JOSÉ RAMÓN FABELO CORZO

«América Latina»: ¿al servicio de la colonización o de la descolonización?

En el ya lejano verano del año 1971 Roberto Fernández Retamar comenzaba la redacción de su *Calibán* –convertido con el tiempo en un clásico de la ensayística latinoamericana– reproduciendo una pregunta que pocos días antes había recibido de un periodista europeo de izquierda: «¿Existe una cultura latinoamericana?», interrogante que al poeta y ensayista caribeño se le antojaba similar a esta otra: «¿Existen ustedes?».

> Pues poner en dudas nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte. Esa otra parte son, por supuesto, las metrópolis, los centros colonizadores, cuyas «derechas» nos esquilmaron, y cuyas supuestas «izquierdas» han pretendido y pretenden orientarnos con piadosa solicitud. Ambas cosas, con el auxilio de intermediarios locales de variado pelaje.[1]

Para Fernández Retamar era obvio que existir como humanos plenos, y no como «eco desfigurado» de otros, es tener cultura propia,

1 Roberto Fernández Retamar: «Calibán», *Calibán y otros ensayos*, La Habana, Arte y Literatura, 1979, p. 10.

es poseer una identidad diferenciada. Y en la reafirmación de esa identidad, en este caso de la latinoamericana, está toda posibilidad de superar la «irremediable condición colonial» que supuestamente nos caracteriza. El reconocimiento y la reafirmación de la identidad latinoamericana es, entonces, en la visión del autor de *Calibán*, una condición de posibilidad para una emancipación descolonizadora. Y es que, en su criterio, «nuestra cultura es –y solo puede ser– hija de la revolución, de nuestro multisecular rechazo a todos los colonialismos; nuestra cultura, al igual que toda cultura, requiere como primera condición nuestra propia existencia».[2] Y, después de citar aquel pensamiento de José Martí, según el cual solo puede haber literatura (y cultura) si existe un pueblo magno que en ella se refleje,[3] concluye Fernández Retamar: «La cultura latinoamericana, pues, ha sido posible, en primer lugar, por cuantos han hecho, por cuantos están haciendo que exista ese "pueblo magno" de "nuestra América"».[4]

Treinta y seis años después de *Calibán*, en 2007, se traduce al español un libro escrito en inglés dos años antes por el semiólogo Walter Mignolo. Aun sin hacer referencia explícita al ensayo del poeta cubano, en este libro, titulado *La idea de América Latina*, el también teórico de la *colonialidad/descolonialidad*[5] defiende una tesis en esencia opuesta a la de Fernández Retamar. El propósito explícito de su libro es «excavar los cimientos imperiales/coloniales de la "idea" de América Latina».[6] Para Mignolo, una identidad latina abarcadora de todo el subcontinente invisibiliza las diferencias a su interior de indios y afrodescendientes y responde a los intereses de las que él llama «elites criollas de descendencia europea», encargadas de reproducir las relaciones de colonialidad en apariencia superadas desde los procesos independentistas del siglo XIX.

> La idea de «latinidad» contribuyó a disfrazar la diferencia colonial interna con una identidad histórica y cultural que parecía incluir a todos pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad silenciando a los excluidos. Por lo tanto, la «latinidad» creó un nuevo tipo de invisibilidad para los indios y los descendientes de africanos que vivían en «América Latina».[7]

De manera enfática, el pensador argentino-estadunidense intenta mostrar la intencionalidad imperial, colonizadora o recolonizadora que desde sus orígenes tuvo la idea de la América Latina y el uso político que, en igual sentido, se hizo después de ella en favor de intereses de elite. «"América", y luego "América Latina" y "América Sajona" –nos dice–, son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea. Los indios y los criollos descendientes de

2 Ibíd., p. 78.

3 José Martí: «Cuadernos de apuntes», *Obras Completas*, La Habana, Ciencias Sociales, 1991, t. 21, p. 164.

4 Roberto Fernández Retamar: ob. cit., p. 79.

5 La llamada *teoría de la colonialidad* o de la *colonialidad/descolonialidad* ha sido desarrollada por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado Torres, Fernando Coronil, Edgardo Lander y otros. Ver, por ejemplo, los libros colectivos: Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, FLACSO, 2000, y Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Siglo del Hombre Editores, 2007.

6 Walter Mignolo: *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 16.

7 Ibíd., p. 112.

africanos no fueron invitados al diálogo».[8] En otro lugar agrega que «el surgimiento de la "latinidad" o de "América Latina" [...] debe entenderse en relación con la historia de un imperialismo en ascenso en Europa [...]».[9] Y concluye Mignolo:

> Hacia mediados del siglo XIX, la idea de América como un todo empezó a dividirse no de acuerdo con los Estados-nación que iban surgiendo sino según las distintas historias imperiales del hemisferio occidental, de modo que quedó configurado con América Sajona al norte y América Latina al sur. En ese momento, «América Latina» fue el nombre elegido para denominar la restauración de la «civilización» de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del primer período colonial.[10]

Tal vez por provenir de la semiótica, Mignolo le otorga un peso casi absoluto a la carga semántica que originariamente tienen los conceptos. De ahí que, para el caso que nos ocupa, el uso originario que él supone tuvo el concepto «América Latina» le imprime una especie de sello fatalista definitivo e inamovible a todo contenido histórico que siga designándose por el mismo concepto.

Así, debido al origen imperial-colonial que en su opinión tuvo el concepto y a que «América "Latina" es el proyecto político de las elites criollas –de ascendencia europea– que lograron la independencia de España [...]»,[11] en la actualidad la identidad signada por ese concepto no sirve a las transformaciones descolonizadoras que la región necesita.

> A comienzos del siglo XXI es evidente que la imagen de América «Latina» solo se mantiene por costumbre o por intereses de la política y la economía global. Las transformaciones radicales [...] experimentadas en los últimos cuarenta años ponen en tela de juicio una identidad subcontinental forjada para responder a necesidades que no son las de hoy en día.[12]

Si, como supone Mignolo, «las elites criollas se autocolonizaron al adoptar para sí la noción francesa de que eran "latinos" [...]»,[13] la identidad que entonces sirvió a la (neo) colonización no puede hoy funcionar a favor de la emancipación.

De tal manera, tenemos planteado el problema sobre el que queremos reflexionar en este trabajo: ¿para qué sirven la identidad de la América Latina y el concepto que la define: para colonizar o para emancipar? ¿Es un instrumento de colonización o una condición necesaria para la descolonización?

