

## **SOUTH AMERICANITY: A METARRELATE OF UNITY OF THE MISIMITY OR IDENTITY IN THE DIFFERENCE?**

### **Resumen**

El presente artículo de investigación establece un estudio polémico en torno a si la identidad cultural latinoamericana constituye un metarrelato, una expresión de unidad o identidad de la mismidad excluyente o una identidad en la diferencia de carácter histórico concreto, inclusiva, de cultura y humanismo plurales. A través de una metodología cualitativa se cuestiona la tesis de que América Latina surgió como concepto importado, de tipo colonialista y hegemónico. Igualmente se discute de modo argumental el criterio contemporáneo de que la concepción de sudamericanidad invalida la latinoamericanidad, demostrándose que los constructos conceptuales de Sudamérica y sudamericanidad tienen su génesis a fines del siglo XVIII y presencia en las diferentes corrientes de pensamiento de los siglos XIX y XX. En las conclusiones, se subraya que los creadores de la categoría América Latina la concibieron como sinónimo de sudamericanidad, desde México hasta el estrecho de Magallanes. Y en este sentido llega hasta la actualidad, por lo que no hay contraposición entre ambas epistemes.

### **Palabras clave**

Identidad, mismidad, diversidad, integración, sudamericanidad, humanismo plural.

### **Abstract**

The research article is a controversial study in tone if the Latin American cultural identity is a metarrelato, an expression of unity or identity of the sameness exclusive or an identity in the difference of concrete historical character, inclusive, pluralistic culture and humanism. Through a qualitative methodology, the question of the thesis that Latin America emerged as a concept imported, and colonialist hegemonic. It also discusses the contemporary mode of argument the criterion that the conception of sudamericanidad invalidates the latinoamericanidad, proving that the conceptual constructs of South America and sudamericanidad have their genesis at the end of the 18th century and presence in the various currents of thought in the 19th and 20th centuries. In the conclusion, it is stressed that the creators of the category Latin America conceived as a synonym of sudamericanidad, from Mexico to the Strait of Magellan. And in this sense comes up to the present, so that there would be no contradiction between the two epistemes.

### **Keywords**

Identity, sameness, diversity, integration, southamericanity, plural humanism.

# LA SUDAMERICANIDAD: ¿METARRELATO DE UNIDAD DE LA MISMIIDAD O IDENTIDAD EN LA DIFERENCIA?

Miguel Rojas Gómez\*

Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas

---

DOI: 10.14718/CulturaLatinoam.2018.27.1.6

## ¿La identidad cultural latinoamericana es un metarrelato?

Hoy todavía se debate el tema de la identidad cultural, y uno de los textos que ha propiciado tal discusión en el ámbito latinoamericano, incluso más allá de la región, es *Crítica de la razón latinoamericana*, del colombiano Santiago Castro-Gómez, cuya primera edición de 1996 fue realizada por Puvill Libros de Barcelona y en 2011 la Editorial Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá efectuó una segunda edición ampliada. Esta ampliación del importante y polémico texto en palabras de su autor explicita:

Me limitaría solo a una corrección básica de estilo y ortografía, a introducir algunas notas y citas, pero también a puntualizar unos cuantos argumentos que, simplemente, no podía dejar como estaban. Esto último ocurrió, sobre todo en los capítulos cinco y seis, así como en algunas secciones del capítulo cuatro. También quise incluir en esta edición un texto escrito en 1999, que aunque suena en un tono diferente, sirve para complementar algunos de los seis capítulos originales del libro. Por último,

---

\* Ph. D. en Ciencias Filosóficas (Cuba) y en Filosofía (Colombia). Profesor e investigador titular huésped del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara, México. Investigador titular de la Academia de Ciencias de Cuba y excoordinador del Doctorado en Pensamiento Filosófico Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba.

Contacto: miguelr@uclv.edu.cu y miguelrg12@yahoo.com

El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas.



decidí incluir como anexo una extensa entrevista realizada este año, en la que profundizo en algunos de los temas que condujeron a la escritura del libro (Castro-Gómez, 2011, pp. 11-12).

Los capítulos referidos son: «IV. América Latina, más allá de la filosofía de la historia»; «V. La estética de lo bello en el modernismo hispanoamericano»; «VI. Razón poscolonial y la filosofía latinoamericana». Y lo nuevo o incorporado «VII. El nacimiento de América Latina como problema filosófico en México», y el anexo: «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas», entrevista realizada por Hernán Alejandro Cortés, con una extensión de más de sesenta páginas.

Una constante a través del análisis crítico la constituye el cuestionamiento e impugnación de la concepción de la identidad latinoamericana y el latinoamericanismo, con énfasis en las filosofías, aunque no solamente. Relacionó la *identidad cultural* con los conceptos de *unidad*, *armonía*, *homogeneidad* y *continuidad*, que vendrá a ser una totalidad cerrada negadora de la *diversidad*, la *multiplicidad*, la *diferencia* y la *discontinuidad*, que en el fondo justifica las relaciones de poder y hegemonía de tipo colonial e imperialistas. Es decir, sería esta una especie de totalitarismo que no reconoce la existencia de los otros. Así afirmó:

Nuestro malestar con el latinoamericanismo<sup>1</sup> se debe a que todos sus motivos (armonía, unidad, reconciliación y consenso) remiten a una episteme que postula al sujeto como unidad trascendental que sirve para invisibilizar los diferendos. Tales narrativas escamotean el juego de las heterogeneidades y las proyectan en una unidad imaginaria que, a la larga, termina legitimando una praxis política que pretende su homogeneización (Castro-Gómez, 2011, p. 149).

En tal construcción no queda lugar alguno para pensar los espacios híbridos, los entrecruces y la multiplicidad epistémica. Por el contrario, los discursos de la identidad, con su pasión por la unidad, recurren a una fetichización tanto de Europa como de América Latina en donde ambas aparecen como entidades homogéneas que ocultan las múltiples relaciones de poder que las atraviesa (Castro-Gómez, 2011, p. 80).

---

1. Ya en una entrevista hecha por el periodista mexicano Hernán Rosales para *El Universal* de México, en 1926, Enrique José Varona distinguió entre un *latinoamericanismo difuso y abstracto* y «un *latinoamericanismo* [...] susceptible de gran desarrollo en el orden de las ideas y sentimientos, mediante instituciones que pudiéramos llamar anfictionicas» (Varona, 1999, p. 275), [la cursiva es nuestra]. Sería más pertinente diferenciar *latinoamericanidad* del «ismo» *latinoamericanismo*.



Con Ángel Rama –que sirve de presupuesto teórico junto con Foucault y Lyotard–, destacó la necesidad de:

Mostrar, como lo hizo Rama, que tales discursos de identidad nada tienen que ver con una naturaleza, una cultura, o forma de ser llamada «Latinoamérica», sino con las ambiciones de los letrados y su vinculación endémica con la política. De modo que el objetivo de la genealogía es *desbacer* las continuidades históricas a las que se aferran los discursos de identidad, para hacer emerger, en su lugar la multiplicidad de líneas que nos atraviesan. La genealogía, como el rastreo histórico de prácticas y dispositivos singulares, y no de la búsqueda de un origen que funciona como espejo en el cual debemos reconocernos (Castro-Gómez, 2011, p. 120).

Asimismo afirmó que «los posmodernos ya no criticamos el “error” en nombre de la “verdad”, no queremos “humanizarnos” ni buscar el origen de nuestra identidad cultural y tampoco nos conmueve la continuidad y la unidad, sino la multiplicidad y el acontecimiento» (Castro-Gómez, 2011, p. 43).

En parte se concuerda con la crítica realizada a lo que llama la «identidad latinoamericana» basada en la «unidad» de lo telúrico, una especie de «sustancia» natural-geográfica y cultural como «inmovible» o desde el *fundamento* exclusivo de lo religioso, lo psicológico, lo político y un «pueblo único» indiferenciado u originario. Esta visión, como sostiene Castro-Gómez, es un metarrelato, una teleología equívoca y peligrosa, y no es más que una *identidad de la mismidad excluyente*<sup>2</sup> que ha justificado distintos tipos de poderes y hegemonías históricas. Pero equiparar toda la trayectoria y teorización de la identidad cultural latinoamericana con la «unidad» que niega la multiplicidad y las heterogeneidades, la continuidad sin rupturas o discontinuidad, la integración sin desintegraciones parciales, es confundir los árboles con el bosque. En diferentes libros se sustenta (Rojas Gómez, 2011a; Rojas Gómez, 2011b; Rojas Gómez, 2011c; Rojas Gómez, 2015) que la trayectoria predominante, la mejor tendencia en cuanto a la identidad cultural latinoamericana es aquella asentada en la comprensión de la *identidad en la diferencia o unidad en la diversidad* que implica el reconocimiento de los otros sin exclusión de ningún tipo o forma, por lo que la identidad en la diferencia implica el *principio de inclusión*. Y sería erróneo filiar la

2. Para la distinción entre identidad de la mismidad excluyente y la identidad en la diferencia inclusiva véase Rojas (2011c, pp. 15-25).



inclusión con la asimilación, pues inclusión aquí remite a acompañamiento, reconocimiento, participación y reciprocidad sin anulación de las diferencias, a la vez que admite la coincidencia y lo común en la vida social y cultural, sin lo cual sería imposible la articulación de la vida en comunidad, ya sea micro o macro. La absolutización de la diferencia y la multiplicidad conduce, quíerese o no, a la metafísica del relativismo, contraria a la relatividad imprescindible. Y no está lejos del nominalismo epistémico de la singularización.

Las tesis de Castro-Gómez se apoyan en el principio de una *historicidad radical* en comunión con el *perspectivismo* de Ortega y Gasset, la admiración y el reconocimiento por el filósofo de la *razón histórica* que aquí también se comparte con la toma de distancia de los historicismos teleológicos y mesiánicos, de los cuales no escapó el padre de la *razón vital*, como consecuencia de su eurocentrismo en aporía con su tesis de la historicidad y la circunstancia concreta. Sin embargo, en identidad en la diferencia se sostiene una *historicidad valorativa*, la cual permite justipreciar el origen y la emergencia, las contribuciones y las limitaciones histórico-concretas *hic et nunc*, las rupturas, las continuidades y las aperturas, lo común, lo diferente y lo diverso, las articulaciones de lo singular y lo universal en la concreción de lo universal-concreto-situado. Y, aunque no se reduce al método de lo arqueo-genealógico epistémico foucaultiano, lo presupone.

