

## **Latinoamérica: lo auténtico, lo común y los trozos** *Latin America: the authentic, the common and the pieces*

Jorge Bozo Marambio<sup>1</sup>  
Universidad de Las Américas, Santiago, Chile  
jbozo380@gmail.com  
 <https://orcid.org/0000-0003-1201-3821>

Recibido: 23/03/2023  
Aceptado: 17/07/2023  
DOI: 10.5281/zenodo.8313476

### **RESUMEN**

Ante las negaciones históricas del eurocentrismo instalado como pensamiento original homogéneo y único, es necesario buscar en nuestros pensadores americanos aquellos horizontes posibles para enunciar la historia de nuestros pueblos. Buscar los significados de la función política y cultural de nuestra historia es un permanente desafío para reconstituir memorias desde nuestras problemáticas propias complejas y diversas que aún permanecen ocultas. A través de los siguientes párrafos le preguntamos a la filosofía sobre lo auténtico lo común y los trozos que permanecen de nuestra América, a modo de ejercicio siempre necesario para nuevos debates, pero especialmente para nuevas prácticas emancipatorias.

*Palabras clave:* Identidad, autenticidad, transculturación, lo común, resistencias.

### **ABSTRACT**

Eurocentrism established itself as a homogenous and uniquely original school of thought, by denying Latin American history. So, it is imperative to consult Latin American thinkers to be able to find ways of explaining the history of our peoples. The permanent challenge to understand the meanings that arise from our political and cultural history, compels us to reconstruct memories around complex and diverse issues that remain unacknowledged. In the following pages we ask philosophers about what is authentic, what is common and what remains of our America. This is a constantly necessary exercise to stimulate new debates and is especially important within emancipatory practices.

*Keywords:* Identity, authenticity, transculturation, common, resistances.

---

<sup>1</sup> Dr. en Estudios Transdisciplinarios Latinoamericanos, por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Sociólogo, Magíster en Sociología, por la Universidad Academia Humanismo Cristiano. Académico del Diplomado en Investigación y Acción en Mundos Juveniles de la Facultad de Ciencias Sociales y del Programa de Educación Continua de la facultad de Humanidades de la Universidad de Chile.



## **LO AUTÉNTICO. La existencia de una identidad americana**

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado (Jean Paul Sartre, citado en Fanon, 1983, p. 5)

Para hablar de autenticidad americana es necesario mirar el proceso de construcción de conocimiento generado por nuestra intelectualidad, especialmente la filosofía del sur, abordando conceptos de colonialismo y alteridad.

¿Cuál es la respuesta a esta nueva apreciación de la infra humanidad americana? La respuesta parece ser, toda nuestra propia filosofía, que lo mismo pregunta por la existencia de una diversidad de culturas; una filosofía variada y cosmogónica que le sea propia, lo mismo que la humanidad del que se hace estas preguntas. Hijos de Europa, hijos del llamado mundo occidental, pero rebajados por la mestización, pensarán de cualquier forma, como occidentales - al igual que los cristianos misioneros que incorporaron el mundo indígena a la cristiandad - tratarán también de mostrar que, pese al supuesto pecado de rebajamiento por mestizaje, son tan hombres como sus inquisidores (Zea, 1969).

Las preguntas sobre las posibilidades de hablar del subalterno suelen ser a la vez afirmativas y a la vez retóricas (Polar, 2003), porque lo que está en la discusión de fondo en el poscolonialismo, un intelectual que adhirió al principio (moderno) que cosifica al buen salvaje; y por otro lado, el intelectual comprometido que habla por el pueblo. Este nuevo intelectual está dispuesto a abordar y acercarse al mundo popular, a diferencia de aquel intelectual que habla siempre y a gran distancia por el otro (Sartre, 1946). Hay dos premisas que surgen del poscolonialismo;

a) hacer esfuerzos para que hable quién debe hablar (subalterno), b) permanecer hablando por el otro (dominante).

Ante esto el complejo debate que permanece desde hace unas décadas en nuestro continente motiva una pregunta central; ¿cómo puede hablar el subalterno? Para responder pareciera que una primera pista sería abordar lo auténtico, o dicho de otro modo, si tenemos o no una identidad auténtica los latinoamericanos, cuestión que vienen discutiendo variados autores como Octavio Paz y Enrico Santi (1993), Santiago Castro Gómez (2015), Enrique Dussel (1992), entre otros.