De antemano señalaremos que, en nuestra opinión, estas preguntas no pueden tener una respuesta unívoca y que la historia nos muestra que ambas alternativas han tenido verificaciones prácticas. Por lo que tanto la postura que defiende la idea sobre el uso colonizador de la identidad latinoamericana, como aquella que ve en esa identidad un recurso necesario para la descolonización, albergan una importante dosis de verdad.

En lo que toca a Roberto Fernández Retamar, este no es ajeno a la posibilidad de que la cultura (y su correspondiente expresión identitaria) pueda ser-

8 Mignolo: ob. cit., p. 29.

9 Ibíd., p. 81.

10 Ídem.

11 Ibíd., p. 202.

12 Ibíd., p. 203.

13 Ibíd., p. 21.

vir también a intereses colonizadores y opresores. Inmediatamente después de señalar el vínculo entre la revolución, la cultura y la existencia de un «pueblo magno» capaz de hacer la una y expresarse en la otra, el poeta y ensayista cubano reconoce:

> Pero esta no es, por supuesto, la única cultura forjada aquí. Hay también la cultura de la anti-América: la de los opresores, la de quienes trataron (o tratan) de imponer en estas tierras esquemas metropolitanos, o simplemente, mansamente, reproducen de modo provinciano lo que en otros países puede tener su razón de ser. [...] // Todavía es muy visible esa cultura de la anti-América. Todavía en estructuras, en obras, en efemérides se proclama y perpetúa esa otra cultura. [...] Nosotros podemos y debemos contribuir a colocar en su verdadero sitio la historia del opresor y la del oprimido. Pero, por supuesto, el triunfo de esta última será sobre todo obra de aquellos para quienes la historia, antes que obra de letras, es obra de hechos.[14]

«Obra de letras» y «obras de hechos», excelente manera de expresar la diferencia sustancial entre dos formas de concebir los procesos de emancipación y descolonización, no por ser entre sí excluyentes, sino porque presuponen ambos acentos y prioridades diferenciadas.

Si, aun reconociendo como «cultura de la anti-América» el uso constatable de la identidad cultural latinoamericana en favor de la «historia del opresor», Fernández Retamar apuesta por el triunfo de la «historia del oprimido», más como una «obra de hechos» que como una «obra de letras», este no parece ser el caso de Mignolo.

14 Roberto Fernández Retamar: ob. cit., pp. 79-80.

Tanto la legítima preocupación que el autor de *La idea de América Latina* muestra tener por la colonialidad que aún nos embarga a los latinoamericanos, como su igualmente genuina aspiración a lograr una cabal descolonización, tienden, sin embargo, a dirimirse ante todo en el plano de lo que Fernández Retamar califica como «obra de letras». De ahí el excesivo énfasis que Mignolo hace en las «letras» que nos autoidentifican como latinoamericanos y en el carácter preponderantemente «letrado» de la solución a nuestra condición colonial.[15]

A diferencia de Fernández Retamar, para el semiólogo son las «letras», los nombres y su semántica los que fundamentan y le dan sentido a los «hechos» económicos, políticos, morales. Elocuentes en tal sentido son sus siguientes palabras:

> América [...] no fue una «realidad objetiva». Fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias políticas, económicas, epistémicas y éticas surgieron de la obliteración de las conceptualizaciones indígenas de Anáhuac, Tawantinsuyu y Abya-Yala, entre otras nociones espaciales.

Se entiende ahora mejor por qué Mignolo le atribuye tamaña importancia al concepto «América Latina» con el que fuimos bautizados –según él, por los franceses– y el uso necesariamente imperial, recolonizador o autocolonizador de la identidad que bajo esa nominación asumamos.

15 En distintos momentos de su libro, Mignolo hace énfasis en la decisiva importancia decolonial que para él tiene la reconceptualización del territorio que habitamos los latinoamericanos. Entre los conceptos alternativos que maneja se encuentran «Abya-Yala», «América del Sur», «La Gran Comarca», «La Frontera», «Tawantinsuyo» y «Anáhuac».

En síntesis –y a riesgo de simplificarla– podríamos decir que su lógica argumentativa es una especie de silogismo con dos premisas básicas y una conclusión.

La primera premisa de la que parte es que «América Latina» es una idea, un concepto, una construcción semántica, que desde su origen significó un propósito imperial y recolonizador, por parte de los franceses, y autocolonizador, por parte de las elites criollas descendientes de europeos.

Aunque no lo diga de manera explícita, el argumento de Mignolo requiere como una segunda premisa tácita asumir que esa semántica original del concepto se ha mantenido en lo fundamental inalterable a pesar del más de siglo y medio transcurrido desde su creación. Más adelante se mostrará por qué esa premisa es una exigencia de la lógica de su discurso y cómo hay en este no pocas muestras de su asunción.

La conclusión que emana de ambas premisas solo puede ser una: el concepto «América Latina» no puede auspiciar hoy una identidad regional que, bajo esa denominación, propicie un proceso de emancipación y descolonización; por lo que el concepto mismo debe ser abandonado y sustituido por otro, como vía de solución a los problemas históricos de colonialismo y colonialidad que aquejan a la región.

En lo que sigue intentaremos desmontar esa lógica argumentativa, primero, mostrando la cuestionable veracidad de sus premisas y, después y en consecuencia, sometiendo a un análisis crítico su conclusión.

Sobre el origen del concepto «América Latina»

No hay dudas de que nuestra identidad subcontinental nace marcada por la conquista y la colonización. Previo a la llegada de los ibéricos a lo que hoy se llama América Latina, no existía acá una unidad geoidentitaria que tuviera ese alcance. Mucho antes de adjetivarse como «latina», la identidad que hoy vincula a los pueblos latinoamericanos y caribeños[16] se estuvo forjando como resultado de la que, en atinada expresión del propio Mignolo, ha sido calificada como «herida colonial»[17] común.

16 Ese Caribe que no habla español o portugués, al forjarse como colonias de otras metrópolis y al tener una historia colonial relativamente distinta, ha sido durante mucho tiempo excluido del concepto aglutinante de «América Latina», factor que afectó en no poca medida sus vínculos de integración con el resto de la región. A efectos emancipatorios, hoy es imprescindible restablecer la unidad latinoamericana y caribeña, para lo cual existen sobrados fundamentos geográficos e históricos. Y si de futuro común se trata, habrá siempre que hablar, en todo caso, de una América latina y caribeña. Un paso importante que recoge e institucionaliza esa genuina aspiración es la todavía reciente creación de la Celac (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños). Ver Página Oficial de la Celac, en <http://www.celac. gob.ve/>, consulta: 3 de mayo de 2014.

