

La definición del objeto de estudio: Latinoamérica en la encrucijada

The definition of the object of study: Latin America at the crossroads

Resumen:

El objetivo del presente trabajo será bosquejar una historización de los conceptos que se han utilizado para definir al conjunto de sociedades y Estados de América Latina: Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica, Latinoamérica y el Caribe, Nuestra América, Indoamérica, Abya Yala. Nuestra hipótesis es que cada uno de estos términos busca visibilizar (u ocultar) algo de dicho espacio geográfico, político y social. El término, o la necesidad de un término para todo este conjunto, nace de una doble relación conflictiva: hacia Europa y hacia la América sajona. Luego fue buscando una afirmación positiva en función de un sujeto característico del continente o subcontinente. Indagaremos en el origen y el uso de algunos de estos términos, planteando por qué nos resulta de relevancia retomar esta discusión en la hora, en el marco de una globalización neoconservadora que parece diluir las identidades particulares en el molde de una democracia de mercado impersonal sujeta a los valores de la modernidad eurocéntrica. Esperamos que estas reflexiones sirvan para el desarrollo de futuras investigaciones enfatizando en la particularidad renovada del conjunto de las sociedades de nuestro subcontinente.

Palabras clave: Latinoamérica; Nuestra América; Indoamérica

Abstract:

The aim of this work is to sketch a history of the concepts that have been used to define all the societies and States of Latin America: Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica, Latinoamérica y el Caribe, Nuestra América, Indoamérica, Abya Yala. Our hypothesis is that each of these terms intends to make visible (or to hide) something about this geographic, politic and social area. The term –or the need for a term for this area as a whole– arises from a double controversial relationship: towards Europe and towards Saxon America. Later on, it has been seeking a positive affirmation according to the characteristic subject of the continent or subcontinent. We are going to investigate the origin and use of some of these terms, suggesting why it is important to recover the discussion now, within a context of a neoconservative globalization that seems to dilute particular identities into the mold of an impersonal market democracy subject to the values of Eurocentric modernity. We hope that these reflections serve for the development of future research, emphasizing the renewed particularity of all the societies of our subcontinent.

Keywords: Latinamerica; Nuestra América; Indoamérica

Fecha de recepción: 07 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 15 de abril de 2019

La definición del objeto de estudio: Latinoamérica en la encrucijada

The definition of the object of study: Latin America at the crossroads

Matías Nahuel Oberlin Molina y Esteban Chiaradía*

Introducción

La presente investigación busca presentarse como una primera aproximación a la comprensión de los términos utilizados en los últimos siglos para referirnos al espacio geográfico y al territorio¹ comprendido por lo que suele denominarse América Latina. Desde las *Indias* de los primeros viajeros españoles hasta el *Abya Yala* de los nuevos movimientos antisistémicos, varios términos se han utilizado para referirse al continente. Nuestra investigación intentará poner algunos elementos sobre la mesa para pensar a nuestra parte del globo como objeto de estudio, considerando que

[e]l intento (la necesidad) de definir el ámbito histórico propio de Nuestra América va acompañada, como es habitual en casos similares, por la búsqueda de la denominación que mejor corresponda a ese ámbito: esa denominación contribuye a mostrar el grado de conciencia que se tiene de aquello que se aspira a aprehender. (Fernández Retamar, 1989: 99).

Un viejo mundo nuevo

La llegada de Cristóbal Colón al archipiélago de las Bahamas el 12 de octubre del año 1492 puso en entredicho siglos de reinado de la idea del mundo como tabla para demostrar el carácter esférico del planeta. Sin embargo, el almirante genovés y sus patrocinadores castellano-aragoneses creyeron que la proeza conectaba Europa y Asia más allá de la mítica Última Thule.

Posteriormente otro italiano, Américo Vespucci, continuó explorando los contornos de estas tierras y utilizó la denominación *Mundus Novus*, manifestando así la duda sobre si se trataba efectivamente de Asia o de otra porción del globo. Pero el nombre que cobraría fama surgió en 1507 en una lóbrega abadía ubicada en los confines entre Francia y Alemania. Allí el monje Martin Waldseemüller copió los mapas de Vespucci para un emprendimiento editorial encargado por el duque de Lorena, y bautizó esa nueva tierra con el nombre de *Amerigie*, la tierra de

* Los autores pertenecen al Profesorado Popular de Historia / Universidad de los Trabajadores, IMPA, Argentina. Correo electrónico: matiasoberlin@gmail.com y chara.casilla@gmail.com.

¹ Mançano Fernandes (2005) entiende por territorio “el espacio apropiado por una determinada relación social que lo produce y lo mantiene a partir de una forma de poder”. Por su parte, Velázquez nos dice: “Cuando una porción del espacio es habitada por uno o más grupos humanos ocurre una apropiación social del espacio. Esto es lo que los geógrafos denominan el espacio socialmente construido o territorio, es la expresión de la interacción entre la naturaleza y la cultura, es decir, aquellos espacios identificados individual y colectivamente como propios frente a los espacios de los otros” (cit. en Elkisch, 2007).

Amérigo, en homenaje al navegante y cosmógrafo florentino que, de tal modo, desplazó al almirante genovés en la nomenclatura (Forero, 1992; Funes, 2012).

