

THE THEME OF CULTURE IN LATIN AMERICAN THOUGHT: THE CONSTRUCTION OF IDENTITY AND AUTHENTICITY

Resumen

El presente artículo de investigación analiza, mediante una metodología cualitativa, ideas de algunos pensadores sobre el lugar, los valores y los problemas de la identidad y la autenticidad de la cultura latinoamericana en su dialéctica correlación entre lo específico de esta y la cultura universal. El objetivo es destacar que este tema no es un problema simplemente teórico, sino eminentemente práctico pues de su análisis dependen las distintas actitudes que se asumen en el perfeccionamiento de las instituciones propias y ante los mecanismos de poder que de distinta forma han dominado a los pueblos latinoamericanos.

Palabras claves

Cultura, identidad, autenticidad, pensamiento latinoamericano.

Abstract

This research article analyzes, with a qualitative methodology, ideas of some thinkers about the place, the values and problems of identity and authenticity of Latin American culture, in its dialectical correlation between the specific nature of this and universal culture. The objective is underlining that this subject is not a merely theoretical problem, but eminently practical, because of its analysis depend on the different attitudes that are assumed in the improvement of the institutions and mechanisms of power that have different dominated the Latin American peoples.

Key words

Culture, identity, authenticity, Latin American thought.

Referencia: Guadarrama González, P. (2018). El tema de la cultura en el pensamiento latinoamericano: la construcción de la identidad y la autenticidad. *Cultura Latinoamericana*. 28 (2), pp. 108-136. DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2018.28.2.6>

EL TEMA DE LA CULTURA EN EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD Y LA AUTENTICIDAD

*Pablo Guadarrama González**
Universidad Católica de Colombia

DOI: <http://dx.doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2018.28.2.6>

Si bien es cierto que el tema de la cultura en el pensamiento latinoamericano se planteó desde el mismo inicio del cuestionado “descubrimiento” de América —que más bien parece ser un “encubrimiento”, o, quizás, un “aplastamiento” (Beorlegui, 2004, p. 114)¹, pues no fue en verdad nada armonioso, sino un verdadero “choque cultural” producido por el proceso de conquista y colonización—, y no como un simple problema teórico, sino eminentemente político práctico, pues se trataba de reconocer o no la identidad, instituciones y derechos de

* Ph.D. en Filosofía de Universidad de Leipzig, Doctor en Ciencias (Cuba), Profesor de Mérito de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas (Cuba). Autor de varios libros sobre pensamiento filosófico latinoamericano. Profesor del Doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia y Profesor de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno. ORCID: 0000-0002-4776-2219. Contacto: pabloguadarramag@gmail.com

El artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Grupo ‘Aldo Moro’ de la Maestría en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno.

Fecha de recepción: 15 de agosto de 2018; fecha de aceptación: 10 de septiembre de 2018.

1. “Las consecuencias que tuvo para la “colonia” esta irrupción conquistadora de los occidentales, ya la conocemos. Los países “colonizadores” le imponen su cultura, cosmovisión, religión, leyes, ética, etc., sin dejar casi ninguna posibilidad de negociar acerca del mantenimiento de sus propias tradiciones culturales”.



los pueblos originarios² (Dussel, 2009, p. 59)—, esta cuestión tomaría progresivo interés desde mediados del siglo XVIII.

Aunque hoy en día abunda la literatura dedicada al estudio de estos temas, no debe ignorarse que las reflexiones sobre el lugar, los valores y los problemas de la cultura latinoamericana, en su dialéctica correlación entre lo específico y la cultura universal (Guadarrama & Pereliguin, 1998), son de vieja data. Sin embargo, tales análisis no han aflorado siempre con la misma magnitud e intensidad, pues su formulación ha dependido siempre de determinadas necesidades de las circunstancias.

Desde los primeros cronistas españoles que se trasladaron a América y fueron asimilados por el “Nuevo Mundo” aparecieron frecuentes reconocimientos sobre la riqueza de las culturas indígenas, su identidad y autenticidad (Guadarrama, 2009, pp. 58-59)³, aplastadas por la conquista.

2. “Hay otra manera de interpretar el choque que significó la expansión europea que constituye el origen de la modernidad. Algunos quisieron salvar la empresa intentando una corrección del plan inicial. Ya no se trataría de trasladar a Amerindia la cultura europea, sino de partir de las originarias culturas americanas, organizándolas políticamente (con gran autonomía de la “República de españoles”), donde se expresaría el genio indígena bajo el lejano poder del rey español, y modificando el campo religioso cristianizándolo, aunque respetando las tradiciones y ritos ancestrales —mientras no se opusieran a la tradición cristiana. Es evidente que ambas limitaciones (política, de sujeción al rey, y religiosa, de imposición de una religión extraña) suponían elementos de transformación esenciales, que los actores de tal utopía no llegaron a comprender en su significado dominador. De todas maneras, aparecía como una solución mucho mejor a la total asimilación de las culturas indígenas o a su total extinción o exclusión —que fue lo que de hecho se impuso aproximadamente desde 1564”.

3. “Se considera que algo es auténtico cuando es posible precisar su identidad, origen y condición real, por lo que se puede certificar su certeza, validez o propiedad. El grado de autenticidad no debe ser confundido con formas de originalidad, pues lo determinante en la valoración de un acontecimiento cultural no es tanto su novedad o irrepitibilidad, sino su plena validez. Siempre que el hombre domina sus condiciones de existencia lo hace de forma específica y en una situación espaciotemporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada en la universalidad. A partir del momento que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y “eternizados”. Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que más tarde es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga. Auténtico debe ser considerado aquel producto cultural que se corresponda con las principales demandas del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de vida, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello distintivo. La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica. Debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio. El hecho de que unos pueblos aprendan de otros y se intercambien sus mejores valores alcanzados constituye una premisa inexorable del desarrollo de la cultura. (...) Incluso la repercusión de los productos culturales, dignos de ser imitados, no necesariamente se producen en aquellos pueblos que pueden desempeñar cierto tutelaje en el proceso histórico mundial por factores coyunturales hegemónicos de carácter económico o político. En el proceso de realización de acciones culturales auténticas se forja la identidad cultural de una nación, pueblo o región, que aunque puede ser manipulada con los fines ideológicos más disímiles, en definitiva sobrevive y se regenera dando lugar a su distintivo propio ser”.



Tanto Bartolomé de las Casas como otros sacerdotes defensores de la condición humana de la población autóctona revelaron el carácter avanzado de muchas de las actividades e instituciones de aquellos pueblos, especialmente de los aztecas e incas.

El jesuita José de Acosta, que se estableció en Perú en el siglo XVI, llegó a sostener que estos pueblos en muchas de sus instituciones eran dignos de admiración y llegaban a aventajar a los europeos en sus “repúblicas”, como las denominó (Acosta, 1985, II, p. 103). Además, elaboró varios argumentos en contra de que fuesen esclavizados (Rivera, 1970, p. 99)⁴. No en balde algunos escritores del viejo continente, como Miguel de Montaigne, entre los que sobresalen los utopistas como Tomás Moro y Tomás Campanella, se inspiraron en los pueblos originarios de América, especialmente en sus instituciones, para sus idealizaciones reorganizadoras de la sociedad.

En el pensamiento humanista ilustrado que se consolida en América en consonancia con la incorporación al espíritu moderno se intensificaron los estudios sobre las cuestiones de la cultura autóctona como expresión del necesario proceso de emancipación mental que precedió al movimiento independentista.

En México se acentuó este movimiento de recuperación cultural, y así quedó plasmado en innumerables obras, entre las que se destacan *Historia antigua de México*, de Francisco Javier Clavijero, y *Vida de mexicanos ilustres*, de Juan Luis Maneiro. Esta época se caracterizó como el “siglo de oro mexicano” (Navarro, 1983, p. 27)⁵, durante el cual el pensamiento ilustrado y humanista tendría prestigiosos representantes. En ese sentido, por sus análisis filosóficos en relación con la cultura, se destacó Pedro José Márquez, quien sostenía que el verdadero filósofo

(...) es cosmopolita (o sea, ciudadano del mundo), tiene por compatriota a todos los hombres y sabe que cualquier lengua, por exótica que parezca, puede en virtud de la cultura ser tan sabia como la griega, que cualquier pueblo por medio de la educación puede llegar a ser tan culto como el crea serlo en mayor grado. Con respecto a la cultura, la verdadera filosofía

4. “Acosta sostiene que no es justo hacer la guerra a los indios y respalda su opinión tanto en la ley de Dios como en la ley de los hombres, pues la ley real ya había declarado a los indios libres: “no permitimos de ninguna manera tomar por esclavos a los bárbaros, o matarlos o aniquilarlos, porque no admitimos ninguna esclavitud connatural al hombre, pero consentimos sean encomendados generosamente a los que son mejores y más sabios para que los rijan y enseñen en orden a su salvación”.