En cuanto a la *historicidad radical* en el balance de su *Crítica de la razón latinoamericana*, en el anexo «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas», esclareció que había adoptado, frente a la apología acrítica del latinoamericanismo y su identidad, un lenguaje de vanguardia y una postura iconoclasta al expresar que «si hoy tuviera que escribir otra vez el libro, seguramente no recurriría a ese gesto de vanguardia de la “ruptura total”», «de rupturas demasiado tajantes entre lo viejo y lo nuevo, reproduciendo así mismo el gesto modernista que tanto critica» (Castro-Gómez, 2011, pp. 243 y 244). Igualmente manifestó que «siempre tendremos que contar con nuestro pasado, querámoslo o no. No podemos hacer *tabula rasa* de nuestra historia moderno/colonial» y que «la historia es un proceso *abierto*» (Castro-Gómez, 2011, p. 265).

No obstante, al puntualizar en el referido anexo que no le interesa la identidad latinoamericana ni tampoco la identidad colombiana, asumió del sociólogo argentino Daniel García Delgado la distinción entre «identidades amplias» e «identidades restringidas», estas últimas referentes a lo microgrupal y lo privado; mientras «las identidades amplias» serían aquellas «basadas en la pertenencia a los colectivos y



solidaridades de gremio y clase, en el seno de una comunidad política en donde se descartaba la función integradora de la nación, el papal fundacional de la cultura popular y la clase trabajadora, así como el imperativo de la justicia redistributiva por el Estado» (Castro-Gómez, 2011, p. 25). A su vez, asoció, respectivamente, a la «integración ampliada» la «ideología pesada» y a la «identidad restringida» la «ideología liviana». Argumentó que la primera forma de identidad, aunque todavía persiste, está erosionada por la cultura transnacional, los *mass media*, la industria cultural, las prácticas del culto del cuerpo, el disfrute de los deportes, la música *rock*, la cultura ecológica, la religiosidad privada de determinadas sectas religiosas hasta el consumo de drogas. Subrayó que «las identidades se hacen y deshacen continuamente, al igual que los bienes simbólicos que las producen» (Castro-Gómez, 2011, p. 61). Formulación en la que hay *razón epistémica*, a lo que habría que añadir que ni la identidad personal, ni la grupal, ya sea social o cultural, entre otras, se desintegran absolutamente, hay rupturas de la continuidad, pero también ruptura en la continuidad y continuidad en la apertura, algo permanece en el cambio.

En el orden epistémico-metodológico son tan válidos el tratamiento y la investigación de identidades tanto individuales como colectivas, restringidas o amplias, la microidentidad como la macroidentidad, siempre que se examinen desde el presupuesto de la identidad en la diferencia o unidad en la diversidad, con la debida aclaración de que una identidad colectiva como la identidad cultural latinoamericana es la concreción de la articulación e interacción de múltiples identidades en sus diferencias.

Parece que desde esta perspectiva Castro-Gómez (2011) replantea la admisión de la identidad cultural latinoamericana, pues acotó que:

En los umbrales del siglo XXI la identidad cultural en América Latina debe ser pensada como un proceso constante de *negociación*. Esto significa, en primer lugar, asumir el hecho de que los referentes identitarios ya no se encuentran solo en los rituales religiosos, en la cultura oral y el folclor, sino principalmente en los bienes simbólicos que circulan a través de los medios electrónicos, la globalización de la vida urbana y la transnacionalización de la economía. Así, desterritorializada, la identidad ya no viene definida por la pertenencia exclusiva a una comunidad sustancial, sino como bien lo indica García Canclini, por la pertenencia a una comunidad de consumidores, esto es, un grupo heterogéneo de sujetos que ya no comparten lengua, religión y territorio, sino gustos, deseos y pactos de lectura respecto a ciertos bienes simbólicos (p. 61).



Si bien es cierto que la meditación reflexiva en torno a la identidad cultural actual –cualquiera que sea su expresión en la época de la globalización, los *mass media* e internet, la industria cultural y los diferentes tipos de transnacionalizaciones de orden económico, tecnológico, político, erótico, etcétera– conduce a modificar la representación del territorio, o sea, la desterritorialización y «transgresión» de las fronteras, no se debe obviar que dicha desterritorialización se efectúa desde un *locus*; y el consumo, ya sea de bienes materiales o simbólicos o de cualquier otro tipo, se lleva a cabo desde un *in situ*. Esto implica una compleja relación dinámica nueva espacio-tiempo y desterritorialización-territorialización, amén de las categorías binarias. Y, precisamente, tal complejidad desde la *historicidad valorativa* lleva a desentrañar la génesis, la emergencia, el condicionamiento y significación actual del constructo epistémico sudamericanidad, y debatir si como expresión de identidad implica una invalidación o superación de la «idea América Latina», como lo enuncian Walter Mignolo y otros teóricos del «giro decolonial», o tiene una equivalencia teórica de latinoamericanidad.

## Génesis y fundamentación del constructo sudamericanidad como expresión de identidad en la diferencia

A fines del siglo XVIII, como parte del *programa de emancipación cultural anticolonial*<sup>3</sup>, que contiene el ámbito político, surgieron varios conceptos que, sin duda, comienzan a conformar una episteme en torno a una nueva identidad cultural en ruptura de continuidad y continuidad en la apertura respecto de las metrópolis de España y Portugal, principalmente. Todos condicionados históricamente, fruto de la crisis colonial. Esta emergente episteme tiene en su centro las categorías *continente colombiano*, *Hispanoamérica* (Rojas, 2015), *nuestra América*<sup>4</sup> y *nuestras Américas* en plural, así como el de *América del Sur*

3. El sistema categorial tanto en relación con el programa de emancipación cultural anticolonial a fines del siglo XVIII como el referido a las categorías *continente colombiano*, *Hispanoamérica*, *nuestra América*, y *nuestras Américas* en plural, así como otras: *descentralización del sujeto* de la cultura y la sociedad, *humanismo plural*, etcétera, están explicadas en detalle por Miguel Rojas Gómez (2011c).

4. El que primero enunció el término «nuestra América» fue el jesuita neogranadino Hernando Domínguez Camargo (1606-1659). A mediados del siglo XVII lo acuñó en su obra *Ramillete de varias flores poéticas*, publicada póstumamente en 1667, en Madrid, por el guayaquileño Jacinto de Evia. Aquí, en el poema «Al agasajo con que Cartagena recibe a los que vienen de España», escribió: «esta, *nuestra América*», «Babilonia de pueblos tan sin cuento, / que les ignora el sol de su nacimiento», «a los que Europa trasladó a sus lares». Concluye así: «esta que es común patria del orbe», [Las cursivas son nuestras], (Domínguez, 1986, pp. 381-382). No obstante el ecumenismo



o *Suramérica*, categoría no investigada hasta ahora (Rojas, 2016), la cual implica una reconstrucción de la cultura en su acepción amplia y un proyecto de integración de carácter supranacional sin anulación de los Estados nacionales que nacieran de dicho proceso. Y este mérito le corresponde al venezolano Francisco de Miranda quien, además de gran militar, fue un significativo pensador creativo.

En la terminología referente a América, de acuerdo con la extensión lógica de los conceptos, hay que tener en cuenta los de mayor y menor generalización, los que incluyen a otros y sus respectivas diferencias dentro de la unidad de la multiplicidad o identidad en la diferencia. Desde la historicidad valorativa, a nivel general se destaca el término *continente americano* como unidad de la diversidad. Al pensar en el logro de la emancipación y la creación de una nación confederada, Miranda (1982) concretó, en el Acta de París de 1797, «que el Misisipi sea la mejor frontera que pueda establecerse entre las dos grandes naciones que ocupan el continente americano» (p. 197). Una ya existía de facto, los Estados Unidos de Norteamérica, y la otra proyectada era la Gran Nación Suramericana, aquella que geográfica, social y culturalmente podría existir al sur de los Estados Unidos, conformado en ese entonces solo por las trece excolonias inglesas de Norteamérica, por lo que el río Misisipi, llamado el rey de las aguas, servía de deslinde geosociopolítico, extendiéndose al sur de este los otrora territorios de la América española y la América portuguesa.

Desde la fecha temprana de 1791 el caraqueño universal ya había planteado el sustantivo conceptual *América del Sur* o *Suramérica*. Había hablado de manera diáfana de «América del Sur», de su «*Plan de Gobierno* y forma de legislación» representativa. Así mismo, había especificado el nombre «Sur América, de acuerdo con los principios de *libertad e independencia*» (Miranda, 1982, p. 111) propugnados. Y recordó en 1808: «La emancipación de Sur América ha sido un asunto que fui el primero en proponer [...], allá por el año 1790» (Miranda, 1982, p. 365). Con sistematicidad abordó lo que llamó «el tema Suramérica» (Miranda, 1982, p. 311), centro de geopolítica universal a raíz de la ocupación napoleónica a España y Portugal, así como

---

aludido, no hay otro matiz de significado para caracterizar al nuevo término, como sí aparece en Francisco de Miranda.

Sin embargo, que conociese o no Miranda el término creado por Domínguez Camargo no le merita en nada su concepción para identificar al «continente» colombiano o suramericano como «nuestra América» —escrito por él por primera vez en 1783—, pues es a partir del venezolano que será asumido por otros ilustrados. Tal concepto lo emplearán Servando Teresa de Mier y Andrés Bello en la Ilustración, atravesando el siglo XIX hasta José Martí y continuando hasta nuestros días. También con Miranda alcanzará el concepto, como expresión de identidad en la diferencia, una dimensión integracionista de sudamericanidad.



de los intereses de Francia (Miranda, 1982), Inglaterra<sup>5</sup> y los Estados Unidos<sup>6</sup> sobre esta región. Y manifestó: «crítico momento por el que atraviesa la América del Sur –un estado de cosas que puede acabar bien o mal– nos ha inducido una vez más a orientar nuestra pluma hacia ese interesante tópico» (Miranda, 1982, p. 400). Y ratificó que la única solución era la independencia, la libertad y la creación de los nuevos Estados soberanos. Ya antes, en 1797, había expresado que «la América Española necesita un gobierno propio e independiente de la España y de toda otra potencia del mundo» (Miranda, 1982, p. 188). Tesis concebida no solo para una Hispanoamérica libre, sino para toda Sudamérica, por lo que no es casual que acuñase en plural «nuestras Américas» (Miranda, 1982, p. 438).