Pese a que la inicial confusión respecto a Asia quedó resuelta, para los reyes de España los nuevos territorios eran las *Indias occidentales*, sus habitantes eran *indios* y los españoles emigrados a esas tierras eran *indianos*, término que se tornaba un gentilicio provinciano. Pero con el paso de los años la población local de origen europeo o mestizo se apropió del nuevo nombre de *americanos*, y con las reformas borbónicas sus horizontes mercantiles y culturales se ensancharon hacia una visión, por un lado universal, que trascendía su dependencia hacia España y los identificaba en tanto pobladores del Nuevo Mundo, pero por otra parte se oponía a la “república de indios” postulando una *criollidad* como sinónimo de americanidad y modernidad (Piel, 1993). Estas concepciones, que anidaron en los sectores criollos americanos y se expresaron en el proceso emancipatorio, podrían asociarse al desarrollo de la idea de nación que desplegó la Revolución francesa. Esto supondría una asimilación entre el proceso de las revoluciones atlánticas y las de la América española, asimilación de carácter teleológica o finalista al presumir que todo el proceso apuntó a la construcción del Estado nacional moderno, que en realidad es resultado de las guerras civiles. Algunas lecturas incurren en esta simplificación, confundiendo nación, patria y Estado. Sin embargo, en la América española incluso antes de la independencia se hablaba de “patria”, se llamaban “patriotas” quienes comenzaron las revoluciones de emancipación bajo la égida de Fernando VII, surgieron “Sociedades patrióticas” desde 1811 en Chile, Perú, Venezuela, México, Ecuador, y muchos revolucionarios cumplieron funciones patrióticas en regiones muy dispares a las de origen,² lo que plantea una identidad común en los distintos rincones de la América española que viven América como su patria, expresada en la particularidad de su localismo. Y esta idea de patria, que remite a un ancestro común, se nutre de la tradición clásica (Glantz, 1968: 38)³ y se expresa en otra iniciativa de aroma clásico: la anfictionía bolivariana de las ex colonias españolas de América (Fernández Retamar, 1989: 99).

Esta reivindicación del gentilicio americano enarbolado como bandera de autonomía podemos verlo ya en 1792 con el jesuita Juan Pablo Vizcardo y Guzmán en su *Carta a los españoles americanos*, quien veía a España como un país extranjero que obturaba la integración de América con el mundo, y concluía proclamando: “[e]l nuevo mundo es nuestra patria”, emancipándose el hijo de su padre y descubriéndose en provecho de la humanidad. Pero su antecedente se remonta a mediados del siglo XVII cuando el jesuita neogranadino Hernando Domínguez Camargo hablaba de “nuestra América”, y en su poesía barroca denunciaba veladamente la conquista como fruto de la codicia española, mostrando una América dadivosa y generosa, moralmente superior. Camargo se nos presenta, así, como un “sujeto colonial” y ya no como un peninsular (Adorno, 1988:19).

América... ¿para los americanos?

² Por remitirnos tan solo a Perú, sus primeros presidentes fueron un rioplatense (José de San Martín), un venezolano (Simón Bolívar), un quiteño (José Domingo de La Mar) y un altoperuano (Andrés de Santa Cruz), y en su Congreso constituyente de 1822-1825 hubo tres diputados rioplatenses, nueve neogranadinos, un chileno y un altoperuano (Sánchez, 1991: 32).

³ Glantz (1968: 38) señala que “La terre sacrée de la patrie, c’est l’enclos de la famille, les tombes des cieux, les champs dont on connaît tous les propriétaires, la montagne où l’on va couper du bois, mener le troupeau ou récolter le miel, les temples où l’on assiste aux sacrifices, l’acropole où l’off monte en procession”.

Sin embargo, esta identidad con América podía ser también común a los colonos anglosajones de América del Norte. Iniciado el siglo XIX comienza a deslindarse el término entre la América anglosajona y la sujeta a España, que buscaba emanciparse. Así, en 1801 el venezolano Francisco de Miranda retomó la idea de *nuestra América*, entendiendo por ello al conjunto de población blanca americana en oposición a la europea, y se refería a los “hispanoamericanos” –en vez de “españoles de América”– que viven en el “continente colombiano”, reivindicando un origen distinto al de la nomenclatura oficial que cada vez más se asociaba a la porción anglosajona (Bohórquez, 2006: 205). Miranda volvió sus ojos hacia la monarquía indígena del Tawantinsuyu como posible modelo de gobierno, viendo al indígena como un antepasado que pereció por la causa patriota, es decir, como parte del pasado superado: “Acordaos de que sois los descendientes de aquellos ilustres indios, que no queriendo sobrevivir a la esclavitud de su patria, prefirieron una muerte gloriosa a una vida deshonrosa” (Miranda, 1978: 5). Tampoco los esclavos africanos y mulatos tenían lugar en su propuesta, ni la Revolución haitiana concitaba su simpatía (Ramos Guédez, 2007: 106-111).

En el caso de Simón Bolívar, su percepción de lo indígena resulta bastante similar a la de Miranda, variando su relación respecto a la población negra y mulata por influjo de la Revolución haitiana. En su famosa *Carta de Jamaica* (1815), consideraba a los indígenas como los auténticos propietarios y a los españoles como usurpadores:

Mas nosotros, que apenas concervamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos Yndios ni Europeos, sino una especie media entre los lejitimos propietarios del país y los usurpadores Españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento; y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos á los del país, y que mantenernos en él contra la opinión de los invasores; así nos hallamos en el caso mas extraordinario y complicado. No obstante que es una especie de adivinacion indicar cual será el resultado y la linea de politica que la America siga (Bolívar, 2015: 17).

La incidencia de masas no blancas (negros, indígenas, mestizos) en algunos de los procesos revolucionarios puso en cuestión los límites del posesivo *nuestra*, al tiempo que fracasaba la iniciativa anfictiónica de Panamá-Tacubaya (1826-1828) impulsada por Bolívar en momentos en que la doctrina Monroe colocaba definitivamente en manos de los angloamericanos el gentilicio en disputa. En su tesis doctoral, Daniel Berisso (2011: 117) hace una distinción entre la función utópica del proyecto de la Gran Colombia, en tanto condensaba una historia de luchas proyectándolas hacia una utopía futura, y la ideología de la doctrina Monroe en tanto falsa conciencia de unidad que solo beneficiaba al más fuerte.