5. En Ecuador, Eugenio Espejo también propugnaría revalorizar la cultura en el espíritu de la ilustración.



no reconoce incapacidad en hombre alguno, o porque haya nacido blanco o negro, o porque haya sido educado en los polos o en la zona tórrida. Dada la conveniente instrucción, enseña la filosofía, en todo clima el hombre es capaz de todo (Márquez, 1962, p. 133).

En las ideas de este sacerdote mexicano se destacaría su confianza en las posibilidades humanas a través de las instituciones educativas para eliminar los posibles obstáculos que podrían anteponer condiciones secundarias. Sus ideas constituían un abierto enfrentamiento al racismo y al determinismo geográfico, a la par que esclarecía en qué medida cada hombre, desde su circunstancia particular, podría contribuir a la cultura universal. De tal forma, estos humanistas latinoamericanos iban creando las bases teóricas de la exigida emancipación política que se avecinaba.

Un ideal arraigado en los próceres de la independencia fue extender la cultura a todo el pueblo (Henríquez, 1963, pp. 58-59), y con ese fin utilizaron sistemáticamente la prensa periódica. La espada libertadora de los guías de la independencia latinoamericana no solo estuvo empuñada por la fortaleza de la decisión tomada, sino por la profunda meditación sobre la identidad, la autenticidad, la historia, las condiciones y las perspectivas de los pueblos del continente.

Bolívar consideraba que “nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares; nuevo en casi todas las artes y las ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil” (Bolívar, 1986, I, p. 25). El Libertador confiaba en que la futura América, una vez derrotado el poder colonial, se convertiría en un favorable asilo que acogería las ciencias y las artes provenientes del Oriente y de Europa para impulsarlas con el aliento de la cultura latinoamericana.

Tal preocupación estuvo presente también en Andrés Bello, quien con su erudición científica y originalidad filosófica podía considerarse al punto más alto del pensamiento latinoamericano de la época. El ilustre venezolano propugnó la autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas (Bello, 1986, I, p. 187), una exigencia de naturalización de las constituciones, leyes, instituciones, etc., acorde con las condiciones y características de los pueblos de esta región que entraban en la vida política independiente.

Su labor iluminista no se limitaba al perfeccionamiento de nuestro idioma y no se dejaba arrastrar por el espíritu antiespañol que habían dejado las guerras por la independencia latinoamericana en amplios sectores de la intelectualidad de esta región, algunos de los cuales ya



habían comenzado a buscar en el mundo intelectual anglosajón o en el francés las exclusivas fuentes nutritivas de la modernidad. El propio Bello bebió profundamente en esas fuentes también, pero esto no lo condujo a minimizar o subestimar el papel de la cultura española en la conformación de la identidad cultural de Hispanoamérica.

Aquella profunda polémica que sostuvo Bello con los jóvenes liberales —Domingo Faustino Sarmiento, José Victoriano Lastarria y Francisco Bilbao, quienes imbuidos por el naciente positivismo y por la *nordomanía* anglosajona rechazaban todo lo vinculado a la cultura española como algo nefasto para América—, evidentemente poseía una profunda carga ideológica y política (Boerlegui, 2004, p. 205). En esta discusión en la que se impondría el justo criterio de la imposibilidad de romper radicalmente con una de las fuentes nutritivas básicas de esta *Nueva Iberia* —como llegó a considerar el célebre venezolano a las nacientes repúblicas latinoamericanas—, saldría valorado injustamente como un conservador, pues en verdad su postura fue mucho más moderna, como expresan Picón Salas y Rojas Osorio (Rojas, 1997, p. 21), dado que su pensamiento no solo se había gestado en el independentismo, sino también en el cultivo de los mejores valores de la ilustración y la progresiva conformación de la modernidad, que anhelaba se completara en estos países. A esa labor dedicaría la mayor parte de su vida lo mismo en Caracas, en Londres que en la rectoría de la Universidad de Santiago de Chile.

Como plantea Antonio Scocozza al respecto:

Su esfuerzo, además del aprendizaje, fue el no cometer el error de trasladar soluciones culturales “avanzadas” a una realidad que se presentaba cultural y políticamente “retrasada”, claramente frenada por el yugo colonial, sino en poner en posición dialéctica y de comparación experiencias culturales, sociales, ideales diferentes, haciendo que se relacionaran, aprovechando la “raíz común” sin renunciar nunca a la diversidad, a la peculiaridad, que se convierte en un elemento que completa una nueva experiencia cultural occidental: la americana (Scocozza, 2011, p. 19).

Bello había sido en verdad, y siguió siendo después del proceso de la independencia, un fuerte enemigo de las ataduras que la metrópoli colonial y, en particular, la Iglesia habían impuesto, y trataba de mantener el libre ejercicio del pensamiento. Así criticó fuertemente la censura que la Iglesia en Chile ejercía sobre algunos libros considerados heréticos. Estas ideas no contradecían en nada su fe religiosa, su criterio sobre la misión civilizadora del cristianismo y



especialmente su convencimiento de la necesidad del concepto de Dios en el hombre para que este fuese virtuoso, pues, a su juicio, la naturaleza humana era propensa a la injusticia y al dominio del fuerte sobre el débil.

Su humanismo cristiano constituye una muestra de la posibilidad y la realidad de la unidad armoniosa de un pensamiento ilustrado emancipador y una fe religiosa que no se deja arrastrar por el oscurantismo, el fanatismo ni por el autoritarismo. No en balde sus ideas amamantaron las del Libertador; del mismo modo que en Cuba las del sacerdote Félix Varela (Guadarrama, 1999, pp. 60-71) y del filósofo José de Luz Caballero (Guadarrama, 1986), entre otros, nutrieron las ideas éticas y religiosas de José Martí.

Defensor de la igualdad natural entre los hombres y las naciones, Bello se enfrentó a todo tipo de despotismo y a toda forma de favoritismo que limitara las posibilidades de desarrollo de cualquier hombre o país. Por tal motivo fue uno de los precursores de la crítica a las falacias del liberalismo económico que tanto inspiraba en el siglo XIX a amplios sectores de la naciente burguesía latinoamericana, del mismo modo que en cierto momento la “utopía abstracta”, en el sentido de Ernst Bloch, del neoliberalismo tomó auge.

La trascendencia de la obra filosófica de Andrés Bello tal vez no fue tan inmediata como el reconocimiento que tuvo su labor intelectual en el terreno del derecho civil o la gramática española, pero eso no impidió que desde el siglo XIX haya sido reconocido como uno de los pilares intelectuales del pensamiento latinoamericano, también desde el cultivo de la filosofía, en especial en lo referido al análisis de la historia universal y en particular de los pueblos latinoamericanos, lo cual ha llevado a Miguel Rojas Gómez a considerar, con suficiente razón, que “La nueva filosofía de la historia que fundamentó es una *filosofía universal concreto-situada*” (Rojas, 2005). De tal modo contribuyó a la valoración justa del acervo cultural de los pueblos latinoamericanos y coadyuvó al proceso de reconocimiento de su identidad y autenticidad, así como al proceso de su necesaria integración.

Para el logro de esos objetivos Bello plantearía de manera muy temprana en el pensamiento latinoamericano una intención que muchos posteriormente también abogarían, esto es, la necesidad de elaboraciones teóricas propias. Pues según él, “los trabajos filosóficos de Europa no nos dan la filosofía de la historia de Chile [o Hispanoamericana]. Toca a nosotros formarla por el único proceder legítimo, que es el de la inducción sintética” (Bello, 1981, XXIII, p. 240).



Era lógico que sus puntos de partida epistemológicos fundamentados en el sensualismo le indujeran también a rechazar cualquier tipo de deductivismo metafísico y a plantearse la construcción de teorías para la comprensión del mundo cultural, sociopolítico y económico latinoamericano a partir de la construcción inductiva que partiera de *Nuestra América*.

