el sistema-mundo como un sistema social con fronteras, grupos, normas que lo legitiman y dan coherencia haciéndolo autosuficiente. El sistema-mundo se diferencia de los sistemas sociales pequeños por su tamaño, primariamente, pero también en que éste se basa en una extensa división del trabajo y en gran diversidad cultural. En el actual sistema-mundo capitalista también existen, sin embargo, las nociones de centro y periferia. El centro dirige y acumula la riqueza global, mientras se expande en la periferia que es objeto de una explotación sistemática; también existe las regiones semiperiféricas que sirven de espacio promotor de nuevos centros. Para Wallerstein el actual sistema mundo a entrado en una etapa de “crisis terminal” como consecuencia de la incapacidad del sistema por mantener el equilibrio. Esta crisis representa para Wallerstein que tenemos ante nosotros y en nuestras manos la posibilidad de un mundo mejor. (Cf. Gandásegui, 2002)

colonizador al colonizado: “como «nativos» cuya cultura debe ser estudiada y «respetada»” (Castro-Gómez [et. al.], 1999: 13).

En el artículo citado de Wallerstein, éste trae a colación un discurso de Nettleford, intelectual jamaicano, pronunciado en 1983 en una reunión del Partido Nacional del Pueblo en donde, refiriéndose a los jamaicanos, dice: “No somos tan poco sofisticados como para ser racistas, pero tampoco somos tan tontos como para no tener una conciencia de raza” (1999: 172)⁹. Y siguiendo con el ejemplo jamaicano, Wallerstein nos recuerda el lema del escudo de Jamaica que reza: “Out of many, one people” (a partir de muchos, un pueblo). En este sentido la cultura debe encargarse de hacer evidente el pluralismo hacia dentro, contemplando lo que ello puede generar de similitud al interior, para exponer unidad hacia fuera, diferenciando así la propia cultura de las demás (Wallerstein, 1999: 173).

Sólo de esta manera sería posible un movimiento antisistémico eficaz, que logre verdaderamente transformar el sistema y no sólo convertirse en los realizadores de los proyectos que ellos mismos critican, como lo han hecho hasta ahora los movimientos antisistémicos que fueron los que llevaron a cabo el sueño liberal que tanto criticaron (Wallerstein, 1999: 184).

Para participar en las batallas ideológicas, de las que habla Wallerstein, que decretan y sancionan los significados de América Latina, se hace necesario ensayar posturas propias

⁹ Nettleford citado por Wallerstein.

de *contrarrepresentación* y *desrepresentación* según la tesis de Nelly Richard. Para ella es innegable el poder discursivo de las representaciones que en este momento recae en la academia estadounidense y europea, por esto es preciso revisar nuestro propio juego de enunciación, resignificando nuestra *experiencia* en una pregunta teórico discursiva por las condiciones y situaciones del contexto latinoamericano (Richard, 1998: 250-251).

La oposición entre representación y experiencia abre aún más la brecha de desigualdad de poderes entre quienes hacen los códigos de figuración teórica (que dotan a sus objetos de estudio de legitimidad académica), y los sujetos que son representados por dichos códigos. Para conseguir que esta desigualdad en los poderes de representación sea cada vez menor, es necesario producir teoría local¹⁰, situada, y discursos y conciencias situacionales, que subviertan las funciones de representador y representado, de sujeto – objeto (Richard, 1998: 255).

El conocimiento situado del que habla Richard hace referencia a la producción local de conocimientos, esto es, a hablar *desde* Latinoamérica y rechazar los discursos que se limitan a hablar *de* América Latina desde contextos ajenos (1998: 246). Esto contribuiría al fortalecimiento de una identidad colectiva que no estuviera obligada a reprimir el “yo” de cada sujeto para reemplazarlo por un “nosotros” (Richard, 1998: 262), pues la identidad o la diferencia no son puntos fijos de ciertos atributos naturales sino “*juegos interpretativos*”

¹⁰ Hablar de teoría local es hablar de una producción de conocimiento que lejos de pretensiones vacías de universalidad, lejos de pretender ser formulada desde un punto cero, se sabe situada en un contexto histórico, cultural y social particular y se construye a partir de él; por eso hablamos también, en analogía, de “conocimiento situado”.

(Richard, 1998: 263)¹¹. Se trata pues del fortalecimiento de una cultura que se crea mediante “pactos de significación” y “luchas de interpretación” que se materializan en posiciones específicas, en historias y teorías locales que dan cuenta de los contextos y situaciones de las sociedades latinoamericanas (Richard, 1998: 256).

Ese “conjunto de discursos teóricos sobre lo propio”¹² (Castro-Gómez, 1998: 200) que es el latinoamericanismo se puede clasificar, según Moreiras, en latinoamericanismo moderno y latinoamericanismo poscolonial (Moreiras, 1998). El primero opera todavía bajo la violencia epistémica de la colonialidad¹³, actuando así como una “máquina de homogeneización” aún cuando su objetivo es preservar las diferencias, produciendo el efecto contrario: catalogando y controlando las diferencias latinoamericanas poniéndolas al servicio de la representación global (Moreiras, 1998: 66).

El latinoamericanismo segundo en lugar de homogeneizar, pretende producirse como un “aparato antirrepresentacional” que debe entorpecer la representación epistémica hasta su “total clausura” (Moreiras, 1998: 66). Así, el latinoamericanismo segundo asume una doble función: en primera instancia, disolver el tipo de representación latinoamericanista ya que responde a

¹¹ Richard se refiere no a prácticas de interpretación, sino a juegos interpretativos que dejan abierta la posibilidad de “indefinición que mantiene –felizmente– las categorías en suspenso cuando el conocimiento o la verdad que las piensan eligen asumirse incompletos” (1998: 263).

¹² Recordando la categoría de “lo propio” a la que apeló el populismo, ver p. 12

¹³ La violencia epistémica es una categoría de los estudios poscoloniales que hace referencia “a la manera en que la dominación española intentó eliminar las «muchas formas de conocer» propias de las poblaciones nativas y sustituirlas por otras que sirvieran a los propósitos civilizatorios del régimen colonial” (Castro-Gómez, 2005: 59-60). La violencia epistémica no sólo deslegitimó epistemológicamente las formas de conocimiento de los colonizados sino que produjo en ellos una continua fascinación por las formas epistemológicas de los colonizadores.

epistemologías obsoletas; además debe criticar la evolución de esta representación hacia el nuevo paradigma epistémico orientado por la hegemonía académica (Moreiras, 1998: 68).