En las décadas siguientes es habitual encontrar el término *Hispanoamérica*, especialmente en documentos oficiales. Se trata de repúblicas hispanoamericanas en oposición a España, a Portugal-Brasil y a la América anglosajona. Las correrías del empresario y delincuente norteamericano William Walker en Centroamérica, durante la década de 1850, tuvieron el efecto de fortalecer la identidad común y el vínculo de dicha región (donde el proyecto federal impulsado por el hondureño José Francisco Morazán había fracasado) y la administración de Ramón Castilla en Perú (1845-1851 y 1855-1862). Este último venía desarrollando una política exterior orientada a fomentar la identidad hispanoamericana que se expresó en el Primer

Congreso Americano de Lima en 1847-1848. Pero nuevamente la denominación dejaba fuera a la población no blanca americana. Al decir de Jean Piel (1993: 25), “[d]urante más de un siglo (1830-1930) las élites criollas andinas y centroamericanas necesitan al indio socioeconómicamente y lo rechazan sociopolíticamente”.

América ¿bonapartista o hispanoamericanista?

La década de 1860 trajo nuevas amenazas para estas jóvenes repúblicas. Las intervenciones de las potencias se tornaban moneda corriente al calor de las disputas coloniales a nivel planetario. República Dominicana, temerosa de su poderoso vecino haitiano, revirtió su independencia en 1861 volviendo al dominio español por acuerdo de su presidente Pedro Santana con la reina Isabel II de Borbón. En simultáneo, España participó junto a Gran Bretaña y Francia en la expedición punitiva de 1861-1862 para exigir el pago de la deuda externa a México, y en 1864 entraba en guerra contra las repúblicas del Pacífico americano. Por su parte, Napoleón III desplegó una ofensiva hacia el continente: apoyó el proyecto de un protectorado monárquico sobre Ecuador (1861), impulsó a Orélie Antoine de Tounens para fundar un “Reino de Araucanía y Patagonia” (Lepot, 1995)⁴ y participó de la acción conjunta de las potencias europeas sobre México para luego desprenderse y ocupar dicho país en 1862, colocando a Maximiliano de Austria como emperador.

Ya en 1851 el colombiano José María Torres Caicedo –uno de los intelectuales americanos más prestigiosos y con reconocimiento en Europa– hablaba de “América Latina” desde *El Correo de Ultramar*,⁵ oponiendo la América británica, holandesa y danesa a la América española, portuguesa y francesa que compartían una afinidad lingüística, religiosa, jurídica y cultural latinas (Ardao, 1980: 65-95). Sin embargo, esta denominación que hoy resulta tan familiar debió realizar un periplo complicado. En la década siguiente la idea de Latinoamérica vino a expresar los planes imperialistas franceses, apelando a un pasado cultural común latino y recostado en el lejano antecedente de la “América Latina” de Michel Chevalier, saintsimoniano arrepentido que en 1835 realizó una misión diplomática para el gobierno de Luis-Felipe en los Estados Unidos y en México, promoviendo a su retorno el interés estratégico hacia México (Ardao, 1980: 31-61; Phelan, 1979: 5-10). Napoleón III hizo realidad esos sueños y dio nueva orientación a la idea de Latinoamérica:

El panlatinismo supone una comunidad de orígenes anclados en la tradición cultural y lingüística del Imperio Romano de Occidente y de la religión católica. La oposición entre la tradición sajona y la latina se orienta a legitimar la ideología de expansión y dominio del panlatinismo (Funes, 2012: 6).

⁴ Francois Lepot (pseudónimo de Enrique Oliva) señala el carácter depredatorio de las correrías de este aventurero francés, la coincidencia de estar anclados navíos franceses en Valparaíso en momentos críticos de las correrías de Tounens, y sugiere una posible cooperación argentino-chilena para erradicar esta quimera neocolonial (Lepot, 1995: 68 y 83-90).

⁵ Era un periódico político, literario, mercantil e industrial, editado en París por Lassalle y Melan, de 1842 a 1886, en lengua española y con notorias ilustraciones, destinado a las élites americanas que de este modo conocían las novedades de la vida y la moda parisina e imperial. Regalaba a los suscriptores *La Moda del Correo de Ultramar* dos veces al mes (Andries, 2014).

...surge como un esfuerzo consciente y explícito del Segundo Imperio Francés para asimilar sus intereses comerciales y diplomáticos con los de las jóvenes repúblicas americanas, de manera tal de competir en mejor condición con otras potencias europeas como abastecedoras de préstamos, bienes industriales y culturales (Bohoslavsky, 2011: 2).

Sin embargo, más allá de la adhesión de círculos ultraconservadores de México y Ecuador, su acción generó la desilusión de buena parte de la intelectualidad americana con Francia como faro de la renovación política. Francisco Bilbao expresó muy bien ese clima en su *La América en peligro* (1862). En una dedicatoria de su obra a los ex profesores del Colegio de Francia, Edgar Quinet y Jules Michelet, declaró:

Y hoy que vuestra patria nos hiere, hoy que la tremenda espada de la Francia atraviesa el corazón de mis hermanos de Méjico, hoy vengo á pedir á mis maestros, justicia contra la Francia.

Tú lo has dicho, Quinet: “Si la patria se muere, sé tu mismo el ideal de la nueva patria”.

Y se muere la patria que se empecina en la injusticia.

Tú lo has dicho, Michelet: “El derecho es mi padre y la justicia mi madre”.

Pues tu padre y tu madre, maldicen á la Francia (Bilbao, 1862: IV).