Frente a lo anterior existen algunos indicios, por ejemplo, la heterogeneidad como una manera de leer la hibridez del, *todos con todos* en medio de la post modernidad (Canclini, 1989), pero avanzando a una hibridez distinta, una incompatibilidad que está en juego.

No se trata en esta mirada de mantener la idea de sincretismos; sino de hacerse cargo del conflicto, donde no sólo sea superado como tal, sino, como un modo de vida (Polar, 2003). Esto le otorga una distinción a la heterogeneidad que pasa de una mirada antropológica a una mirada ideológico-política en la cultura popular (Arguedas, 1958).

Por otro lado, existe un debate entre ser decolonial o postcolonial, pues muchos de los problemas poscoloniales fueron planteados antes, por ejemplo, los hindúes que descubren temas después de la segunda guerra mundial, mientras que, en América, símiles problematizaciones aparecen con anterioridad, aunque con una fuerte influencia eurocéntrica. Un ejemplo lo vemos a través de la *historia de las ideas*, desde donde se trabaja el contexto de posiciones que, aunque semejantes, son a la vez sutilmente diferentes y dinámicas como la historia y como las ideas.

Un segundo concepto en debate es lo transcultural, utilizado normalmente para hablar de una mezcla de culturas incluso a nivel europeo, o asiático con europeo. La transculturización produce y reproduce la alteridad y una historia del surgimiento *del otro* bajo la



dominación de la modernidad cuyo propósito es la anulación del otro. Desde el pensamiento occidental, el primer otro es la naturaleza (Castro-Gómez, 2015) que en el discurso moderno significa en primer lugar, avanzar y progresar enfrentándola como una cosa que es siempre inferior; una naturaleza que como las personas otras, reviste para el occidente moderno un peligro y un sistema que es necesario reducir para producir. En este camino surgen estrategias como las tecnologías y la modernización como medio de atenuar esta alteridad de temer.

Pero además este otro natural, incluye a personas arcaicas grupales humanas donde se construye sociedad y que viven en esa naturaleza salvaje, por tanto, también serían buenos salvajes a los que hay que enfrentar, reducir y salvar. Con este argumento moderno la línea de tiempo se congela y se detiene el pasado, se transforma en algo inútil y sólo resta celebrar el futuro, el devenir de la progresión de los sucesos, el progreso como horizonte por darse (Ramos, 2003)<sup>2</sup>.

Esa modernidad encarna la histórica dificultad de recuperar algo de ese pasado que de poder concretarlo dentro de la modernidad habría que entenderse con ese pasado primario, originario. Desde ahí los debates intelectuales son en torno a observar e incorporar ese tiempo pasado en el presente. Para encontrar estos elementos históricos y auténticos a través de una sincronía, un modo de hablar, hay que de/construir (desmontar)<sup>3</sup> las palabras pasado, presente y futuro, una problemática temporal que vivimos todos; se trata de un dispositivo para descongelar el pasado.

---

<sup>2</sup> Entre los discursos del conservadurismo neoliberal la retórica promueve siempre mirar al futuro como expectativa dejando atrás de una vez el pasado; no hay historia sino en el devenir del capitalismo. Cuestión común cuando se escucha hablar por ejemplo de los derechos humanos.

<sup>3</sup> Concepto al que recurre la filósofa chilena Cecilia Sánchez, para establecer con mayor precisión la reconstrucción histórica de América Latina.

El intelectual post/moderno latinoamericano asume este compromiso no solo para resucitar el pasado, lo salvaje y su propio lenguaje. El gran problema con que se encuentra – en el debate de Latinoamérica – es la autenticidad centrada en un *lenguajear* basado en la oralidad, lo desconocido, aquello inmaterializado técnicamente; mientras que la escritura – lo conocido y creado por occidente – sería lo que trata y autodefine a la modernidad.

Para el pensamiento europeo esto sería una falsa dicotomía puesto que la escritura no es sólo alfabética (Derrida, 1989); habría una idea de modernidad desde las ciencias sociales respecto de la cual, sólo el progreso y el desarrollo son su estructura; en otras palabras, su combustible estaría en su economía, sus modos de producción y su filosofía; una universalidad que, aunque revolucionaria, deja de lado aquellos pluriversos epistemológicos otros.