Moreiras es consciente de que la metacrítica de la actividad intelectual a menudo es absorbida por ese aparato cuyo funcionamiento busca entorpecer (1998: 73), pero sabe también que aún es posible un pensamiento desde la negatividad que, orientado en contra del sistema global, haga posibles intersticios, pliegues, con una cierta libertad concreta aunque restringida (Moreiras, 1998: 75-76). Se trata pues de un metalatinoamericanismo que va más allá del latinoamericanismo y opera fuera de él, porque ha entendido los peligros de fortalecer las representaciones latinoamericanistas tradicionales, que ha entendido que una “práctica académica responsable debe buscar la necesaria articulación entre región de estudio y región de enunciación en el contexto marcado por condiciones globales” (Moreiras, 1998: 61-62).

6.3 Estudios poscoloniales

Los estudios poscoloniales se pueden definir como una estrategia crítica inspirada en el marxismo althusseriano, la genealogía foucaultiana y la deconstrucción derridiana. La crítica va dirigida a la “complicidad” entre las ciencias sociales y el proyecto de legitimación ideológica del colonialismo europeo y de la actual subordinación política y económica de las periferias (Castro-Gómez [et. al], 1999: 9-10). Esta corriente de pensamiento fue iniciada en el sur de Asia por pensadores como Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Bill Aschcroft, Dipesh Chakrabarty, Gyan Prakash, Arlif Dirlik, Aijaz Ahmad, entre otros. Fue el trabajo de los tres principales representantes de este grupo

(Said – Spivak – Bhabha) el que llevó estudios de pensadores latinoamericanos en esta dirección: Walter Mignolo, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y Santiago Castro-Gómez. Nos ocuparemos de los aportes de Quijano, Dussel, Mignolo y Castro-Gómez.

La constitución de América y la constitución del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado, convergieron y culminaron en la actual globalización (Cf. Quijano, 2003). Ese nuevo patrón de poder mundial (capitalismo) está basado en la racionalidad específica del eurocentrismo, y su eje fundamental es la clasificación de la población mundial sobre la idea de raza, eje cuyo origen y carácter son profundamente coloniales (Quijano, 2003: 201). En su empresa colonizadora, Europa se apropió pronto y fácilmente del control de todo campo de acción de sus colonias, incluso de las formas de subjetividad, formas culturales y de producción del conocimiento. Para esto reprimieron toda forma de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentido, de expresión y de objetivación de la subjetividad; así también, forzaron a estos sujetos a aprender la cultura de los colonizadores en todo aquello que reprodujera el sistema de dominación, esto es, formas culturales para producir y otorgar sentido a la experiencia, asegurando así una prolongación de la colonización (Quijano, 2003: 209-210). Fue una “colonización del imaginario de los dominados” (Quijano, 1992: 438), que no sólo marginó cualquier tipo de producción teórica de los colonizados, sino que hizo deseable la cultura europea de forma tal que no se hizo necesario seguir reprimiendo los espacios de producción de conocimiento porque éstos mismos empezaron a reproducir el ideal europeo:

Los europeos imaginaron también ser no solamente portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y a los demás de ese modo (...) sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder (Quijano, 2003: 212).

Esta pretensión eurocéntrica es calificada por Quijano de etnocentrista y hasta provinciana. La modernidad es un fenómeno mundial en el que el colonialismo no es sólo un elemento sino que constituye la modernidad en cuanto tal. Como se dijo antes, la convergencia entre el colonialismo y el capitalismo es lo que constituye el actual –y primero- mundo global que comenzó a formarse con América y que tiene tres elementos comunes que afectan a la totalidad de la población mundial, a saber: *la colonialidad del poder*¹⁴, *el capitalismo* y *el eurocentrismo* (Quijano, 2003: 214). Esta globalidad implica también que existe un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo y por lo mismo, una esfera central de valoración que orienta al conjunto (Quijano, 2003: 215).

Esta perspectiva de conocimiento eurocéntrica opera en América Latina como un espejo en el que nos representamos distorsionadamente. Lo terrible, según Quijano, es que hemos aceptado esta imagen parcial y distorsionada como nuestra, haciendo que permanezcamos siendo lo que no somos y que no logremos identificar nuestros problemas, ni resolverlos. Se hace pues necesaria y urgente la descolonización de las sociedades latinoamericanas: “Es

¹⁴ La colonialidad del poder es una categoría de los estudios poscoloniales que hace referencia a la estructura de dominación utilizada durante la colonización y que aún hoy es determinante de las formas de poder. La colonialidad de poder “consiste en (...) una colonización del imaginario de los colonizados” (Quijano, 1992: 438), basada en “una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica*” de los colonizadores sobre los colonizados (Castro-Gómez, 2005: 58).

tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano, 2003: 242).

También Enrique Dussel denuncia el tipo de representación eurocéntrica de América Latina, y hace énfasis en una “*hermenéutica desde el ‘Otro’*” como el horizonte para una nueva interpretación (no eurocéntrica) de la historia universal en la que América Latina aparece desde el principio con un *lugar propio* (Fornet-Betancourt, 2004: 45). La filosofía dusseliana de la liberación empezó reivindicando el lugar de la víctima en el sistema mundo moderno que aún seguía siendo administrado por Europa. Sin embargo, desde un enfoque distinto, Dussel afirma que la posibilidad de un diálogo intercultural, que debe empezar entre Sur-Sur, depende de un proyecto transmoderno de liberación que contemplaría cuatro pasos (Cf. Dussel, 2004: 155):

1. La afirmación y autovaloración de los aspectos de la cultura propia que fueron negados por la Modernidad y por la tradición eurocéntrica.
2. Con base en el reconocimiento de estos valores culturales, una crítica interna desde la propia cultura.
3. Esta crítica debe “tomar” las herramientas hermenéuticas y críticas de la misma Modernidad que se constituye en su “frontera”.
4. A partir de esta crítica a la propia cultura, un “desarrollo y cultivo” de la tradición cultural para constituir la utopía transmoderna.

Esta utopía transmoderna no es la continuación de la tradición moderna como lo fue la posmodernidad, sino la superación de esta desde un diálogo Sur-Sur que se extenderá luego a un auténtico diálogo intercultural Sur-Norte. El proyecto transmoderno lograría por fin, que los latinoamericanos nos pensemos como tales en un contexto globalizado que exige un reconocimiento, cultivo, y desarrollo de nuestras tradiciones culturales, para hacer sobrevivir nuestra cultura. El diálogo intercultural solo sería posible entre Norte y Sur en la medida en que cada uno de ellos se haya fortalecido como bloque social desde el presupuesto de la multiculturalidad.