Si bien, en consecuencia del nombre genérico América, examinó la importancia del término *continente americano* en su dimensión geográfico-política, a su vez puntualizó en la identidad en la diferencia o unidad de la diversidad en la existencia de la América del Norte y la América del Sur, pero aquí el concepto continente tenía una semántica más específica, no se refería solo a lo geográfico, sino sobre todo a lo *geosociocultural* inclusivo. Nomenclatura identitaria que le permitió rubricar la categoría «continente de América del Sur» (Miranda, 1982, p. 364), que contenía no solo a Hispanoamérica sino igualmente a Brasil. La claridad y comprensión de Suramérica como un todo

---

5. Miranda a fines del siglo XVIII y principios del XIX había recabado la ayuda de Inglaterra y Estados Unidos para la independencia sudamericana, pero se quejó en 1805 de la falta de apoyo de los ingleses a su proyecto de emancipación, y en la crítica a William Pitt señaló: «después de tantos años de paciencia [...] dentro de un año solamente, había experimentado cuatro quebrantamientos de promesas dadas por los ministros de S. Magd» [sic]. «Pitt ha estado jugando con mi persona. Cuatro quebrantamientos de promesas en un año» (Miranda, 1982, p. 326).

Igualmente atribuyó una de las causas del fracaso de su primera expedición libertaria a la falta de apoyo británico al decir: «si Gran Bretaña nos hubiera dado apoyo decidido de cualquier clase, no solo esas Provincias [españolas], sino el resto del Continente de Sur América, ya estarían totalmente emancipados» (Miranda, 1982, p. 365). Por otra parte, criticó el intento inglés de apoderarse de Argentina en 1806 y 1807 al denunciar: «Los últimos acuerdos de Buenos Aires no han producido ni buena ni favorable impresión por parte del pueblo de Sur América hacia la nación británica. Siempre he pensado que el proyecto de conquista era impopular en la región e irrealizable en cualquier extensión considerable, causante de muchos daños y confusión al interior [sic] de Sur América» (Miranda, 1982, pp. 363, 364 y 367).

6. Si bien Miranda recabó ayuda del Gobierno de Estados Unidos para la independencia de las colonias españolas americanas, denunció de modo cáustico el pragmatismo de la joven nación al no apoyar su plan y expedición de independencia de 1806, y al contrario comunicárselo al gobierno de España. Expresó tácito: «El fracaso de esta tentativa se debió no sólo a la mala fe de los agentes del Gobierno de los Estados Unidos, quienes revelaron el secreto a nuestros enemigos, sino también a la infame y traidora conducta de los oficiales norteamericanos a los que se había confiado el mando de los buques que componían la expedición». «Las transacciones en especias y dinero también entre México, La Habana, Cartagena, etc., las realizan principalmente comerciantes norteamericanos, cuyas inmensas ganancias los han convertido de amigos en enemigos de nuestra Independencia. Presumo que no podrán ser rescatados para nuestra amistad e intereses sino cuando se vean privados de ese inmenso comercio, del que ahora gozan casi exclusivamente» (Miranda, 1982, pp. 366 y 370).



abierto con sus respectivas partes le permitió señalar la existencia de las «colonias hispanas en Sur América» (Miranda, 1982, p. 377), es decir, aquellas que existían al sur del río Mississippi, que incluía islas de las Antillas o el Caribe como Cuba. Y la otra parte era Brasil, como lo patentizó Archibald Campbell o el propio Miranda. Campbell (1982) escribió:

No puedo decir cuándo exactamente se decidió la expedición a Brazil [sic], pero tengo razones para suponer que originalmente formó parte del gran plan de Miranda, y que todo paso que se dio en la América española para preparar al pueblo para la revolución fue acompañado de una tentativa similar en el territorio portugués (p. 345).

A lo cual añadió: «él ha mencionado particularmente los nombres de Pernambuco, Porto Seguro, Río de Janeiro, Paraíba y São Paulo como destacados en la confederación» (Campbell, 1982, p. 347). Todo evidencia que en 1806, fecha en que llevó a cabo su primera expedición independentista, concibió junto a la emancipación de Hispanoamérica la de la América portuguesa. Según aparece en sus documentos, incluyó a Brasil en el proyecto de confederación. Hay proclamas suyas del año antes dirigidas a los brasileños para que se incorporaran a la lucha por la independencia sudamericana o suramericana y lograr una unidad de pueblos y gobiernos. En estas expresó:

Valientes ciudadanos de Brasil –¡Levantaos! Escuchad la voz de la Libertad y lanzad las innobles cadenas por las que habéis sido cruelmente oprimidos por tan largo tiempo. [...] *Levantémonos todos a una y unámonos como hermanos*<sup>7</sup> [...]; corred a las banderas de la *Libertad*, uníos de manos y de corazones en la gloriosa causa, y vuestros nombres serán legados a la posteridad como los más virtuosos patriotas y libertadores de vuestro País. [...] Que nuestra consigna sea Libertad o Muerte (Miranda, 1982, pp. 351, 352 y 353).

Divisa que antecedió el grito de independencia de Ypiranga del 7 de septiembre de 1822 en que Brasil se separó de Portugal.

Con toda certeza, en su creación epistémica el término «continente colombiano», en su más amplia acepción, es sinónimo de *América del Sur*, *Suramérica* o *nuestras Américas*. Un investigador como José Luis Salcedo-Bastardo puntualizó que «“Colombia” servirá para identificar

7. Las cursivas presentes en esta y en las demás citas son nuestras.



a la porción continental mayor: [...], desde el Misisipi –confines de Wisconsin, Illinois, Tennessee...– con Luisiana, Texas, California, Florida, México, hasta el Cabo de Hornos, englobando a Hispanoamérica, Brasil y el Caribe» (Salcedo-Bastardo, 1982, p. xvi). Geografía socio-cultural del Sur reducida en el siglo XIX por la compra o anexión de territorios suramericanos incorporados a la Unión Americana del Norte, lo que le permitió crecer a Estados Unidos el doble de su territorio inicial. Se ha significado que:

Bolívar y Bello son, en el orden de la americanidad genuina, la más acabada obra de Miranda; juntos conforman la trilogía cúspide. Sucre y Rodríguez comparten, al respecto, pareja jerárquica en lo atinente a la cuestión desde Venezuela. José de San Martín y Bernardo O’Giggins, tanto seguros y consistentes en sus convicciones latinoamericanistas, recibieron igualmente, enriquecieron y proyectaron a su vez el mensaje que, hace dos siglos, germinaba en el corazón y la mente de un caraqueño-canario de vanguardia bien plantado ante la historia (Salcedo-Bastardo, 1982, p. xxiv).

A lo que habría que añadir que, en la construcción terminológica epistémica –por la vigencia de sus conceptos de identidad integracionista–, las categorías *nuestras Américas* y *Suramérica* atraviesan más de dos siglos de existencia con proyección de instituciones como la Unión Suramericana de Naciones (Unasur) y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (Celac), aunque falta mucha concreción para hacer realidad una Sudamérica verdaderamente integrada en su identidad en la diferencia.

No resulta obvio aclarar que su concepto de América del Sur en la extensión de su predicado lógico-cultural de proyecto integracionista tiene similar dimensión que el concepto América Latina, creado por Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo en 1856, de aquí que la investigadora Carmen Bohórquez (2003) plantee la tesis de que Miranda es el *precursor de las independencias de América Latina*, igualmente acota:

Desde las primeras formulaciones de su proyecto emancipador, Miranda ya concibe la creación de un solo Estado sudamericano independiente [...]. Con toda certeza, no creemos, que pueda encontrarse, antes de Miranda, la explicación de sus tesis de unidad cultural y política de la América meridional, y menos aún, el esfuerzo consciente de señalar las bases de su unidad (p. 317).



Hay que precisar que esa unidad estaba argumentada como unidad en la diversidad y da cuenta de esta no solo el concepto nuestras Américas, sino también la concepción del proyecto de integración a través de *Estados supranacionales subregionales* como planteó en 1808. La comprensión de la integración implicaba para él *integración social*<sup>8</sup>, en la diferencia, en aras de ella manifestó:

Que los buenos e inocentes indios, así como los bizarros pardos, y morenos libres crean firmemente, que somos todos conciudadanos, y que los premios pertenecen exclusivamente al mérito y a la virtud en cuya posición obtendrán en adelante infaliblemente, las recompensas militares y civiles, por su mérito solamente (Miranda, 1982, p. 356).

Y en previsión de la independencia y la conquista de la libertad expresó: «el tributo personal cargado sobre los indios y gentes de color siendo odioso, injusto y opresivo será abolido de hecho. Los indios y las gentes libres de color gozarán desde este instante de todos los derechos y privilegios correspondientes a los demás ciudadanos» (Miranda, 1982, p. 271). Además concibió el reparto de tierras para aquellos que no tenían. Su manquedad histórica es no haberse pronunciado puntualmente por la abolición de la esclavitud de los esclavos africanos.

En la segunda etapa de la Ilustración o Ilustración tardía en cuanto a la tematización de la identidad cultural, la integración y la sudamericanidad, sobresale Simón Bolívar, el Libertador, cuyo accionar político-militar y su pensamiento hay que valorar en el marco del proceso independentista de las metrópolis europeas y el incipiente proyecto de creación de Estados nacionales, toda investigación que desconozca esa realidad y práctica históricas violenta todo análisis. Sin desconocer que en el pensamiento del Libertador existen limitaciones históricas –como en todo pensador– como plantear la existencia de senadores vitalicios en el *Discurso de Angostura* de 1819, un presidente vitalicio y un vicepresidente hereditario para el proyecto de federación, como se constata en el *Discurso al Congreso Constituyente de Bolivia*, de 1826. Pero absolutizar las manchas sin ver la luz del sol es nihilismo.

8. La investigadora Carmen Bohórquez (2003), especialista en Miranda ha subrayado: «Aun cuando su optimismo pueda hoy parecernos ingenuo, habrá que reconocerle, en todo caso, su esfuerzo por cambiar si no todas las estructuras sociales, sí al menos las mentalidades. Los textos dirigidos a sus compatriotas proponen nuevos principios de organización, cuyo rasgo más importante es tal vez el reconocimiento de la sociedad americana como una sociedad multirracial» (pp. 315-316).