Patricia Funes (2012: 6-7) sostiene que la idea de América Latina esfuma la herencia española en el latinismo, en un contexto de creciente sentimiento americano antiespañol. Y así explica la persistencia de la denominación, aunque fuera perdiendo su carácter panlatinista y adquiriendo un carácter antisajón. Pero entendemos que no fue tan simple, y lo hispanoamericano no perdió vigor sino que se revitalizó frente al imperialismo panlatinista, encontrando su mayor expresión en Benito Juárez y la lucha mexicana contra el invasor, y en los esfuerzos de círculos intelectuales sudamericanos que entraron a formar parte de los gobiernos de entonces e impulsaron en 1864-1865 un nuevo Congreso americanista en Lima (De la Reza, 2010). Frente a la agresión francesa y española, y ante una vecindad conflictiva con los EE.UU., se rescató la identidad de americanos españoles en la línea de Vizcardo y Miranda.

Pero este espíritu hispanoamericano no era unánime, y también se reforzó ante conflictos internos en Sudamérica. El ascenso de Bartolomé Mitre a la presidencia argentina implicó un gobierno que claramente rechazaba la unidad con las repúblicas hermanas:⁶

Una de las bases fundamentales de la política argentina es no tomar parte en ningún Congreso Americano como el que se ha reunido en Lima; la primera idea de esto fue hija de una idea antiamericana, una liga contra los Estados Unidos con motivo de Walker, es decir una liga contra el campeón de la democracia en el mundo y la égida de la América del Sud contra los avances de Europa. [...]. Era tiempo ya de que abandonásemos esa mentira pueril de que éramos hermanitos y que como tales

⁶ “No hay un elemento europeo antagónico de un elemento americano, lejos de eso puede asegurarse que más vínculos, más intereses, más armonía hay entre las naciones americanas con algunas naciones europeas que entre ellas mismas” (Respuesta de la cancillería argentina rechazando la invitación peruana para suscribir un Tratado Continental, 10/11/1862).

debíamos auxiliarnos, enajenando recíprocamente parte de nuestra soberanía (Carta de Mitre a Sarmiento, 1864; cit. en Morgenfeld 2011: 29).

La posición mitrista se expresó también en operaciones políticas y acciones militares como el exterminio de la oposición federal en las provincias argentinas, el apoyo poco disimulado a la invasión y golpe de Estado en Uruguay, el aprovisionamiento de la flota española en guerra contra las repúblicas del Pacífico sudamericano, la alianza con el imperio esclavista de Brasil (cuyo monarca era primo hermano de Maximiliano de Austria) y la guerra de exterminio de la Triple Alianza contra Paraguay (Pomer, 2008; Ortega Peña y Duhalde, 1975). Esta política alarmó e indignó a distintos gobiernos hispanoamericanos y la opinión pública. La alianza con Brasil, tradicional enemigo desde tiempos coloniales y un “monstruo antirrepublicano” y esclavócrata,⁷ traicionaba los ideales sostenidos desde la gesta emancipadora. La publicidad del tratado secreto de la Triple Alianza y las dimensiones que adquirió dicha guerra enardecieron los sentimientos americanistas respecto al conflicto, como registraban los documentos oficiales:

Dolíale al gobierno peruano que, al propio tiempo de formase una alianza ofensiva y defensiva entre las repúblicas del Pacífico, para repeler los violentos ataques y las arrogantes pretensiones de la España, existiese ya otra alianza entre naciones americanas del Atlántico, para combatir, no contra una potencia extraña, sino contra una nación igualmente americana, ligada á las naciones aliadas por los vínculos tan caros y estrechos, que en época no muy remota la hacian formar parte integrante del territorio de uno de esos mismos Estados con quienes se hallaba actualmente en lucha (Carta de Pacheco a Vigil, Lima, 9/07/1866, cit. en *Secretaría...*, 1867: 30).⁸

Pero también la prensa, de México a Santiago de Chile, expresaba este ánimo. Por ejemplo, un periódico limeño salía al cruce de las acusaciones argentinas de parcialidad peruana a favor de Paraguay, afirmando que hay una misma lógica en la protesta del Perú ante los sucesos de México y Dominicana y en relación a la guerra en Paraguay. Concluye, en una velada referencia al rechazo mitrista frente al americanismo: “Si siempre que se trata de los intereses de América, debemos de prescindir de ellos ¿donde los colocaremos? ¿Qué son? Preguntamos á nuestra vez. ¿Son egipcios? ¿Son rusos? ¿Qué son?” (*El Comercio*, Lima, 8 de octubre de 1866, Editorial).

En Argentina, la lucha federal contra el “régimen liberticida” encarnado por Mitre, el rechazo a la guerra contra Paraguay y el sentimiento americanista en momentos que el continente vivía una escalada colonialista, se expresaron en el manifiesto revolucionario de la montonera de Felipe Varela: “Soldados Federales! nuestro programa es la práctica estricta de la Constitución jurada, el orden común, la paz y la amistad con el Paraguai, y la unión con las demás Repúblicas Americanas. ¡¡Ay de aquel que infrinja este programa!!” (*Viva la Unión Americana*, campamento en marcha, 6/12/1866, cit. en Ortega Peña y Duhalde, 1975: 344).

⁷ Estas expresiones aparecen en la prensa, por ejemplo en la paraguaya: “La ley del deber”, *El Centinela*, Asunción, 10 de octubre, 1867, 1.

⁸ Toribio Pacheco era Secretario de Relaciones Exteriores del Perú, y Benigno Vigil era el encargado de negocios del Perú en el Río de la Plata. En la carta se informa el parecer del presidente peruano Mariano Prado respecto a la guerra del Paraguay. Más adelante manifiesta: “Hacer del Paraguay una Polonia americana sería un escándalo que la América no podría presenciar sin cubrirse de vergüenza” (Carta de Pacheco a Vigil, Lima, 9/07/1866, cit. en *Secretaría...*, 1867: 35).

Este americanismo, entonces, se nos presenta como una forma particular de nacionalismo con referentes y alcances continentales, como un sentido de pertenencia que excede con creces los límites de los Estados nacionales para asentarse en una historia compartida que actúa en su presente proyectando a futuro el deseo de dar forma a una “patria grande” (Hobsbawm, 1992).