Ahora bien, en modo alguno esta postura significaba que Bello subestimara los aportes de la cultura y del pensamiento europeo o de otras latitudes, lo único que en verdad proponía era subsumirlo en el análisis propio desde la circunstancialidad latinoamericana. Por eso les respondería a Lastarria, Sarmiento y otros que en ese sentido lo atacaba: “(...) suponer que se quiere que cerremos los ojos a la luz que nos viene de Europa es pura declamación. Nadie ha pensado en eso. Lo que se quiere es que abramos bien los ojos a ella, y que no imaginemos encontrar en ella lo que no hay, ni puede haber” (Bello, 1981, XXIII, p. 249).

El ilustre venezolano sabía muy bien que no había nada que temer si por medio de la educación y de la conveniente promoción cultural de los elementos valiosos de cada pueblo, en este caso de los chilenos y los latinoamericanos en general, se cultivaba tanto el idioma como otras expresiones de la identidad y autenticidad, la conciencia nacional de un país, de su historia, tradiciones, instituciones, etc., de una forma abierta al intercambio con las manifestaciones culturales de otros pueblos con los que se establecen nexos inexorables, como en este caso con las de España, pues, a su juicio, “las ideas de un pueblo se incorporan con las ideas de otros pueblos; y perdiendo unas y otras su pureza, lo que era al principio un agregado de partes discordantes, llega a ser poco a poco un todo homogéneo, que se parecerá bajo diversos aspectos a sus diversos orígenes, y bajo ciertos puntos de vista presentará también formas nuevas” (Bello, 1981, XXIII, pp. 166-167).

De tal modo, la mayor significación de sus ideas filosóficas no radica tanto en haber elaborado una nueva corriente diferenciada de otras posturas epistemológicas o axiológicas hasta ese momento existentes, sino en haber reflexionado con rigor y suficiente autenticidad sobre la problemática política, cultural, histórica y social de los pueblos latinoamericanos en momentos tan trascendentales como aquellos de inicios en una vida relativamente independiente.

La mayoría de los precursores de la idea de una identidad cultural e integración latinoamericana —entre ellos el hondureño José Cecilio Valle, quien denominaba a América como su patria (Oquelli,



1981, pp. 28-29)⁶— pensaron siempre en los elementos comunes de identificación y en la integración de aquellos pueblos surgidos de la mezcla de los aborígenes, los negros importados por la esclavitud y la colonización hispano lusitana. Por lo regular no consideraban que dicha unidad se diera con los pueblos de Norteamérica, sino que, por el contrario, observaron con recelo las políticas expansionistas de los gobiernos de los Estados Unidos de América, que hasta el nombre de *americanos* acapararon de manera exclusiva para su pueblo. Por tal motivo, comenzaron a surgir denominaciones diferenciadoras de las de los pueblos y la cultura de Norteamérica, como las de *Hispanoamérica*, *Iberoamérica*, *América Latina* o *Latinoamérica* durante el siglo XIX, cada una con su consecuente connotación ideológica (Bosch, 199, pp. 267-276), así como el de *Indoamérica*, de más reciente creación en el siglo XX. Tales términos eran expresión de búsqueda de elementos comunes de identificación cultural, pero también de búsqueda de alternativas políticas y económicas de destino común que facilitaran soluciones de desarrollo en un mundo de nuevas formas de dominación.

Es notorio que la búsqueda de elementos de identificación cultural entre los pueblos latinoamericanos se incrementó considerablemente luego de alcanzada la independencia política, como vía de resistencia ideológica a los nuevos poderes imperiales neocolonialistas provenientes de Europa y Estados Unidos. Si por una parte algunos sectores de la aristocracia criolla se dejaban seducir por la xenofilia cultural, un grupo destacado de intelectuales y políticos de profunda raigambre patriótica reivindicaron los valores de la cultura y los pueblos latinoamericanos como necesidad de consolidar la independencia política.

Uno de los precursores de esa especie de “independencia cultural de Hispanoamérica” fue Andrés Bello, quien ha sido caracterizado como “el libertador intelectual de América”, tarea para la cual enarboló como arma la defensa de la riqueza del idioma español al servicio de la creatividad americana desde lo local (Bocaz, 2000, p. 181)⁷.

6. “Veinte y dos años pasados desde 1810, digo yo de la América, *mi patria* (el subrayado es nuestro, P.G.G.), han sido 22 años de equivocaciones, sangre y lágrimas”. Para prevenir estos males propuso una confederación de todas las provincias que habían alcanzado su independencia: “Se creará un poder, que, uniendo las fuerzas de 14 o 15 millones de individuos haría a la América superior a toda agresión, daría a los Estados débiles la potencia de los fuertes; y prevendría las divisiones intestinas de los pueblos sabiendo estos que existía una federación calculada para sofocarla”.

7. “De origen interior o exterior varias son las funciones que Bello hace recaer sobre esa meritocracia, pero todas emanan de una adecuada solución del encuentro entre lo particular y lo universal. (...) Lejos de una posición pasiva ante el patrimonio cultural heredado de Europa ese grupo tiene la obligación de hacer progresar la descripción de los rasgos particulares —la peculiaridad, del nuevo país”.



A juicio de Paola Gorla (2011, p. 269), “Bello vio muy bien que la secesión idiomática de América respecto a España implicaba el riesgo de una misma secesión entre naciones americanas; él no postulaba la separación americana, sino, al revés, el derecho de los americanos a participar oficialmente en la permanente formación de la lengua común, para una lengua castellana única”.

El americanismo de Bello y su preocupación por el tema de la identidad cultural latinoamericana, como plantea Leopoldo Zea (1989)⁸, no solo se manifestó en las descripciones del paisaje de estos países, sino también en la idea de *patria* como fuerza espiritual en la que se funden sentimientos de identificación (p. 726). Su labor intelectual al servicio diplomático de Venezuela, Colombia y Chile estimuló la integración de los pueblos de esta región, como se manifestó en 1844, cuando se discutían las bases de una “Confederación de Hispanoamérica”.

Su optimismo respecto a la posibilidad de la integración latinoamericana como producto no solo de decisiones políticas, sino como expresión de los elementos culturales que identificaban a estos pueblos, se expresaba cuando planteaba:

No ha faltado quien crea que un considerable número de naciones colocadas en un vasto continente, e identificadas en instituciones y en origen, y a excepción de los Estados Unidos en costumbres y religión, formaran con el tiempo un cuerpo respetable, que equilibre la política europea, y que por el aumento de riqueza y de población y por todos los bienes sociales que deben gozar a la sombra de sus leyes, den también con el ejemplo, distinto curso a los principios gubernativos del antiguo continente (Ghiano, 1967, p. 47).

Profundas fueron sus reflexiones sobre el proceso independentista de los pueblos de América, en las que dedicaba especial atención a la influencia del carácter nacional en las diversas formas de realización de la libertad. Insistía en la necesidad de la cooperación de estos para alcanzar el progreso y, sobre todo, de la unidad latinoamericana para enfrentar la fiera competencia internacional.

Bello tenía profunda confianza en la dignidad y potencialidad revolucionaria de los pueblos latinoamericanos, que en su gran mayoría

8. “Andrés Bello, como muchos de sus contemporáneos, en especial sus grandes coterráneos, Miranda, Bolívar, Rodríguez y Sucre, se sentía parte del gran continente descubierto por Colón y actuó como tal”.



recién habían mostrado su potencialidad durante el proceso independentista, y por eso se opuso fuertemente a aquellos que, como Lassarria, dudaban de algunas de las cualidades de los pueblos recién emancipados. Afortunadamente, Bello se equivocó al augurar una futura desaparición de los pueblos originarios de las tierras latinoamericanas, y en particular, de sus culturas. En su errado juicio sostenía:

En la América, al contrario, está pronunciado el fallo de destrucción sobre el tipo nativo. Las razas indígenas desaparecen, y se perderán a la larga en las colonias de los pueblos trasatlánticos, sin dejar más vestigios que unas pocas palabras naturalizadas en los idiomas advenedizos y monumentos esparcidos a que los viajeros curiosos preguntarán en vano el nombre y las señas de la civilización que les dio el ser (Ghiano, 1967, p. 86).

Para el célebre pensador venezolano, era “natural” que los pueblos cultivasen sus raíces vernáculas y era necesario estimular esa actitud en defensa de la identidad cultural latinoamericana. A su juicio:

Cada pueblo tiene su fisonomía, sus aptitudes, su modo de andar; cada pueblo está destinado a pasar con más o menos celeridad por ciertas fases sociales; y por grande y benéfica que sea la influencia de unos pueblos en otros, jamás será posible que ninguno de ellos borre su tipo peculiar, y adopte un tipo extranjero; y decimos más, ni sería conveniente, aunque fuese posible (Ghiano, 1967, p. 86).