El problema de la alteridad nos lleva a cuestionarnos quién es el otro y qué representa lo otro. Esto se plantea a partir de la diferencia, que se vislumbra en autores europeos que adoptan una postura antimoderna. Ante las apariencias, no encontramos un futuro esperanzador, sino un devenir que se abre a la posibilidad de lo posible (Foucault, 1992; Deleuze, 2003; Heidegger, 2022). Enfrentar este desafío implica reflexionar sobre la diversidad y las múltiples formas de existencia en un mundo en constante transformación. Una interpretación crítica de los intelectuales del sur del mundo plantea que, a pesar de existir un sujeto, no se considera suficientemente a la persona en su totalidad. Esto implica la necesidad de tener en cuenta una temporalidad distinta, que reconozca las particularidades y experiencias individuales dentro de contextos históricos y culturales específicos. Esta perspectiva busca ampliar la mirada sobre la condición humana, trascendiendo las generalizaciones y promoviendo una comprensión más completa de la diversidad y la



singularidad de cada persona (Dussel, 1992; De Sousa Santos, 2011; Freire, 2002).

Es relevante resaltar la valiosa aportación de intelectuales europeos que han cuestionado la razón instrumental de Occidente y la construcción cultural y política de la modernidad. Estos pensadores proponen una perspectiva que se centra en el sujeto y en la vida cotidiana, otorgando una mayor importancia a la experiencia y la singularidad de la persona. Su crítica busca trascender las estructuras impersonales y poner en relieve la humanidad y la subjetividad en la búsqueda de una comprensión más profunda y significativa del ser humano en su entorno socio-cultural (Lefebvre, 1971; De Certeau, 2000; Goffman, 1959, entre otros).

Según esta corriente, se distingue una primera modernidad que se enfoca en aspectos bio-políticos y culturales (Dussel, 1992). Este período abarca la colonización española, que incluye la dimensión cultural de la limpieza de sangre y el control de la población. La colonización no sólo afectó los cuerpos biológicamente manifestados, sino también el ser, el conocimiento y el poder. Sin embargo, con el tiempo, el efecto de la modernidad se expandió hacia una colonización global (Mignolo, 2007), extendiendo su influencia más allá de los límites iniciales. En este diseño global, surge el efecto de “producir otro” y una historia de otredad presente también en Europa, resultado de la mezcla y colonización de tres continentes: Europa, Asia y África;

Deberemos oponernos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna (a la "Modernidad"), y no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la "Identidad latinoamericana" (...) Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber -con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto" - hasta Habermas) (Dussel, 1992, p. 73-74).

Europa pasa a ser jerárquicamente superior al mundo del sur (el otro) desde los griegos en adelante, proceso en torno al cual se construyen símbolos como la palabra *bárbaros* que surgen en este contexto histórico. El elemento radical se evidencia en el desplazamiento de lo local a lo universal, donde un continente define y etiqueta a otro continente. Es en este contexto que se desarrolla el debate en Latinoamérica, a través de los entramados de la modernidad, donde se busca y construye la historia de las ideas relacionadas con ese otro imaginado desde una perspectiva bio/política. Conceptos como raza y limpieza étnica (Castro-Gómez, 2015) son utilizados para comprender esta primera modernidad española, aplicando un enfoque foucaultiano para leer esa primera modernidad española.

Luego viene la burguesía con sus características propias del sistema capitalista con un árbol simbólico donde se va produciendo este otro, que incluye nuevas lecturas de la cultura como, por ejemplo, la literatura (Polar, 2003), donde la cultura no va a ser única ni unívoca, sino una relación que impacta al post estructuralismo poniendo en juego la idea de sujeto, autónomo centrado y propio de la ilustración, el ciudadano moderno. Esta nueva mirada pone en tensión al estructuralismo y la cultura hasta entonces definida; cuestión que cambia su lógica al mirarse a sí misma; ya no desde una historia endógena y ombliguística, sino en relación con otros.

De la misma forma que en América Latina se trata de responder estos preceptos occidentales respecto de la modernidad (Dussel, 1992) se siguen manteniendo hasta la actualidad fuertes debates sobre una 'segunda modernidad'; un Sistema Mundo, con la aparición burguesa de la economía, un estado capitalista global con emergentes estructurales continuando el debate, donde se mezclan autores latinoamericanos y



Europeos, que rebaten los diagnósticos donde se proyecta una postmodernidad como el fin de la historia<sup>4</sup>.