Los rasgos compartidos que dejó la etapa colonial operaron como una fuerza centrípeta, y la división administrativa que generó unidades políticas regionales -muchas veces antagónicas- promovió una fuerza centrífuga. Con las guerras civiles, las oligarquías regionales propiciarán la formación de nuevos Estados, pero resultaron “estados sin naciones” dado que la comunidad de sentimientos relativos al espacio y la identidad cultural no eran esos Estados sino América, una “nación inconclusa” (Démelas, 1980). A ella apelaron algunos gobiernos (como Perú) pero también sectores de la oposición (como Varela en Argentina), mientras otros gobiernos y sectores se anclaron en el sentimiento de “patria chica” estatal (como el mitrismo). Y esa tensión persistirá en las décadas venideras. La derrota de esa “nación inconclusa” americana no niega su existencia, y su persistencia en forma agónica es la prueba de que “[e]sa conciencia americana perdió vigor y consistencia en la práctica y teoría de la organización nacional del siglo XIX, difícil y contradictoriamente compatible con la emergencia de estados tan distintamente conformados. *Pero nunca desapareció*” (Soler Batista, 1980: 158, itálicas del autor).

La estrategia americanista de las repúblicas del Pacífico resultó exitosa frente a España, pero fracasó en resolver la Guerra contra el Paraguay. Esta guerra se cargó también a ese espíritu americanista: Bolivia terminó acordando con Brasil, se atemperó la política exterior peruana, la tensión entre Chile y Perú se incrementó (Chiaradía, 2015: 15). Las viejas disputas entre las repúblicas hermanas afloraron, virando hacia una política que priorizó sus intereses nacionales en confrontación con otros Estados, dejando así un amplio margen de maniobra y negocios al capital británico en la región (Hobsbawm, 2001)⁹ y abandonando los ideales de integración americanista. Los sueños americanistas migraron, entonces, de los tormentosos mares del sur al cálido Caribe.

Nuestra América: la utopía resignificada

En 1891 el poeta y líder revolucionario cubano José Martí publicó su emblemático ensayo “Nuestra América” en *La Revista Ilustrada* de Nueva York. Siendo corresponsal del diario mitrista *La Nación* en Estados Unidos, Martí discutía directamente con la idea motora sarmientina de la conformación de los Estados nacionales: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la *falsa erudición* y la *naturaleza*” (Martí, 2010: 134-135).

El concepto martiano de *nuestra América* alude a una unidad que permita defender una soberanía territorial frente a los opresores externos, principalmente los imperialismos inglés, el creciente norteamericano y el decadente español. Anticipaba de este modo el peligro de la concepción de una América como patio trasero de Estados Unidos. Firme activista de la independencia cubana frente a España, Martí propuso una “segunda independencia” también contra el ávido vecino del Norte, contraponiendo al panamericanismo alentado por Estados Unidos una idea de “América Latina” como comunidad racial mestizo-indígena que también incluía al Caribe y a Brasil con sus poblaciones afroamericanas.

⁹ Como la Guerra del Pacífico entre Chile, Perú y Bolivia (1879-1883), con el trasfondo de los capitales extranjeros y el negocio salitrero.

Éramos una visión, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. [...] El pueblo natural, con el empuje del instinto, arrollaba, ciego de triunfo, los bastones de oro. Ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano (Martí, 2010: 137).

Al respecto, señala Roberto Fernández Retamar (1989: 100) que si bien Martí utilizó ocasionalmente la expresión *América Latina*, prefirió siempre la denominación *nuestra América* –a pesar de no haber explicitado concretamente la definición de aquella denominación– porque le permite no quedar preso de las trampas etimológicas, ya que incluye pueblos no solo de filiación latina, sino otros, como los antillanos de lengua inglesa y holandesa, los afrodescendientes y, por supuesto, los pueblos indígenas.

La apelación al elemento indígena le permite a Martí (1975: 16-19) apropiarse de la identidad americana y negársela a los norteamericanos que derraman en masa la sangre de los indios, perdiendo sus rasgos autóctonos. Así, el sujeto identitario asociado al criollo en Vizcardo (1792), y que protagoniza los esfuerzos americanistas posteriores, se amplía un siglo después en Martí tanto en lo étnico como en lo geográfico: Hispanoamérica, el Caribe, Brasil, los criollos, los mestizos, los indígenas y los negros; todo eso conforma el universo martiano de *nuestra América*.

La idea nuestramericana de Martí da cuenta de un paso de una concepción espacial geográfica a una concepción territorial, es decir, construida a partir del despliegue de relaciones sociales en el espacio. Por lo tanto, *nuestra América* no solo incluye la defensa frente a un enemigo externo, sino también la apropiación de una historia común, de relaciones sociales. El término martiano esboza un programa político con un sujeto histórico concreto. Vuelve a poner sobre el tapete la función utópica.

Indoamérica: una propuesta transculturadora.

La nomenclatura de esta parte del continente tiene una nueva vuelta de tuerca con una fugaz pero intensa e indeleble figura: el autodidacta peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930). Tampoco él abundó en una definición clara de una denominación para nuestra identidad y territorio, pero en su obra hay algunas referencias a *Indoamérica* y a *América indo-española*, entre otras. Y lo que es aún más importante, hay un programa político que hace inteligible una posible denominación en nueva clave (Rojas-Mix, 1997: 291-292).

Trazando una suerte de “vidas paralelas” entre el italiano Antonio Gramsci y el peruano Mariátegui, nos dice Héctor Alimonda que

Gramsci reflexiona sobre la derrota; Mariátegui sobre la cuestión del socialismo en una realidad donde ninguna de sus premisas clásicas está presente: capitalismo raquítico, proletariado diminuto, un espacio social disgregado. Un marxismo que se erige en el lugar de una angustia, un proyecto socialista que sólo puede existir por la voluntad, por la pasión. Allí resulta la necesidad del “mito”, esa respuesta que Mariátegui encuentra en Sorel para la pregunta hecha por Gramsci: ¿cómo suscitar la formación de una voluntad colectiva nacional-popular? (Alimonda, 2010: 15-16).

