

Yamandú Acosta*

Nuestra América

Un programa revolucionario a ciento veinte años de su primera publicación

Un programa revolucionario

Haciendo nuestra la tesis de Salvador Morales que hace del ensayo martiano y en particular de *Nuestra América*¹ ejemplo paradigmático de “ensayo revolucionario”², pretendemos profundizarla en el señalamiento de la identidad del texto de 1891 como ensayo *transmoderno* portador de un programa *transmoderno*³ con un consecuente potencial revolucionario capaz de trascender los límites de la modernidad.

Sostendremos que este ensayo tiene el rango de un programa político - cultural en el que los rasgos analítico-crítico-normativos de esta determinación, se ven favorecidos en términos performativos por la “carga estética y ética compulsiva a la acción” señalada por Morales.

También afirmaremos, como lo hemos hecho en otras oportunidades, que este programa además de ser válido por incluir orientaciones legítimas en términos del deber ser, no ha dejado de estar vigente en la perspectiva de una vigencia instituyente desde el momento mismo de su publicación.

Pero no se trata solamente de un deber ser en el plano de la aspiración al ideal como orientación utópica, sino también de una lúcida perspectiva de realismo político como arte de lo posible, respecto de la cual aquella aspiración oficia como su condición trascendental.

Este realismo político consiste en que el programa de *Nuestra América* nos disuade de comportamientos que conducen a sociedades imposibles.

El programa “para la paz de los siglos”⁴, frente a orientaciones hegemónicas que tanto en 1891 como en 2011 apuestan a la guerra como la política por otros medios, fundamenta orientaciones contrahegemónicas en las que “la paz” es tanto la estrategia como la utopía que recupera a la política como arte de lo posible en la lógica de la resolución pacífica de los conflictos.

Una revolución transmoderna

En anteriores aproximaciones, habíamos destacado en *Nuestra América* la vocación moderna de insertarse en los procesos de la modernidad objetivada en la pretensión de autonomía del *dictum* “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”⁵. De esta manera veíamos la fundamentación de una orientación de modernidad auténtica –y por lo tanto modernidad estrictamente tal por referirse a un orden autoproducido y no a un orden heredado- con capacidad de subordinar a esa autonomía fundante los procesos de modernización y

sus lógicas hegemónicas en última instancia heterónomas.

Sin entrar en contradicción con nuestras anteriores apreciaciones, al visualizar “transmodernidad” donde antes veíamos “modernidad”, frente a la autonomía dentro de la ley (la ley natural, la ley civil, la ley colonial o neocolonial, la ley imperial o la ley del mercado) que caracteriza a la segunda, hacemos visible una autonomía ante la ley y frente a ella –una autonomía plenamente radical- que justamente permite discernirla críticamente y eventualmente crear una nueva ley a la medida de esta autonomía transmoderna⁶. La perspectiva de la transmodernidad, a diferencia de la correspondiente a la modernidad auténtica, como a la contramodernidad, sería la que estrictamente posibilitaría ir más allá de los límites de la modernidad.

Nos inspira especialmente en este punto el concepto de “transmodernidad” propuesto por Enrique Dussel⁷. Sin inscribir nuestro actual análisis en una eventual ortodoxia dusseliana, entendemos que el concepto de transmodernidad en el horizonte de la propuesta de Dussel, permite entender a nuestra América como comienzo de la modernidad y por lo tanto de la transmodernidad que a nuestro juicio la acompaña como su cara reprimida, negada e invisibilizada con capacidad de discernimiento y transformación superadora de la negatividad de dicha modernidad –y por lo tanto también de la occidentalidad, por extensión y del capitalismo, por inclusión- y a *Nuestra América* como el programa analítico-crítico-normativo que aporta las líneas maestras de fundamentación y orientación de la racionalidad estratégica y práctica de las transformaciones necesarias y posibles fundamentalmente para sí misma, aunque también para la *otra* América y para el mundo.

Crítica al individualismo de la modernidad

Inicia *Nuestra América* con una fuerte crítica al individualismo de la modernidad filosóficamente sustentado por el liberalismo, así como al éxito, utilidad o ganancia en cuanto valores de horizonte individualista, elaborados por el utilitarismo que se ha asociado a aquél liberalismo: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea...”⁸.

Un *pathos* que siente como universalmente bueno el orden vigente a partir de la experiencia de dicha bondad proporcionada por éxitos individuales en distintas esferas de interés; un *ethos* que procede en consecuencia a través del ejercicio de prácticas orientadas a la reproducción o multiplicación de esas experiencias en las que la gratificación individual se ve sobrelegitimada por un *logos* cuyo saber consiste en un creer que dicha gratificación individual implica un orden universalmente gratificante⁹.

La figura del “aldeano vanidoso” condensa metafóricamente los peligros para el “orden del mundo” que se encierran en la estructuración del individuo paradigmático de la modernidad: como “aldeano” reduce sin saberlo el mundo a su propia aldea, esto es al horizonte de su experiencia individual; como “vanidoso” hace de esta reducción un modelo digno de admiración que lo torna *a priori* impermeable a la crítica e incapaz de la autocrítica.