Bello veía la integración latinoamericana no solo como una viable posibilidad —como lo demuestran los acontecimientos más recientes—, sino como una necesidad en relación con lo que posteriormente José Martí exigiría como el debido equilibrio del mundo.

De tal manera, acentuaba los elementos básicos de la identidad cultural latinoamericana, al mismo tiempo que destacaba en qué medida podría incidir la augurada política integracionista de esta región en el desenvolvimiento de Europa.

La idea de revalorizar la actitud de los latinoamericanos respecto a la cultura universal, y en especial la de reconsiderar la cultura filosófica, había sido plasmada también desde mediados del siglo XIX por Juan Bautista Alberdi, para quien:

No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos,



que ha durado más o menos, porque cada país, cada época, y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano (Alberdi, 1986, I, p. 146).

De ahí que el pensador argentino insistiera en crear una filosofía latinoamericana que se ocupara de los problemas de este continente sin renunciar, por supuesto, a lo que el pensamiento hubiera elaborado ya en cualquier parte. No obstante, lo importante para él era que se correspondiese con las necesidades, esencialmente sociales y políticas, que demandaban los pueblos de esta región.

Se debe tener en cuenta que ese afán por volver la mirada hacia adentro, por hacer de la filosofía un instrumento para ponerlo en función de lo peculiar latinoamericano, no fue compartido por todos los miembros de aquella generación de pensadores argentinos que confluyen con el positivismo. Entre aquellos pensadores estaba Domingo Faustino Sarmiento, quien al cuestionarse el sello especial que debían tener la literatura, las instituciones y, en general, la cultura latinoamericana, propugnaba un cosmopolitismo que diluía en un universalismo abstracto sus ideas sobre el mundo espiritual latinoamericano, su identidad y autenticidad, dado que su mayor interés estaba en la transformación material de aquella sociedad. Tal utilitarismo atentaba contra el reconocimiento de la especificidad y los valores de la cultura latinoamericana.

A Sarmiento no le interesaba la procedencia de las ideas si estas habían pasado a formar parte del aparato conceptual o estético del hombre de estas tierras; por eso planteaba:

El espíritu con esta preparación conserva las dotes naturales sin adquirir las curvaturas que le imprimen las particularidades locales y adquiriendo, por el contorno, el tono de pensamiento universal de su época, que no es francés ni inglés, ni americano del Sur o del Norte sino humano. Así es un instrumento apto para examinar toda clase de hechos, y encontrar la relación de causa a efecto, importa poco que se produzcan de éste o del otro lado de los Andes, a las márgenes del Sena, del Plata o del Hudson (Sarmiento, 1915, p. 442).

No cabe duda de que con tal posición Sarmiento aspiraba a acentuar la validez universal de las ideas que, independientemente de cualquier circunstancia, deben corresponderse con la realidad. Sin embargo, en cierto modo soslayaba la historicidad y la concreción necesaria que debe poseer todo pensamiento que pretenda captar



acertadamente la realidad circundante, la cual no se manifiesta jamás de forma idéntica en todas partes.

Tales criterios llevaron a Sarmiento a renunciar en parte a aquel universalismo abstracto y culto desmedido por las instituciones europeas, para tratar de encontrar, en lo que para él era la “barbarie” de la cultura latinoamericana, algún sostén aconsejable para apoyar su proyecto de “civilización”.

Recomendaba imitar la cultura anglosajona, en especial la norteamericana. Actitud esta que fue reprobada no solo por Martí, sino también por el uruguayo José Enrique Rodó, quien criticó tal “nordomanía” y antepuso el espíritu de Ariel al utilitarismo positivista (Guadarrama, 2004) al considerar que “La civilización de un pueblo adquiere su carácter, no de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ellas son posibles” (Rodó, 1926, p. 56). Ese mismo idealismo imbuiría a toda la generación de pensadores que, en contraposición a los xenófilos positivistas, se darían a la tarea de demostrar la vitalidad y el carácter propio y novedoso del mundo cultural latinoamericano.

En un sentido crítico se reveló Francisco Bilbao al considerar la cultura europea como dominadora y pragmática. Por eso sostenía que “El viejo mundo ha proclamado la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito, del materialismo. Esa es la civilización que rechazamos. Ese es el enemigo que tememos penetre en los espíritus de América” (Bilbao, 1943, p. 151). Y más adelante puntualizaba: “Hemos querido preservar el hombre americano de la contaminación del viejo mundo” (Bilbao, 1943, p. 151).

Como puede apreciarse, resulta muy diáfana la postura asumida por estos defensores de la singularidad de la cultura latinoamericana, que aspiran a mantenerla con su identidad propia, que la diferencie de la europea y la norteamericana.

En casos como el de Cuba, donde el dominio español se mantenía y trataba de resarcir en algo las grandes pérdidas en el continente, la lucha por enarbolar los valores de la cultura vernácula tendría mayor significación aún.

Durante el primer tercio del siglo XIX —denominado por Varona “verdadero crepúsculo de la historia de nuestra cultura”— (Vítier, 1970, p. 161), el pensamiento filosófico cubano se elevó a un plano a tono con las exigencias de la época, de lo que se desprende su autenticidad. Pero no serían solo cultivadores de la filosofía, como Félix Varela o José de la Luz y Caballero, los que pensarían sobre los



problemas de la universalidad de la cultura y sus manifestaciones en el ámbito del país, sino también intelectuales de las más diversas ocupaciones, como Francisco de Arango y Parreño, y José Antonio Saco, quienes aportarían, desde diversos campos del saber o del arte, valiosas ideas al proceso de formación de la conciencia nacional cubana.

Punto culminante de este pensamiento que devino en acción revolucionaria es la obra de José Martí, digno representante del humanismo práctico (Guadarrama, 2015). Sus ideas sobre la cultura latinoamericana han dejado su impronta sobre varias generaciones posteriores no solo de cubanos. En especial, en su artículo “Nuestra América”, en el cual insistía en la urgencia de conocer la cultura de los pueblos latinoamericanos y la realidad de sus países para poder gobernar mejor y librarlos de tiranías, planteaba: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La Historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (Martí, 1986, p. 165).

Su énfasis en el estudio del mundo latinoamericano, su identidad y autenticidad, no implicaba ningún tipo de desdén hacia la cultura de otros pueblos. Simplemente aspiraba, ante todo, a que esta enseñanza se revirtiera en una mejor forma de orientar el progreso en estas tierras, y que se reconociera el lugar de la cultura latinoamericana en el concierto de la universalidad, al igual que la proveniente de Europa o de otras latitudes.

José Martí se percató de las terribles consecuencias que podría traer una asimilación de la cultura europea, y llamó la atención sobre cuáles debían ser los parámetros básicos y los puntos de orientación de la cultura latinoamericana.

Martí apreció profundamente la dialéctica relación que existe entre el desarrollo cultural de los pueblos y su mayor o menor disfrute de la libertad; de ahí que proclamase que ser cultos era la forma para alcanzar aquella. Ahora bien, esto no significa que haya hiperbolizado la cultura libresca o académica, como es común encontrar en otros tantos pensadores de la región, sino que, partiendo de un concepto mucho más amplio de cultura, que incluía la acción práctico-revolucionaria para transformar la realidad cubana, veía en la asimilación creadora de lo conquistado por otros pueblos uno de los caminos principales para que los hombres fuesen libres. Libres no solo de los enigmas de la naturaleza, sino también de las imposiciones de otros hombres. Como auténtico hombre de su tiempo, en la época que le correspondió vivir se puso a tono con las nuevas exigencias, y su pensamiento



y acción no solo fueron anticolonialistas, sino que analizó algunos de los rasgos que transformaban la sociedad capitalista durante el siglo xix, especialmente la norteamericana, y en consecuencia desarrolló un análisis y una actitud también antimperialista. Martí tuvo plena conciencia de que vivía en una época de trascendentales cambios en la historia americana y mundial. Si bien el viejo colonialismo había comenzado a desmoronarse, nuevas formas de dominación colonial e imperial emergían, y por ello calificó a los Estados Unidos de América como una nueva Roma. Como intelectual auténtico de su época no podía situarse al margen de aquellos cambios. Por el contrario, debía estudiarlos para sacar el mejor provecho con vistas a la orientación del rumbo de Cuba y del resto de los pueblos latinoamericanos ante los nuevos peligros que acechaban. Sabía muy bien que vivía en una época diferente no solo en relación con España, sino también con Estados Unidos de América y el mundo en general. Su cosmopolita concepción partía del presupuesto según el cual “El mundo no es una serie de actos, separados por catástrofes, sino un acto inmenso elaborado por una incesante obra de unión” (Martí, 1976, 25, p. 194). Esta idea constituiría una premisa básica en la conformación de su ideario integracionista y latinoamericanista.