Bolívar manejó la posibilidad de la integración supranacional tanto en la variante de un Estado supranacional regional hispanoamericano como de Estados supranacionales por subregiones, como se puede apreciar en la *Carta de Jamaica* de 1815. Sin obviar las diferencias étnicas, de clases y culturales, dejó esclarecida la existencia de la identidad en el orden epistémico y heurístico, concepto presente en sus escritos desde 1812. En el artículo «Reflexiones sobre el Estado actual de la Europa, con relación a la América», de 1814, sostuvo: «México, el Perú, Chile, Buenos Aires, la Nueva Granada, Venezuela, forman hoy *la identidad de sus principios y sentimientos*, una *liga formidable*» (Bolívar, s.f., I, p. 831). Se trata de una identidad que como proceso histórico implicaba *ruptura en la continuidad y continuidad en la apertura*, porque suponía romper con la política, el derecho y la economía colonialistas; y a su vez conservar en libertad la continuidad de la comunidad de cultura. Al valorar esta filosofía de la identidad de Bolívar Leopoldo Zea (1988) aclaró:

No busca modelos extraños, no pretende que estos pueblos pierdan su identidad, sino que la transformen. Por ello no está ni con los que quieren mantener el viejo orden en beneficio de sus intereses, ni con los que quieren cambiarlo radicalmente, para servir a los propios. La libertad, si ha de ser de esta América, ha de arraigar en ella, en lo que ella es; a partir de sí misma, transformándose para hacerla posible (p. 89).

Como se subrayó, Bolívar destacó la categoría de *identidad* y sus *principios* constitutivos incluido el de una liga o confederación integracionista, junto a la comunidad de cultura anterior forjada durante la Colonia. Dirá que es «obra de tres siglos de cultura, de ilustración y de industria» (Bolívar, s.f., III, p. 606). Significó a presente-futuro la importancia de la «cultura de los campos» (Bolívar, s.f., III, p. 606), [...] «la cultura del espíritu humano» y la «filosofía política» (Bolívar, s.f., III, p. 611), sin omisión de las ciencias y la industria. De tal manera, en sus escritos siguientes utilizará los términos de *mancomunidad*, *unidad* e *igualdad*, sustantivos conceptuales con iguales significados semánticos y equivalentes a identidad integracionista. Un análisis minucioso y exhaustivo permite revelar este tipo de Estado integrador a través de los conceptos «la más grande nación», «gran república», «nuevos Estados hispanoamericanos», «nación de Repúblicas», «congreso general permanente», «confederación», «el todo y las partes», «equilibrio», y «reforma social». Y en este respecto subrayó: «Yo deseo más que otro alguno ver *formar* en América



la *más grande nación* del mundo, *menos por su extensión y riquezas* que por la *libertad*. [...] El Nuevo Mundo [...] regido por una *gran república*» (Bolívar, s.f., I, p. 169). «Nos llama el proyecto, [de] los *nuevos Estados hispanoamericanos* [...]. Este proyecto es obra magna» (Bolívar, s.f., I, p. 791).

Aquí la identidad en su carácter inclusivo presupone la integración, por lo que se trata de una identidad integracionista. Así planteó «formar [...] una sola nación con un solo *vínculo* que *ligue sus partes entre sí y con el todo*. [Y] un gobierno que confederase los *diferentes Estados* que hayan de formarse» (Bolívar, s.f., I, p. 172), es decir, la nación-de-naciones. El proyecto de integración de Bolívar iba de *más a más*, porque no solo contempló la nación-de-naciones hispanoamericana, sino igualmente la integración de todo el *hemisferio colombiano* o *continente sudamericano*. No descartó la posibilidad de unión con otros territorios como el de Brasil. Inicialmente no contempló a este país porque el rey de Portugal había instalado su trono en él en 1808, a raíz de la invasión napoleónica a la península Ibérica; pero al regresar este a Lisboa, en 1821, y producirse la Declaración de Independencia en 1822, la posibilidad se hizo más latente, y se vería obstaculizada por la actitud del imperio de Brasil al ocupar la Banda Oriental de las Provincias Unidas del Río de la Plata (Uruguay) y la provincia de Chiquitos del Alto Perú (Bolivia). No obstante, la situación a fines de los años veinte cambió. Hay de hecho un acercamiento que, implícitamente, contempla la entrada de Brasil al proyecto de confederación. La intención la manifestó el 30 de marzo de 1830 al recibir a Louis de Sousa Díaz, representante de Pedro I de Brasil, al expresar: «el imperio de Brasil, recientemente creado por su ilustre monarca, es una de las garantías más poderosas que han recibido las repúblicas de América, en la carrera de su independencia» (Bolívar, s.f., III, p. 820). A lo que agregó: «el gobierno de Colombia desea cultivar y estrechar las más amigables relaciones con el Brasil» (Bolívar, s.f. III, p. 820), concluyó que se asegurará en el futuro la amistad entre naciones vecinas y hermanas.

Antes, en respuesta de 1818 a Juan Martín Pueyrredón, director de las Provincias Unidas del Río de la Plata, reiteró que:

Quando se complete la obra de independencia, o que circunstancias más favorables nos permitan comunicarnos más frecuentes [sic], y relaciones más estrechas, [...] nos apresuraremos, con el más vivo interés a entablar, [...], el pacto americano, que, formando de todas nuestras repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo [...]. La América así



unida, [...], podrá llamarse la reina de las naciones, y la madre de las repúblicas. [...] Una sola debe ser la patria de todos los americanos, ya que en todo tenemos una perfecta unidad (Bolívar, s.f., I, p. 294).

Según su lenguaje, esta unidad implicaba, por supuesto, una «regeneración», es decir, una reconstrucción de la unidad o identidad histórica con el nuevo pacto social de la nación-de-naciones o nación-de-repúblicas. Así, en 1822, en carta a Bernardo O’Giggins ratificó la necesidad impostergable de «poner el fundamento del pacto social que debe formar de este mundo una nación de Repúblicas» (Bolívar, s.f., I, p. 219). Creación de la nación-de-naciones que en su unidad o identidad presuponia la diversidad o diferencia, al puntualizar que «cada Estado tendrá su cuerpo legislativo y decidirá de sus negocios domésticos» (Bolívar, s.f., II, p. 462). Más expedito expresó a Pedro Gual:

*La asamblea de Panamá* es absolutamente necesaria al bien y al reposo de la América, y tan penetrado estoy de esta verdad, que yo desearía que esta asamblea fuese permanente para que, sirviendo de árbitro en las diferencias que cada día han de suscitarse *entre Estados nuevos y vecinos*, fuere *el lazo que los uniese* (Bolívar, s.f., II, p. 342).

Por tanto, la diferencia forma parte de su teoría de la identidad. A los viejos y nuevos cuestionamientos de la identidad cultural de la región, le contestó al editor de la *Gaceta Real de Jamaica*:

Los más de los políticos europeos y americanos que han previsto la independencia del Nuevo-Mundo, han sentido que la mayor dificultad para obtenerla consiste en la diferencia de las castas que componen la población de este inmenso país. Yo me aventuro a examinar esta cuestión, –precisó– aplicando reglas diferentes, deducidas de los conocimientos positivos, y de la experiencia que nos ha suministrado el curso de nuestra revolución (Bolívar, s.f., I, p. 178).

Se convirtió, de facto, en un analista del problema de la identidad y la diferencia. Sin dejar de tener en cuenta la complejidad de los grupos étnicos, aplicó una concepción positiva que superó los enfoques y criterios nihilistas, y en el mejor de los casos escépticos. Precisó que partía de reglas diferentes. Destacó que el continente suramericano era de «naciones indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas» (Bolívar, s.f., I, p. 178). Superando el segregacionismo colonial



planteó que la base de la construcción de la nueva identidad era la unidad entre todos los componentes étnico-culturales. Se pronunció a favor de «la unión y armonía entre todos los habitantes, no obstante la desproporción numérica entre uno y otro color» (Bolívar, s.f., I, p. 179). Pero tal unidad era concebida por él desde la unidad en la diversidad, por eso subrayó: «es una inspiración eminentemente benéfica, la reunión de todas las clases en un Estado, en que la *diversidad se multiplica en razón de la propagación de la especie [humana]*» (Bolívar, s.f., III, pp. 682-683). Tesis de diversidad o diferencia obviada por diferentes investigadores de su obra.

El análisis arqueológico-genealógico debe destacar su pronunciamiento de reconocer a los otros y las diferencias sin exclusión tanto en la praxis discursiva como en la política a favor de los desprotegidos y marginados de entonces. En una «Proclama a los soldados colombianos», de noviembre de 1823, les dijo: «¡Soldados! Todos los ejércitos del mundo se han armado por los reyes, por los hombres poderosos: armaos vosotros, los primeros, por las leyes, por los principios, por los débiles, por los justos» (Bolívar, s.f., III, p. 375).

A diferencia de Miranda, desde 1816 escribió una proclama decretando la libertad de los esclavos, que por vicisitudes de la guerra se extravió, por eso el 16 de julio de 1818 la retomó y la ratificó en una nueva: «la naturaleza, la justicia y la política exigen la emancipación de los esclavos. En lo futuro no habrá [...] más que una clase de hombres: todos serán ciudadanos» (Bolívar, s.f., III, p. 665). Y en cuanto a la situación de los indios planteó: «los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo porque tienen derecho a ello» (Bolívar, s.f., II, p. 157).

En Perú, dentro de la organización colonial española, había un pequeño pero poderoso grupo privilegiado: el de los caciques indígenas, a quienes la organización colonial les había permitido conservar sus privilegios económicos y mantenían a sus iguales en el sometimiento y la servidumbre, realidad histórica que la teoría decolonial omite. Contra esta casta Bolívar, en aras de la defensa de la igualdad humana, se pronunció para defender al indio desprotegido. En decretos de diferentes fechas, entre ellos los del 8 de abril de 1824, 4 de julio y 22 de diciembre de 1825, respectivamente, propugnó la abolición del «tributo real» que se les cargaba a los indígenas. Además, decretó la entrega de tierras a los indios, de cualquier sexo, incluso promulgó que los terrenos entregados a los indígenas jamás podrían ser entregados en favor de manos muertas, es decir,



el clero y los conventos, y en ninguna forma enajenados antes de 25 años. Y si trabajan como jornaleros en minas, haciendas u obrajes, debía pagárseles igual que a otros por sus servicios, de acuerdo con la libre contratación del precio justo del trabajo. Fue admirado por la población indígena andina, de tal modo que cuenta el historiador chileno Gonzalo Bulnes que era visto como un nuevo *inca redentor* del vasallaje secular.

Uno de sus mejores biógrafos, el colombiano Indalecio Liévano Aguirre, esclareció en justicia que «El Libertador de Colombia, en uso de su autoridad de que estaba investido, comenzó por abolir la “institución del cacique” y su aberrante jurisdicción, con lo cual dio el primer paso hacia una más justa integración de los distintos elementos étnicos» (Liévano, 2010, p. 402) y habría que agregar que igualmente echó cimientos hacia una sociedad pluriétnica.