En Latinoamérica mantenemos total adherencia a la relación cultural con Europa; si ponemos como ejemplo, al actual sujeto migrante éste no tiene nada que ver con sujeto moderno al ser relacional (Castro-Gómez, 2015). El debate vuelve a encontrar su propia paradoja, cuando en la segunda modernidad se evita/propone/tensiona hablar del migrante como el resultado de un proceso de hibridez o mestizaje, que, a diferencia de la primera el sincretismo moderno, ya no se trataría solo de una cuestión de sangre, sino de una tensión cultural. La paradoja surge del modelo económico, pues desde esta dimensión las grandes migraciones actuales a países del norte siguen siendo un elemento que “identifica” al otro salvaje antimoderno como peligroso, extraño, un sujeto desconocido que deambula más allá de la frontera.

En Latinoamérica, y especialmente en Chile, podemos encontrar ejemplos de lenguajes auténticos en las construcciones orales y literarias del mundo popular. Desde el garabato hasta la décima cuequera, desde el canto a lo humano y lo divino hasta la cueca urbana, y finalmente la poesía y anti-poesía popular que desafía y se resiste al lenguaje ortodoxo neocolonial de la modernidad. Estas expresiones retoman la oralidad y la escritura como herramientas para transmitir historias y visiones del mundo genuinas, evitando la ocultación y el estancamiento de las formas de comunicación. El siguiente poema *Osnofla*, es un ejemplo de lo mencionado<sup>5</sup>:

---

<sup>4</sup> Entre los autores/as más reconocidos se encuentran, Santiago Castro Gómez (2015), Immanuel Wallerstein (2005), Paulo Freire (2002), Ángel Rama (1982), Seyla Benhabib (2002), Julio Ramos (2003).

<sup>5</sup> El poema *Osnofla*, escrito por el diseñador de historietas de humor Luis Enrique Alfonso Mery, conocido como Osnofla, ha circulado en importantes conciertos de bates reconocidos mundialmente, como Pablo Neruda, Nicanor Parra y otros destacados artistas, a pesar de no haber sido publicado formalmente. Ver en <https://humorsapiens.com/clasicos-del-humor/luis-enrique-alfonso-mery>

Fue una tarde triste y pálida  
de su trabajo a la sálida  
pues esa mujer neorótica  
trabajaba en una bótica.

Cuando la vi por vez priméa  
una pasión efiméa  
me dejó alelado, estúpido  
con sus flechas el Dios Cúpido  
que con su puntería sábia  
mi corazón herido hábia.

Me acerqué y le dije histérico:  
Señorita, soy Fedérico.  
Y espondió la chica:  
Yo me llamo Veronía.

Y en el parque a oscura y solos  
nos quisimos cual tortólos.  
Pasó veloz el tiempo árido  
y a los meses el márido  
era yo, de aquella a quien  
creía pura y virgén.

Llevaba un mes de casado  
lo recuerdo fue un sabádo.  
La pillé besando a un chico  
feo, flaco y raquitíco.  
De un combo la maté casi  
Y a ella, entonces, le hablé así:  
“¡Yo que te creía buena y cándida  
y has resultado una bándida!  
Y el honor solo me indíca,  
mujer pérjura y ciníca,  
después de tu devaneo,  
que te perfore el cranéo”.  
¡Y maté a aquella mujer  
de un tiro de revolvér!

Una posible tesis plantea que, en estos versos, también se presenta una producción de saberes contruidos por los *salvajes-otros*; una mezcla entre campesinado y urbe moderna criolla, que no solo aparece en Chile, sino, a lo largo de Latinoamérica recuperada y recreada por intelectuales



populares como Violeta Parra; saberes desde su propia complejidad en el lenguaje popular con conceptos “otros” surgidos del falso congelamiento de la modernidad, un posible acercamiento a la autenticidad Latinoamericana.

La décima espinela y la lira popular son expresiones de la primera modernidad sincrética, que fusiona las manifestaciones del mundo popular tanto en América como en España (Contreras y Bengoa, 2014). Allí *los otros* no han accedido a la educación moderna de la escritura occidental manteniéndose en una época donde la oralidad compleja y creativa de la décima se transforma en el recurso que utilizan para comunicarse y relacionarse culturalmente. Parece que por ahí quedan algunos indicios del desmontaje y el des-congelamiento del pasado que trae consigo sus propios códigos, el sincretismo de la transmisión oral.

La búsqueda de las fuentes culturales no siempre se presentará en la escritura o hipótesis que se plantea desde el debate intelectual, sino en las prácticas cotidianas que subyacen también como lenguaje no elaborado en la escritura. Con esto resulta ineludible otra posible tesis; sin la modernidad no hay tema, porque sin modernidad no habría otro.