Su dialéctica concepción de la evolución histórica le hacía recomendar que “De vez en cuando es necesario sacudir el mundo, para que lo podrido caiga a tierra” (Martí, 1976, 11, p. 242). Sin embargo, su mayor aspiración era lograr el máximo equilibrio posible, especialmente en cuanto a las desigualdades sociales entre ricos y pobres, pues para él, “El mundo es equilibrio, y hay que poner en paz a tiempo las dos pesas de la balanza” (Martí, 1976, 2, p. 251).

Comprendió muy bien que el mayor desafío de su época y de las venideras era dar solución a la cuestión social, para lo cual había que adoptar las actitudes necesarias para intentar solucionarla, en lugar de postergarla innecesariamente. De tal manera se correspondió Martí con sus circunstancias, que llegó a sostener ideas que parecen escritas para nuestra época: “Los problemas se retardan, mas no se desvanecen. Negarnos a resolver un problema de cuya resolución nos pueden venir males, no es más que dejar cosecha de males a nuestros hijos. Debemos vivir en nuestros tiempos, batallar en ellos, decir lo cierto bravamente, desarmar el bienestar impuro” (Martí, 1976, 2, p. 251).

Para él, el proceso de dominación europea sobre las culturas aborígenes de este continente, posteriormente rebautizado como América, había constituido una trágica e inhumana ruptura con lo que debía haber sido su desarrollo histórico. Para Leonardo Acosta,



Al negar Martí la validez del “argumento histórico” de la conquista, y admitir la posibilidad de una continuidad de la cultura autóctona, está sentando las bases de una concepción de nuestra historia en la que, lejos de comenzar esta en la conquista y desarrollarse en la colonia, queda bruscamente cortado el cordón umbilical que nos unía a ambas. La irrupción de la cultura europea en la vida americana se convierte simplemente en la importación de una cultura extranjera con el solo propósito de consolidar un régimen de opresión: los vínculos filiales, emotivos, culturales, idiomáticos e históricos son un engaño y una trampa (Acosta, 1974, p. 93).

Para Martí, “la conquista se realizó, merced a las divisiones intestinas y rencores y celos de los pueblos americanos” (Martí, 1976, 23, p. 192), y para recuperar su autodeterminación era imprescindible lograr el máximo de unidad. Por esa razón, superó los sectarismos políticos que asediaban a Cuba en su época y logró crear un Partido Revolucionario Cubano que aglutinara todas las fuerzas opuestas a la dominación española, a fin de lograr el objetivo inmediato, que era la independencia, y luego se emprenderían las tareas de mayor magnitud social, económica y política.

Pero ante todo reclamaba un imprescindible proceso de unión de las fuerzas revolucionarias, no solo en Cuba, sino en toda Latinoamérica. Aspiraba, a través de una clara definición ideológica, a tener bien precisados quiénes eran los héroes y mártires de las luchas de estos pueblos, para así poder definir en cuáles sectores sociales se debían apoyar en los nuevos tiempos de lucha. De ahí que proclamase: “Con Guaicaipuro, Paramaconi, con Anacaona, con Hatuey hemos de estar, y no con las llamas que los quemaron, ni con las cuerdas que los ataron, ni con los aceros que los degollaron, ni con los perros que los mordieron” (Martí, 1976, 22, p. 27). Y resultaba importante que esto estuviese bien definido en un hijo de un militar valenciano y una madre canaria:

Porque Martí gradualmente va descubriendo al indio, se va compenetrando con sus problemas y, lo que es más, va revelándosele lo que significa y significaría, a nivel continental, la no integración a un destino común de esa gran masa irredenta. Su visión, que comienza siendo conmisericordiosa, transcurrirá hacia la definición de un problema socio cultural; pues no solo trata de lograr una imagen positiva del indio americano, sino de valorar su importancia como componente socio histórico de América (Nieves, 1994, p. 73).



Martí nunca renegó de su estirpe española, pero tampoco de su raigambre cubana y su identidad latinoamericana (Guadarrama, 1992, pp. 4-5), pues lo mestizo, lo mulato, lo negro, lo indígena y hasta lo asiático parecen destinados, según José Vasconcelos, a conformar el crisol cultural de una emergente raza cósmica.

Siempre supo distinguir entre el pueblo español y el pueblo norteamericano, y el valor de sus respectivos aportes científicos, tecnológicos, políticos y culturales, frente a las posturas de sus gobernantes en relación con los países latinoamericanos. Cuando llega a Nueva York, como plantea Marlene Vázquez,

No niega la grandeza de lo que observa. Temperamento generoso por naturaleza, es más dado a la alabanza entusiasta que a la crítica mezquina; pero se percata de la sustancial diferencia que media entre el entorno hispanoamericano y el anglosajón, y de esa comparación inevitable emerge el sentimiento de la *otredad*, que conduce a la reevaluación de lo propio. De esa contrastación brotan también las primeras notas de alarma y las consecuentes llamadas de atención respecto al fortalecimiento de la unidad continental y de la autonomía cultural y económica de los pueblos de nuestra América” (Vázquez, 2010, p. 22).

Se enorgullecía de la estirpe latina de nuestra cultura, pero no se limitaba a regodearse en ella, sino que la asumía como un componente indispensable que, junto a los vernáculos, conformaba la identidad latinoamericana (Rojas, 2011, pp 151-303). Como plantea Adalberto Ronda (1994, 17):

Ahora bien, la concepción martiana de la creación autóctona no es precisamente de raíz fundamentalista o indigenista excluyente. Más que eso, es una amplia y fecunda comprensión de la relación endógena que debe existir entre lo universal y lo específico en cualquier proyecto de edificación social. Ni el nacionalismo estrecho ni la copia absoluta de lo extranjero. Debía ser la complementación equilibrada en la que los caracteres de lo propio predominen (p. 51).

En verdad, esa fue la postura que siempre inspiró su actitud ante las expresiones culturales de los pueblos de las distintas regiones del mundo; de ahí su alta valoración de las expresiones artísticas del pensamiento europeo, así como del ingenio norteamericano, la profundidad de la filosofía de la India y China, los aportes africanos y, en especial, árabes, en la conformación de la cultura española y lati-



noamericana, o su perplejidad ante los monumentos arquitectónicos de los aztecas y mayas y la profundidad cosmogónica, cosmológica y antropológica de sus concepciones.

De manera que esa perspectiva universalista que se aprecia en Martí le permitió evadir cualquier chauvinismo y justipreciar adecuadamente la riqueza y las potencialidades contenidas en la ya conformada cultura latinoamericana, dados sus valiosos ingredientes y el creciente protagonismo que en ella iba asumiendo lo que él concibió como “el hombre natural”, es decir, los sectores populares (Ibarra, 2008, p. 206)⁹.

Sus propuestas emancipadoras de los pueblos latinoamericanos para lograr su segunda y definitiva independencia en relación con las nuevas formas de dominación imperiales que los asediaban, se basaban esencialmente en impulsar un mejor conocimiento de la historia y la cultura de los pueblos latinoamericanos, “de los incas acá”, como había propuesto, pero sobre todo un mejor conocimiento de las luchas independentistas, sus logros y reveses, dada la actitud de las oligarquías conservadoras que se habían instalado en ellos, incluso manteniendo la denigrante institución de la esclavitud.

Martí trata por todos los medios a su alcance de divulgar la idea de que aquel proceso independentista inconcluso no era el simple producto de ideas foráneas y exóticas, sino que, aun cuando los próceres habían recibido la influencia de pensadores o políticos europeos y norteamericanos, o habían encontrado promisorio ejemplo en la Revolución Francesa o en la Guerra de Independencia de las Trece Colonias norteamericanas, la fuente nutritiva principal de aquel proceso era eminentemente endógena y se había ido fraguando lentamente en insurrecciones de indígenas, esclavos, campesinos, artesanos, comuneros, etc., que en distintas regiones y épocas habían encendido la llama de la libertad, aun cuando esta fuese violentamente apagada en numerosas ocasiones; pero de sus cenizas, como ave fénix, una y otra vez resurgían. Por eso insistía en que “La independencia de América venía de un siglo atrás sangrando; ¡ni de Rousseau ni de Washington viene nuestra América, sino de sí misma!” (Martí, 1976, 8, p. 244).