Individualismo, modernización capitalista e imperialismo

El “aldeano vanidoso” en nuestra América es corresponsable del desarrollo “de los gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” y “de la pelea de los cometas en el cielo, que van por el aire dormido(s) engullendo mundos”.

Los “gigantes que llevan siete leguas en las botas, y le pueden poner la bota encima” parecen constituir en el contexto una plausible metáfora del imperialismo. Nuestra América luego de haberlo experimentado a lo largo del siglo XIX desde las potencias europeas de la época, comienza a hacerlo desde la “otra” América. Este imperialismo está en la lógica de la expansión y profun-

dización de la modernización capitalista que construye un mundo “engullendo mundos”; lógica constructivo-destructiva que alcanza su mayor visibilidad en la globalización capitalista con que nace el siglo XXI.

Queda claro que el problema sin dejar de estar en estos “gigantes” y “cometas”, radica en la incapacidad de percibirlos como condición para poder pensar en torno a ellos y actuar en consecuencia, por parte de quienes sienten, actúan y piensan como “aldeano vanidoso”.

En este tramo inicial de *Nuestra América*, de lo que se trata es fundamentalmente de una autocrítica como surge inmediatamente en el pasaje siguiente: “Lo que quede de aldea en América ha de despertar”¹⁰.

El pensamiento como estrategia

La estrategia para sortear con las mejores posibilidades las amenazas del imperialismo y la modernidad capitalista es, complementariamente, ofensiva y defensiva. En términos ofensivos “las armas del juicio, que vencen a las otras”, en términos defensivos “Trincheras de ideas” que “valen más que trincheras de piedra”.

Las “armas del juicio” refieren a la capacidad de juzgar o facultad de discernimiento. Las “armas del juicio”, es decir, la capacidad de discernimiento en cuanto convoca a la fuerza de la razón, “vencen a la otras” que solamente pueden aportar la razón de la fuerza. La fuerza de la razón siempre terminará imponiéndose a la razón de la fuerza.

“Trincheras de ideas” elaboradas y discernidas en el ejercicio pleno, vigilante y autónomo de esa facultad de juzgar y asumidas con una convicción radical, aportan una resistencia de naturaleza intelectual y moral que supera a la de naturaleza meramente física que puede encontrarse en “trincheras de piedra”. “Trincheras de piedra” pueden ser derribadas por la fuerza o superadas puntualmente en un asalto, “Trincheras de ideas” en cuanto hayan sido construidas del modo señalado por lo que suponen la fuerza de la razón y la convicción como fundamento, nunca podrán ser derribadas ni superadas por la razón de la fuerza.

Potenciar y universalizar las “armas del juicio” y las “trincheras de ideas” hoy, no quiere decir en nuestra perspectiva plegarse a los procesos de constitución de la llamada “sociedad del conocimiento” hacia la cual presuntamente vamos o en la cual eventualmente ya nos encontramos. Ella parece no ser sino una reválida del mito del progreso de la modernidad capitalista. “Armas del juicio” y “trincheras de ideas” son capacidades que habilitan también para relacionarse crítica y autónomamente con el mito de la “sociedad del conocimiento”, figura legitimatoria actual de la modernidad capitalista reducida a modernización¹¹.

En todo caso *Nuestra América* estaría proponiendo a nuestra América, constituirse en algo así como una “sociedad del pensamiento”, condición que habilitaría una distancia crítica con el imperialismo, con la modernidad capitalista y hoy también con la sociedad del conocimiento¹², al poner en el centro de sus preocupaciones la cuestión del *sentido* y especialmente de *su sentido* como sociedad y como cultura en el contexto de la modernidad capitalista, hoy globalizada.

***A priori* antropológico y constitución del sujeto**

Es tesis martiana acuñada por Arturo Andrés Roig que un sujeto se constituye como tal cuando ejerce el *a priori* antropológico, que en relación a Kant y a Hegel, aunque más allá de ellos y aún en contra de ellos en más de un sentido, puede enunciarse como un “querernos a nosotros mismos como valiosos y consecuentemente un “tener como valioso *conocernos* a nosotros mismos”, aún cuando sea este o aquel hombre en particular el que ponga de manifiesto dicho punto de partida”¹³.

Nuestra América expresa –sin utilizar dicha conceptualización– el ejercicio del *a priori* an-

topológico. El proceso de constitución del sujeto –que supone la deconstrucción y superación de la figura del “aldeano vanidoso” en el grado en que ella se hubiera trasladado desde los individuos a los pueblos–, como proceso fundamental, a los efectos de conocer a los *otros* y por su mediación al *nosotros* que ejerce la función del conocimiento, habilita la constitución de un *nosotros* más amplio, a través del conocimiento y reconocimiento de los *otros* como tales *otros* con reciprocidad entre ellos: “Los pueblos que no se conocen, han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”¹⁴.

Ante la amenaza del “gigante de las siete leguas” la alternativa a un “pueblo de hojas” es transformarse en un pueblo de árboles que “se han de poner en fila” para que no pase aquél gigante.