Walter Mignolo prefiere llamar a este grupo de discursos que intentan la superación de occidente, “posoccidentalismo”. Él considera el pesimismo que la globalización y el capitalismo puedan generar acerca del posoccidentalismo, pero no por ello alcanzan a ser argumentos que lo descalifiquen como una quimera intelectual (Mignolo, 1998: 37). Recurriendo al ejemplo bolchevique Mignolo recuerda cómo la teoría puede convertirse en una fuerza material de control y de justificación de decisiones (1998: 37).

En América Latina, asegura Mignolo, ya se han presentado teorías que buscan trascender los límites del occidentalismo como la teoría de la dependencia y del colonialismo interno; para que estos pasos en el proyecto posoccidentalista no se reduzcan a simples sistemas conceptuales, es necesario no perder de vista el propio lugar de enunciación (1998: 40). También resalta el trabajo de los estudios posmodernos, poscoloniales, posorientales, sumando a ellos el posoccidental, para mostrar cómo estos cuatro “pos” son proyectos de

superación de la modernidad que contribuyen así a la restitución de las historias locales como productoras de conocimientos (Mignolo, 1998: 43).

Se hacen necesarias dos tareas: La primera, repensar la conceptualización de América Latina; y la segunda que deviene de la anterior, repensar las relaciones entre pensamiento latinoamericano y estudios latinoamericanos, contribuyendo así a la construcción de América Latina en el escenario global y a la construcción de relaciones entre el pensamiento *en* Latinoamérica y el estudio *de* Latinoamérica (Mignolo, 1998: 52). Sin embargo el asentamiento de las ciencias sociales en regiones de gran desarrollo económico y tecnológico divide la tarea intelectual entre producción de “conocimientos” y producción de “cultura”, destacando así las desventajas para el ejercicio de estas disciplinas en países como los latinoamericanos (Mignolo, 1998: 53). Ante esta dificultad, Mignolo sugiere siguiendo a Gloria Anzaldúa- la formulación de una epistemología de frontera¹⁵ que permita construir pensamiento a partir de los intersticios, como los espacios entre las grandes potencias, como los espacios de los subalternos que se atreven a pensar desde la frontera de la centralidad.

¹⁵ La metáfora de frontera es una construcción de Gloria Anzaldúa que fue tomada por Mignolo para justificar la posibilidad de un “pensamiento otro” que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos, que se mueva más allá de las categorías epistemológicas occidentales, no para reemplazar las epistemologías existentes, sino para crear un espacio para la frontera que posibilite romper con el eurocentrismo como única perspectiva epistemológica (Cf. Escobar, 2003: 65-66): “«Interdependence» may be the word that summarizes the break away from the idea of *totality* and brings about the idea of *networks* whose articulation will require epistemological principles I called in this book «border thinking» and «border gnosis», as a rearticulation of the colonial difference: «diversality as a universal project», which means that people and communities have the right to be different precisely because «we» are equals” (Mignolo, 2000: 311).

El modo de proyección de Europa en América Latina en las representaciones sobre sí misma, especialmente, es lo que Gayatri Spivak llama *violencia epistémica*: “al ser construido mediante el discurso, el sujeto colonial se convierte en una proyección europea; en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo. El "otro" es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controlar” (Castro-Gómez, 1996: 146). Así, para los poscoloniales, las ciencias sociales y la filosofía latinoamericana aunque contribuyeron a la barbarización del discurso centro-europeo, pretendieron representar la conciencia de lo latinoamericano desde la epistemología occidental, utilizando de esta forma los mecanismos del discurso colonial (Cf. Castro-Gómez, 1996: 146, 151).

Santiago Castro-Gómez (1996) también discute la forma en que fueron formulados los discursos de identidad y el propósito mismo de su formulación; afirma que la reflexión sobre la identidad latinoamericana es la búsqueda de un “*fundamento último* a partir del cual se pueda distinguir lo “auténtico” de lo “defectivo”” (94). De esta manera lo “propio” y lo “ajeno” estarían siempre en una relación de oposición que, según el filósofo colombiano, produce tres consecuencias en distintos órdenes. La primera de ellas es el *mesianismo salvacionista*: formulada la identidad se hace necesario difundirla e institucionalizarla, pues su conocimiento haría conciente a América Latina de su misión histórica; esta tarea la asumen caudillos y representantes del pueblo que harán conocer a todos la verdad. En segundo lugar nuestro autor señala la *exclusión de las diferencias*: pues siempre que se piensa en identidad se piensa en homogeneidad; la construcción de un “nosotros” uniforme deja por fuera cualquier distinción de raza, sexo, etc. Por último, la

tercera consecuencia es la *alteridad respecto a la modernidad*. Con la oposición clásica de los discursos de identidad de lo propio y lo ajeno, la construcción del “nosotros” latinoamericano nos pone en oposición al “ellos” europeo y nos sitúa como lo “otro absoluto” de Occidente y la modernidad (Castro-Gómez, 1996: 95).

Castro-Gómez reconoce la importancia del latinoamericanismo en el intento por institucionalizar un saber sobre lo nuestro y explicar el continente desde nuestras propias reflexiones: “el Latinoamericanismo cumple la misma función que tenían los naipes de Pilar Ternera o la máquina de la memoria de José Arcadio Buendía: establecer un orden de significaciones que asegurase la continuidad y la regularidad de la historia, que restableciese la correspondencia entre las palabras y las cosas” (Castro-Gómez, s. f.). Sin embargo nuestro autor reconoce que las consecuencias ya enunciadas comprueban que los discursos de identidad “se inscriben en un sistema de *relaciones de poder* que dan orden y sentido a la interacción entre los significados y los significantes” (Castro-Gómez, 1996: 96); por lo mismo la enunciación de los discursos de identidad correspondió a coyunturas políticas y sociales más que a dinámicas culturales propias de América Latina.

Reevaluar este latinoamericanismo, sin embargo, no consiste en apelar a la “autenticidad cultural” para la construcción de un discurso más nuestro y por lo mismo, más puro (Castro-Gómez, 1996: 146). En perspectiva de Castro-Gómez, una de las urgencias del pensamiento latinoamericano es superar el mito de la “América mágica”: “la idea del autoctonismo, de la recuperación de las raíces, de la identificación con lo telúrico, de lo real-maravilloso, de la “razón cósmica”, del pobre y del subalterno como portadores impolutos de la verdad” (Castro-

Gómez, 1998: 202). Esto en últimas, responde a la racionalidad moderna-colonial, que nos identifica como lo “otro absoluto” de Occidente.