Importantes sucesos pueblan las casi tres décadas que separan las obras de Mariátegui de las de Martí. La Revolución rusa, la Revolución mexicana y el movimiento de la Reforma universitaria marcan el pensamiento de Mariátegui, que tempranamente adopta el socialismo como perspectiva pero nutriéndose de variados ingredientes. Esta praxis inquieta y multifacética lo conduce a apropiarse de las herramientas teóricas de la ciencia europea y a readaptarlas a una percepción no eurocentrada de la realidad latinoamericana, lo que invariablemente llevó a Mariátegui a sostener múltiples enfrentamientos: con la dictadura de la alianza feudo-burguesa, con el nacionalismo apриста y con la línea soviética hacia América latina.

El recientemente fallecido Aníbal Quijano señalaba que Mariátegui constataba tres economías diferentes en el Perú (indígena, feudal y burguesa), lo que contrariaba al evolucionismo y a la idea eurocéntrica de totalidad, siendo un punto de partida para pensar la propuesta teórica de la colonialidad del poder. Así,

[e]sa subversión epistémica y teórica original podría reconocerse como la fuente de la producción de la idea latinoamericana de heterogeneidad histórico-estructural, rompiendo de ese modo con el dualismo radical del cartesianismo, que está en el origen mismo del eurocentrismo y con las propensiones positivistas al reduccionismo y al evolucionismo (Quijano, 2007: 128).

Mariátegui afirmaba que la Revolución de independencia no era india sino criolla, pero había generado un humor revolucionario que las generaciones criollas siguientes abandonaron en pos de un trabajo de formación nacional que finalmente se presentó como un neocolonialismo. Pero ese humor revolucionario de la independencia reaparece un siglo después en una nueva generación –y los sucesos mexicanos son una clara manifestación– que da unidad a la América indoespañola (Mariátegui, 2010: 209-212).

A la luz de esa nueva emoción revolucionaria se replantea la cuestión indígena, rompiendo con la visión de su redención como un problema cultural, moral, educativo, similar al abolicionismo altruista (Mariátegui, 2010: 53). En contrapartida, Mariátegui sostiene que “[l]as posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales” y no de la raza por sí sola; es el socialismo, cuyo germen anidó en las ancestrales organizaciones comunales, quién permitirá la redención del indio (Mariátegui, 2010: 72). Sin embargo, el socialismo en Mariátegui no es la predestinación de la *vulgata* estalinista, sino que abreva de otras fuentes, es moldeado en la misma lucha:

El socialismo no es, ciertamente, una doctrina indoamericana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específico ni particularmente

Europeo. Es un movimiento mundial [...] Indoamérica, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo, pero no una cultura ni unos sino particulares. [...] No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano (Mariátegui, 1989: 348-349).

Finalmente, concluye que:

Únicamente la lucha de los indios, proletarios y campesinos, en estrecha relación con el proletariado mestizo y blanco contra el régimen feudal y capitalista, puede permitir el libre desenvolvimiento de las características raciales indias (y especialmente de las tendencias colectivistas) y podrá crear la ligazón entre los indios de diferentes países, por encima de las fronteras actuales que dividen antiguas entidades raciales, conduciéndolas a la autonomía política de su raza (Mariátegui, 2010: 112).

La idea de Indoamérica superaba con creces a una mera cuestión de nomenclatura geográfica para proyectar sobre ella una cuestión social y una postura ideológica. Para el chileno Miguel Rojas-Mix:

[s]olo con el indigenismo podemos hablar de Indoamérica. Incluso dentro de éste tenemos que precisar distintas propuestas, o tipos de indigenismo [...] Tres expresiones históricas quedarían comprendidas en esta tendencia. Sólo a propósito de las dos últimas podemos hablar de indoamericanismo. La primera, es la revolución mexicana; la segunda, el indigenismo pluralista o de pacto social de Haya de la Torre y el APRA, y la tercera, el indigenismo marxista de Mariátegui (Rojas-Mix, 1997: 253-254).

El socialismo Indoamericano de Mariátegui podemos decir que se coloca como una propuesta “transculturadora” en términos del antropólogo cubano Fernando Ortiz.¹⁰ En Mariátegui vemos la apropiación de esa historia de luchas comunes, la visibilización de la contradicción principal que es una contradicción racial en el territorio americano, una explotación basada en características raciales, en pocas palabras, el indigenismo. Pero esa reivindicación de un futuro de justicia social aparece unida a la reapropiación de una propuesta política de raigambre europea: el socialismo.

Otro tipo de indigenismo es el que encontramos en un contemporáneo de Mariátegui, el también peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador y dirigente del aprismo, que había lanzado el vocablo *Indoamérica* desde 1924 en paralelo a Mariátegui, con quien mantuvo fuertes discrepancias. El aprismo proponía un *Kuo Min Tang* para América como forma de escapar al europeísmo y justificar su nacionalismo. Mariátegui veía errada esa postura:

¹⁰ “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*” (Ortiz, 1978: 86). A propósito, Ángel Rama indica que esta interpretación de un perspectivismo latinoamericano revela resistencia a considerar la cultura propia impactada por una cultura externa como meramente pasiva y sin capacidad de respuesta creadora (Rama, 1982: 33).

El antiimperialismo en la China puede, por tanto, descansar en el sentimiento y en el factor nacionalista. En Indoamérica las circunstancias no son las mismas. La aristocracia y la burguesía criollas no se sienten solidarizadas con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes [...] El antiimperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo un programa político [...] no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses (Mariátegui, 2010: 126-127).