17 Walter Mignolo: ob. cit., p. 97. El destacado semiólogo confiesa que su expresión «herida colonial» se inspira en la idea de «sofocación» o «imposibilidad de respirar» de Frantz Fanon (ver de este último: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Editorial Abraxas, 1973, p. 188) y en el concepto «herida abierta» de Gloria Anzaldúa (ver de ella: *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, p. 25). Aun cuando asumimos que el término es muy atinado, no nos parece del todo feliz el modo en que Mignolo lo describe: «*La herida colonial* –dice– no es ni más ni menos que la consecuencia de ese discurso racial» (97). A esa manera de ver el asunto tendríamos que objetarle que la «herida colonial» no es solo el resultado de un discurso (por muy amplio que quiera verse este término), sino sobre todo de una praxis colonialista de la que el discurso racial forma parte. Ese sentido más amplio está incluido en las dos fuentes inspiradoras de Mignolo.

«Indias Occidentales», «Nuevo Mundo», «América» fueron algunos de los nombres, siempre de inspiración europea, con los que fue bautizada la región a la que pertenece el subcontinente ahora identificado como latinoamericano y caribeño. No hay dudas de que eran todos ellos conceptos con contenidos coloniales. Mignolo lo muestra muy bien en su texto. El adjetivo «latina», sin embargo, le fue agregado a la última de estas nomenclaturas en las medianías del siglo XIX, después de la independencia de la mayor parte de la América antes colonizada por España y Portugal. Aunque el epíteto fue utilizado desde antes, por lo menos desde que el escritor francés Michel Chevalier lo empleara al publicar sus *Cartas sobre América del Norte* en 1836,[18] los primeros que lo sustantivaron para integrar el nombre propio de la región parecen haber sido el chileno Francisco Bilbao y el colombiano José María Torres Caicedo, ambos en 1856, con una prácticamente inestimable diferencia de unos tres meses entre los momentos en que uno y otro lo introdujeron.[19]

A diferencia de lo que sugiere Mignolo en su libro, el origen de la asociación de ambos vocablos, «América» y «latina» para sustantivar a la región recién independizada del colonialismo español, no tuvo una intencionalidad (re) colonizadora. No la tuvo al menos para Bilbao y Torres Caicedo que son, hasta donde es conocido, los primeros que así la llamaron.

Ni por asomo podría decirse que ese fuera el sentido que ellos le dieron al término. Ambos, a pesar de encontrarse físicamente en Europa en el momento en que emplean por primera vez la expresión de «América-latina» o de «latino-americano», lo hacían asumiendo como incondicionalmente suyo el lugar de enunciación de las tierras a las que pertenecían.

Lejos de una aspiración a ser recolonizados, ahora con el protagonismo francés, tanto Bilbao como Torres Caicedo buscaban con la introducción del concepto favorecer la realización del ideal bolivariano de la unidad subcontinental, distinguirnos y defendernos de los afanes expansionistas de los Estados Unidos para así ofrecer garantías a la independencia conquistada y propiciar el emprendimiento

Fanon aclara que entiende la «imposibilidad de respirar» no como una metáfora discursiva, sino como una realidad: «Es verdad que yo debo liberarme de quien me ahoga, pues es evidente que no me deja respirar; pero, atención, sobre una base fisiológica» (23). Anzaldúa, por su parte, complementa su noción de «herida abierta» con otro concepto, elocuente por sí mismo, con el que califica a los mexicanos que con inmensos riesgos cruzan la frontera: *economic refugees* (refugiados económicos) (25), término de por sí ampliable a otros emigrantes latinoamericanos.

18 Michel Chevalier hizo uso del adjetivo en la Introducción a sus *Cartas sobre América del Norte*, utilizándolo no con el ánimo de nombrar a la región, sino en el mismo sentido en que también utilizó el término de «católica», todo ello con el fin de delimitar a la América del Norte de su región vecina en cuanto a sus vínculos genéticos respectivos con dos partes diferenciadas de Europa, la una latina y católica, la otra germánica y protestante. Ver al respecto: Arturo Ardao: «Génesis de la idea y el nombre de América Latina», *América latina y la latinidad*, México, Unam, 1993, pp. 31-49.

19 Bilbao parece haber utilizado el término por primera vez el 22 de junio de 1856 en una conferencia impartida en París bajo el título «Iniciativa de América», mientras que Torres Caicedo lo empleó en su poema «Las dos Américas», fechado en Venecia el 26 de septiembre del propio año. Ver Adriana María Arpini: «América Latina / Nuestra América. El quehacer filosófico entre nosotros», *Letras*, vol. 84, No. 119, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2013, pp. 150-152, en <http://letras.unmsm.edu.pe/rl/index.php/le/article/view/37/37>, consulta: 1 de mayo de 2014.

de un camino propio, diferente al de los Estados Unidos o el de la vieja Europa y colmado de nuevos valores, entre los que se incluía la aspiración a incorporar «en nuestra vida las armonías de las razas».[20] Estos propósitos afloran del contexto discursivo en que uno y otro hablan por primera vez de lo latino-americano: la conferencia «Iniciativa de América», de Bilbao, y el poema «Las dos Américas», de Torres Caicedo.

La unidad era, sin dudas, la principal aspiración expresada en los dos textos. En el *Post-dictum* añadido a su discurso dos días después de pronunciada la conferencia, Bilbao afirma que el primero, más elevado y trascendental objeto de su *Iniciativa* es «unificar el alma de la América», para llevar a vías de hecho «la idea de la Confederación de América del Sur, propuesta un día por Bolívar».[21] Ya en el texto mismo de su conferencia aclara que la unidad a la que aspira no es de naturaleza monárquica, no es aquella que viola «la independencia de las razas [...] en obsequio a la codicia, vanidad u orgullo de las naciones fuertes».[22]

> Tal era la unidad de la conquista, destronada por nuestros padres en los campos de la Independencia. La unidad que buscamos es la identidad del derecho y la asociación del derecho [...] la unidad que buscamos, es la asociación de las personalidades libres, hombres y pueblos, para conseguir la fraternidad universal.[23]

El colombiano Torres Caicedo es también enfático en su llamado a la Unión:

A cima llevará tan grandes bienes
La América del Sur con solo unirse;
Si ha padecido tanto al dividirse,
¿Por qué compacta no se muestra al fin?
No solo su ventura –la del mundo,
De su quietud, de su concordia pende;
Su unión será cual faro que se enciende
En noche borrascosa, en el confín.

¡Hermoso continente bendecido
Por la Diestra de suma Providencia:
Si lo quieres, el bien de tu existencia
Fácil lo encuentras –te lo da la UNIÓN!
Eso te falta para ser dichoso,
Rico, potente, grande, respetado;
¡UNIÓN y el paraíso tan soñado
Bajo tu cielo está, por bendición!