Todos los intentos de representación de América Latina resultan deslegitimados por algún discurso emergente que ve en el ejercicio latinoamericano una continuación de teorías externas. También así han sido criticados los estudios expuestos en este capítulo, tanto por ser la continuación de estructuras interpretativas ajenas, como por desconocer, en el caso de las teorías poscoloniales, las construcciones teóricas latinoamericanas antes de la intervención de estos discursos (*Cf.* Achúgar, 1998: 274 ss.). La pretendida novedad de estas teorías desconoce de una manera incluso descortés el trabajo adelantado por América Latina en cuestión de representaciones sobre sí misma. Como se ha demostrado en los primeros capítulos de este trabajo, América Latina funciona como categoría de conocimiento desde hace más de un siglo y “tanto la revisión como la crítica de esta noción ha sido y es constante” (Achúgar, 1998: 277). Sin embargo, “Nuestra América” sigue apareciendo como el “significante que no pudo ser representado”.

7. CONSOLIDACIÓN DEL LOCUS ENUNTIATIONIS

*“Hasta que los leones tengan sus propios historiadores,
las historias de cacería seguirán glorificando al cazador”*
Proverbio africano

Desde la época de la colonia incluso hasta ahora, hemos intentado demostrar nuestra humanidad a Occidente, como si fueran los hombres occidentales los proveedores de la calidad de humano, como si fuera Europa quien legitimara la humanidad de los demás pueblos, como si fueran los dueños absolutos y únicos de la humanidad y de la verdad. Este marcado eurocentrismo que ha guiado la Historia Universal, también guió las historias locales como vimos en los capítulos anteriores. Incluso quienes defendieron en la colonia la humanidad de los indios lo hacían sólo en tanto estos últimos eran potencialmente europeos y cristianos (Las Casas).

Sin embargo, compartiendo el argumento con Hardt & Negri, la humanidad no es sólo una, son simultáneamente muchas (2001: 143). Por esta razón cualquier tipo de etnocentrismo queda descartado, y todas las divisiones binarias que resulten de él, son por tanto obsoletas, pues situar a alguna cultura como el culmen de los procesos civilizatorios es desconocer las historias locales y los procesos que se entretajan al interior de éstas. Categorías jerárquicas como centro/periferia, hegemonía/subalternidad, Primer Mundo/Tercer Mundo, siguen alimentando el eurocentrismo que hemos criticado y reducen, además la complejidad de las actuales estructuras de poder del sistema-mundo global.

Insistir en la categorización binaria de las culturas es entender el mundo desde formas antiguas de poder (como el colonialismo) (Hardt & Negri, 2001: 168) de las cuales perduran hoy elementos; sin embargo, reducir el poder global actual a ese tipo de estructuras es negarnos de entrada, la posibilidad de pensar formas alternativas de poder.

El actual aparato de poder está articulado por el mercado mundial que incluye a todos los países de la Tierra, regulando y administrando todas las redes globales de circulación (Hardt & Negri, 2001: 253). Es el primer sistema-mundo global en al menos cuatro sentidos específicos que Quijano explica así: 1). Cada uno de los ámbitos de la existencia social está articulado por formas de control que a su vez forman una sola estructura; 2). Cada una de esas estructuras está bajo la hegemonía de instituciones producidas en el proceso de desarrollo del patrón de poder; 3). Estas instituciones (Familia, Empresa, Estado-nación, etc.) tienen relaciones de interdependencia las unas con las otras; 4). Toda esta estructura constituye el patrón de poder mundial que por primera vez cubre a toda la población del planeta (Quijano, 2003: 214).

Esta globalidad implica un marco común de orientación valórica y un escenario básico de prácticas comunes para todas las sociedades del planeta (Quijano, 2003: 215), pero también, y sobretodo, implica una desterritorialización de las prácticas sociales que ahora están en contextos mundializados de acción (Castro-Gómez, 1998: 192). América Latina, así como las demás sociedades del planeta, ya no se puede situar geográficamente como treinta años atrás: “lo que significa la latinoamericanidad no se encuentra sólo observando lo que sucede dentro del territorio históricamente delimitado como América Latina”

(García-Canclini, 2002: 27); el subcontinente debe pensarse ahora desde el horizonte de la aldea global que “desancla” las prácticas sociales de sus contextos locales para “insertarlas” en contextos desterritorializados de acción (Castro-Gómez, 1998: 193); esto es, las despoja de todo sentido tradicional para ponerlas a funcionar en un marco común de acción cuya orientación valórica es global, como nos recuerda Quijano.

Es en este sentido como debemos entender la formación híbrida de la cultura y de las subjetividades, que ya no se limita a ningún lugar específico sino que se adapta a la movilidad de los sujetos y de las comunidades (Cf. Hardt & Negri, 2001: 208 / 255). Sin embargo, las prácticas culturales y sociales deben buscar la “reterritorialización” de las acciones en condiciones locales para definir las representaciones locales de la sociedad. Esta reterritorialización es necesaria en cuanto logra definir la valoración de dichas acciones en el marco de los intereses particulares de cada comunidad.

Uno de los grandes aportes de los estudios poscoloniales fue hacernos ver cómo los sistemas expertos de representación están vinculados con *geopolíticas* de poder y la manera como el conocimiento ayudó a la consolidación hegemónica de los sistemas representacionales (Castro-Gómez, 1998: 169). Las instituciones académicas hegemónicas producen discursos y representaciones sobre el otro que justifican políticas de subordinación de las “periferias”, construyendo discursivamente una imagen de las culturas que legitima las divisiones binarias ya nombradas y la tutela de los países “superiores” sobre estos que son “estudiados” por ellos.

La academia internacional y sus teorizaciones sobre “el otro” funcionan como afirmación de una serie de diferenciaciones que siguen situando al centro por encima de la periferia. La concentración de medios y recursos otorgan a esta academia una “investidura” de Centro que apelando a alteridades, marginalidades, subalternidades, legitima su facultad simbólica y representativa. “La autoridad teórica de la función-centro reside en ese monopolio del *poder-de-representación* según el cual, “representar” es controlar los medios discursivos que subordinan el objeto de saber a una economía conceptual declarada superior” (Richard, 1998: 250). De este modo las representaciones *sobre* América Latina, funcionan en la *Internacional académica* como un argumento que justifica la superioridad de las culturas europeas y la norteamericana sobre las “tercermundistas”. Podríamos decir que los mecanismos de desanclaje y reanclaje de las prácticas sociales son administrados en una cierta medida por las políticas de representación que siguen estando en manos de quienes controlan los recursos y las tecnologías. Estas nuevas jerarquías que se instauran en el marco de la globalidad, habilitan a la academia-centro para patentar los códigos de figuración teórica que otorgarán legitimidad a sus objetos de estudio y a las representaciones sobre éstos (Richard, 1998: 255).