El “pueblo de hojas” implica la fragmentación de los individuos que lo constituyen, la total incertidumbre de sus movimientos determinados por fuerzas heterónomas y, por lo tanto, la falta de autonomía, orientación y sentido del conjunto.

El pueblo de árboles, especialmente cuando estos se ponen en fila, implica la articulación y unidad de sentido de los movimientos de los individuos, al formar parte de totalidades orgánicas enraizadas con orientación en su condición de tales y con la capacidad, metafórica estipulada de “ponerse en fila”, para una “marcha unida”, “en cuadro apretado, “como quienes van a pelear juntos”.

La conflictiva y nunca acabada construcción de la unidad, que es condición en la constitución del sujeto y su afirmación frente a lógicas dominantes objetivamente opuestas a estos procesos en nuestra América, puede ser leída también, en una perspectiva tal vez más histórica y menos teórica, como reválida de la “utopía bolivariana” de la “integración defensiva”¹⁵, igualmente válida en aquél contexto como en el actual.

Crítica del sujeto en la perspectiva de su constitución

Luego de hacerlo con la del aldeano vanidoso, *Nuestra América* discierne otras formas de *sujetividad* que se dan en esta América y que en relación a ella y justamente en la perspectiva analítico-crítico-normativa de *Nuestra América* pueden considerarse alienadas y alienantes, propiciando en su vigencia condiciones para la configuración de una situación de alienación cultural tan posible en 2011 como en 1891. “Sietemesinos” que “no tienen fe en su tierra”, “les falta el valor” y juzgan a los demás de su condición. Son “nacidos en América” que se sienten y parecen ser “parisienses o madrileños”; “insectos dañinos, que le roen el hueso a la patria que los nutre” por lo que deberían ser deportados.

Reniegan y se avergüenzan de su madre América, “nuestra América, que ha de salvarse con sus indios”. Esta última afirmación podría ser simplemente un imperativo moral. No obstante, si la salvación de nuestra América, es decir, su redención secular cultural, social, económica y política no es posible sin “sus indios”, entonces es mucho más que un imperativo moral. Se trata cobrar conciencia que sin “sus indios” la redención secular de nuestra América, que es redención por la política, no es posible. Se trata pues también de un imperativo político en los términos de una racionalidad estratégica¹⁶.

En este sentido, las nuevas constituciones ecuatoriana de 2008 y boliviana de 2009 consagran tal vez por primera vez a nivel constitucional en cuanto nivel institucional secular fundante en la modernidad, la inclusión y el co-protagonismo de los pueblos originarios en la redención secular por la política que caracteriza a la modernidad, configurándose probablemente como las primeras constituciones transmodernas en nuestra América.

Instituciones para el buen gobierno

Establece *Nuestra América* que las instituciones están alienadas y son alienantes –y por lo

tanto inhábiles para el adecuado gobierno de las sociedades de nuestra América, porque son formas que responden al espíritu de otras realidades de las que han sido tomadas y sobre las que se ha ejercido –en la mejor hipótesis, con gran precisión- la imitación. Se trata pues de instituciones que fracasan, dando lugar a experiencias de desgobierno que rápidamente, desde la mirada alienada y alienante de la fetichización de las instituciones, llevan a depositar la culpa en las propias realidades histórico-sociales.

En la perspectiva de *Nuestra América*, las formas y el espíritu de las instituciones, deben provenir del conocimiento de la realidad en la que habrán de regir.

Realismo e idealismo se articulan sinérgicamente en los pasajes que *Nuestra América* consagra centralmente a este problema¹⁷. Realismo político por la tesis de que lo fundamental no es atender a formas abstractas o a mundos ideales inexistentes, sino a las realidades concretas que hay que gobernar. Estas últimas son políticas, pero también sociales, económicas, culturales, étnicas, etc.

Idealismo político –en el sentido de un idealismo del ideal- por el que a partir del diagnóstico realista, al guiar los elementos “en junto” promoviendo “el equilibrio de los elementos naturales del país”, se haga posible realizar y reproducir un orden en el que todos disfruten “de la abundancia que la Naturaleza puso para todos”, en el que todos habrán de trabajar y al que todos habrán de defender¹⁸.

La cara realista del espíritu de las instituciones para el buen gobierno de nuestra América expresa cabalmente el “tener como valioso conocernos a nosotros mismos” del *a priori* antropológico, implicando una ruptura con las instituciones de la modernidad capitalista en ciernes, paradigmáticamente las “leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos”, en la promoción de un universalismo concreto que supone tanto el trabajo como el disfrute de todos, esto es de cada uno que condensa la cara idealista, en términos del idealismo del ideal cuyo sentido pudiera plausiblemente ser el de todos según sus posibilidades y a todos según sus necesidades.

De esta manera el espíritu de las instituciones a crear y del gobierno a realizar por la mediación de aquellas, transforma el orden de dominación de unos sobre otros al que las instituciones heredadas expresan históricamente, en un orden de realización de todos y cada uno. Por tratarse de un orden que hace posible la vida de todos y cada uno, también todos y cada uno habrán de dar la vida en su defensa. No se trata además de un orden abstracto, sino de la constitución en la articulación sinérgica de las caras realista e idealista del espíritu de las instituciones de la realidad concreta y compleja de un “pueblo”, que es en definitiva el “nosotros” que se conoce, afirma, constituye y reproduce con la mediación de las instituciones en el ejercicio del buen gobierno.