La integración que sostuvo es la integración en la diferencia tanto humana como estatal. Esta posibilidad o proyecto, el de la *unión integracionista*, era tanto más real cuanto que había planteado, desde 1814, que «para nosotros la patria es América» (Bolívar, s.f., III, p. 614); y en 1818 reiteró la necesidad de «*una sola sociedad*, para que nuestra divisa sea *Unidad* en la América Meridional» (Bolívar, s.f., II, pp. 664-665). Y esa unidad proyectada para toda la América meridional o Sudamérica comprendía tanto a Hispanoamérica como a Brasil.

Sin equívoco de hiperbolización se sostiene que en Bolívar está presente una *epistemología del Sur (-América)*, cuyo precursor fue Francisco de Miranda, como antes se fundamentó. Reiterará en sus análisis integracionistas los conceptos *continente colombiano*, *continente de la América de Sur*, *América del Sur* o *América Meridional*. Aquí la significación de continente no es solo geográfica en sentido estricto, sino también cultural y social. Expresó: «Hagamos que el amor ligue con un lazo universal a los hijos del hemisferio de Colón» (Bolívar, s.f., III, p. 622), y tal lazo de los «pueblos del hemisferio colombiano» era la lucha por la libertad definitiva y la unidad de la América del Sur. Desde una fecha tan temprana como 1811, apenas comenzada la gesta independentista, planteó: «pongamos sin temor la piedra fundamental de la libertad sur-americana: vacilar es perdernos» (Bolívar, s.f., III, p. 535).

Y en 1812, tras las vicisitudes de la independencia de Venezuela, subrayó:

La *identidad* de la causa de Venezuela con la que defiende *toda la América*, y principalmente la Nueva Granada, no nos permite dudar de la



compasión que excitará nuestros desastres en los corazones de sus ciudadanos. Sí, los más ilustres mártires de la libertad de la América Meridional, tienen colocada su confianza en el ánimo fuerte y liberal de los Granadinos del Nuevo Mundo. Caracas, cuna de la Independencia Colombiana, debe merecer su redención como otra Jerusalén [...]. La seguridad, la gloria y lo que es más, el honor de estos Estados Confederados exigen imperiosamente cubrir sus fronteras, vindicar a Venezuela y cumplir con los deberes sagrados de recobrar la libertad de la América del Sur, establecer en ella las santas leyes de la Justicia y restituir sus naturales derechos a la humanidad (Bolívar, s.f., III, p. 535).

También en posteriores avatares, en que recabó ayuda del presidente de la República negra libre de Haití, Alexander Petión, en aras de la causa sudamericana le expresó en cartas de 1815 y 1816:

Tratar conmigo sobre los asuntos de la América del Sur. [...]. Espero señor Presidente que la semejanza de nuestros sentimientos nos proporcione los beneficios de vuestra inagotable benevolencia para defender nuestra patria común [...]. Hemos dado un gran ejemplo a la América del Sur. Él será imitado por todos los pueblos que combaten por su independencia. Haití no permanecerá aislado entre sus hermanos. Los principios de Haití influirán en todos los países del Nuevo Mundo (Bolívar, s.f., s.p.).

Se refería a los principios de la lucha por la libertad, la justicia, la cooperación y la unión entre las naciones libres, de la cual Haití fue la primera en independizarse de lo que llamó Hemisferio Colombiano o América del Sur. Está fuera de dubitación que la *patria común* referida era la *América del Sur*. Por tanto, el Caribe africano-latino formaba parte de esta unidad en la diversidad o identidad en la diferencia.

Por consiguiente, la concepción de *suramericanidad* o *sudamericanidad* de Bolívar incluye desde México hasta el estrecho de Magallanes, pasando por Centroamérica y el Caribe. En diferentes momentos de su obra lo hace constar. En la carta a Francisco de Paula Santander del 6 de enero de 1825 destacó: «No dudo que Méjico y Guatemala harán lo mismo, y aun Buenos Aires y Chile después; porque éste es específico universal» (Bolívar, s.f., II, pp. 66-67). Y el *específico universal* referido era el Congreso de Panamá, el proyecto de unión continental, que una vez puesto en práctica llamaría a la integración de todas las naciones suramericanas, pues le había afirmado a José de San Martín en 1822 que «no es el interés de



una pequeña provincia lo que puede turbar la marcha majestuosa de *América meridional*, que, *unida de corazón, de interés y de gloria*, no fija sus ojos sobre las pequeñas manchas de la revolución, sino que *eleva sus miras sobre los más remotos siglos*» (Bolívar, s.f., I, p. 650).

Precisamente, estos conceptos y principios enunciados –a pesar de la distancia histórica de dos siglos– fueron forjados por el Libertador. En la «Proclama a los pueblos del Sur» de 1821, manifestó:

Animado de los deseos y sentimientos más puros de amistad a favor de todos los pueblos y secciones de la América que combaten por su libertad e independencia, y muy particularmente respecto de aquellos que por su situación e intimidad de sus relaciones con Colombia están llamados a gozar de una común y misma suerte: [...]; y considerando que el modo más seguro de lograr tan importante objeto es *cultivar, estrechar y multiplicar las relaciones que existen entre los diferentes Gobiernos, y presentarles las ventajas recíprocas que ofrece la Unión* (Bolívar, s.f., III, p. 711).

Proyecto magno de *Unión Suramericana* que, en el escrito de 1826 titulado «Un pensamiento sobre el congreso de Panamá» (Bolívar, s.f., III, pp. 756-757), se concretó más en cuanto a principios integracionistas. En este se subraya:

- El Nuevo Mundo se constituiría en naciones independientes, ligadas todas por una ley común que fijase sus relaciones externas y les ofreciese el poder conservador en un congreso general y permanente.
- *El orden interno se conservaría intacto entre los diferentes Estados, y dentro de cada uno de ellos.*
- *Ninguno sería débil con respecto a otro: ninguno sería más fuerte.*
- Un equilibrio se establecería en este verdadero nuevo orden de cosas.
- La fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas.
- *La diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder.*
- La reforma social, en fin, se habrá alcanzado bajo los santos auspicios de la libertad y de la paz.
- La América servirá a un opulento dominio de comercio.
- En la marcha de los siglos, podría encontrarse, quizá, una sola nación cubriendo al universo: la federal.



Es pertinente puntualizar que entre estos principios rectores aparece ratificada la idea bolivariana de un congreso general y permanente que debía establecer las bases del Pacto Jurídico de la Confederación Supranacional o Nación-de-Naciones, entre estas: la defensa militar común frente a los enemigos y sobre todo el mantenimiento de la paz. Un equilibrio que evitara las desarmonías o asimetrías principales sin llegar al igualitarismo, por lo que ninguna de las partes sería débil respecto de las otras. La supresión de las diferencias artificiales étnico-raciales que sometían y excluían por el color y el biotipo a grupos de hombres, particularmente los indios, los negros y los mestizos. Ya antes había subrayado:

La igualdad, la libertad, y la independencia son nuestra divisa. ¿La humanidad no ha recobrado sus derechos por nuestras leyes? ¿Nuestras armas no han roto las cadenas de los esclavos? ¿La odiosa diferencia de clases y colores no ha sido abolida para siempre? ¿Los bienes nacionales no se han mandado repartir entre vosotros? (Bolívar, s.f., III, p. 652).

Aquí está el rechazo a todo racismo etnocéntrico y la propugnación de la integración humana e inclusión social, que en la práctica no se pudo implementar, pero en nada resta importancia al llamar a la igualdad social justa y una mejor distribución económica, es decir, el equilibrio en todas sus manifestaciones. Incluso vislumbró la posibilidad de las Naciones Unidas al señalar que en los siglos futuros una sola nación —la federal— podría representar a todos los Estados y la humanidad.

Estos principios rectores para la integración suramericana, en su carácter abierto, los ratificó el Congreso de Panamá<sup>9</sup> de 1826 al reafirmarse en su artículo 26:

9. La convocatoria para celebrar el *Congreso de Panamá* fue lanzada por Bolívar el 7 de diciembre de 1824, dos días antes de la victoria de Ayacucho, con la cual se selló la independencia sudamericana de España. Se instaló el 22 de junio y finalizó el 16 de julio de 1826. Asistieron representaciones de los Gobiernos de México, Perú, la República Confederada de Centroamérica y la Gran Colombia. Asimismo fueron convocadas las naciones de Chile, la República de las Provincias Unidas del Río de la Plata y, como observador sudamericano, el Imperio de Brasil. Este gobierno nombró en octubre de 1825 como delegado a Theodoro José Biancardi, ministro del Consejo Imperial, quien no concurreó. Después se encomendó la representación al vizconde de San Salvador do Campo, ministro diplomático en Bogotá. Su presencia no aparece registrada en las actas como la de otros observadores: Inglaterra y los Países Bajos. Respecto al Gobierno de Estados Unidos, Bolívar se opuso a invitarlo. Sin embargo, el vicepresidente de la Gran Colombia, Francisco de Paula Santander, invitó a la nación norteamericana en calidad de observador. Esta envió tardíamente dos observadores: John Sergeant, excongresista, y Richard C. Anderson, ministro plenipotenciario ante la Gran Colombia. Anderson falleció en el camino, en Cartagena, y el otro llegó cuando los representantes habían concluido. En cuanto a invitar a Haití, Francisco de Paula Santander se manifestó en contra porque, según su criterio, tal participación atraería perjuicios a la causa sudamericana por parte de las potencias europeas, particularmente de Francia, exmetrópoli de la república antillana. También se opuso el peruano Hipólito Unánue. Su argumento se basó en que el ejemplo de Haití podría alentar la independencia de los negros esclavos que todavía existían en Sudamérica.



Las potencias de la América [del Sur], cuyos Plenipotenciarios no hubieren concurrido a la celebración y firma del presente tratado, podrán, no obstante lo estipulado en el artículo 14, incorporarse en la actual Confederación dentro de un año después de ratificado el presente Tratado y la Convención de Contingentes concluidos en esta fecha, el 16 de julio de 1826 (Tratado, 1976, p. 148).

Postulado bolivariano presente en los actuales procesos integracionistas como el Mercosur y la Unasur, al estipular la posibilidad de nuevos miembros de acuerdo con los reglamentos que rigen la política integracionista. La apertura no radicaba solo en la admisión de nuevas naciones al *Tratado* constitutivo, sino también en establecer nuevos acuerdos integracionistas entre las partes, cuestión acotada en el Preámbulo al plantearse «consolidar las relaciones íntimas que actualmente existen, y cimentar de una manera más solemne y estable, las que deban existir» (Tratado, 1976, p. 141). Axioma concretado en el aspecto 1 del artículo 13, al plasmarse: «Negociar y concluir entre las potencias que representa, todos aquellos tratados, convenciones y demás actos que pongan sus relaciones recíprocas en pie mutuamente agradable y satisfactorio» (Tratado, 1976, p. 145).