Con razón Paul Estrade (1989, p. 182) ha sostenido: “Como se puede apreciar, ya Martí ha comprendido que la libertad, más que un dogma venerado o un ideal inexequible, es un ímpetu vivo y una lucha permanente; que la libertad recetada e importada, aunque venga con

9. En “Nuestra América”, Martí anunciaba ya el advenimiento del hombre natural, es decir, del hombre del pueblo al escenario político latinoamericano. El hombre natural vendría a ser el polo opuesto de los “letrados artificiales” o los “criollos exóticos”.



el aura de la Revolución Francesa, no correspondía al estado y a las urgencias de su Isla y de su Continente (...)”.

Por eso Suárez Franceschi (1990) expresa:

Sostengo que la obra visionaria de Martí está impulsada por un afán incansable de construir una utopía sobre la base de lo hispanoamericano autóctono. Construye su ideal utópico sobre la realidad cabal de Hispanoamérica, y lo pone como norte de su acción. Sus escritos, a la vez que constituyen una visión coherente del mundo hispanoamericano, contienen una crítica a la sociedad de Hispanoamérica, y una descripción de una comunidad ideal para nuestros pueblos. Hace la crítica y ofrece recomendaciones para corregir los males. Prevé, previene y propone (p. 253).

La lucha de Martí no tiene las miras puestas solo en Cuba y Puerto Rico, sino en toda Latinoamérica, frente al peligro que desde temprano había avizorado Bolívar ante las fagocitósicas pretensiones de los Estados Unidos de América (Soler, 1989, p. 29)¹⁰.

Se percató desde muy temprano de las intenciones de dominación yanqui sobre nuestros pueblos a través de la doctrina panamericanista, opuesta al latinoamericanismo propugnado por él, y lo pudo confirmar durante su participación en la Conferencia Monetaria de Washington, pues “los acontecimientos posteriores habrían de confirmar los temores y prevenciones de Martí respecto a los propósitos imperialistas del llamado ‘sistema panamericano’” (Augier, 1985, p. 209).

De manera que resulta apropiada la afirmación de Ramón Losada Aldana según la cual el analizado latino-americanismo antipanamericanista de nuestros dos grandes hombres se agota en las fronteras latinas del hemisferio occidental. Pero la verdad es que el internacionalismo de ambos libertadores (Bolívar y Martí) tiene dimensiones planetarias y se identifica con la batalla de todos los pueblos contra la opresión mundial. No es sino ese el sentido de la tesis sobre “el equilibrio del universo”, que tanto el uno como el otro esgrimieron en sus luchas libertadoras y en sus previsiones de futuros combates (Losada, 1990, 13, pp. 81-82).

Este hecho contribuye a fortalecer la tesis de Roberto Fernández Retamar sobre la precoz dimensión tercermundista de Martí, pues en verdad su proyección iba más allá de las latitudes del espacio americano, con todos los pobres de la Tierra, es decir, de todo el orbe.

10. Es claro que la restauración del bolivarismo en Martí tiene el sentido de oposición al imperialismo.



Es lógico presuponer que “El joven Martí concibió la necesaria guerra independentista de Cuba como continuación del proceso emprendido a principios de siglo en el resto del Continente, al que nos unía la comunidad de sufrimientos, la explotación por una misma potencia esclavizadora y un semejante espíritu de rebeldía” (Hidalgo, 1989, p. 19).

Por tal motivo, se debe concebir la existencia de una indisoluble postura patriótica, latinoamericanista y antimperialista en el prócer cubano, propiciadora del cultivo de la identidad cultural y la integración de los pueblos de nuestra América. Ello lo proyectaba, dado su humanismo concreto y revolucionario, hacia una perspectiva mucho más universalista y dignificante de todo hombre o mujer esclavizado, explotado o humillado en el mundo.

Desde su temprana madura juventud Martí, junto al arraigado patriotismo, comenzaba ya a cultivar admiración profunda por la historia de los pueblos latinoamericanos, su cultura, sus luchas y anhelos. Pudo haberle sucedido lo que ha sido común a tantos intelectuales y artistas, esto es, han tomado mayor conciencia de su condición de latinoamericanos y del valor que encierra tal condición cuando han viajado a Europa, Norteamérica. Ello por lo general sucede cuando confraternizan con otros latinoamericanos y la nostalgia trasciende las fronteras del país de procedencia al apreciar la existencia de mayores nexos de identificación y unión que de diferencia entre sí.

En tal sentido pudo haber influido su permanencia juvenil en España, pero sin duda fueron las estancias en México, Guatemala y Venezuela las que más contribuyeron a afianzar el sentimiento latinoamericanista en el prócer cubano. Este proceso debió haber culminado durante su prolongada estadía en los Estados Unidos de Norteamérica, donde además de cultivar amistad con notables intelectuales latinoamericanos —entre los cuales sobresalen Rubén Darío y José María Vargas Vila (Ricardo, 1994, p. 194)¹¹— pudo lograr un mejor conocimiento de las particularidades históricas y culturales de sus países de procedencia, lo cual le ofreció una visión integral de Latinoamérica mejor que la que le podían brindar libros, revistas e informes. Sin duda, pudo apreciar mucho más cerca las amenazas que se fraguaban contra la dignidad de todos los pueblos latinoamericanos.

Al respecto, Pedro Pablo Rodríguez (1994) sostiene:

11. “Su sagacidad premonitoria, mixtura de ciencia y poesía, le permitió calibrar —y abogar por él— el carácter legítimo de la consanguinidad cultural latinoamericana, con un espacio significativo para Colombia en el conjunto continental”.



Con otras palabras, el latinoamericanismo martiano no es el mero sentimiento fraterno por una comunidad de origen y de idioma, sino algo más profundo y verdadero: es la comprensión de la necesidad histórica de la unidad latinoamericana como la única manera, para los pueblos del Sur, de subsistir y desarrollarse como identidad sociocultural independiente frente al imperialismo norteamericano. Y, por tanto, ese latinoamericanismo solo pudo manifestarse con tal sentido a finales de los años ochenta, cuando Martí expresó una aprehensión del fenómeno imperialista en los Estados Unidos. De ahí la contemporaneidad y vigencia de esas ideas latinoamericanistas (17, pp. 229-230).

El latinoamericanismo de José Martí no cristalizó de la noche a la mañana, sino que fue el producto de una prolongada gestación, por lo que, como señala Roberto Fernández Retamar (1991), “Ese nombre (Nuestra América) se le revela, según lo hemos dicho, al contacto directo con circunstancias latinoamericanas. Pero su significado no permanecerá invariable en Martí, sino que se iría cargando de sentido a lo largo de su vida, hasta alcanzar su definición mejor en el gran texto de 1891” (14, p. 155). A juicio de Martí:

La vida americana no se desarrolla, brota. Los pueblos que habitan nuestro continente, los pueblos en que las debilidades inteligentes de la raza latina se han mezclado con la vitalidad brillante de la raza de América, piensan de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más luz, sienten de una manera que tiene más amor, y han de menester en el teatro —no de copias serviles de naturalezas agotadas— de brotación original de tiempos nuevos (Martí, 1976, 6, p. 200).

Confiaba en que “¡Las tierras de habla española son las que han de salvar en América la libertad! Las que han de abrir el continente nuevo a su servicio de albergue honrado. La mesa del mundo está en Los Andes” (Martí, 1976, 8, p. 360). Su desprecio hacia quienes se plegaban a los intereses norteamericanos para congratularse con aquel fagocitósico poder emergente se manifiesta cuando señala: “Dicen que han solido venir gentes de nuestras tierras a ofrecer a los Estados Unidos, en cambio de este o aquel apoyo, pedazos de nuestro territorio; y saber sería bueno quiénes fueron, para hacer una picota que llegase a las nubes y poner en ella su nombre en letras bien negras” (Martí, 1976, 8, p. 370).