De este modo, muchas de las representaciones más recientes sobre América Latina, siguen cargando el lastre de la legitimación externa, como es el caso de algunas propuestas poscoloniales, estudios subalternos y de los “estudios de área” que se produjeron en la academia internacional bajo los códigos representacionales del nuevo centro. La intención de estos ejercicios era representar la voz del subalterno, del latinoamericano, en la academia internacional para buscar representaciones más fieles sobre éstos. Sin embargo, lo

que consiguieron fue hacer que estas políticas de representación redujeran y simplificaran la cuestión de la identidad a una “formulación monocorde de una condición determinada” (Richard, 1998: 262).

Aún las teorías producidas en América Latina tenían que justificar sus “efectos de verdad” ante una cierta “política de interpretación” impuesta siempre por la academia hegemónica (Castro-Gómez, 1998: 173)¹⁶. Quiero insistir en que estas políticas de interpretación y de representación refuerzan la generación discursiva (que se extiende a planos reales) de ámbitos de “exterioridad” que insisten en la idea de categorizaciones binarias vigente aún en los aparatos metropolitanos de producción del saber (Castro-Gómez, 1998: 173).

Estos son los riesgos que se corren al producir identidades en contextos mundializados de acción. El pretendido acceso a las redes globales del conocimiento hace pensar que las producciones teóricas latinoamericanas de hecho hacen parte del debate general, pero en realidad, son codificadas para mantener el argumento de la diferencia y la exterioridad. Así pues, hablar *sobre* América Latina y hablar *desde* América Latina abre una brecha de diferenciación en las representaciones sobre el subcontinente.

En los dos capítulos anteriores vimos cómo se ha venido construyendo el objeto de conocimiento llamado América Latina, y cómo esta producción ha estado influenciada y en algunos casos viciada por coyunturas políticas o formas ajenas de interpretación siempre atravesadas por el eurocentrismo. En este punto debo coincidir con Moreiras en que el

¹⁶ Castro-Gómez citando a Spivak.

problema del latinoamericanismo que él llama primero, fue la “incapacidad de representar su propio lugar de enunciación” (Castro-Gómez, 1998: 186).

No podemos desconocer la importancia de los discursos de identidad y del trabajo del latinoamericanismo filosófico contemporáneo, pues éstos avanzaron en la investigación acerca de la sociedad latinoamericana y se inscribieron desde el principio en una lucha constante por el control del sentido y de los significados que nos constituían como latinoamericanos; como nos recuerda Eduardo Mendieta: “no puedo referirme a América Latina sin referirme a su lucha perenne por definirse y pensarse a sí misma conjuntamente con y más allá de Europa” (Mendieta, 1998: 163).

Por esto hablar *desde* América Latina se hace urgente en tanto las representaciones se extienden, o mejor, subyacen a todas las prácticas sociales, políticas, económicas y culturales del subcontinente. En este sentido se hace necesaria la producción de teoría local que dé cuenta de un conocimiento situado auténtico¹⁷, que responda a las necesidades y a los requerimientos de la cultura latinoamericana; un “pensamiento que sin renunciar a la universalidad es expresión de un ethos particular determinado” (Botero, 1993: 8); un conocimiento que pueda “establecer conexiones epistemológicas entre el lugar geocultural y la producción teórica” (Mignolo, 1996: 19). Una revisión constante del “propio juego de enunciación” (Richard) que haga posible que “Nuestra América” encuentre por fin la representación de su significante.

¹⁷ Recordemos la definición que da Luis Villoro de la autenticidad como el cultivo de actitudes y formas de valoración que respondan realmente a las necesidades contextuales e históricas de la comunidad. Cf., p. 20.

Este tipo de teoría local debe conducir a repensar la identidad, insistimos, ya no como una instancia fija y natural que debe ser descubierta por las disciplinas, sino como una construcción activa de las comunidades, como *posicionamiento*: “las prácticas de representación siempre implican las posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de *enunciación*” (Hall, 1999: 131). Se hace necesario entonces concebir la cultura no como patrimonio cultural a conservar, sino como un proceso abierto y dinámico controlado por los sujetos y con el fin de asegurar la mejor realización de los mismos (Fornet-Betancourt, 2004: 64)¹⁸.

Para Santiago Castro-Gómez América Latina no es representable en cuestiones de identidad, pues no es posible hablar de un “nosotros” en un continente tan híbrido como el nuestro y en un contexto globalizado como el actual (Castro-Gómez, 2006). Estoy de acuerdo con Castro-Gómez al anotar tan insistentemente que América Latina es representable como multiplicidades en pugna, pero no sigo su argumento cuando afirma que ésta es la única posibilidad de representación de Latinoamérica, pues nos impide la construcción de un posicionamiento como sociedad. Así como Castro-Gómez resalta la existencia de “posiciones de sujeto” múltiples, distintas de las identidades, así también podemos hablar de “posiciones de sociedad” al enfrentar las mismas condiciones culturales, políticas y económicas. Las diferencias al interior del subcontinente son evidentes, y sería ingenuo pretender homogeneizar mediante el discurso lo que es América Latina, más aún con los retos de desterritorialización que nos trajo la globalización; pero es claro que la realidad cultural y social, desde México hasta Argentina, está atravesada por condiciones

¹⁸ Comentando a Luís Villoro.

históricas sincrónicas que nos sitúan en el mismo nivel ante la centralidad discursiva europea y estadounidense.

Quizá una de las ideas en las que han coincidido la mayoría de los discursos identitarios es en la importancia que dan al mestizaje como primera clave para la formulación de la identidad. Y no dudo que el mestizaje, además de un elemento común en los países latinoamericanos, sea también, por su naturaleza, un obstáculo para pensar en términos de homogeneidad al subcontinente. Pero al hablar de “nosotros” no nos referimos a entidades homogéneas reunidas bajo un epíteto. El nosotros latinoamericano se conforma en las coincidencias de origen y colonización, en las características comunes que compartimos por el evento de 1492, en el devenir histórico compartido entre los pueblos latinoamericanos y del Caribe. Se trata de una revaloración del “nosotros latinoamericano” que deja de funcionar como instancia fija, para convertirse en “lugar de enunciación” común desde el cual habla y se representa América Latina.