Un mismo idioma, religión la misma,
Leyes iguales, mismas tradiciones:
Todo llama esas jóvenes naciones
Unidas y estrechadas a vivir.
¡América del Sur! ¡ALIANZA, ALIANZA
En medio de la paz como en la guerra;
Así será de promisión tu tierra:
La ALIANZA formará tu porvenir![24]

Y, como para que no quepan dudas en cuanto a que es ese su principal llamado, concluye su poema de la siguiente manera:

20 Francisco Bilbao: «Iniciativa de la América», en <http://www.bicentenarios.es/doc/8560622.htm>, consulta: 5 de mayo de 2014.

21 Ídem.

22 Ídem.

23 Ídem.

24 José María Torres Caicedo: «Las dos Américas», en *El Correo de Ultramar*, París, 15 de febrero de 1857, en <http://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm>, consulta: 5 de mayo de 2014.

¡UNIÓN! ¡UNIÓN que ya la lucha empieza,
Y están nuestros hogares invadidos!
¡Pueblos del Sur, valientes, decididos,
El mundo vuestra ALIANZA cantará!...[25]

Pero la unidad era entendida, en los dos casos, no como una aspiración romántica, sino como una condición necesaria para blindar la independencia latinoamericana contra el peligro más grande que la asechaba, ese que emanaba del expansionismo norteamericano. No por casualidad es asociado directamente al enunciado de ese peligro que ambos autores vinculan el concepto «latina» con el de «América».

Así lo veía el autor de «Las dos Américas» en los fragmentos que a continuación reproducimos:

México al Norte. Al Sur las otras hijas
Que a la española madre rechazaron,
De Washington la patria contemplaron
Como hermana mayor, como sostén;
Copiaron con fervor sus sabias leyes,
Por tipo la tomaron, por modelo;
Buscaron su amistad con vivo anhelo,
Y su alianza miraron como un bien.

Ella, entre tanto, altiva desdeñaba
La amistad aceptar de sus hermanas;
El gigante del Norte, como enanas
Miraba las Repúblicas del Sud. [...]

Más tarde, de sus fuerzas abusando,
Contra un amigo pueblo a guerra llama;
Su suelo invade, ejércitos derrama
Por sus campos y bella capital. [...]
[...] El yankee odiando la española raza,
Altivo trata al pueblo sojuzgado,
Y del campo, encontrándose adueñado,
Se adjudica riquísima porción...

«Cuanto es útil, es bueno», así creyendo,
La Unión americana da al olvido
La justicia, el Deber, lo que es prohibido
Por santa ley de universal amor;
Y convirtiendo la Moral en cifras,
Lo provechoso como justo sigue;
El Deber ¡qué le importa si consigue
Aumentar su riqueza y su esplendor!

A su ancho pabellón estrellas faltan,
Requiere su comercio otras regiones;
Mas flotan en el Sur libres pendones
–¡Que caigan! dice la potente Unión.
La América central es invadida,
El Istmo sin cesar amenazado,
Y Walker, el pirata, es apoyado
Por la del Norte, ¡pérfida nación! [...]

Mas aislados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;
La raza de la América latina,
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.[26]

Por su parte, el chileno Bilbao es igualmente preciso en la definición del peligro mayor que enfrenta la independencia regional y elocuente en cuanto a

25 Ídem.

26 Ídem (énfasis del autor de este trabajo).

la necesidad de la unidad *Latino-Americana* para enfrentarlo:

> Vemos imperios que pretenden renovar la vieja idea de la dominación del globo. El Imperio Ruso y los Estados-Unidos, [...] el uno por extender la servidumbre Rusa con la máscara del Paneslavismo, y el otro la dominación del individualismo Yankee. La Rusia está muy lejos, pero los Estados-Unidos están cerca. La Rusia retira sus garras para esperar en la acechanza; pero los Estados-Unidos las extienden cada día en esa partida de caza que han emprendido contra el Sur. Ya vemos caer fragmentos de América en las mandíbulas sajonas del boa magnetizador [...]. Ayer Tejas, después el Norte de Méjico y el Pacífico saluda a un nuevo amo. [...] // He ahí un peligro. El que no lo vea, renuncie al porvenir. ¿Habrá tan poca conciencia de nosotros mismos, tan poca fe de los destinos de la raza *Latino-Americana*, que esperemos a la voluntad ajena y a un genio diferente para que organice y disponga de nuestra suerte? ¿Hemos nacido tan desheredados de los dotes de la personalidad, que renunciemos a nuestra propia iniciativa, y solo creamos en la extraña, hostil y aún dominadora iniciación del individualismo? [...]. Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur; se abre la segunda campaña, que a la Independencia conquistada, agregue la asociación de nuestros pueblos. El peligro de la Independencia y la desaparición de la iniciativa de nuestra raza, es un motivo. El otro motivo que invoco no es menos importante.[27]

¿Y cuál es ese otro motivo al que se refiere Bilbao? Pues nada menos que la convicción de que el nuestro tiene que ser un camino propio, distinto al norteamericano y al de la mismísima Europa, con una orientación que hoy calificaríamos como francamente descolonizadora, superadora incluso de lo que en la nomenclatura actual llamamos «colonialidad del saber».[28]

> La historia vegeta, repitiendo viejos ensayos, renovando momias, desenterrando cadáveres. Solo vemos una ciencia política: el despotismo, el sable, el maquiavelismo, la conquista, el silencio. La ciencia europea nos revela los secretos y las fuerzas de la creación para mejor dominarla; pero ¡fenómeno extraño! [...]. Parece que la ciencia cooperase a precipitar en el torrente de la fatalidad a la noble causa de la libertad del hombre.[29]

Y más adelante agrega:

> Recibamos el aliento que nos impulsa. Comprendamos que el momento iniciador del Nuevo-Mun-

27 Bilbao: ob. cit. (cursivas del autor de este trabajo).

28 La «colonialidad del saber» es un importante concepto de la actual teoría de la colonialidad. Derivada y en vínculo estrecho con otros conceptos como «colonialidad del poder» y «colonialidad del ser», la colonialidad del saber se refiere a una manera de expresarse el colonialismo cultural, consistente en la atribución de una superioridad epistemológica a todo conocimiento que llega de Europa o de los países centrales del sistema-mundo capitalista. La crítica a la colonialidad del saber aboga por una descolonización del conocimiento que ponga bajo sospecha la universalidad y veracidad supuestamente infalible de los saberes occidentales, al tiempo que eleve la autoestima de los saberes propios de los pueblos históricamente víctimas de relaciones de colonialidad, que se han extendido en la cultura, en la subjetividad, en los imaginarios y en cualquier esfera de la realidad, más allá del fin del colonialismo político formal.