Hacia 1930 el líder aprista sostenía que “el Hispanoamericanismo corresponde a la época colonial; el Latinoamericanismo, a la republicana, y el Panamericanismo, es expresión imperialista yanqui. Indoamericanismo es la expresión de la nueva concepción revolucionaria de América” (Haya de la Torre, 1954: 11). Sin embargo, para Haya el indio no pasaba de ser un asistido, y su antiimperialismo se relacionaba a la necesidad de desarrollar una burguesía nacional en el marco de una democracia funcional o censitaria donde los derechos políticos se correspondieran a la contribución económica y la naturaleza del trabajo.

Pero el impacto del *arielismo*¹¹ en los círculos intelectuales eclipsó a *Indoamérica* en favor de *América Latina*. Y su uso se generalizó, reforzado al iniciarse el siglo XXI con la idea de *América Latina y el Caribe*, en referencia a los esfuerzos estatales de integración regional (CELAC, entre otros).

Abya Yala: la otra América en nuestra América

La segunda mitad del siglo XX y el comienzo del siglo XXI trajeron aparejados una nueva conceptualización del territorio americano. Desde el Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia hasta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, los nuevos movimientos sociales antisistémicos (Zibechi, 2010) pusieron en discusión el eje en torno al sujeto político del cambio social. Junto con esta discusión surgió al mismo tiempo una conceptualización que fuera capaz de sintetizar en términos políticos y económicos la propuesta: *Abya Yala*.

El término *Abya Yala* fue tomado del pueblo Kuna, ubicado en la región de lo que hoy es Panamá, y etimológicamente quiere decir “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital”. Fue propuesto por el líder aymara Takir Mamani para que todos los pueblos indígenas lo utilicen en sus comunicados y declaraciones: “llamar con un nombre extraño nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos” (Juncosa, 1987: 39). Fue adoptado y se expandió a principios de la década del noventa en el contexto de las movilizaciones en contra del quinto centenario. En ese sentido, el antropólogo colombiano Arturo Escobar afirma, parafraseando la célebre cita de *El Manifiesto Comunista*, que un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo.

¹¹ Refiere al conjunto de intelectuales latinoamericanos influidos por el ensayo *Ariel* del escritor uruguayo Juan Enrique Rodó (1872-1917), publicado en 1900 con prólogo de “Clarín” (Leopoldo Alas), donde se exaltan los valores culturales europeos –clásicos y cristianos- frente al utilitarismo angloyanqui en alza, una suerte de reacción nostálgica y anacrónica influida por Renan, Comte y Carlyle.

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados (Escobar, 2015: 356).

Detrás del concepto de *Abya Yala* está la idea de una epistemología propia de los pueblos originarios del continente, por contraposición a los paradigmas hegemónicos occidentales y eurocéntricos. Diversos autores han sido pioneros en cuanto a la producción de un conocimiento propio, como Rodolfo Kusch por citar alguno. *Abya Yala* incorpora concepciones de producción, de cosmovisión, de formas de vida alternativas al modelo hegemónico impuesto, lo que se ha definido como *Sumak Kawsay* o “Buen Vivir” (Macas, 2010). Entonces, es un concepto no solo asociado a los pueblos originarios, sino a formas de vida y a un vínculo preciso con la naturaleza. Es, por lo tanto, un concepto que rompe con las fronteras impuestas, incorpora relaciones sociales y económicas y propone una alternativa política. Sin embargo, su potencial está en la propuesta y en la definición, no así en la inclusión de otras formas económicas y de socialización que existen actualmente en el territorio americano. Sin ir más lejos, por dar un ejemplo, el movimiento obrero de nuestro continente no sería incluido por el concepto.

Conclusiones

Hemos historizado distintos conceptos con los que se denominó el continente americano. Esta terminología ha estado marcada por las disputas de cada momento histórico: a *Latinoamérica* napoleónica se le opuso *Hispanoamérica* antiimperialista, etc. La arielista *América Latina* se ha convertido en el término universalmente aceptado por la mayoría de los científicos sociales y los Estados. Sin embargo, estas nomenclaturas tienen por protagonistas al Estado y las elites. Desde fines del siglo XIX y durante el siglo XX contamos con otros términos que piensan en otras realidades.

En el término martiano de *Nuestra América* hay una apelación a una historia común, se podría decir que se pasa de una conceptualización en tanto espacio geográfico a una en tanto territorio, que busca visibilizar a las mayorías ninguneadas (negros, indios, mestizos). A su vez, retoma ese postulado defensivo que tenían las versiones de la hispanoamérica juarista o la Gran Colombia bolivariana.

Con la *Indoamérica* de Mariátegui, además de la cuestión territorial se incorpora un nuevo elemento transculturador, retomando la tradición de luchas comunes, la visibilización de las mayorías pero también la propuesta de un proyecto político de justicia social apropiado a los europeos: el socialismo.

Por último, el reciente término *Abya Yala* daría cuenta no ya en términos transculturadores de la propuesta política-económica, sino en términos alternativos, de una sociedad pensada epistemológicamente desde otra concepción.

Creemos que este recorrido puede servirnos como americanistas a la hora de seleccionar el término con el que vamos a analizar nuestra región, pero a su vez nos puede servir para realizar lecturas alternativas respecto a autores imbuidos en distintos momentos históricos, y contribuir así a repensar un término que dé cuenta de un territorio entendido como el despliegue en el

paisaje de un conjunto de relaciones sociales y proyectos políticos en ciernes. Un término que, recordando un poema de Paul Éluard, permita dar cuenta que “hay otros mundos, pero están en este”.

Bibliografía

Adorno, Rolena (1988): “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista de crítica literaria hispanoamericana*, Año XIV, Nº 28, pp. 13-28.

Alimonda, Héctor (2010): “La tarea americana”, en Héctor Alimonda (Sel. e Introd.), *José Carlos Mariátegui. La tarea americana*, Prometeo/Clacso, Buenos Aires, pp. 11-30.