Cuánta actualidad tienen estas ideas de Martí en relación con quienes hoy se han dejado seducir por el *american way of live* y solo se



sienten realizados si ostentan un pasaporte norteamericano o europeo con libre visado. Ya en su época el pensador cubano apuntaba:

[...] en lo que se escribe ahora por nuestra América imperan dos modas, igualmente dañinas, una de las cuales es presentar como la casa de las maravillas y la flor del mundo a los Estados Unidos, que no lo son para quien sabe ver; y otra propalar la justicia y la conveniencia de la preponderancia del espíritu español en los países hispanoamericanos, que en eso mismo están probando precisamente que no han dejado aún de ser colonias (Martí, 1976, 28, pp. 289-290).

Martí sabía muy bien que la lucha no era solo contra los poderes coloniales o imperiales externos, sino contra lo que era más difícil todavía, contra las mentalidades serviles de una élite oligárquica que en América Latina había sido y seguiría siendo cómplice de la explotación transnacional de las riquezas y el sudor de sus respectivos pueblos.

Las arraigadas convicciones anticolonialistas y antimperialistas de José Martí constituyeron premisa indispensable de su actitud independentista e integracionista en relación con los pueblos latinoamericanos, y estas, concatenadas dialécticamente, condicionarían la radicalización de aquellas convicciones.

Martí se nutrió del estudio de la historia política, social y cultural de la confrontación entre Latinoamérica y el vecino poderoso del Norte, que por desconocerla ha subestimado las potencialidades emancipadoras y desalienadoras que porta en sí la praxis liberadora de los pueblos latinoamericanos.

Su labor fue más que suficiente y auténticamente válida para su época, pero su muerte ocurrió hace más de un siglo. Otros desagradables acontecimientos se han producido a partir de la agudización de esta confrontación, expresada en cíclicas intervenciones militares yanquis. Pero como respuesta a tales actitudes, en las últimas décadas se ha alcanzado una creciente maduración de la conciencia política latinoamericanista, integracionista y antimperialista. Su propuesta integracionista se mantiene como una imprescindible tarea pendiente, por lo que “La América ha de promover todo lo que acerque a los pueblos y abominar todo lo que los aparte” (Martí, 1976, 6, p. 153).

Por supuesto, en la actualidad no basta nutrirse del ideario martiano para una mejor comprensión del pensamiento latinoamericanista e integracionista de nuestros pueblos, pero evidentemente, tampoco es prudente ignorarlo.



Otro pensador cubano que le dedicaría atención particular al tema de la cultura, en especial la latinoamericana, fue Enrique José Varona (Guadarrama & Tussel, 1987). Su praxis intelectual y política, si bien tuvo su raigambre en Cuba, poseyó siempre pretensiones de universalidad y especialmente vínculo orgánico con el contexto cultural y geopolítico americano.

Partía del presupuesto según el cual: “La faz de ley de la evolución social que llamamos progreso no sufre excepción en América; y que, aun en aquel de sus países colocado en más desventajosas condiciones, hace sentir su influjo, siempre benéfico e impulsivo, ya que no constante y armónico” (Varona, 1878, IV, p. 240).

El protagonismo que alcanzaba la vida científica y cultural latinoamericana ya en su época lo fundamentaba en el criterio según el cual:

Lo característico de la vida intelectual de nuestro siglo es su gran fuerza expansiva. El saber no se confina a las academias, ni en los salones de buen tono. Tampoco son cuatro o cinco naciones las depositarias exclusivas de la ciencia humana. La civilidad y la cultura no encuentran un valladar infranqueable en las clases, ni se detienen y retroceden en las fronteras (Varona, 1880, p. 18).

El filósofo cubano destacó las extraordinarias diferencias que habían existido entre los proyectos coloniales anglosajón y francés en el espacio norteamericano en comparación con el hispano lusitano predominante en el ámbito centro y sudamericano. A su juicio, este factor había incidido significativamente en el desarrollo socioeconómico y cultural tan diferente en las dos regiones.

En ocasiones llegó a considerar que la causa de algunos de los problemas principales del ambiente latinoamericano radicaba en las extraordinarias diferencias motivadas por proyectos de colonización tan diferentes como los implantados en el norte y el sur. Criticó algunos de los defectos y vicios que trajo consigo la colonización española y el efecto negativo que estos tuvieron para los hábitos culturales y los factores socioeconómicos de los países de la región (Varona, 1892, XVI, pp. 227-229). Y con gran valentía, a pesar de la censura existente, publicaba en Cuba sus ideas al respecto, las cuales cuestionaban de modo directo el significado del poder colonial español para estas tierras.

A su juicio, Europa estaba en el lindero de dos edades —esto es, en el paso de la civilización de tipo militar a la industrial, según la clasificación comteana de los estadios de la evolución de la humanidad—



cuando se lanzó España sobre América, y al no haberse consolidado propiamente los fundamentos de la modernidad, esto tendría efectos muy negativos para los colonizados pueblos latinoamericanos (Varona, 1919, p. 29).

Con motivo del cuarto centenario de la llegada de los españoles a tierras americanas, Varona reflexionó sobre la trascendencia de aquel acontecimiento e intentó justipreciar sus consecuencias positivas y negativas; en tal sentido evitó caer en posiciones extremas, pero siempre criticó los despiadados métodos empleados por los conquistadores y las repercusiones que aún tenían tales prácticas inhumanas en la política colonial española sobre sus residuos coloniales, como el caso de Cuba.

Al efectuar un análisis de tales métodos de exterminio y las causas que habían conducido a lo que denominaba el fracaso colonial de España en los años de la última guerra independentista de los cubanos, escribía: “Pero los aztecas y los incas degollaban cautivos por ciego fanatismo, mientras que los españoles quemaban extranjeros pacíficos por codicia celosa y vigilante. Tras el suplicio venía la confiscación de bienes” (Varona, 1896, p. 101). De tal modo evidenciaba la diferencia en los móviles de unos y otros al destacar el interés económico que había impulsado el genocidio practicado por los conquistadores tanto en estas tierras del centro y el sur del continente, como también se mantuvo hasta el mismo siglo XIX en Norteamérica.

La génesis de las prácticas imperiales que desde temprano se apreciaron en la evolución de la política exterior de los Estados Unidos de América le hizo comprender que las pretensiones anexionistas en relación con México, Centroamérica y el Caribe explicaban algunas de las razones de su intervención en las guerras de independencia de Cuba y Puerto Rico.

Sabía muy bien que el poderoso vecino se había pertrechado no solo militarmente, sino desde el punto de vista ideológico en particular, para justificar su política expansionista. Por eso, al buscar un pretexto como la explosión del buque de guerra estadounidense Maine en la bahía de La Habana, que sirvió para justificar la intromisión yanqui en las luchas independentistas que desarrollaban a fines del siglo XIX Cuba, Puerto Rico y Filipinas, trataban por todos los medios de que estas no lograsen su plena soberanía, sino que, por el contrario, quedasen subordinadas de algún modo al naciente poderío imperialista.

La naturaleza expansionista de los gobernantes norteamericanos constituía para Varona un peligro latente de posibles nuevas *fagocitosis* sobre otros territorios americanos, como ya había sucedido con



la mitad del territorio mexicano. Movido por esas razones de defensa de la soberanía de los pueblos latinoamericanos, en 1919 apoyó la campaña continental para liberar a Santo Domingo de la intervención norteamericana.

Estaba convencido de que con el poderío económico y militar con el cual contaban los yanquis les resultaba relativamente fácil construirse argumentos justificadores de su política interventora y poseían suficientes recursos financieros para comprar la conciencia de algunos dóciles latinoamericanos que preferían incluso perder la soberanía.

Varona admiraba a todos los próceres de la independencia latinoamericana y con frecuencia evocaba sus épicas hazañas y la trascendencia de su pensamiento. Especialmente Bolívar ocupaba un lugar muy alto en sus aprecio.

En 1923 ofreció, en el Ateneo de La Habana, una conferencia sobre Rodó, en la que analizó los valores contenidos en la cultura hispanoamericana, y allí ratificó su identificación con el ideal del Libertador al plantear: “Yo, no admiro a Napoleón, soy admirador de Bolívar” (Varona, 1965, p. 83).

Pero la relación de Varona y América no se reduce a los análisis que hizo sobre su historia, su cultura, sus grandes personalidades o sobre su labor para el mejoramiento de la condición de sus pueblos, en particular los aún colonizados o los que comenzaban a ser neocolonizados por el naciente imperialismo yanqui; también incluye el reconocimiento que el pensador cubano alcanzó entre destacadas figuras de alta talla intelectual de su tiempo, con algunas de las cuales incluso cultivó amistad y llegaron a conocerse personalmente.