Repárese que este “pueblo” no es el de la modernidad que las constituciones republicanas decimonónicas consagran como originario depositario de la soberanía, sino que se trata ya en *Nuestra América* de un *pueblo transmoderno*, que deberá esperar a las constituciones refundacionales plurinacionales del siglo XXI en nuestra América, para recibir esa consagración institucional secular, ahora en clave transmoderna.

Discernimiento del mito moderno-occidental “civilización y barbarie”

Aporta *Nuestra América* un discernimiento contracorriente del pensamiento dominante en occidente que focaliza en la tensión entre civilización y barbarie, en que la segunda deberá ceder a la primera, el mito civilizatorio del progreso de la modernidad.

Nuestra América enuncia: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”¹⁹.

El mito del progreso de la modernidad en el que civilización y barbarie no describen reali-

dades distintas, sino oponen lo pretendidamente superior y positivo con sentido de futuro que debe ser a lo supuestamente inferior y negativo con sentido de pasado que debe dejar de ser; mito que lejos de dejar de operar, -resignificaciones mediante- se ha profundizado en la cultura de la posmodernidad en el contexto de la globalización capitalista, encuentra en la tesis martiana consignada, un incisivo discernimiento que continúa vigente.

“Civilización” es leída como “falsa erudición”, mientras que “barbarie” es traducida como “naturaleza”. “Civilización” o “falsa erudición” en lugar de superior y positivo se constituye en un fuera de lugar o inadecuado, mientras que “barbarie” o “naturaleza” se configura como el lugar epistemológico desde el que el discernimiento de la “Civilización” como “falsa erudición” se ha hecho posible.

“Naturaleza” remite al lugar epistemológico que hace parte de un lugar antropológico: “Por eso el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico”²⁰. “Hombre natural” no implica una negación de la dimensión cultural de la condición humana, sino un auto-reconocimiento de esta condición en su especificidad histórico-cultural que supone el discernimiento crítico de la reducción-distorsión que de ella realiza “el libro importado” y que hacen suya en nuestra América “los letrados artificiales” y el “criollo exótico”.

En el “hombre natural” es fuente del poder como *potentia* –fuente de su facticidad, pero también de su legitimidad- y por lo tanto de la facticidad y legitimidad del poder como *potestas* delegado en su representante²¹. *Nuestra América* enseña que así como el pueblo identificado categorialmente como “hombre natural”, depositario originario del poder –como *potentia*- lo transfiere –como *potestas*- al representante haciéndole posible la disposición y ejercicio del mismo, se lo quita –también de hecho y legítimamente- cuando el ejercicio de ese poder conferido afecta la “sensibilidad” o el “interés” del hombre natural.

Las tiranías en nuestra América se explican por el desconocimiento de la realidad a la hora de constituir los gobiernos, desplazando así a las repúblicas de las que constituyen entonces su verdad histórica; es decir, las frecuentes tiranías en ella no son un producto aleatorio, sino que obedecen con cierto grado de necesidad a la imposición de formas y espíritus extraños a una realidad ignorada en sus identidades profundas.

El buen gobierno supone el conocimiento de los “elementos verdaderos del país”, la derivación desde ellos de “la forma de gobierno” y “gobernar con ellos”: no habrá buen gobierno posible si estos elementos verdaderos son ignorados o se pretende gobernar sobre ellos, o, peor aún, contra ellos. En esta última hipótesis, ellos tomarán el gobierno: “La masa inculta es perezosa, y tímida en las cosas de la inteligencia, y quiere que la gobiernen bien; pero si el gobierno le lastima, se lo sacude y gobierna ella”²².

En la clave secularizada y secularizadora de la modernidad, el desencantamiento del mundo de que habla Weber incluye tal vez como su sentido último un reencantamiento: el “Gobernante” alcanza la condición de “creador” justamente “en un pueblo nuevo” que es un pueblo por hacer.

A título de conjetura en la perspectiva de la consideración de *Nuestra América* como un programa transmoderno, el reencantamiento del mundo en clave secularizada y secularizadora de la transmodernidad pasaría por el ejercicio del gobierno directamente por la masa inculta transformada en gobernante, sea porque como se ha registrado “el gobierno le lastima”, sea también porque no hay elementos cultos que “aprendan el arte de gobernar”: “En pueblos compuestos de elementos cultos e incultos, los incultos gobernarán, por su hábito de agredir y resolver las dudas con su mano, allí donde los cultos no aprendan el arte de gobernar”²³. Suponiendo que esta distinción entre elementos cultos e incultos deriva de una implícita concepción subjetiva de la cultura que la subyace, la tesis del gobierno de los elementos incultos no sería un postulado de *Nuestra América* sino una constatación en nuestra América.