Las identidades son construcciones sujetas al devenir histórico y cultural, y están, por lo mismo, sometidas a constantes transformaciones. Por esto las identidades no deben funcionar como aparatos homogeneizantes, sino, insistimos, como “puntos de identificación”¹⁹ de las comunidades y los sujetos (Hall, 1999: 135). Estos puntos de

¹⁹ “Las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos” (Hall, 1999:134).

identificación deben contemplar por supuesto tanto la diferencia al interior de la cultura, como la similitud que ésta proyecta al identificarse bajo una misma representación²⁰.

Pensar la identidad incluye pensar lo que se es, así como lo que se está siendo y lo que se puede llegar a ser (Hall, 1999: 134). Por esto la cuestión de la identidad no es la sola nomenclatura de *latinoamericanos*, sino todo lo que implica esta posición.

Una redefinición en estos términos de Latinoamérica, conduce sin duda a reafirmar el lugar de América Latina en la globalización, un lugar propio desde el cual habla y se expresa con una plena conciencia de lo que es, de lo que ofrece y de lo que puede y debe ser. Un locus enuntiationis, tarea de la teoría local, que defina, represente y resignifique al subcontinente latinoamericano. Pero debemos aclarar que este posicionamiento latinoamericano no pretende un enfrentamiento con la globalización como lo sugirió Beverley (Cf., p. 32). Hace unas páginas (p. 39) mostramos cómo la globalización cubre a la totalidad de la población; América Latina, por supuesto, no está por fuera de la globalización ni debe enfrentarse a ella. Pertenecemos al sistema-mundo global cuya crisis es evidente (Cf. Nota al pie No. 8 en la página 35), por lo que el fin de la consolidación de nuestro posicionamiento no es otro que definir la forma en que América Latina se relaciona en las redes de interdependencia (Cf. Mignolo, 2000: 311) del sistema-mundo, y establecer

²⁰ Las identidades están “enmarcadas” por dos ejes o vectores que operan simultáneamente: el vector de la similitud y la continuidad, y el vector de la diferencia y la ruptura. La diferencia persiste dentro y a lo largo de la continuidad, pues sin relaciones de diferencia, las representaciones no serían posibles. De esta manera la significación depende del constante reposicionamiento de sus términos diferenciales (Hall, 1999: 135-136 / 138).

estrategias de resistencia que garanticen una participación equitativa de las sociedades en él.

Estas estrategias de resistencia que podemos construir desde lo discursivo, se alimentan incluso de los elementos que la globalización pone a nuestro alcance, elementos, en su mayoría, de tipo cognitivo (Castro-Gómez, 1998: 197). Los mecanismos de desanclaje y anclaje²¹ ocurren en la dinámica de la globalización y las representaciones que surgen de ellos están por lo mismo situadas, obviamente en América Latina, pero ella misma, también en el sistema-mundo global, esto es: la epistemología producto de este conocimiento situado, lejos de reemplazar las epistemologías occidentales, abre la posibilidad de pensamientos alternativos que operen junto al occidental en un mismo marco global.

No se trata pues de enfrentarse a la globalización, sino de “aprender a negociar con ella” (Spivak). Y aprender a negociar implica saber qué se está negociando y cómo se está haciendo; implica por lo mismo, definir una posición al respecto y un *locus enuntiationis* en el que estén definidas las necesidades históricas y sociales del subcontinente. Se trata de interpretar desde una perspectiva particular los procesos globales en los que América Latina está involucrada, para asegurar una posición ante estos procesos. Con la producción de teoría local los países latinoamericanos se juegan no solamente la consolidación de su identidad, su auto-conocimiento y su reconocimiento, sino también su lugar posible en la

²¹ “La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos desterritorializados de acción, pero también provee a los sujetos de *competencias reflexivas* que les permiten reterritorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar” (Castro-Gómez, 1998: 194).

aldea global, por lo que “ninguna sociedad puede darse el lujo de no tener su «propia» investigación acerca de sí misma” (Colciencias, 1997: 287).

Este *locus enuntiationis* se convertirá en el espacio en que se articulen las propias representaciones de América Latina, controlando la producción de estas representaciones y controlando también los significados que actúan detrás de cada acción política, económica, social y cultural del subcontinente. Es un lugar de enunciación que asegura la efectividad de las elecciones y negociaciones que constantemente tendremos que hacer para seguir definiendo lo que somos y lo que hemos venido siendo (Castro-Gómez, 1998: 203).

La lucha por la creación de sentido en esta globalización, es una lucha por la supervivencia de las diferencias, y por lo mismo de expresiones culturales variadas y ricas en significación. Es una lucha por no sucumbir ante la cultura de masas norteamericana que está en constante expansión. No perecer ante el modelo cultural del mercado global es reafirmar esas “muchas humanidades” que existen simultáneamente en el marco de la globalización. Por eso el “nosotros latinoamericano” persiste en la lucha para mostrar interpretaciones alternativas a la occidentalista del devenir histórico que no es exclusivo del capital.

La tarea de la filosofía y de las ciencias sociales no puede pensarse en un plano únicamente discursivo. Más arriba insistimos en la responsabilidad parcial de las humanidades en la legitimación de políticas de subordinación en los países periféricos. Es innegable, pues, la “complicidad” que existe entre la discursividad de las ciencias sociales y las estructuras de

poder. Por esto la indagación constante del objeto de conocimiento que es América Latina puede ampliar la “maniobrabilidad política” (Spivak) del subcontinente, mejorando sus escenarios de negociación, y abriendo, así mismo, posibilidades para pensar formas alternativas de poder en las que América Latina y el mundo entero no negocien más sobre el presupuesto de “suma cero”, sino en busca de una “hegemonía distinta” (Castro-Gómez).

Sin embargo, Castro-Gómez considera inútil dicho esfuerzo, ya que resultaría una estrategia molar y “la hegemonía distinta sólo se produce micropolíticamente” (2006), esto es, sólo se produce en los sujetos moleculares. Sin duda, hay dinámicas hegemónicas que no alcanzan a permear la estructura molecular, pero dicho sujeto no puede pensarse aislado: ser molécula implica ya, ser un compuesto, y bien es sabido que una molécula no existe sin otras y que éstas últimas determinan parte de lo que la molécula es y de cómo existe. No podemos, entonces, confiar el cambio estructural de la actual hegemonía a sujetos moleculares. La hegemonía es una estructura molar y aunque puede contemplar “posiciones de sujeto” reactivas y disidentes, la “hegemonía distinta” sólo podría emerger de cambios molares apoyados, obviamente, en micropolíticas moleculares. Las multiplicidades a las que se refiere Castro-Gómez (*Cf.*, p. 54), aunque pudieran sobrevivir al margen de la macroestructura, no conseguirían alterar la hegemonía, en tanto, como lo reconoció él mismo, la estructura se alimentaría de su reactividad y la codificaría para reintegrarlas al sistema. Los movimientos antisistémicos, deben cuidarse de no alimentar el sistema que ellos mismos critican. Por lo mismo deben estar sustentados por una crítica cultural que debemos empezar a pensar como un “arma eficiente contra el revólver y la chequera” (Castro-Gómez [et. al.], 1999: 16).