29 Francisco Bilbao: ob. cit.

do se presenta. Somos *independientes por la razón y la fuerza*. De nadie dependemos para ser grandes y felices. A nadie debemos esperar para emprender la marcha, cuando la conciencia, la naturaleza y el deber dicen al mundo Americano: Llegó la hora de tus grandes días. Cuando el mundo abdica, tú no has desesperado de la forma política de la justicia.[30]

No está, pues, en Europa, el modelo a seguir; en ninguna parte de ella, ni siquiera en la fracción suya que a la sazón también era calificada como latina. Europa en pleno era tildada como despótica por Torres Caicedo. Y el despotismo europeo era para la América latina también un peligro que la acechaba, a la par del egoísmo norteamericano.

El mundo yace entre tinieblas hondas:
En Europa domina el despotismo
De América en el Norte, el egoísmo [...]

La Europa no se duerme, sino acecha
La ocasión de extender su despotismo [..][31]

Utilizando los recursos que le ofrece la prosa ensayística, Francisco Bilbao es todavía más explícito en el rechazo crítico de Europa como modelo del futuro latinoamericano.

¿Qué es lo que se pierde en Europa? La personalidad. ¿Por qué causa? Por la división. Se puede decir, sin temor de asentar una paradoja, que el hombre de Europa se convierte en instrumento, en función, en máquina, o en elemento fragmentario de una máquina. Se ven cerebros y no almas –se ven inteligencias y no ciudadanos–; se ven brazos y no humanidad; reyes, emperadores, y no pueblos; se ven masas y no soberanía; se ven súbditos y lacayos por un lado, y no soberanos. El principio de la división del trabajo, exagerado, y transportado de la economía política a la sociabilidad, ha dividido la indivisible personalidad del hombre, ha aumentado el poder y las riquezas materiales, y disminuido el poder y las riquezas de la moralidad; y es así como vemos los destrozos del hombre flotando en la anarquía y fácilmente avasallados por la unión del despotismo y de los déspotas. // Huyamos de semejante peligro. Salvar la personalidad en la armonía de todas sus facultades, funciones y derechos, es otra empresa sublime digna de los que han salvado la República a despecho de la vieja Europa.[32]

No hay, por tanto, en ninguno de los dos autores responsables históricos del origen del concepto «América Latina», la más mínima intención, ni abierta ni solapada, de propiciar con ello una reproducción de relaciones de colonialidad, ahora con el supuesto protagonismo de Francia. Tampoco la imprescindible unidad, que sí era su propósito fundamental, necesariamente implicaría una invisibilización del indio o del afrodescendiente. De hacerlos explícitamente visibles se ocupó Bilbao en un fragmento de su conferencia, particularmente aleccionador en sí mismo en cuanto a los contrastantes valores que, con respecto a otras experiencias, debería cultivar como suyos la América Latina.

Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur, nosotros los pobres

30 Ídem.

31 José María Torres Caicedo: ob. cit.

32 Francisco Bilbao: ob. cit.

[...]; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas [...], porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne [...]. Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas; en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre. Creemos y amamos todo lo que une; preferimos lo social a lo individual, la belleza a la riqueza, la justicia al poder, el arte al comercio, la poesía a la industria, la filosofía a los textos, el espíritu puro al cálculo, el deber al interés. Somos de aquellos que creemos ver en el arte, en el entusiasmo por lo bello, independientemente de sus resultados, y en la filosofía, los resplandores del bien soberano. No vemos en la tierra, ni en los goces de la tierra el fin definitivo del hombre; y el negro, el indio, el desheredado, el infeliz, el débil, encuentra en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano.[33]

Si nos hemos detenido de manera bastante extensa en estos fragmentos de los textos de Bilbao y Torres Caicedo, ha sido con el objetivo de evidenciar que el más probable origen del concepto «América Latina» no incluyó, desde el punto de vista semántico, un significado opresor, recolonizador, imperial, proeuropeo o profrancés, así como tampoco silenciador de las diferencias y reclamos propios de los indígenas y afrodescendientes. Todo ello muestra la endeblez de la premisa de la que parte Walter Mignolo en su lógica argumentativa.

Pudiera argüirse que Mignolo se refiere a *la idea* y no al *nombre propio* de la región. Y, efectivamente, la mayor parte de las veces, desde el título de su libro, nos habla de «la idea de América Latina». Sin embargo, al hacer alusión a ella, el autor coloca todo el tiempo ambos vocablos, «América» y «Latina», con mayúsculas, precisamente como nombre propio y no utilizando el término «latina» como simple adjetivación. Mignolo no se refiere tanto al hecho de que una parte de América fuera considerada latina (algo que sí estaba ya presente en Chevalier), sino, sobre todo, a que esa América fue así conceptualizada y nombrada (lo cual sí se debe, con toda probabilidad, a Bilbao y Torres Caicedo). Por eso, muchas veces, además de ponerla en mayúsculas, entrecomilla la expresión –«América Latina»–, lo que indica que está hablando de un concepto.

Llama por otra parte la atención que, sin desconocer del todo la participación de Bilbao y Torres Caicedo en el origen del nombre –ya que de ambos habla en su texto–, Mignolo tiende, sin embargo, a rebajar la importancia de ambos en la gestación de dicho nombre. En su insistente pretensión de mostrar un nacimiento de «la idea de "América Latina"» atenido a los intereses imperiales de Francia, a Bilbao lo trata como un «disidente» entre los criollos, atrapado «en el marco político secular definido por los republicanos y los liberales», que «no necesariamente habría querido imitar a los franceses [...] en sus acciones, sino en su manera de pensar».[34] A pesar de reconocer que Bilbao «fue crítico de las ambiciones imperiales de Europa [...], y en especial de las de Francia», asume que por fuerza «tenía que trabajar y pensar dentro de la ideología liberal que había dado origen a la misión civilizadora como una forma de justificar la expansión colonial».[35] Pero tal vez lo más llamativo sea que,

33 Ob. cit. (en n. 32).

34 Walter Mignolo: ob. cit., p. 91.

35 Ibíd., pp. 92, 93.

aun existiendo investigaciones previas que lo muestran (algunas de ellas referidas en este trabajo), Mignolo en ningún momento reconoce en Bilbao al introductor del nombre de «América Latina».