Uno de esos principios integracionistas para explicitarse más y concretarse en cuanto a *relaciones recíprocas*, y por consiguiente en pie de igualdad, fue la integración económica. El propio Bolívar, en vísperas del Congreso, le escribió a Manuel Pérez de Tudela, uno de los dos representantes peruanos en el cónclave: «Sobre tratados de comercio etc., el consejo de gobierno según se me ha informado, trasmite a Vds. sus ulteriores instrucciones, las cuales, no dudo, pondrán a Vds. en aptitud de obrar con más acierto y menos embarazo» (Bolívar, s.f., II, p. 354). De este modo ratificó que la integración tenía como uno de sus ejes articuladores el principio de la integración económica, no solo en cuanto al comercio con potencias como Inglaterra, sino igualmente entre las naciones sudamericanas. Estaba entre las cosas «útiles y recíprocas para la estabilidad de nuestras repúblicas» (Bolívar, s.f., II, p. 294), tal como expresó al general argentino Carlos de Alvear.

De acuerdo con este principio, el de la *reciprocidad económica*, en el artículo 25 del *Congreso de Panamá* se subrayó: «Para que las Partes contratantes reciban la posible compensación por los servicios que se prestan mutuamente en esta alianza, han convenido en que sus relaciones comerciales se arreglen en la próxima Asamblea» (Tratado, 1976, p. 148), la cual fue convocada para Tacubaya, México, al



año siguiente. Paradójicamente, en esta villa mexicana no se debatió ningún artículo más ni se ratificó el Tratado de Panamá, por lo que quedó disuelto en diciembre de 1827 a causa de la inacción, la miopía nacionalista y los intereses mezquinos. No obstante, aquí se sustentaron otros principios integracionistas importantes, como la ciudadanía supranacional de la región, la tolerancia religiosa y el reconocimiento de los otros como los africanos.

El *leitmotiv* integracionista de Bolívar fue la *Unión Suramericana*, sin desdén de proyectos más concretos, por el imperativo de las circunstancias histórico-concretas y políticas. Mas su gran mira fue el «continentalismo» suramericano. Uno de esos testimonios también aparece en la profética *Carta de Jamaica*. En las respuestas a Henry Cullen planteó:

*Los americanos meridionales tienen una tradición que dice que cuando Quetzalcoatl, el Hermes o Buda de la América del Sur, resignó su administración y los abandonó, les prometió que volvería después que los siglos designados hubiesen pasado, y que él restablecería su gobierno y renovarí su felicidad. ¿Esta tradición no opera y excita una convicción de que muy pronto debe volver? ¿Concibe Vd. cuál será el efecto que producirá, si un individuo, apareciendo entre ellos, demostrase los caracteres de Quetzalcoatl, [...] del cual han hablado tanto las otras naciones? ¿No cree Vd. que esto inclinaría todas las partes? ¿No es la unión todo lo que se necesita [...], con un gobierno libre y leyes benévolas? (Bolívar, s.f., I, p. 173).*

Es decir, de acuerdo con su filosofía integracionista, formar la Nación-de-Naciones Suramericana. De hecho, al asumir Bolívar el Quetzalcoatl de la tradición mitológica mexicana como símbolo de la regeneración y unión suramericanas ratificó una vez más que América del Sur comienza desde México hasta el estrecho de Magallanes. «A través de su persona y de su obra, la América del Sur adquirirá por primera vez conciencia de su unidad y de su común destino histórico» (Liévano, 2010, p. 366), aunque, a decir verdad, Francisco de Miranda fue el primero en plantear la unidad sudamericana. Y esta previsión de unidad de destino histórico común insoslayable como necesario corolario de independencia, libertad, justicia social, desarrollo económico, reciprocidad y complementación ha estado presente a lo largo y ancho de las diferentes corrientes de pensamiento latinoamericano de los siglos XIX, XX y lo que va del XXI.



## ¿Sudamericanidad o latinoamericanidad? Disyunción epistémica equívoca

En la corriente de pensamiento poscolonial, y después con su «giro decolonial» (Mignolo, 2007b, pp. 25-46), se acentúa la crítica al concepto América Latina, enfatizando en que este ha sido reemplazado por el de Sudamérica, con manipulación de la *epistemología del Sur* de Boaventura de Sousa Santos<sup>10</sup>. El principal propugnador de esta supuesta superación es Walter Mignolo, de origen argentino y profesor de la Universidad de Duke de Estados Unidos, aunque no es el único. Esta formulación ha encontrado determinados seguidores en diferentes círculos académicos de naciones de la región, incluida Colombia. La tesis se sustenta en *The Idea Latin America*, del 2005, libro traducido al español como *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, en el 2007. Aquí trata de impugnar la «Idea» de América Latina, por considerar que es una manifestación del pensamiento colonial excluyente y, por tanto, justifica la invisibi-

10. Mignolo recurre a la concepción de Boaventura de Sousa Santos en cuanto a la epistemología del Sur, haciendo una «reconversión» como si la epistemología del Sur de Sousa Santos constituyese la negación de la Idea de América Latina al afirmar: «Sea cual fuere el futuro de la Unión Sudamericana, aparece hoy como una señal de que el ciclo de la ideología “latinoamericana” ha llegado a su fin. Los criollos que controlan el Estado están reagrupándose y reconfigurando “América Latina” como “Sudamérica” (Guyana y Surinam incluidas). Las consecuencias son muy significativas, pues con sus acciones, los dirigentes criollos desplazan la epistemología “latina” eurocéntrica, junto con su influencia en la teoría política y la economía política, y la reemplazan por una “epistemología del Sur”, como afirmaba el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ya a mediados de la década de 1990. Más aún, una “epistemología del Sur” reorganiza el orden europeo, pues el Sur es al norte de Europa lo que el sur de América es a América del Norte» (Mignolo, 2007a, p. 167).

Tal afirmación de Mignolo es una manipulación que no tiene asidero en *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, incluso el texto del autor de la *Sociología de las emergencias* contradice el punto de vista nihilista de su pensamiento poscolonial –devenido decolonial–, en relación con el pensamiento de Occidente, al afirmar: «Al contrario de algún poscolonialismo, no considero que el término emancipación social deba ser descartado por ser moderno y occidental. Tiene, eso sí, que ser profundamente reconceptualizado para integrar las propuestas emancipatorias de transformación social formuladas por los diferentes movimientos y organizaciones que componen la globalización contrahegemónica y que tienen muy poco que ver, en términos de objetivos, estrategias, sujetos colectivos y formas de actuación, con aquellas que constituyeran históricamente los patrones occidentales de emancipación social» (De Sousa Santos, 2011, p. 356).

Vale la pena puntualizar, además, que Boaventura de Sousa no reniega de la concepción América Latina como se constata en otro de sus libros: *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Aquí puntualizó: «cuando los movimientos indígenas, en Latinoamérica y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado, lo hacen por haber sufrido históricamente». Se evidencia en su análisis que la solución del indio no implica renegar de la dimensión de América Latina. Esclareció, además, «tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el subcontinente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas» (De Sousa Santos, 2010, p. 39).



lización del indio, el negro, la mujer, otros grupos y minorías de los excluidos.

Sin demeritar el empeño loable de sustentar en el campo de la epistemología y la teoría la necesidad del reconocimiento de los *otros*, en cuanto a una vida digna en todos los campos en la época de la globalización y el mercantilismo más desenfrenado, Mignolo erró en cuanto a presentar la concepción de América Latina como la expresión del colonialismo, al llegar a reiterar la tesis de los ciclos de la historia y las «identidades» cerradas, como lo hizo en la primera mitad del pasado siglo xx el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros, quien manifestó que América Latina era igual al siglo xix y República (Haya de la Torre, 1993, pp. 477-490), y en nombre de la revolución –a lo APRA– se cerraba su ciclo para dar lugar a Indoamérica (Haya de la Torre, 1936). En algo coinciden ambas tesis, y es deber de la investigación señalar las analogías.

Para él los mestizos y blancos criollos son portadores de la exclusión, al igual que el pensamiento occidental, por lo que destacó –en el «Posfacio a la edición española: Después de “América”, una vez más»– con radicalismo extremo:

La opción decolonial estuvo y está, desde hace tiempo, en la filosofía indígena (en América del Sur, del Norte, Nueva Zelandia y Australia); estuvo y está también en la filosofía africana (tanto en el norte del Sahara como en el Sur) y en la filosofía afrocaribeña, pero no en la filosofía europea, de la cual bebe y sigue bebiendo la intelectualidad eurodescendiente de América del Sur, tanto en la teoría política y económica como en la filosofía y la estética (Mignolo, 2007a, p. 10).

Mas tal aseveración de recuperación se torna maniquea y llega hasta el nihilismo, al considerar en bloque que el pensamiento social y la filosofía europea y latinoamericana son manifestaciones del colonialismo, sin distinción principal de aportes positivos en épocas, autores y corrientes, estableciendo una homogeneidad que omite la existencia de tendencias. «La afirmación, extrema, es colindante con un etnocentrismo indo-afro-americano» (Rojas, 2014, p. 702), al revés, que está entre las Escilas y Caribdis del nihilismo. Y que en justa consideración de Santiago Castro-Gómez (2011) constituye un

Camino equívoco y peligroso. Peligroso, porque podría conducirnos hacia la legitimización de cualquier tipo de autoritarismo político y moral, tan solo *porque* se ancla en la tradición no-occidental y en «conocimientos-otros».



Equívoco, porque conduce a postular una alteridad epistémica inexistente de los discursos latinoamericanos (Castro-Gómez, 2011, p. 174).

El propósito declarado por Mignolo (2007a) es desterrar la concepción de América Latina por asociarla con el colonialismo, en cuyas de las varias afirmaciones expresa:

El tema y los argumentos que plantearé a lo largo de este libro no giran alrededor de una entidad denominada «América Latina», sino cómo nació la «idea» de América Latina [...]. Me abocaré a excavar los cimientos imperiales/coloniales de la «idea» de América Latina para desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad, la contrapartida de la modernidad que no se ha contado ni se ha reconocido [...]. «América», y luego «América Latina» y «América Sajona», son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea. Los indios y los criollos descendientes de africanos no fueron invitados al diálogo (pp. 15, 16, 19).