Andries, Lise (2011): “Transferencias culturales en la prensa y los impresos entre Francia y México en el siglo XIX”, *Bulletin hispanique*, Nº 113, pp. 457-467.

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

Berisso, Daniel (2011): *Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana (De una ética de la liberación a una praxis intercultural)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Bilbao, Francisco (1862): *La América en peligro*, Imprenta y litografía á vapor de Bernheim y Boneo, Buenos Aires.

Bolívar, Simón (2015): *Carta de Jamaica. 1815-2015. Simón Bolívar*, Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica, Caracas.

Bohórquez, Carmen (2006): *Francisco de Miranda. Precursor de las independencias de la América Latina*, El Perro y la Rana Ediciones, Caracas.

Bohoslavsky, Ernesto (2011): “¿Qué es América Latina? El nombre, la cosa y las complicaciones para hablar de ellos”, en Ernesto Bohoslavsky *et al.* (compiladores), *Los desafíos de investigar, enseñar y divulgar sobre América latina. Actas del taller de reflexión TRAMA*, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines. Disponible en: https://www.ungs.edu.ar/cm/uploaded_files/file/publicaciones/trama/

Chiaradía, Esteban (2015): “La Guerra de la Triple Alianza como sepulturera del ideal americanista en el ámbito sudamericano”, ponencia presentada en las *XI Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Démelas, Marie Danielle (1980): *Nationalisme sans nation? La Bolivie aux XIXe-XXe siècles*, CNRS, Paris.

De la Reza, Germán (2010): “La asamblea hispanoamericana de 1864-1865, último eslabón de la anficción”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Nº 39, pp. 71-91.

Elkisch Martínez, Mariana (2007): “Zapatistas y Sin Tierra: territorio y movimientos sociales”, ponencia presentada en el XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Escobar, Arturo (2017): “Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América”, en Catherine Walsh (editora), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Tomo II, Ediciones Abya-Yala, Quito, pp. 55-75.

Fernández Retamar, Roberto (1989): *Algunos usos de civilización y barbarie y otros ensayos*, Editorial Contrapunto, Buenos Aires.

Forero Benavides, Abelardo (1992): “El nombre de América”, *Revista Credencial Historia*, N° 26, pp. 4-7.

Funes, Patricia (2012): *América Latina. Los nombres del nuevo mundo*, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, Programa de Capacitación Multimedial [En línea], Consultado el 7 de julio de 2014. Disponible en: <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=70595>

Glantz, Gustave (1968): *La Cité Grecque*, Ed. Albin Michel, París.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1954): *¿A dónde va Indoamérica?*, Editorial Indoamérica, Buenos Aires.

Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona.

----- (2001): *La era del Imperio, 1875-1914*, Crítica, Buenos Aires.

Juncosa, José F. (1987): “Abya Yala: una editorial para los indios”, *Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 23, pp. 39-44.

Lepot, François (1995): *El rey de Araucanía y Patagonia*, Corregidor, Buenos Aires.

Macas, Luis (2010): “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”, *América Latina en movimiento*, N° 452, pp. 14-16.

Mançano Fernandes, Bernardo (2005): “Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais”, *OSAL. Observatorio social de América Latina*, Año VI, N° 16, pp. 273-283.

Mariátegui, José Carlos (1989): *Invitación a la vida heroica* (antología), Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

----- (2010): *La tarea americana* (selección de textos), Prometeo/Clacso, Buenos Aires.

Martí, José (1975): *Obras completas*, tomo VI, Ed. Ciencias Sociales, La Habana.

----- (2010): “Nuestra América”, *OSAL. Observatorio social de América Latina*, Año XI, N° 26, pp. 133-139.

Miranda, Francisco de (1978): *Proclamación a los pueblos del continente colombiano (alias Hispano-América)*, UNAM, México, DF, [1801].

Morgenfeld, Leandro (2011): *Vecinos en conflicto. Argentina y Estados Unidos en las Conferencias Panamericanas (1880-1955)*, Peña Lillo – Continente, Buenos Aires.

Ortega Peña, Rodolfo y Duhalde, Eduardo (1975): *Felipe Varela contra el Imperio Británico*, Shapire, Buenos Aires.

Ortiz, Fernando (1978): *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Phelan, John (1979): *El origen de la idea de Latinoamérica*, UNAM, México, DF

Piel, Jean (1993): “¿Naciones indoamericanas o Patrias del criollo? El caso de Guatemala y los países andinos en el siglo XIX”, en Ohmstede Escobar (coordinador), *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, DF, pp. 19-30.

Pomer, León (2008): *La Guerra del Paraguay. Estado, política y negocios*, Colihue, Buenos Aires.

Quijano, Aníbal (2007): “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, en Juan Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Rama, Ángel (1982): *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Ramos Guédez, José Marcial (2007): “Francisco de Miranda y el problema de la esclavitud en Venezuela: Nuevas ideas e inquietudes”, *Humania del Sur*, Año 2, N° 3, pp. 103-114.

Rojas-Mix, Miguel (1997): *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

Soler Batista, Ricaurte (1980): *Idea y cuestión nacional latinoamericana. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, Siglo XXI, México.

Sánchez, Luis Alberto (1991): *¿Existe América Latina?*, Ed. Luis Alva Castro, Lima.

Secretaría de Relaciones Exteriores de Perú (1867): *Correspondencia diplomática relativa a la cuestión del Paraguay*, Lima: El Progreso.

Vizcardo y Guzmán, Juan Pablo (1792): *Carta a los españoles americanos*, [En línea] <http://constitucionweb.blogspot.com>.

Zibechi, Raúl (2010): “Movimientos sociales y políticos alternativos y antisistémicos”, Instituto de Investigaciones sociales, UNAM, México. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/451trabajo.pdf