Lo auténtico de Latinoamérica pasa por sus reflexiones, pero también por sus prácticas (*praxis*); sus intelectuales filósofos influidos mayoritariamente por occidente consideran como pensamiento auténtico, el que surge del enfrentamiento de los problemas que se nos plantean como latinoamericanos hasta sus raíces y en cualquier fase de lo humano:

Auténtica ya ha sido la filosofía que se ha esforzado por demostrar nuestra humanidad, la que se pregunta por la posibilidad de la existencia de una cultura igualmente nuestra y de una filosofía originada entre nosotros. Este ha sido el problema que se nos plantea para hablar de autenticidad. No importa que nuestro empeño haya sido mostrar al occidental que somos semejantes. Podrá haber parecido inauténtica, pero lo que cuenta no es nuestra falla en la meta, sino nuestro intento frustrado por alcanzarla (Zea, 1969, pág. 47).

Consideremos que una filosofía inauténtica es aquella que deshumaniza, por tanto, una filosofía que justifica la colonización, hablando de la libertad en abstracto, pero no representa a la persona otra; pregona derechos del hombre, pero crea formas de represión que anulan exterminando al sujeto; y, por lo tanto, viceversa.

## **LO COMUN. La transculturación**

Para entender la reflexión en torno a los procesos de transculturación proponemos una mirada histórica; la independencia y la conformación de los estados nacionales (lo político) y lo local (la cultura) como el ejercicio de separación histórica de Europa (España).

Los textos fundadores de los discursos independentistas son plumas que en general escriben bajo corrientes del realismo y el romanticismo europeo. Un ejemplo que distingue a este periodo de comprensión de la etapa moderna es la traducción poética que se hace de la cultura definida por ilustrados chilenos como Andrés Bello<sup>6</sup>. Muchos de ellos emigran a Europa a transformarse en personajes modernos, incluidos intelectuales de la talla de Simón Rodríguez, reconocido como el maestro de Simón Bolívar quien va a pensar posteriormente la política latinoamericana en su gran extensión; la abolición de la primera modernidad colonizadora transformada en la gran Colombia.

Las literaturas nacionales piensan a Latinoamérica como materia prima para sus musas, cuyos ingredientes están en primer lugar en lo local, adoptando la cultura y las relaciones sincréticas provenientes de la invasión española; y en segundo lugar en lo nacional, como el lugar de la

---

<sup>6</sup>Esta alocución a la poesía hace un llamado a que la poesía europea venga a América, ya que, a diferencia de una Europa en decadencia, América se presenta como un lugar fértil y productivo para la creatividad. Se destaca que América comienza su entrega abierta y desafiante ante la influencia occidental, desafiando las normas establecidas y proponiendo nuevas formas de expresión.



Republica Moderna instaurada por la incipiente burguesía local. La modernidad Latinoamericana quiere fundar la ciudadanía, cuestión que se transforma en un problema pues a las corrientes del romanticismo<sup>7</sup> – desde Lord Byron a Sarmiento – se esmeran por hablarle de la naturaleza, tal como lo hacen algunos buenos positivistas, quienes a través de su poesía implicarán la glorificación de lo bárbaro.

Los textos de estos autores parecieran pro-barbarie; pero no lo son; más bien forman parte de contrasentido donde el romanticismo sirve para hablar de lo local, pero no para criticarlo, ni mucho menos para abordar y cambiar las costumbres salvajes y sus tradiciones locales. La gran paradoja de los intelectuales modernos del S. XVIII, es su latente contradicción de pensar a Europa y vivir en América, es el acto de demoler cada escrito e indagación, haciendo del ejercicio de recopilación antropológica una traducción a la lógica letrada de cuentos y leyendas de la tradición oral, atreves de la cuales no son capaces de desarrollar una crítica cultural y política para su tiempo. Su máxima expresión romántica es glorificar a personajes e historias locales; mas no están preocupados por el criticismo local.

La expresión moderna latinoamericana del romanticismo comienza a hacer crisis a principios del S. XX con la aparición del regionalismo (Rama, 1984). Siendo una de las expresiones más claras del romanticismo de este periodo, las construcciones arquetípicas útiles para la instalación definitiva del Estado nacional burgués (el Gaucho, el Roto, el Cholo), construcciones simbólicas que fundan el imaginario regional y una emergente identidad común latinoamericana.