En el siglo XIX, la «idea» de América Latina tomó forma en el movimiento de las instituciones imperiales para obtener control de los significados y del dinero, al amparo de una élite criolla deseosa de cortar el cordón umbilical con la península Ibérica y unirse a los imperios emergentes (p. 111).

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» (p. 113).

¿Por qué esos grupos habrían de compartir una misma si «América Latina» no es una entidad objetiva sino un proyecto político ideado por europeos de origen latino, en el que los indios y los afrocaribeños –excepción hecha de los que viven en Haití y Martinica– no tuvieron participación alguna? (pp. 149-150).

En contraposición, a través del texto insistirá en la superación de la latinoamericanidad por la sudamericanidad, así *in extenso*:

Sea cual fuere el futuro de la Unión Sudamericana, aparece hoy como una señal de que el ciclo de la ideología «latinoamericana» ha llegado a su fin. La idea de una Comunidad Sudamericana de Naciones (CSN) desplaza y reemplaza la idea de «América Latina». [...] La idea de una



unión Sudamericana y no de una Unión Latinoamericana habla por sí sola de que el ciclo de América «Latina» que se abrió hacia mediados del siglo XIX comenzó a cerrarse hacia finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. A comienzos del siglo XXI es evidente que la imagen de «Latinoamérica» solo se mantiene por costumbre o por intereses de la política y la economía global. Las transformaciones radicales, transformaciones no solo en la política, la economía y la sociedad también, y fundamentalmente, en la subjetividad frente a las maneras de conocer y de ser 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 día (Mignolo, 2007a, pp. 203, 204, 205 y 206).

Al ceñir el debate a la cuestión de la forja de la Idea de América Latina y las derivaciones planteadas por Mignolo, por cuestión de síntesis sobre el origen, desarrollo y actualidad del nombre América Latina (Rojas, 2006, pp. 1-19), aquí se puntualiza:

La tarea concebida por Mignolo en relación con *cómo nació la idea de América Latina* y la arqueología de *excavar sus cimientos* no se cumple, es una pseudoexcavación, porque: por un lado, en cuanto a los cocreadores del sustantivo compuesto América Latina no utilizó las fuentes originales, sino referencias de los libros de Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix, omitiendo las demostraciones positivas en cuanto a la génesis de dicho concepto de ambos investigadores. Y, por el otro, hay omisión del seguimiento histórico-epistémico de cómo se fue desarrollando el término identitario-integracionista en las principales corrientes del pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX.

Volvió al criterio equívoco planteado por el norteamericano John Phelan (1993) en cuanto a que la formulación del nombre América Latina es de origen francés –aunque no citase al ensayista estadounidense–; cuestión aclarada ya por Arturo Ardao desde 1965, reconfirmada en su libro *Génesis de la idea y el nombre América Latina* de 1980, donde puntualizó que nació en 1856, cuya paternidad se debe a dos latinoamericanos, Francisco Bilbao y José María Torres Caicedo, y no a franceses como Michel Chevalier, el de la «Introducción» de las *Cartas sobre la América del Norte*, de 1836. Ni a Tisserand, ideólogo de la desventura francesa de Napoleón III en México, quien utilizó el término de América Latina en 1861. La latinidad francesa era de signo colonialista, y en eso lleva razón Mignolo, pero la latinoamericanidad de Bilbao y Torres Caicedo, seguida por lo mejor de la intelectualidad de esta América, era anticolonialista.



lista, antihegemónica y se tornó antimperialista ya a fines del siglo XIX con Martí y otros. Ninguno de los pensadores franceses concibió el concepto América Latina como una construcción de la de unidad en la diversidad o identidad en la diferencia, como un proyecto integracionista supranacional, cuyos antecedentes venían de Miranda, Bolívar, Andrés Bello y otros ilustrados de la América Hispano-Portuguesa (Rojas, 2011b, pp. 15-50), incluyendo la categoría *unidad sudamericana*, desde México hasta el sur de Chile y Argentina, con inclusión de Haití. Nació condicionado en pro de enfrentar la política de reconquista europea y el incipiente expansionismo de Estados Unidos en Nuestra América.

De este modo, en respuesta al expansionismo norteamericano continental previsto por Bolívar<sup>11</sup>, el chileno Francisco Bilbao en 1856 rubricó por primera vez:

La América latina [sic], [...] indígena [...], se encarga de representar la causa del hombre [frente al] norte sajón que condensa sus esfuerzos, unifica sus tentativas, armoniza los elementos heterogéneos de su nacionalidad para alcanzar la posesión de su Olimpo, que es el dominio absoluto de la América (Bilbao, 1993, pp. 56, 63).

Es pertinente puntualizar que la concepción de Bilbao era abierta e inclusiva, no solo visibilizó y destacó la importancia del indio, sino de todos los excluidos. Subrayó el imperativo de conservar y desarrollar la integridad del ser humano. Afirmó, en *humanismo plural*, «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, encuentran en nosotros el respeto que se debe al título y a la dignidad del ser humano» (Bilbao, 1993, p. 185). Su concepción de la identidad y la integración incluía, además, la integración humana. De aquí que subrayase: «el pobre, el gaucho, el huaso, el roto, el plebeyo, el peón, el artesano, son las cariátides del templo social, que hay que tomar en cuenta en la evolución social» (Bilbao, 1985, p. 185). Esta concepción, a diferencia de la de otros románticos y positivistas que sustentaban el racismo excluyente, legitimaba la identidad humana plural y sus derechos. Y esta tendencia la asumieron otros defensores

11. «Los Estados Unidos [...] parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miseria a nombre de la Libertad» (Bolívar, s.f., II, p. 279).

«La América del Norte, siguiendo su conducta aritmética de negocios, aprovechará la ocasión de hacerse de las Floridas, de nuestra Amistad y de un gran dominio de comercio» (Bolívar, s.f., I, p. 429). Previsión cumplida, porque Estados Unidos le compró las Floridas a España, también Luisiana a Francia, y domina, hasta hoy, gran parte del comercio con los países latinoamericanos.



de la latinoamericanidad como Manuel González Prada, José Martí o Manuel Ugarte por solo citar unos pocos nombres. Por consiguiente, la «Idea» América Latina desde su nacimiento tuvo un carácter abierto e inclusivo desde la unidad en la diversidad, esta es su verdadera arqueo-genealogía.

Tres meses después de Bilbao escribió el colombiano José María Torres Caicedo (1993) en un poema:

La raza de la *América latina* [sic]  
Al frente tiene la Sajona raza,  
Enemiga mortal que ya amenaza  
Su libertad destruir [...].  
¡ALIANZA formará su porvenir! [...].  
La *América del Sur* con sólo unirse;  
Si ha padecido tanto al dividirse,  
¿Por qué compacta no se muestra al fin? (pp. 129-130).

Como se pone de relieve, una vez más, aquí América Latina es igual a Sudamérica, no son dos conceptos diferentes como erróneamente plantean algunos teóricos de la decolonialidad.

El condicionamiento del nuevo concepto, América Latina, giraba en torno a la contradicción expansionismo norteamericano-independencia de América Latina, contradicción principal absolutizada por algunos investigadores. No obstante, este fue mucho mayor como aparece en sus cocreadores y demás propugnadores, pues también se pronunciaron contra la dependencia de cualquiera de otras potencias extranjeras, particularmente europeas con políticas de reconquista. Así Torres Caicedo (1857) puntualizó: «nosotros no queremos para la *América latina* [sic] la injerencia en los negocios, ni de la América del Norte ni de Europa» (p. 7). Argumento también sostenido por Bilbao en la denuncia de la invasión francesa llevada a cabo por Napoleón III en México en sus dos libros principales: *La América en peligro*, de 1862, y *El evangelio americano*, de 1864. Igual pronunciamiento se aprecia en el también romántico ecuatoriano Juan Montalvo. Y similar postura aparece igualmente en una de las tendencias del positivismo en América Latina<sup>12</sup> (Rojas,

12. En algunos ensayos ya publicados y en una investigación de cerca de ocho años se abordaron nuevas aristas sobre el «positivismo latinoamericano» no trabajadas, entre estas la tendencia de la identidad en la diferencia y el humanismo plural, anticolonialista y antimperialista. La demostración de estas y otras tesis aparecen en detalle en un libro inédito hasta ahora: *Reexamen del Positivismo en América Latina (1860-1940): cultura, filosofía, identidad e integración*, el cual se piensa publicar en el 2018.



2017a), en contraposición a aquella otra de la mismidad excluyente caracterizada por la euro-nordo-manía.

Y desde el modernismo como proyecto de modernidad alternativa e inclusiva (Rojas, 2015, pp. 185-226), José Martí escribió en imperativo histórico: «juntos al cabo [...] en] una *nación colosal*» [...] que] de la fusión útil en que lo egoísta templa lo ilusorio surgirá el porvenir de la América, aunque no la divisen todavía los ojos débiles, la *nación latina*; ya no conquistadora, como en Roma, sino hospitalaria» (Martí, 1975a, 7, p. 325). Nación latinoamericana, es decir, la Nación-de-Naciones como en el espíritu de Bolívar, capaz de integrar a las diferentes repúblicas en una «una gran confederación de los pueblos de la América Latina» (Martí, 1975c, 21, p. 160). Por eso manifestó que Bolívar tenía que hacer todavía en América.

Como se demuestra, esta latinoamericanidad es de signo anticolonialista y se comenzó a sustentar antes que la latinidad francesa colonialista, de aquí los equívocos de John Phelan, Walter Mignolo (Rojas, 2017b, pp. 98-125) y sus seguidores. Para los cocreadores del concepto América Latina y sus principales propugnadores, este era sinónimo de una *geografía del conocimiento-cultural y una geografía socio-política-integracionista* llamada también América del Sur, de carácter inclusivo y de unidad en la diversidad como proyecto, todavía vigente. Basta referir un conjunto de tesis como las siguientes para demostrar el itinerario de la sustentación de la sudamericanidad antecedido por Miranda y Bolívar:

- Francisco Bilbao: «Ha llegado el momento histórico de la unidad de la América del Sur» (Bilbao, 1985, p. 276), la «Confederación del Sur» (Bilbao, 1993, p. 57).
- Juan Bautista Alberdi: «América del Sur, pueblo único por la identidad de todos sus elementos» (Alberdi, 1993, p. 160). Mas tal identidad era concebida como «unidad múltiple» (Alberdi, 1939, p. 151). En superación de su etapa de euro-nodo-manía.
- Juan Montalvo: «¿qué será de la desdichada de América del Sud?» (Montalvo, 1977, p. 6).
- Justo Arosemena: «La liga sudamericana es no sólo una necesidad sino una adquisición posible» (Arosemena, 1980, p. 537).
- José Martí: «Los países de la América del Sur, [...] necesitan saber qué son» (Martí, 1975b, 8, p. 266).
- Manuel Ugarte: «Solo los Estados Unidos del Sur pueden contrarrestar en fuerza a los Estados del Norte. Y esa unificación



no es un sueño imposible. Otras comarcas más opuestas y más separadas por el tiempo y las costumbres, se han reunido en bloques poderosos y durables» (Ugarte, 1978, p. 5).