El afianzamiento de la masa molar latinoamericana mediante la consolidación del locus enuntiationis permitirá al continente asumir una posición de sociedad ante el capitalismo y la globalización, definiendo y reconociendo su condición y lugar en el sistema-mundo. Sólo de esta manera “Nuestra América” podrá ser al fin, un significante plenamente representado.

8. PRESENTACIÓN DE PREGUNTAS ABIERTAS Y NUEVOS RETOS

A MANERA DE CONCLUSIÓN

“El vino, de plátano; y si sale agrio: ¿es nuestro vino!”
José Martí

Los intentos representacionales de América Latina han definido el quehacer de su filosofía y ciencias sociales; los discursos de identidad -presentados brevemente- desde la independencia hasta nuestros días, dan cuenta del afán de autorrepresentación que ha acompañado a los hombres latinoamericanos como a los de ninguna otra sociedad en tal magnitud. La epistemología y cultura occidentales funcionaron en estas representaciones como único referente, por lo que América Latina, en sus intentos de autoidentificación, se pensaba cohesionada a la tradición occidental codificándose bajo estos presupuestos, como lo evidencia la tradición de los discursos de identidad.

La academia europea (y ahora también la estadounidense) ha creado y manejado los códigos epistemológicos y los ha extendido territorialmente haciendo que cada nueva representación y cada nueva expresión del conocimiento deba ser legitimada por sus paradigmas. La producción del conocimiento local latinoamericano ha procurado desmontar esta pretendida universalidad occidentalista sin desconocer la tradición epistemológica y filosófica, sino reconociéndose como una auténtica expresión del *ethos particular* del subcontinente; haciendo evidente la posibilidad de formas de conocimiento alternativas que desarticulen el concepto de universalidad.

La administración de los códigos epistemológicos permitió a Europa controlar la forma como cada sociedad se comprendía a sí misma, para así articular ciertas estrategias políticas y económicas de dominación en estas regiones. La complicidad entre los sistemas expertos de conocimiento y la maniobrabilidad del Norte en las regiones periféricas, subyace a todas las prácticas sociales y culturales en la historia desde el “encuentro de los dos mundos”. Es por esto que pensar en formas de autorrepresentación *auténticas y situadas*, es abrir la posibilidad de controlar los significados que América Latina asume al tomar posición ante el devenir histórico; es articular ejercicios epistemológicos que regulen y determinen el lugar de enunciación latinoamericano en el actual sistema-mundo.

Algunos intelectuales asumen la globalización como un neocolonialismo²², haciéndonos pensar nuevamente en divisiones binarias del tipo Primer Mundo/Tercer Mundo, que descartamos por ser obsoletas. Sin embargo, la globalización debe ser pensada en términos de alternativas posibilidades para que ella misma no prolongue el sistema capitalista y la forma en que éste reduce a periférica la participación de los países y las comunidades de Asia, África y América Latina. El marco común que nos ofrece la globalización debe ser pensado en sus acepciones más positivas como posibilitador de una red de interdependencias que ayude en la transición del capitalismo a una nueva estructura política y económica que presente las mismas oportunidades a todas las sociedades.

²² “La globalización no es una nueva forma de colonialismo, ni imperialismo. Sí crea en su desarrollo neoliberal, nuevas modalidades de dependencia y subordinación. (...) Como en los procesos de apertura de las economías y las culturas nacionales se vinculan a menudo países que tuvieron relaciones coloniales o imperialistas, algunos tienden a interpretar las asimetrías de la globalización como neocolonialismo o neoimperialismo” (García-Canclini, 2000: 2)

La negociación con la globalización a la que nos referimos en la página 56, tiene que ver precisamente con una nueva forma de asumir las posibilidades de la aldea global y tomar los elementos que se nos presentan para construir nuevas oportunidades. Se trata de producir teorías locales que articulen una verdadera representación global en la que las diferencias no sean contempladas dentro del sistema como “lo otro” de lo que se es, sino como condición de posibilidad de un sistema-mundo global como el actual (recordemos que según la definición de Wallerstein del sistema-mundo, éste se basa en una extensa división del trabajo y múltiples expresiones de la diversidad cultural, Cf., p. 35).

Esto explica nuestra insistencia en la identidad cultural como un elemento fundamental en la consolidación del *locus enuntiationis* que articule las representaciones del subcontinente desde su contexto histórico, social y cultural, ya que la construcción y reconocimiento continuos de la identidad pueden debilitar o fortalecer el lugar desde el cual habla, negocia y actúa América Latina en la aldea global.

En esta construcción la identidad debe ser entendida como un proceso más que como una instancia que las prácticas culturales representan; como nos insiste Hall, las prácticas de representación son *posiciones de enunciación* que dan cuenta de la identidad como *puntos de identificación* (Cf. 1999: 131-135):

Una cultura nacional no es folclor, ni una alabanza al pueblo, ni un populismo abstracto que cree que puede descubrir la verdadera naturaleza de un pueblo. Una cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo se ha creado y se mantiene a sí mismo en existencia (Hall, 1999: 145).

“Nuestra América” es pues, el conjunto de todos los esfuerzos hechos por autorrepresentarnos auténticamente, por ser dueños de nuestras representaciones, de nuestros significados, de nuestras identidades. “Nuestra América” es la preocupación compartida por nuestro destino común como subcontinente, por nuestra participación justa y digna en los procesos históricos actuales. “Nuestra América” es el significante que desde siempre ha querido ser representado.

Es pues, un reto constante que requiere del compromiso académico de los intelectuales latinoamericanos cuyo esfuerzo, sumado a esfuerzos políticos y sociales, puede conseguir una reestructuración del actual sistema capitalista. Las preguntas siguen sin duda, abiertas y los retos aún pendientes. Ello hace que el compromiso sea cada vez más fuerte y que “Nuestra América” siga siendo objeto de investigaciones, de redefiniciones. Ello hace que a pesar de las críticas mis esfuerzos se hayan unido al latinoamericanismo como una preocupación firme y decidida por lo latinoamericano.