La tesis de *Nuestra América*, “la razón de todos en las cosas de todos y no la razón universitaria de unos sobre la razón campestre de los otros”²⁴, permite pensar en la situación ideal en términos de un deber ser, en la que el pueblo como conjunto podría ejercer el gobierno articulando sinérgicamente el hábito con la teoría y al transformarse de masa en pueblo gobernante que incluye en relación de horizontalidad a los elementos cultos, que es creador en términos de auto-creación; un gobernante-creador decididamente colectivo, hábil para el buen gobierno.

Universidad y gobierno en nuestra América

Entre las mediaciones institucionales del ejercicio del *a priori* antropológico por el cual nuestra América se constituye como sujeto, *Nuestra América* focaliza el papel a cumplir por las universidades americanas en términos de contribución a través de la investigación y la enseñanza al buen gobierno.

Los rudimentos de la política que las universidades en América suelen no enseñar, consisten en el “análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América”: conocer la realidad para gobernarla. En lugar de esos rudimentos, las universidades proporcionan “antiparras yankees o francesas” que en lugar de propiciar una mejor teoría²⁵, esto es, una mejor visión o imagen de la realidad, producen en quien las utiliza una visión totalmente distorsionada y, por lo tanto, aportan un equívoco fundamento al ejercicio del gobierno que no podrá entonces ser buen gobierno: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana”.

El conocimiento tiene un valor práctico: “conocer es resolver”, esta es la tesis epistemológica de *Nuestra América*. Esta tesis supone al sujeto del conocimiento como un sujeto de la acción, en la que los problemas que ésta última plantea –para el caso los problemas de la realidad social que requieren soluciones políticas- orientan las búsquedas del primero y proporcionan la prueba de su verdad. El conocimiento es pues interesado: se activa frente a problemas por resolver y se verifica en la resolución de dichos problemas. Por lo tanto el conocimiento teórico de los “políticos exóticos” no es efectivo conocimiento sino “falsa erudición”. Frente a ellos, los “políticos nacionales” sabrán recibir la herencia del conocimiento mundial, pero como sujetos cognoscentes-actuantes, la resignificarán en la perspectiva situada de los problemas reales que deben resolver: “Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”.

El espíritu de las instituciones

Con maestría narrativa e interpretativa *Nuestra América* da cuenta de la complejidad y abigarrada heterogeneidad étnica, cultural, social, política e ideológica que hace a la identidad del proceso de la independencia de nuestra América como una realidad mestiza²⁶: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu”²⁷.

El diagnóstico, válido hace cientoveinte años para el que había sido el proceso de la independencia desde las luchas de 1810 en lo relativo a las estructuras políticas, sociales y culturales del orden colonial a que el texto alude, confirma su validez en la actualidad en la emergente vigencia en el orden de lo instituido que se expresa en las nuevas constituciones instituyentes en términos de transmodernidad de Ecuador de 2008 y de Bolivia de 2009.

En ellas se postula “gobernar con el alma de la tierra”²⁸, consagrando así a nivel de la Constitución como texto fundante la posibilidad de “un gobierno lógico”, es decir un gobierno que deja de ejercerse sobre la naturaleza y el hombre natural o aún contra ellos, para comenzar a hacerlo desde, con y para ellos.

Esta centralidad del cambio de espíritu en el sentido señalado como condición *sine qua non* de la independencia, que apenas comienza a institucionalizarse desde los textos constitucionales

refundacionales en la primera década del siglo XXI, pone en tela de juicio la efectividad de la independencia en nuestra América en los doscientos años transcurridos desde las luchas por ella.

Criterio universalista para el sistema

En la línea del reclamado cambio de espíritu como condición para resolver el problema de la independencia, esto es, para realizarla efectivamente, *Nuestra América* aporta un criterio universalista para el sistema que es legítimamente universalizable en la perspectiva de la constitución de un sistema mundial efectivamente universal que hasta hoy no se ha constituido: “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”²⁹.

Si la opresión es una figura de la dominación, la perspectiva universalista de un mundo sin dominación –y en consecuencia sin opresión– en términos de plenitud, es una utopía y por lo tanto, no realizable. Las relaciones de dominación y de opresión acompañan a la condición humana a través de la historia y, por lo que, parecen ser condición humana. No obstante, procurar “afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” es la perspectiva históricamente posible de constitución de un sistema en que las relaciones de opresión vigentes sean superadas. Hacer “causa común” “con los oprimidos” no es una opción particularista excluyente, sino universalista incluyente por la disolución del “sistema” que responde “a los intereses” “de los opresores”.

La colonia en la república

Nuestra América señala -con acierto- que la colonia no es solamente el pasado respecto de la república como el presente, sino que la colonia está presente en la actualidad de la república como factor determinante de la identidad republicana de los países de nuestra América, de sus límites y de sus posibilidades: “La colonia continuó viviendo en la república...”³⁰.