El espíritu reivindicador de la cultura latinoamericana, en especial su identidad y autenticidad, se fortalecería aún más con el advenimiento de una nueva generación de filósofos de la oleada antipositivista, que buscaban en el irracionalismo un instrumento que les permitiera descubrir desde esa perspectiva teórica los tesoros subyacentes en el mundo latinoamericano. Este empeño, que no solo se plasmó en el plano filosófico, sino también en el literario, en el de las artes plásticas, en las investigaciones antropológicas, folklóricas, etc., constituyó una muestra de insatisfacción con el conocimiento que hasta el momento se poseía sobre la cultura latinoamericana.

Las ideas de estos y otros pensadores sobre el lugar, los valores y los problemas de la identidad y la autenticidad de la cultura latinoamericana, en su dialéctica correlación con la cultura universal, no constituían simplemente un problema teórico, sino eminentemente práctico, pues de su análisis dependen las distintas actitudes que se



han de asumir en el perfeccionamiento de las instituciones propias y ante los mecanismos de poder que de distinta forma han dominado a los pueblos latinoamericanos.

Referencias

- Acosta, J. de (1985). Historia natural y moral de las Indias (p. 103). En Monal, I. *Las ideas en América*. La Habana: Casa de las Américas.
- Acosta, L. (1974). *José Martí, la América precolombina y la conquista española*. La Habana: Editorial Cuadernos Casa de las Américas,
- Alberdi, J. (1986). Ideas para un curso de filosofía contemporánea. En *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1. México: UNAM.
- Augier, A. (1985). Martí: tesis antiimperialistas en la cuna del panamericanismo. En *Dos congresos. Las razones ocultas. José Martí*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Bello, A. (1844). Investigaciones sobre la influencia de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la Universidad en la sesión solemne de 22 de septiembre de 1844, por don José Victorino Lastarria. En *Obras completas de Andrés Bello*, t. XXIII: Temas de historia y geografía.
- Bello, A. (1981). Modo de escribir la historia. En *Obras completas de Andrés Bello, Temas de historia y geografía*, t. XXIII. Caracas: La Casa de Bello.,
- Bello, A. (1986). Las repúblicas hispanoamericanas. En *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1. México: UNAM.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bilbao, F. (1943). *El evangelio americano*. Buenos Aires: Editorial Américalee.
- Bocaz, L. (2000). *Andrés Bello, una biografía intelectual*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Bolívar, Simón. (1986). Carta de Jamaica. En *Ideas en torno de Latinoamérica*, V. 1. México: UNAM.
- Bosch, C. (1991). ¿Pan-latinismo, pan-hispanismo, pan-americanismo, solidaridad? En *El descubrimiento y la integración iberoamericana*, México: UNAM.
- Dussel, E. (2009). El primer debate filosófico de la modernidad (p. 59). En Dussel, E. Mendieta, E. y Bohórquez, C. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI Editores.



- Estrade, P. (1989). José Martí y la Revolución Francesa. En *Anuario* (12, p.187). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Fernández, R. (1991). El credo independiente de la América Nueva. En *Anuario*, (14, p. 155). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Ghiano, J. C. (1967). *Andrés Bello*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gorla, P. (2011). “El proceso de latinización en el pensamiento de Andrés Bello: de la lengua a la ley”, en Albónico, A. & Scocozza, A. *Cultura Latinoamericana*, Bogotá: Editorial Planeta.
- Guadarrama, P. & Tussel, E. (1987). *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. La Habana: Editora Ciencias Sociales.
- Guadarrama, P. (1986). *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política.
- Guadarrama, P. (1992). “Pensee philosophique et identite latino-americaine”, en *Ire partie Sol a sol. Le magazine de l’Amerique Latine*, (23); Paris, juillet/aout, 1992; deuxieme partie, (24) september/october.
- Guadarrama, P. (1999). *Félix Varela. Ética y anticipación del pensamiento de la emancipación cubana*. Memorias del Coloquio Internacional de La Habana, diciembre de 1997, La Habana: Editorial Imagen Contemporánea.
- Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- Guadarrama, P. (2009). Autenticidad. En Biagini, H. & Roig, A. (directores). *Diccionario del pensamiento alternativo*, (pp. 58-59). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Guadarrama, P. (2015). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro.
- Guadarrama, P. y Pereliguin, N. (1998) *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1988; Editora de Ciencias Sociales, La Habana, 1989; Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.
- Henríquez, P. (1963). *Historia de la cultura en la América hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hidalgo, I. (1989). *IncurSIONES en la obra de José Martí*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ibarra, J. (2008). *José Martí, dirigente político e ideólogo*. La Habana: Centro de Estudios Martianos.



- Losada, R. (1990). Antipanamericanismo en Bolívar y Martí. En *Anuario*, (13, pp. 81-82). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Márquez, P. (1962). El filósofo, ciudadano del mundo. En *Humanistas del siglo XVIII*, México: UNAM.
- Martí, J. (1968). Nuestra América. En *Páginas escogidas*, p. 165. La Habana: Instituto del Libro.
- Martí, J. (1976). *Obras completas*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Navarro, B. (1983). *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nieves, D. (1994). Patria y Libertad: hacia una definición martiana de nuestra América. En *Anuario* (17, p. 73). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Oquelli, R. (1981). Introducción a José del Valle. En *Antología*. (pp. 28-29). Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Editorial Universitaria.
- Paladines, C. (1981). Introducción y selección de *Pensamiento ilustrado ecuatoriano*, Quito: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central de Ecuador.
- Ricardo, Y. (1994). La presencia de Colombia en Martí: contextos e intertextualidad. En *Anuario* (17, p. 194). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Rivera de Tuesta, M. (1970). *Historia de las ideas en el Perú. José de Acosta, un humanista reformista*. Lima: Editorial Universo.
- Rodó, J. (1926). *Ariel*, Barcelona: Editorial Cervantes.
- Rodríguez, P. (1994). Guatemala: José Martí en el camino hacia nuestra América. En *Anuario*, (17, pp. 229-230). La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Rojas, C. (1997). *Filosofía moderna en el Caribe hispano*. México: Porrúa.
- Rojas, M. (2005, abril-junio). La contribución de Andrés Bello a una filosofía de la historia universal concreto situada. En *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas (134).
- Rojas, M. (2011). Aportes a la identidad integracionista latinoamericana. En *50 años del proceso de integración latinoamericana 1960-2010: ensayos sobre integración*. Ediciones de la Secretaría General de ALADI, Montevideo, 2011, pp. 151-303; Rojas Gómez, Miguel. *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Ronda, A. (1994). La alteridad y el cambio de espíritu en el ideal de modernización, En *Anuario*, (17, p. 51), La Habana: Centro de Estudios Martianos.



- Sarmiento, F. (1915). *Conflicto y armonía de las razas en América*, Buenos Aires: Edit. La Cultura Argentina.
- Scocozza, A. (2011). *El maestro de América*, Universidad Católica de Colombia, Bogotá: Editorial Paneta-Siglo XXI Editores.
- Soler, R. (1989). José Martí: bolivarismo y antiimperialismo. En *Simpósio Internacional de Pensamiento Político y Antiimperialismo en José Martí. Memorias*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Suárez, A. (1990). Martí, “idealista práctico”. La fuerza impulsora de la utopía y la lucha por transformar la realidad de América En *Anuario*, (1, p. 253) La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Varona, E. (1878, 4 de julio de 1876). Ojeada sobre el movimiento intelectual en América. en *Revista de Cuba*, t. IV.
- Varona, E. (1880). *Conferencias filosóficas. Lógica*. La Habana: Editor Miguel de Villa.
- Varona, E. (1919). *De la colonia a la república*. La Habana: Editorial Cuba Contemporánea.
- Varona, E. (1965). *Algunas facetas de Varona*. La Habana: Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.
- Varona, E. (1982, septiembre). América. Tierra libre y bienaventurada. En *Revista Cubana*, XVI.
- Vázquez, M. (2010). *La vigilia perpetua. Martí en Nueva York*, La Habana: Centro de Estudios Martianos.
- Vitier, M. (1970). *Las ideas y la filosofía en Cuba*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Zea, L. (1989). El americanismo de Bello. En *Andrés Bello. Valoración múltiple*, al cuidado de Manuel Gayol Mecías, La Habana: Casa de las Américas.