Peor suerte corre Torres Caicedo en el texto de Mignolo. En su caso sí se asume que «fue una figura clave en la justificación y divulgación de la idea de "América Latina"», pero se le cataloga como un «francófilo empedernido» que «vivió muchos años en Francia y mantuvo buenas relaciones con el poder francés», al tiempo que «de hecho defendía una postura geopolítica común, que respondía a los intereses imperiales franceses».[36]

De esta forma, en el discurso de Mignolo quedan deslegitimados Bilbao y Torres Caicedo como progenitores de un concepto que en sus orígenes tuvo en realidad un significado diferente al que el semiólogo argentino quiere atribuirle. Mas, que no haya tenido ese significado en su nacimiento no quiere decir que no lo pueda adquirir después. Si asumiéramos, con Mignolo, una especie de constancia semántica para los conceptos, en particular para el que venimos tratando, entonces «América Latina» solo hubiera podido tener posteriormente como significado el mismo que en verdad tuvo para Bilbao y Torres Caicedo en aquellos textos fundacionales: la convocatoria a la unidad regional, la resistencia a las pretensiones imperiales de los Estados Unidos y Europa, la defensa de la independencia, la asunción de un camino propio de evolución histórica, la superación de cualquier vestigio de colonialidad, el logro de «las armonías de las razas».

Pero ello, por supuesto, tampoco ha sido así a lo largo de la historia, por lo que cabe entonces también cuestionar la segunda premisa tácita de la argumentación de Mignolo, a saber, la supuesta constancia semántica de ese concepto.

Sobre el dinamismo semántico de los conceptos

Aunque no hay en *La idea de América Latina* ningún pasaje en que se afirme que los conceptos mantienen por siempre la misma carga semántica, es esta, como ya señalábamos, una premisa implícita en la lógica discursiva de su autor. Requiere de ella para extrapolar a nuestros días la función que originalmente se le atribuye al concepto «América Latina». De no ser así, no habría cómo explicar que se le asigne al origen de una idea o de un concepto surgido hace siglo y medio un papel prácticamente definitorio de su uso actual.

Además de ser una exigencia lógica de su discurso, hay en el texto de Mignolo innumerables muestras que ponen de manifiesto la rigidez semántica con que se asume el concepto «América Latina». Algunas de esas muestras afloran en los fragmentos que ya hemos citado de este autor. No obstante, veamos un par de ejemplos adicionales.

Al referirse, por una parte, a la relación supuestamente insustituible entre el concepto y los intereses de las elites criollas del siglo XIX y, por otra, a la irremediable incompatibilidad que en su opinión tiene ese concepto con las aspiraciones descolonizadoras que hoy mismo defienden los indígenas, el semiólogo escribe:

> De no haber sido por la invención de «América Latina» como una entidad a través de la cual las potencias imperiales europeas pudieron oponerse a la marcha imperial de Estados Unidos, los criollos descendientes de españoles y portugueses no habrían tenido un lugar propio. [...] Por otra

36 Ibíd., p. 83.

parte, los pueblos indígenas hoy viven en Abya-Yala, no en «América Latina».[37]

Otro lugar en el que Mignolo expresa su noción sobre la inamovilidad semántica del concepto «América Latina» es el siguiente:

> Sostengo que «América Latina» no es un subcontinente donde ocurrieron y ocurren acontecimientos, sino que su existencia misma es consecuencia de acontecimientos que ocurrieron, de su conceptualización y del patrón (o la matriz) colonial de poder del mundo moderno. Así, esta no es una historia del ser de América «Latina», sino una historia que cuenta cómo América «Latina» llegó a ser.[38]

Y ese «llegar a ser» es obviamente definitivo para Mignolo. Nótese que no se describe como un hacerse y rehacerse histórico, permanente. Más que un «llegar a ser» es para él un «llegó a ser», es decir, algo situado invariablemente en el pasado, clausurado para siempre de toda posibilidad de rehacerse después, tampoco hoy.

Muchos son los argumentos que pueden esgrimirse en contra de esta idea sobre la permanencia invariable de la semántica de los conceptos.

Los conceptos –y esto lo reconoce el propio Mignolo– nacen como productos históricos, son el resultado de ciertas circunstancias epocales que de alguna manera exigen su introducción. Eso sí, no son, por lo general, el resultado de meros caprichos de sus introductores, ni invenciones arbitrarias que nada tengan que ver con la vida misma. Los que así surgen –que también los hay– tienden a desaparecer con el tiempo por su desuso práctico. En cambio, los que permanecen, lo hacen porque de alguna forma mantienen su funcionalidad comunicativa y práctica.

Pero que permanezcan no significa que mantengan de manera invariable la semántica que les dio origen. Los cambios de esa semántica pueden deberse, entre otras cosas, al cambio de las circunstancias que los hicieron nacer, al desarrollo de los objetos por ellos designados o a la evolución de su conocimiento, así como a la asunción de los conceptos por otros sujetos, social e históricamente diversos en relación con aquellos que los introdujeron.

Podría decirse que todo concepto está potencialmente abierto a una *resemantización*. Por una u otra razón existe siempre la posibilidad de que varíe su significado. En consonancia, los conceptos se someten a la misma historicidad que condiciona las circunstancias que les dan sentido. Y ello no necesariamente implica que sea imprescindible, cada vez que varíe su semántica, cambiar el concepto mismo o el nombre que lo identifica.

Existen, en la historia del saber humano, ejemplos ilustres de radicales resemantizaciones sin cambios nominales de los conceptos. Es el caso de «átomo», que existe como concepto desde que fue introducido por la filosofía antigua en Grecia y que significa originalmente en griego «no divisible». Los siglos posteriores, sobre todo a partir del XVI, fueron testigos de importantes desarrollos de la teoría atómica que enriquecieron sustancialmente el significado del concepto. Cuando, finalmente, casi al concluir el siglo XIX, se descubre que el átomo sí es divisible, se mantiene el concepto, obviamente con un contenido semántico ya radicalmente distinto al que tuvo en sus orígenes. Podría argüirse que ante tal situación hubiera sido mejor cambiar nominalmente el concepto de átomo. Era posible hacerlo,

37 Mignolo: ob. cit., p. 172.

38 Ibíd., p. 202.

sin dudas. El caso es que no se hizo y no por ello a nadie se le ocurriría pensar, a despecho de cualquier evidencia científica, que el átomo sigue siendo hoy tan indivisible como suponían que lo era en su momento Demócrito y Epicuro.