Por ello, constituir la república supone en nuestra América una permanente confrontación con la colonia y con lógicas que se despliegan desde el orden colonial en el orden republicano. El centralismo de las ciudades capitales, adjetivado como “soberbia”, la ceguera del triunfo de los campesinos que la colonia desdeña, la importación excesiva de ideas y fórmulas desde otras latitudes y el desdén hacia los aborígenes, expresan la presencia de la colonia en la república y la constitución de la república como lucha sin fin contra la colonia que la asedia desde dentro. En la visión de *Nuestra América*, no obstante la república habrá de triunfar sobre la colonia por su “virtud superior”, su victoria supone el costo de “sangre necesaria”, pues la superior virtud de la república, no puede evitar la vocación colonial de permanencia.

Nacimiento del hombre real y redención de nuestra América

El redentor secular que llevará a cabo la salvación de “estos países” no es ningún individuo excepcional, sino “el hombre real”, es decir, aquél cuyo nacimiento es trabajoso y extendido en “los tiempos reales”, porque su nacimiento se hace posible en la medida en que puede superar las identificaciones alienadas y fetichizadas de lo humano extendidas y dominantes en nuestra América, en ejercicio una y otra vez emergente del *a priori* antropológico, que hace a la conflictiva y nunca acabada constitución de su identidad.

Nuestra América describe el rico y complejo proceso de nacimiento del “hombre real”³¹.

La narración del proceso de nacimiento del “hombre real” en *Nuestra América* es analítico-crítico-normativa: analiza dicho proceso, hace la crítica de las formas alienadas y fetichizadas de

constitución de lo humano y propone normativamente desde el análisis crítico de tendencias contrahegemónicas emergentes ya en el entorno de 1891, cuáles son los modos de sentir, actuar y pensar que hay que profundizar y universalizar.

Desde esa visión crítica, señala cuál debería haber sido la actitud desalienante y desfetichizadora a ser asumida por la élite cultural de la “ciudad letrada”³². La identifica como “genio” y habla de “hermanar” articulando sinérgicamente la “caridad” con el “atreimiento” que atribuye a los “fundadores”, “la vincha y la toga”, esto es, el país mayoritario identificado en la “vincha” con la élite de “la ciudad letrada” simbolizada en la “toga”, desestancando al “indio” y haciendo lugar al “negro”. Las dificultades para que esta genialidad fuera posible, siguen a la vista, pero el nacimiento del “hombre real” sobre la referencia del “hombre natural” requiere el hermanamiento de realidades tan distintas y distantes como la mayoría –invisibilizada, reprimida, excluida- simbolizada por la “vincha” y que comprende obviamente al “indio” y como mano de obra sustituta al “negro”, y la minoría –invisibilizante, represora y excluyente- simbolizada por la “toga”. El hermanamiento hace a la posibilidad de la fraternidad, la cual tal vez en lugar de ser un ideal más a realizar después de la libertad y de la igualdad, es condición de la efectiva vigencia en términos de universalidad de aquellas.

Desde ese hermanamiento aún por realizarse en la mayoría de las sociedades de nuestra América, se hace recién posible “ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella”.

El incumplimiento de ese hermanamiento dice acerca de la realidad de la Independencia en nuestra América, de las luchas por la cual se conmemora desde 2010 el Bicentenario. Ha sido y es aún hoy seguramente una independencia para minorías dominantes en las que la élite culta opera a través de algunos de sus miembros como agente cultural de dominación en el diseño, transmisión y legitimación de las formas institucionales. La independencia para las grandes mayorías simbolizadas en la “vincha” – especialmente en relación a los pueblos originarios- comienza a asomar tal vez recién en las nuevas constituciones del siglo XXI que hemos mencionado, aunque esas constituciones instituyentes sean producto de sus luchas y no expresen en general alguna intención de hermanamiento por parte de los sectores mayoritarios de las minorías dominantes.

Al no tener lugar el “hermanamiento” y al no “ajustar la libertad al cuerpo de los que lucharon y vencieron por ella” se potencia una realidad fragmentada, conflictiva y anárquica que no puede ser comprendida desde categorías de análisis que responden a otras realidades históricas: “Ni el libro europeo, ni el libro *yankee*, daban la clave del enigma hispano-americano”.

En condiciones en que las visiones teóricas dominantes son alienadas y alienantes, los instintos y sentimientos básicos protagonizan las orientaciones de la sociedad, ocupando el lugar que debería haber ocupado la razón por la mediación de la inteligencia.

El “odio inútil” como *pathos* dominante, se expresa en una serie de confrontaciones que hacen a la conflictividad de la realidad de las nacientes repúblicas de nuestra América: el “libro contra la lanza”, “la razón contra el cirial”, “la ciudad contra el campo”, el “imperio imposible de las castas urbanas divididas sobre la nación natural, tempestuosa e inerte”. El odio es ciego y destructivo, por lo cual es incapaz de construir. Si el “libro”, la “razón”, la “ciudad” y las “castas urbanas” se dejan conducir por el odio a la “lanza”, el “cirial”, el “campo” y la “nación natural”, esto es, si se obedece a la ceguera y destructividad de dicho *pathos* en un *ethos* fundamentalista exacerbado en el mito legitimador de la confrontación entre civilización y barbarie, la república se hace imposible. El *pathos* y su orientación fundamentalista de ese mito legitimador de la modernización capitalista han operado en la colonia y en la república desde la primera independencia hasta la actualidad.