9. BIBLIOGRAFÍA

Achúgar, Hugo (1998) “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 271 – 285.

Ardao, Arturo (1980) *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Ardao, Arturo (1986) *Nuestra América Latina*. Montevideo, Banda Oriental.

Barloewen, Constantine von (1995) *Latinoamérica: cultura y modernidad*. Barcelona, Círculo de Lectores.

Beverley, John (2004) *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid, Iberoamericana.

Bolívar, Simón (1986) “Carta de Jamaica” en: *Ideas en torno de Latinoamérica*. Vol. 1. México: UNAM

----- (1947) “Instrucciones a Pedro Gual” en: *Obras Completas*. La Habana, Lex.

Botero Uribe, Dario (1993) *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Cali, Universidad del Valle.

Castro-Gómez, Santiago (2006, 27 de octubre) “Conversatorio: Seminario de Filosofía Latinoamericana II”. Bogotá, Universidad de La Salle, Facultad de Filosofía y Letras.

----- (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán, Universidad del Cauca.

----- (1998) “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón” en: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 169-205.

----- (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill Libros S.A.

----- (s. f.) “La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente” [en línea], disponible en: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens41.html>, recuperado: 17 de febrero de 2006.

Castro-Gómez, Santiago, Guardiola-Rivera, Óscar y Millán de Benavides, Carmen (eds.) (1999) *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, CEJA.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) (1998) “Introducción: la translocalización discursiva de “Latinoamérica” en tiempos de la globalización” en: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 5-30.

COLCIENCIAS (1997) *37 modos de hacer ciencia en América Latina*. Bogotá, Tercer Mundo.

Cuadrado, Agustín (2005) “Dificultades en la redefinición de la identidad latinoamericana en el siglo XIX” en: *Divergencias. Revista de estudios lingüísticos y literarios*. Volumen 3, Número 1, Primavera 2005. Arizona.

Cullen, Carlos (1978) *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires, Castañeda.

Dussel, Enrique (2004) “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)” en: Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, pp. 123-160.

Escobar, Eduardo (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo” en: *Tabula Rasa*, No. 1, enero-diciembre, pp. 51-86.

Fernández Nadal, Estela M. (2001) “Andrés Arturo Roig” en: Jalif de Betranou, C. A. (comp.) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUNC, pp. 165-187.

Fornet-Betancourt, Raúl (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta.

Gandásegui, Marco (2002) “El sistema mundo de Wallerstein y la transición” en: *Tareas* No. 112. Septiembre – Diciembre, Panamá.

García-Canclini, Néstor (2002) *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires, Paidós.

----- (2000) “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?” *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. [en línea], disponible en: <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>, recuperado: 24 de abril de 2007.

----- (1990) *Culturas híbridas*. México, Grijalbo.

Gómez Martínez, José Luís (s. f.) *Pensamiento de liberación. Proyecto de Ortega en Iberoamérica*. Madrid, EGE.

Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1998) “Manifiesto Inaugural” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 85 – 100.

Hall, Stuart (1999) “Identidad cultural y diáspora” en: Castro-Gómez, Santiago [et. al.] (eds.) *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, CEJA, pp. 131 – 145.

Hardt, Michael y Negri, Toni (2001) *Imperio*. Bogotá, Desde abajo.

Jalif de Betranou, C. A. (comp.) (2001) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUNC.

Kusch, Rodolfo (1975) *América Profunda*. Buenos Aires, Bonum.

Martí, José (1979) *Nuestra América*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Martínez Estrada, Ezequiel (1953) *Radiografía de la Pampa*. Buenos Aires, Losada.

Mendieta, Eduardo (1998) “Modernidad, posmodernidad y colonialidad: una búsqueda esperanzadora en el tiempo” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 147 – 168.

Mignolo, Walter (2000) *Local Histories/ Global Designs*. Princeton, Princeton University Press.

----- (1998) “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 31 - 58.

----- (1996) “Herencias coloniales y teorías poscoloniales” en: González, Beatriz (ed.) *Cultura y Tercer Mundo*, t. I. Caracas, Nueva Sociedad.

Miró Quesada, Francisco (1974) *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: F.C.E.

Orrego, Antenor (1986) “La configuración histórica de la circunstancia americana” en: *Ideas en torno de Latinoamérica*. Vol. 2. México, UNAM, pp. 1380-1407.

Quijano, Aníbal (1992) “Colonialidad y modernidad-razionalidad” en: Bonilla, Heraclio (ed.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo- Libri Mundi.

----- (2003) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, FLACSO, pp. 201- 246.

Ramos, Samuel (1990) “El perfil del hombre y la cultura en México” en: *Obras Completas*. Tomo I. México, UNAM, pp. 88-184.

Richard, Nelly (1998) “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 245 – 270.

Rodríguez, Ileana (1998) “Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante” en: Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (coords.) *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, University of San Francisco, pp. 101-120.

Salazar Bondy, Augusto (1988) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI

Santana Castillo, Joaquín (2000) “Identidad cultural de un continente: Iberoamérica y la América Sajona. Desde la doctrina Monroe hasta la Guerra de Cuba” en: Roig, Arturo (ed.) *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*. Madrid, Trotta.

Sarmiento, Domingo F. (1986) Conflicto y armonía de las razas en América” en: *Ideas en torno de América Latina*. Vol. 1. México: UNAM

Steckner, Anne (2001) “Enrique Dussel” en: Jalif de Betranou, C. A. (comp.) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUNC, pp. 61 – 80.

Torchia Estrada, Juan Carlos (2001) “Arturo Ardao” en: Jalif de Betranou, C. A. (comp.) *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza, EDIUNC, pp. 17-42.

Vanconcelos, José (1986) *La raza cósmica*. Bogotá, Oveja Negra.

Villoro, Luis (1996) *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: F.C.E.

Wallerstein, Inmanuel (1999) “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno” en: Castro-Gómez, Santiago [et. al.] (eds.) *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, CEJA, pp. 163 – 187.

Zea, Leopoldo (coord.) (2000) *América Latina en sus ideas*. México, Siglo XXI.

----- (1988) *¿Por qué América Latina?* México, UNAM.

----- (1986) *América como autodescubrimiento*. Bogotá, Universidad Central.

----- (1985) “Búsqueda de la identidad latinoamericana” en: Prieto, Daniel y otros. *El problema de la identidad latinoamericana*. México, UNAM.

----- (1985^a) *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.