Aunque posibles en principio, los cambios en las nominaciones conceptuales no siempre son necesarios y, dada la intensa dinámica que tienen ciertos procesos, sería un verdadero tormento lingüístico crear un nuevo concepto cada vez que varíe su *intención*. Apelando a un ejemplo extremo y en una especie de *reducción al absurdo*, tomemos el caso de un proceso tan dinámico como lo es el desarrollo ontogenético de cualquier ser humano y comparémoslo –salvando las obvias distancias– con la posibilidad siempre latente de una resemantización de cualquier concepto, incluido el de «América Latina»:

José García se llama José García desde que nació y cuánto no ha cambiado José García a lo largo de su vida. Hoy tiene ochenta y cinco años. Imaginemos que cada vez que cambie tengamos que renombrarlo: si lo hiciéramos con una periodicidad anual, tuviéramos ochenta y cinco conceptos diferentes de José García; pero igual podríamos cambiarlo cada mes (lo que daría como resultado mil veinte conceptos, cada uno con su denominación), o cada semana, o cada día, o cada hora, o cada minuto. No alcanzaría todo el lenguaje, ni toda la capacidad memorizadora de palabras del ser humano solo para nombrar de manera «precisa» a José García durante su vida. Por eso José García será, hasta que muera, solo José García. Nadie, por esa razón, pondrá en duda los muchísimos cambios que durante su vida experimentará. Análogamente, el concepto primario de América Latina, aun asumiendo que fuera el que Mignolo describe (algo que más arriba hemos ya contradicho), tuvo un contenido semántico que no puede ser idéntico al de hoy. El nombre del concepto puede seguir siendo el mismo, pero ello no presupone una invariabilidad de su significado, de la misma manera que José García no será eternamente bebé solo porque no le cambien el nombre. Que ese nombre se lo hayan puesto sus padres, y no él mismo, tampoco es obstáculo para que José García termine haciendo de su vida lo que le venga en gana.

De igual forma, no tienen por qué asumir los latinoamericanos y caribeños de hoy como un designio fatalista la manera en que otros los han visto y conceptualizado. Ello está sumamente claro para Fernández Retamar. Desde una posición ostensiblemente opuesta a la de Mignolo, el ensayista cubano aborda lo que aquí hemos llamado *resemantización* a propósito de los conceptos «Calibán» y «mambí»:

> Al proponer a Calibán como nuestro símbolo, me doy cuenta de que tampoco es enteramente nuestro, también es una elaboración extraña, aunque esta vez lo sea a partir de nuestras concretas realidades. Pero ¿cómo eludir enteramente esta extrañeza? La palabra más venerada en Cuba –*mambí*– nos fue impuesta peyorativamente por nuestros enemigos, cuando la guerra de independencia, y todavía no hemos descifrado del todo su sentido. Parece que tiene una evidente raíz africana, e implicaba, en boca de los colonialistas españoles, la idea de que todos los independentistas equivalían a los negros esclavos –emancipados por la propia guerra de independencia–, quienes, por supuesto, constituían el grueso del Ejército Libertador. Los independentistas, blancos y negros, hicieron suyo con honor lo que el colonialismo quiso que fuera una injuria. Es la dialéctica de Calibán. Nos llaman *mambí*, nos llaman *negro* para ofendernos, pero nosotros reclamamos

> como un timbre de gloria el honor de considerarnos descendientes de *mambí*, descendientes de negro alzado, cimarrón, independentista; y *nunca* descendientes de esclavista.[39]

Si conceptos como «Calibán» y «mambí» fueron objeto de un contrastante cambio de semántica al apropiarse de ellos otros sujetos, distintos a aquellos que los introdujeron, ¿por qué no podría ocurrir lo mismo con el concepto «América Latina»?

De hecho, así ha ocurrido. Y la primera resemantización de este concepto la hicieron los que Mignolo asume como sus introductores. En efecto, fueron –ahora sí– los franceses los que le cambiaron el significado original que el concepto tuvo en Bilbao y Torres Caicedo, para legitimar una ofensiva imperial sobre América que contrarrestara la que la «raza sajona» llevaba a cabo en el mismo escenario.

A la sazón era recurrente en Europa describir los conflictos imperiales como enfrentamientos entre razas. El concepto de raza era un lugar común en cualquier discurso que tuviera como objeto los temas de la geopolítica internacional. Así, ante el expansionismo eslavo, por un lado, y el anglosajón, por el otro, la intelectualidad francesa de la época de Napoleón III auspició el desarrollo del concepto de latinidad como sello distintivo de una «raza» que habría de procurar su propio espacio en el reordenamiento geopolítico mundial.

En 1861, cinco años después de que Bilbao y Torres Caicedo introdujeran el concepto «América Latina», este es utilizado en un artículo aparecido en la publicación francesa *Revue des Races Latines*. Erróneamente algunos, como es el caso de John Leddy Phelan, atribuyen a este momento el nacimiento del concepto. Pero en lo que no se equivoca el historiador norteamericano es en la asociación entre el uso del concepto en ese contexto y los apetitos imperiales de Francia.

> Antes de 1860, *l´Amérique latine*, hasta donde llegan mis conocimientos, no se había usado nunca en la prensa francesa, ni en la literatura de folletín. La primera aparición del término ocurrió en 1861. En ese año la expedición mexicana comenzó. No es fortuito que la palabra apareciera por primera vez en una revista dedicada a la causa del panlatinismo, la *Revue des Races Latines*. L. M. Tisserand, que escribió una columna de los acontecimientos recientes en el mundo latino, realizó la ceremonia de «cristianización».[40]

Con posterioridad a esa fecha los protagonistas de la invasión francesa a México hicieron un abundante uso de la expresión «América Latina», lo que provocó, entre otras cosas, que el propio Bilbao dejara de utilizarlo a partir de 1862 ante el evidente cambio semántico operado con el concepto.[41]

Las identidades y los conceptos que las definen

Independientemente de que Bilbao haya renunciado a él, por el uso colonizador que le dieron los franceses en el contexto de su invasión a México, a

39 Roberto Fernández Retamar: ob. cit., pp. 36-37.

40 John Leddy Phelan: «El origen de la idea de Latinoamérica», en Leopoldo Zea (coord.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, vol. 1, p. 463.

41 Ver Álvaro García San Martín: «Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco», *Latinoamérica*, No. 56, junio de 2013, en <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n56/n56a7.pdf>, consulta: 6 de junio de 2014.

partir de aquel momento el concepto «América Latina» siguió funcionando en las dos acepciones aquí descritas, en ambos casos con cargas semánticas diferenciadas. En tal sentido, no parece adecuado pensar que las elites latinoamericanas asumieran sin más la versión imperialista francesa porque ella implicaría una afectación de sus propios intereses, como lo prueba el hecho de que aquellas mismas elites se opusieron, en su mayoría, a la mencionada invasión.[42]

Y ello nos muestra, ya no solo la contingencia de una resemantización del concepto en un orden cronológico más o menos preciso, sino la posible convivencia simultánea de múltiples semánticas para el mismo concepto. «América Latina» ha sido eso, un concepto que, al menos desde 1861, ha sido polisémico.