Es un periodo de guerras donde el latifundismo y creciente burguesía urbana, buscan ganarse al *bajo pueblo* como punta de cañón

---

<sup>7</sup> El poeta y revolucionario británico George Gordon Byron, conocido como Lord Byron, fue el principal influyente del Romanticismo. Su influencia se extendió a Latinoamérica a través de figuras como José Faustino Sarmiento en Argentina, y José Zapiola y Victorino Lastarria en Chile.

para construir desde el salvaje y lo natural el Estado moderno burgués latinoamericano, es decir, la réplica racionalista surgida en Europa un siglo antes (Salazar, 1992).

Estos problemas del debate intelectual en torno a lo común Latinoamericano, tiene a la base la conformación emergente de un proceso de transculturación evidente. Las preguntas de interés que comienzan a surgir bordean los tipos de escenarios y corrientes desde donde provienen entonces estas transmisiones orales; allí nacen efectivamente las críticas al poder; ya no solo a través de la poesía de los intelectuales modernos, sino a través de la pregunta sobre la ubicación de las fuentes de resistencia transcultural.

Pedro de Urdemales<sup>8</sup> sería un buen ejemplo de emancipación cultural y político al inventario simbólico que hace la burguesía moderna en Latinoamérica (Oyarzun, 1967); pero, además, lo común a un salvaje convertido en pueblo que requiere de toda su astucia para sobrevivir. Mitos y leyendas latinoamericanas hacen reaparecer la tensión de las clases y la diversidad cultural, aunque vistas desde prismas diferentes; aquel correspondiente al poder dominante (literario, político y militar) en contraste con aquel poder popular (vida cotidiana y cultura viva mestiza). Otro elemento común en el proceso de transculturación es la invisibilización de la mujer, el hombre masculino hetero normado sigue siendo *el sujeto* en ambos lados, tanto desde el poder dominante como en la cultura popular. Las excepciones aparecen nuevamente en los imaginarios instalados por el Estado burgués nacional, recogiendo estereotipos femeninos asociados a la mezcla indígena europea, a la épica militar o la religión católica; Sargento Candelaria, Guacolda y Fresia serían un ejemplo.

---

<sup>8</sup> En Chile su manifestación más clara se podría encontrar en el Huaso, el Roto Andariego y posteriormente en el Patiporro.



Con la aparición del regionalismo las categorías de modernidad se rompen; el manifiesto regionalista en Brasil contra el modernismo (Freyre, 1955) se transforma - entrada la mitad del SXX - en el principal reclamo de esta corriente latinoamericana como una evidencia más de la permanente tensión entre la vida rural-campesina-provincial-pre industrial; y la vida urbana moderna y modernizada del capitalismo creciente (ciudad capital)<sup>9</sup>:

su fin (de la modernidad) no es sostener que la mística, en Brasil, solo tenga valor en el Nordeste, que solo las galletas hechas por manos pernambucanas o paraibanas de sinhás sean sabrosas, solo las riendas y redes hechas por cearenses o alagoanos tengan gracia, solo los problemas de la región de la caña o del área de las secas o de la del algodón presenten importancia. La mayor injusticia que se podría hacer a un regionalismo como el nuestro sería confundirlo con separatismo o con bairrismo; con anti-internacionalismo, anti-universalismo o anti-nacionalismo. Es tan contrario a cualquier especie de separatismo que, más unionista que el actual y precario unionismo brasileño, en vista a la superación del estadualismo, lamentablemente desarrollado aquí por la República – este sí, separatista – lo intenta sustituir por un nuevo y flexible sistema en que las regiones, más importantes que los Estados, se completen y se integren activa y creadoramente en una verdadera organización nacional (Freyre, 1955, pág. 15)

En este periodo que corre, lo común de Latinoamérica vuelve a ser el indio y el mestizo, aquella otredad construida por la modernidad, en primer lugar, para el europeo en una etapa de emergente industrialización turística; y, en segundo lugar, para la también emergente antropología arqueológica, que mira al buen salvaje como *lo exótico* necesario de admirar y mostrar como objeto único y común de Latinoamérica (Rojas Mix, 1991).

El fenómeno moderno interesará más desde la literatura que desde la sociología, es decir, el empeño de este redescubrimiento colonial, va a estar puesto no en describir fenómenos económicos o políticos producto

---

<sup>9</sup> El Manifiesto Regionalista fue escrito por el sociólogo brasileño Gilberto Freyre en su primera edición en el año 1952, lanzado por la Editora Região. La presente edición – la 5ta. – aparece, como la 4ta., revisada y con prefacio del autor. Pero sin ninguna alteración esencial al texto leído en 1926 y publicado en 1952. Ver en <https://icaa.mfah.org/s/es/item/1074787#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-485%2C80%2C1819%2C1018>

de la transculturación, sino hablar del problema Latinoamericano como un fenómeno propio de la literatura y la creación de estilos literarios. En la transcripción intelectual y la antropología de símbolos culturales se van a jugar los significados de la transculturación. En otras palabras, en el proceso de producción literaria – entre la filosofía y la poesía – se van a producir las paradojas de lo auténtico y lo común de Latinoamérica, proceso a través del cual, la escritura se va a ir configurando en un cambio de mirada; desde la conformación fáctica de los Estados nacionales, a una modernidad que se va transformando en mito.