Encuentra *Nuestra América* “que se empieza como sin saberlo, a probar el amor” y postula implícitamente su condición de “útil” frente al “odio inútil”, en un sentido de utilidad que no se circunscribe a los límites del individualismo del utilitarismo asociado con el liberalismo y desarrollado luego con sus especificidades por el pragmatismo, sino en el sentido social según el cual, relaciones que destruyen como es el caso de las fundadas en el odio son inútiles, mientras

que aquellas que construyen, las que se fundan en el amor, son útiles: la utilidad se mide en función de relaciones sociales que suponen el reconocimiento y promoción de la igual dignidad de todos y cada uno de sus miembros, comenzando por reconocer sus especificidades y diferencias.

Cabe interpretar que si se trata de un amor, con el “que se empieza como sin saberlo, a probar”, no se trataría del amor-eros, sino del amor-ágape, esto es, el amor-comunidad que implica el reconocimiento y la afirmación de todo otro como hermano. Así como el sentido de utilidad no es individualista sino comunitario, los sujetos que visiblemente comienzan “a probar el amor” sin que excluir por ello a los individuos que los integran, son los pueblos: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan, y unos y otros van diciendo cómo son”. Desde nuestra América, el conocimiento que como relación sujeto-objeto gnoseológicamente identifica a la modernidad dominante que lo constituye como función de dominación por sus efectos de cosificación, homogeneización e identificación, es transformado en la propuesta de una relación sujeto-sujeto que hace del conocimiento una relación sujetivadora que habilita a la constitución y comunicación autónoma de las identidades diversas.

La respuesta a la pregunta por la propia identidad y por los problemas propios, ya comienza a dejar de buscarse en marcos categoriales propios de otras realidades histórico-sociales, comenzando en forma creciente el ejercicio del pensamiento propio³³.

Al interior de los pueblos de nuestra América, los jóvenes intelectuales empiezan a dejar de imitar para comenzar a crear. La praxis intelectual se ha desplazado de la cabeza a las manos, del libro extranjero a la “masa” de la realidad vernácula, condiciones de posibilidad de la creación de pensamiento capaz de aportar a dicha realidad en el sentido de la autenticidad y autonomía de su constitución.

Estos intelectuales comprenden lo ya señalado respecto a “que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales”, por lo que “las ideas absolutas, para no caer por un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas”; esto es: la realidad a gobernar es la última instancia para discernir las formas de gobierno frente a las teorías que pudieran ser su fundamento.

El deber ser postulado se constituye al mismo tiempo en la orientación estratégica para realizarlo: “la libertad, para ser viable, tiene que ser sincera y plena; que si la república no abre sus brazos a todos, y adelanta con todos, muere la república”³⁴. Si “libertad” como idea-valor y “república” como espacio político para su realización son quienes articulan la heterogeneidad de los elementos reales del país en el dificultoso proceso de la constitución del “nosotros” del “hombre real” sobre el referente del “hombre natural”, la primera no puede admitir cortapisas y la segunda no debe excluir a ninguno. Repúblicas oligárquicas en las que la libertad existe solamente en el discurso legitimador y que excluyen a las mayorías, no dejarán de ser por las razones morales que las hacen rechazables, sino por razones políticas que las hacen imposibles. La orientación de realismo político que *Nuestra América* aporta para los países de nuestra América es que sin la efectiva libertad de todos y su inclusión en la vida republicana con el goce de los derechos y el cumplimiento de los deberes que la república supone, ella perece.

Ese realismo político requiere además el ejercicio de la crítica que hace a la salud del cuerpo social y no a su enfermedad o muerte, en cuanto se inspire en un sentimiento y se oriente en un pensamiento por todos compartido.

Tal realismo en nuestras sociedades obliga a los gobernantes aprender la lengua –los hábitos, costumbres, cultura, valores- de los pueblos originarios con quienes han de ejercer el gobierno: “Los gobernadores, en las repúblicas de indios, aprenden indio”³⁵.

La tesis humanista y los mitos antihumanistas

Nuestra América como programa revolucionario transmoderno es un programa identitario

para nuestra América. Sin contradicción postula “la identidad universal del hombre”, respuesta humanista en términos de un universalismo concreto e histórico que se afirma como perspectiva de discernimiento del “odio de razas” en tanto mito antihumanista³⁶.

La humanidad es universalmente idéntica en cuanto tal en las diversidades de forma y color de los cuerpos, que son por ello, todos y cada uno, cuerpos humanos.

El “odio de razas” como mito anti-humanista, es denunciado, sumando a la denuncia ya efectuada sobre la pretendida “batalla entre la civilización y la barbarie”.

La tesis del “choque de civilizaciones” que Samuel Huntington ha lanzado en la última década del siglo XX, podría estimarse una reválida de los mitos de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” que *Nuestra América* discierne y denuncia, y en el grado en que dicha tesis “fomente y propague la oposición” y el “choque de civilizaciones”, podría también señalarse su anti-humanismo y decirse de ella que “peca contra la Humanidad”.