A esa polisemia ha correspondido un espectro de visiones identitarias que van desde las que otros, con pretensiones imperiales y colonialistas, han querido imponerle a la región, hasta aquellas que, asumidas con orgullo por los propios latinoamericanos, les han servido a estos para resistir el embate imperial y para emprender proyectos integradores en favor de un proceso descolonizador.

Los conceptos en sí mismos no marcan destinos, por más que quieran hacerlo los que los inventen. Más que crear realidades, ellos las expresan, aunque reconozcamos su indiscutible papel también como ingrediente de la subjetividad que construyen en el plano práctico esas realidades. En tal sentido, «América Latina» ha funcionado tanto en la lógica práctica de la colonización, como en la praxis histórica de la emancipación.

42 Ver Mónica Quijada: «Sobre el origen y difusión del nombre "América Latina" (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)», *Revista de Indias*, vol. LVIII, No. 214, 1998, pp. 601-602.

Etimológicamente hablando, el concepto «América Latina» es, sin dudas, impreciso. La composición cultural de la región que designa es mucho más que latina, es plural, diversa y, sobre todo, mestiza. Aun así, fue tal vez el mejor que tuvieron a mano en su momento los latinoamericanos que querían con él fomentar la unidad y la resistencia al nuevo imperialismo situado al norte de su propia región; y fue también el que mejor serviría a la vocación imperial de Napoleón III, promoviendo, a través de la «latinidad», una especie de «destino manifiesto» alternativo al de la Doctrina Monroe.

Esa imprecisión etimológica, unida al posible (y real) uso del concepto en términos discriminatorios y colonizadores por parte de ajenos y propios, llevó a alguien tan sensible al uso del lenguaje como José Martí a utilizar otros conceptos alternativos, aunque también ocasionalmente empleara el de «América Latina». De las muchas maneras con que Martí se refirió a nuestra región,[43] «Nuestra América» fue sin duda su nominación preferida y la que mayor carga simbólica ha mantenido hasta hoy. Así tituló Martí un ensayo suyo publicado el 1 de enero de 1891 en la *Revista Ilustrada de Nueva York*. «Nuestra América» fue todo un manifiesto programático sobre la necesidad de asumir la identidad latinoamericana como razón y fuerza para pensar y actuar en función de un proyecto descolonizador alternativo a cualquiera que hubiera sido realizado o pensado hasta entonces en el mundo. De ahí el calificativo de «nuestra», porque, a fin de cuentas,

43 Miguel Rojas Mix registra una larga lista de denominaciones utilizadas por José Martí para aludir a nuestra región: «Nuestra América», «Nuestra América mestiza», «Madre América», «América española», «América robusta», «América trabajadora» y otras. Ver Miguel Rojas Mix: *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen, 1991, p. 137.

«se imita demasiado, y [...] la salvación está en crear»[44] y «ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano».[45]

Pero también Martí era conciente de que no eran los conceptos lo más importante. Por eso usó indistintamente muchos, incluido el de «América Latina». Ni la etimología ni la semántica dominante del concepto centraron su atención. Lo que sí le importó –y mucho– fue que la identidad autopercibida por los latinoamericanos no fuera la del «aldeano vanidoso» que, con tal de que a él le vaya bien, «da por bueno el orden universal», ni la de los «sietemesinos [...] que no tienen fe en su tierra» y «como les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás».[46] Esos, que también pueden interpretar como «suya» a la América, quedaban excluidos, sin embargo, del concepto «Nuestra América» de Martí.

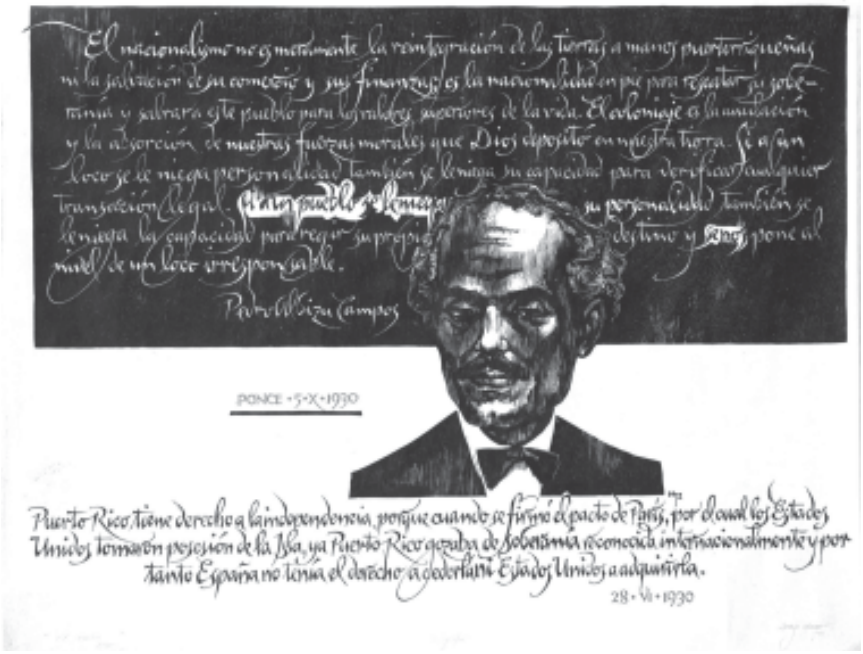
44 José Martí: «Nuestra América», *Obras Completas*, La Habana, Ciencias Sociales, 1991, t. 6, p. 20.

45 Ídem.

46 Ibíd., pp. 15, 16.

Lo que ello evidencia es que, aun signada por un concepto y en estrecha relación con él, la identidad latinoamericana es otra cosa, distinta del concepto mismo, lo desborda y lo reconfigura según su propia dinámica histórica y según los sujetos que hagan suya esa identidad. En todo caso, no son los conceptos por sí mismos los que colonizan, ni tampoco los que descolonizan. Y si Martí dejaba fuera de nuestra América a otros que también tenían la suya era, sobre todo, porque su noción de la identidad latinoamericana tenía que ver, más que con conceptos, con actitudes y acciones prácticas. Obvio es que quienes «dan por bueno el orden universal» y quienes «no tienen fe en su tierra» no son portadores de una identidad capaz de hacer variar la situación de colonialidad que ha vivido la región. La verdadera descolonización, la «segunda independencia» que reclamara Martí, solo podría ser la «obra de hechos» de quienes estuviesen dispuestos con los oprimidos a «hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores».[47] C

47 Ibíd., pp. 19.



El maestro, 1972. Serigrafía / papel