- José Vasconcelos: «[fundar] las nuevas capitales de la Pampa y el Altiplano que han de dar por fin configuración definitiva al hombre de Sudamérica» (Vasconcelos, 1935, p. 120).

Sin obviar las diferencias entre unos y otros proyectos, incluso limitaciones históricas de determinados autores –que por problemas de extensión del artículo-ensayo no es posible detallar ahora–, hay en la segunda mitad de la centuria decimonónica una *teoría de la integración sudamericana-latinoamericana* (Rojas, 2011a, pp. 151-203), que comprende los siguientes *principios epistémicos* rectores:

- Una situación geográfica-natural e historia cultural compartida, frente a los intentos de descalificación europea.
- Una Confederación Nación-de-Naciones latinoamericana y sudamericana, sin la exclusión posible de creación de Estados supranacionales por regiones.
- Una asamblea o congreso de plenipotenciarios de las naciones confederadas.
- Elección democrática para los representantes del Congreso General por la suma de los votos individuales y no por la suma de votos por cada nación.
- Deslinde y fijación de los límites territoriales de los Estados confederados para evitar conflictos fronterizos.
- No ceder jamás a una potencia extranjera parte del territorio de la unión y de los países miembros.
- Proyecto de defensa común ante los enemigos externos.
- Un derecho público y prohibición de la guerra interna de los Estados confederados.
- La fraternidad comercial y de navegación, incluidos los istmos marítimos como el de Panamá y Nicaragua.
- Establecimiento de una comunidad oficial completa en el sistema de monedas, pesos y medidas, con una moneda única.
- Creación de un banco sudamericano.
- Arbitraje económico y eliminación de aduanas nacionales internas.
- Creación de un sistema de convenciones postales.
- Una ciudadanía universal latinoamericana.
- Sistema de educación universal para las repúblicas confederadas, con obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza primaria.



- La fundación de una universidad donde se enseñase la historia del continente, sus lenguas y cultura.
- La creación de medios de divulgación y comunicación como periódicos o *diarios* correspondientes a las naciones miembros.
- Libertad de conciencia y tolerancia de cultos.

El vaticinio del presunto ciclo de la concepción o idea de una América Latina fenecida –en sustitución por la Comunidad o Unión Sudamericana de Naciones– no está fundamentado por la historia de pensamiento y teoría de Nuestra América, porque desde el nacimiento del concepto América Latina sus dos más preclaros cocreadores y posteriores defensores siempre argumentaron que América Latina era la América del Sur, desde México hasta Chile y Argentina. Idea raigal expuesta en los documentos que precedieron al tratado constitutivo de la Unasur (Tratado, 2008, p. 7) y ratificada en la Declaración fundacional de la Celac (Declaración, 2102). Por consiguiente, la *episteme del Sur (América)* es igual a la *episteme de latinoamericanidad*, no hay reemplazo teórico ni superación porque son una y la misma concepción.

## Referencias

- Alberdi, J. B. (1993). Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano. En L. Zea (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana* (pp. 145-164), t. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alberdi, J. B. (1939). *El crimen de la guerra*, Buenos Aires: Editorial TOR.
- Ardao, A. (1993). Génesis de la idea y el nombre de América Latina. En A. Ardao. *América Latina y la latinidad* (pp. 15-110). México: Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Arosemena, J. (1980). Estudio sobre la idea de una Liga Americana. En L. Zea (Ed.), *Pensamiento positivista latinoamericano* (pp. 455-475), vol. II. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Bilbao, F. (1985). *El evangelio americano [y otros textos]* (selección de Alejandro Witker). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Bilbao, F. (1993). Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de Repúblicas. En L. Zea (Comp.). *Fuentes de la cultura latinoamericana* (pp. 51-66), t. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bohórquez Morán, C. L. (2003). *Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina* (3.<sup>ra</sup> ed.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



- Bolívar, S. (s.f.a). *Obras completas*, vol. I. Caracas: E. Requena Mira Libreo Editor.
- Bolívar, S. (s.f.b). *Obras completas*, vol. II. Caracas: E. Requena Mira Libreo Editor.
- Bolívar, S. (s.f.c). *Obras completas*, vol. III. Caracas: E. Requena Mira Libreo Editor.
- Bolívar, S. (s.f.d). *Obras completas*. Caracas: Edición digital en CD-R.
- Campbell, A. (1982). De la revolución para la América Portuguesa. (Expediente para Lisboa). En F. de Miranda. *América espera* (selección, J. L. Salcedo-Bastardo), (pp. 344-348). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S. A.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chevalier, M. (1993). Sobre el progreso y el porvenir de la civilización. En A. Ardao. *América Latina y la latinidad* (pp. 111-121). México: Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Declaración de Caracas (constitución de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe). (2 de diciembre de 2012). La Habana: Granma, pp. 4-6.
- De Miranda, F. (1982). *América espera* (selección, J. L. Salcedo-Bastardo). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* (2.ª ed. revisada). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes - Siglo XXI Editores.
- De Sousa Santos, B. (2011). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (2.ª reimpresión). México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) - Siglo XXI Editores.
- Domínguez Camargo, H. (1986). *Obras* (selección de Giovanni Meo Zilio). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Haya de la Torre, V. R. (1936). *¿A dónde va Indoamérica?* (3.ª ed.). Santiago de Chile: Biblioteca América.
- Haya de la Torre, V. R. (1993). El lenguaje político de Indoamérica. En L. Zea (Comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. II, (pp. 477-490). México: Fondo de Cultura Económica.
- Liévano Aguirre, I. (2010). *Bolívar* (2.ª ed.). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1975a). *Nuestra América. Obras completas*, t. 7. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



- Martí, J. (1975b). *Nuestra América. Obras completas*, t. 8, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martí, J. (1975c). *Cuadernos de apuntes. Obras completas*, t. 21. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Mignolo, W. D. (2007a). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. D. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez & M. Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central de Colombia - Pontificia Universidad Javeriana.
- Montalvo, J. (1977). *Las catilinarias. El cosmopolita y El regenerador* (selección de G. A. Jácome). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Phelan, J. L. (1993). El origen de la idea de Latinoamérica. En L. Zea (Comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana* (pp. 461-47), t. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas Gómez, M. (2006, julio). Los aportes del romanticismo latinoamericano a la identidad cultural y la integración. *Pensamiento y vida*, 7(7), pp. 1-19.
- Rojas Gómez, M. (2011a). Aportes a la identidad integracionista latinoamericana. En O. Quintana Truffa (Ed.). *50 Años del proceso de Integración Latinoamericana 1960-2010: ensayos sobre integración* (pp. 151-303). Montevideo: Ediciones de la Secretaría General de ALADI.
- Rojas Gómez, M. (2011b). *Iberoamérica y América Latina: identidades y proyectos de integración*. Holguín: Ediciones La Luz - Casa de Iberoamérica - AECID Embajada de España en Cuba.
- Rojas Gómez, M. (2011c). *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Rojas Gómez, M. (2014). La Idea de América Latina de Walter Mignolo: valoración crítica desde la identidad-integracionista. En M. Rojas Gómez (Comp.). *Memorias del XIV Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano* (pp. 690-707). Santa Clara: Editorial Feijóo.
- Rojas Gómez, M. (2015). *El término Hispanoamérica. Génesis y desarrollo en los procesos de las independencias*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rojas Gómez, M. (2016). La construcción de la teoría de la sudamericanidad como concreción de identidad y proyecto de integración.



- En M. Rojas Gómez (Comp.). *Memorias del XV Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano* (pp. 311-330). Santa Clara: Editorial Feijóo de la Universidad Central de Las Villas.
- Rojas Gómez, M. (2017a). Identidad y diferencia en la concepción del hombre en el positivismo latinoamericano. En J. E. Pulido Blanco (Ed.), *La pregunta por el humanismo hoy. Tres perspectivas* (pp. 141-165). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Rojas Gómez, M. (2017b). ¿Sudamericanidad o latinoamericanidad como identidad? Disyunción epistémica equívoca. En *Memorias de la VII Conferencia Provincial de las Ciencias Sociales y Humanísticas* (pp. 98-125). Santa Clara: Editorial Samuel Feijóo.
- Salcedo-Bastardo, J. L. (1982). Prólogo. En F. de Miranda. *América espera* (selección, J. L. Salcedo-Bastardo) (pp. I-XII). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Torres Caicedo, J. M. (1857). Nicaragua y los filibusteros oficiales y extraoficiales. *La América*, 2(3), pp. 7-8.
- Torres Caicedo, J. M. (1993). Textos unionistas: 1850-1886. En A. Ardao. *América Latina y la latinidad* (pp. 121-154). México: Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torres Caicedo, J. M. (1985). *Unión Latino-Americana. Pensamiento de Bolívar para formar una Liga Americana; su origen y sus desarrollos*. París: Librería de Rosa y Bouret.
- Tratado Constitutivo de la Unión Suramericana de Naciones* (2008). Recuperado de [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/45568/UNASUR\\_-\\_Tratado\\_Constitutivo\\_de\\_la\\_Unión\\_de\\_Naciones\\_Suramericanas\\_\\_10\\_p\\_.pdf?sequence=3](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/45568/UNASUR_-_Tratado_Constitutivo_de_la_Unión_de_Naciones_Suramericanas__10_p_.pdf?sequence=3).
- Tratado, Convención, Convenio y Concierto [de Panamá] de 1826 (1976). En E. J. Castillero (Ed.). *Bolívar en Panamá. Génesis y realidad del «Pacto Americano». Las Actas extraviadas del Congreso de Bolívar de 1826* (pp. 30-150). Ciudad de Panamá: Editora de la Nación.
- Ugarte, M. (1978). *La nación latinoamericana* (selección de N. Calasso). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Varona, E. J. (1999). *Política y sociedad* (selección de J. Meza y P. P. Rodríguez). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Vasconcelos, J. (1935). *Bolivarismo y monroísmo. Temas iberoamericanos* (2.ª ed.). Santiago de Chile: Editorial Ercilla.
- Zea, L. (1988). *Simón Bolívar, integración en libertad* (2.ª ed.). Caracas: Monte Ávila Editores.