El ejemplo de este tipo de literatura que aborda la transculturación, se encuentra en textos tales como Pedro Páramo o el Monólogo Perfecto, en autores como Juan Rulfo, Joao Guimarães Rosa, o José María Arguedas (Rama, 1984; García de la Huerta, 1999).

A lo largo del S. XX, el regionalismo se va a expandir como repuesta transcultural a la modernidad y la evidencia de la existencia del otro, pero esta vez, en la ciudad; *un otro* que no desapareció por gracia de la aparición de la república, otro que se mantiene en la subordinación de la esclavitud en una modernidad política, económica y cultural, junto a una modernización como su soporte técnico.

Esta modernidad va a traer consigo una racionalidad productiva y reproductiva de la sociedad expresada en la conformación de las ciudades capitales latinoamericanas que tendrán en común dos elementos centrales; *al otro* (indio, mestizo, híbrido y popular); y *una racionalidad instrumental*, que descansa en la concomitancia entre estado y mercado, construyendo el sentido común, especialmente a través de una industria cultural.



## LOS TROZOS. Una conclusión

Los pedazos desperdigados que arrojó la modernidad en Latinoamérica finalizando el S. XX y entrando al S. XXI, se encuentran en un sillón con una televisión prendida, en una calle donde la gente no se ve, o en el mercado del consumo donde conviven los abuelos de América, el indio, el negro, el mestizo y el blanco (Rojas Mix, 1991).

Los pedazos de la modernidad, los encontramos en las contradicciones de las diferentes culturas que tienen como expectativa una modernidad que no les termina de llegar; también están en el mercado de valores del norte, donde se transan la moral, la justicia y el derecho de los pueblos para quienes los territorios del sur del planeta se constituyen en su jardín trasero y sus habitantes, siguen siendo salvajes, migrantes, indios, mestizos o negros.

Las instituciones transnacionales de carácter cultural, político y social siguen determinando los límites de lo posible para los países en desarrollo y el progreso global. Organizaciones como las Naciones Unidas, Unesco, OMS y OIT dependen en gran medida de la financiación de los países del norte, principalmente Estados Unidos. En este escenario, lo cultural, lo social y lo moral tienden a quedar relegados, asociados más con la naturaleza que con la esencia misma de las cuestiones. Mientras tanto, el factor económico se impone como el actor dominante en la toma de decisiones, perpetuando desequilibrios y desafíos en la búsqueda de un desarrollo equitativo y sostenible. La filosofía debate sobre estos retazos de América Latina buscando en giros hermenéuticos, conceptos semióticos que intentan descubrir salidas desde la intelectualidad académica.

Los trozos, como la cola de lagartija, permanecen en su lugar, reconstituyéndose cada vez que son violentados, buscando un buen vivir

con base en su propia historicidad, manteniendo y compartiendo sus recursos propios y comunes, festejando sus dolores, alegrías y mitos, complejizando subjetividades y resistiendo a las estructuras elementales de la violencia (Segato, 2003).

Al cerrar estos párrafos nos remitimos a José Martí, quien encarna al menos dos elementos centrales para esta reflexión; a) la figura del primer modernista en América, b) la descripción de la profunda huella de la contradicción Latinoamericana; *preguntarle a tu madre muda, quien fue tu padre* (Martí, 1891), sería preguntar algo aparentemente inconmensurable.

Nuestra América se escribe coincidente con un importante hito como puente entre la primera y segunda modernidad; la muerte de Balmaceda en Chile tal vez haya sido un presagio, de aquello que acarrearía el modelo de modernidad en Latinoamérica para el S. XX.

El presentimiento de las trampas que Martí presagia, no fue en vano, partiendo por el imaginario de una América que para él se configuraba como “Nuestra”, aquella llena de dificultades, pero autónoma, como una “Madre” que, con su historia y acervos mitológicos propios y auténticamente locales, nos protege de aquellos otros mitos impuestos por occidente que traen consigo lo latino, lo sajón y los trozos de su propia monarquía feudal.

*Una primera clave* estaría en redefinir desde la literatura y las prácticas de resistencia en nuestra América, el uso conceptual de “*lo Latinoamericano*”, primera cuestión compleja, pero posible, resignificando orientaciones epistemológicas asociadas al Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Ñandereko, Shiir Waras, o al Kūme Mongen.

Martí utiliza la metáfora y la poesía como argumento literario recogidos de la modernidad, pero ya no para la producción literaria de un romanticismo cultural, sino para la resistencia política como elemento común de los pueblos oprimidos, combatiendo a dos bandas; *contra los*



*gigantes que se llevan las leguas en sus botas, y contra el aldeano vanidoso que da por bueno y justo el orden universal.*

*La segunda clave* estaría en robustecer lo común, tal como ha sucedido en la historia de los pueblos que aún no sabemos que somos esclavos porque no conocemos la libertad (Hegel, 1966). En lugar de valorar nuestros múltiples saberes y distinciones culturales, hemos aprendido a construir semejanzas que están normadas por la conveniencia colonizadora. Esto ha llevado a reproducir el arquetipo de la otredad en los últimos siglos.

Al igual que en regiones y culturas milenarias del sur como Asia y África, América también ha experimentado opresión y dolor, aunque no está congelada. Siguiendo las sospechas de Martí sobre la presencia evidente e intacta del imperio del norte, es urgente hacer un llamado y una crítica al indio y al mestizo, ya que el tiempo de la gran matanza durante la primera modernidad española ha pasado. (Freire, 2002; Mariátegui, 1924)

*La tercera clave* reside en el hecho de que, para lograr la "libertad de la naturaleza", el país del norte tuvo que eliminar a todos los indígenas y explotar esa misma naturaleza. En Nuestra América, esa amenaza persiste. Por lo tanto, son/somos los indios, los negros, los mestizos, tanto intelectuales como no intelectuales, los llamados a despertar como cometas y enfrentar estos desafíos.

## Referencias

- Arguedas, J, M. (1958). *El arte popular religioso y la cultura mestiza*. Editorial Cip.
- Benhabib, S. (2002). *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Prensa de la Universidad de Princeton.

- Canclini, N, G. (1989). *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Contreras Belmar, G. & Bengoa, J. (2014). *La décima en Chile: versos sociales y políticos. Un acercamiento a la lira popular ya Domingo Pontigo*. Doctoral dissertation. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana/ITESO/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
- Deleuze, G (2003) *Lapoujade, David. Gilles Deleuze*. Adf.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona.
- De Sousa Santos, B (2011). *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. Educación Crítica.
- Dussel, E. (1992). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81.
- Fanón, F. (1983). *Los condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza*. Siglo XXI.
- Freyre, G (1955). *Manifiesto regionalista de 1926*. Ministerio de Educación - Servicio de documentación.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. La Piqueta
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Hegel, G, W, F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (1971). *La producción del espacio*. Antrhopos.
- Mariátegui, J, C. (1924). *Temas de nuestra América*. Revista Variedades.



- Martí, J. (1891). *Nuestra América*. Revista ilustrada de Nueva York, Partido Liberal.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial; desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editores Siglo del hombre.
- Oyarzun, L. (1967). *Temas de la cultura chilena*. Editorial Universitaria.
- Paz, O. (1993). *El laberinto de la soledad*. Catedra.
- Polar, C. (2003). *Escribir en el aire; ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Editores Latinoamericana, CELACP.
- Rama, Á. (1984). *Transculturación narrativa en América latina*. Siglo XXI.
- Ramos, J. (2003). *Desencuentros de la modernidad en América Latina; literatura y política en el siglo XIX*. Cuarto Propio-Callejón.
- Rojas Mix, M. (1991). *Los cien nombres de América*. Editorial Universitaria.
- Salazar, G. (2003). Debajo de la atalaya de la historia. En S. Montecino (comp.). *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*. Santiago de Chile.
- Salazar, G. (1992). La mujer de "bajo pueblo" en Chile: bosquejo histórico. *Proposiciones*, 21. Ediciones Sur.
- García De la Huerta, M. (1999). *Reflexiones americanas: ensayos de intra-historia*. Lom Ediciones.
- Sartre, J, P. (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia, ensayos sobre género entre la antropología el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad nacional de Quilmes, Argentina.
- Wallerstein, I. M. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Siglo XXI.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana sin más*. Siglo XXI.