Probablemente no hay ningún “choque de civilizaciones” como tampoco hay o había ninguna “batalla entre civilización y barbarie” ni ningún “odio de razas”, sino en todo caso se asiste a una fragmentada lucha defensiva de la humanidad frente a la ofensiva cada vez más agresiva de la civilización del capital que se encubre y procura legitimarse por la promoción de sus mitos.

Nuestra América y la América del Norte

Nuestra América se expide sobre los peligros endógenos de nuestra América de los cuales “se va salvando”.

En primer lugar “el lujo venenoso, enemigo de la libertad, (que) pudre al hombre liviano y abre la puerta al extranjero”³⁷. En efecto el consumo de bienes progresivamente más suntuarios y más transitorios exacerbado en el consumismo propio de la fase actual del capitalismo, encuentra un terreno fértil en el “hombre liviano” cuya liviandad se degradaría en la podredumbre y “abre la puerta” cada vez más a bienes de consumo de procedencia externa que extienden y profundizan esa podredumbre.

En segundo lugar, que las repúblicas críen “en la guerra rapaz contra el vecino, la soldadesca que habrá de devorarlas”. Encierra el señalamiento dos críticas: el carácter “rapaz” de la guerra contra el vecino en dirección radicalmente opuesta a la constitución de la unidad e integración de las repúblicas de nuestra América que *Nuestra América* predica y que esa guerra ilegítima sea ocasión de criar “la soldadesca que puede devorarlas”, lo que ha acontecido en muchísimas ocasiones con los cuartelazos, golpes de estado y dictaduras militares que la han asolado desde los primeros años de la -así llamada- “primera independencia”.

Más allá de los peligros endógenos, se ciernen sobre nuestra América los que dimanan de la otra América, la América del Norte, o de nuestra relación con ella³⁸:

“Orígenes”, “métodos” e “intereses” son los aspectos que en la lectura de *Nuestra América* distinguen y eventualmente oponen a nuestra América de la otra América nombrada por ella como la América del Norte. Se plantea entonces el problema de las relaciones entre las dos Américas, identificada la del Norte como “un pueblo emprendedor y pujante” que “desconoce y desdeña” a nuestra América.

Solamente el conocimiento propiamente tal de una alteridad puede neutralizar el prejuicio que se funda en la ausencia de tal conocimiento. Por las características señaladas de ese otro respecto de la cual nuestra América es su alteridad “desdeñada”, superar ese desdén, es “superar el peligro mayor de nuestra América”.

Con total reciprocidad, nuestra América debe precaverse de una representación falsa y prejuiciosa de la América del Norte.

La “antipatía de aldea” suele hacer una construcción negativa de la alteridad, percibiendo ne-

gatividad allí donde solamente hay diferencia. Y las diferencias no deben traducirse en la inferioridad de los otros diferentes. Para ello hay que trascender la “antipatía de aldea” tal vez en la simpatía propia de un *pathos* cosmopolita.

No solamente el conocimiento, sino fundamentalmente el pensamiento que ya en *Nuestra América* habíamos señalado como estrategia, tienen un importantísimo papel a cumplir en la superación de los prejuicios como condición del adecuado relacionamiento entre los pueblos³⁹.

La dialéctica constructiva del pensar y el conocer hace a un programa revolucionario, pacífico y pacificador en la relación de nuestra América consigo mismo, con la otra América y con el resto del mundo, que apela a “las armas del juicio” y las “trincheras de ideas”, válido y vigente para la construcción de una paz duradera que se proyecta a través de los siglos por la unión continental: “...ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno, - y la unión tácita y urgente del alma continental”⁴⁰.

La América nueva desde sus mitos fundacionales

Termina *Nuestra América*: “¡Porque ya suena el himno unánime; la generación real lleva a cuestas, por el camino abandonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva!”⁴¹.

“La generación real” es “el hombre real” de “los tiempos reales” que es “el hombre natural” es el sujeto histórico que “del Bravo a Magallanes” no obstante tratarse de un “camino abandonado por los padres sublimes”, recorre el camino de “la América trabajadora” en la perspectiva de realización de aquel estado en que “disfrutan todos de la abundancia que la Naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas”.

Ese sujeto y su proyecto histórico el de la “América nueva” –que es el de nuestra América, fundamentado en *Nuestra América*- en el que la “América nueva” es no solamente un futuro de plenitud utópica, sino el esfuerzo histórico de todos los días de hacerla prevalecer allí donde dominan y vuelvan a dominar las inercias de la América vieja.

Frente a los mitos anti-humanistas del de “la batalla entre la civilización y la barbarie” y del “odio de razas” -y hoy del “choque de civilizaciones”-, *Nuestra América* recupera desde *sus presentes* los mitos humanistas de las tradiciones de los pueblos originarios de esta América a cuya validez y vigencia instituyente se apuesta, condensándolos en la referencia al “Gran Semí” y su siembra de las semillas que harán germinar la “América nueva”⁴².

REFERENCIAS

* Prof. Titular de Historia de las Ideas (Facultad de Derecho) y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación) de la Universidad de la República en régimen de dedicación total. Investigador Activo Nivel 2 del Sistema Nacional de Investigadores.

¹ El ensayo *Nuestra América* de José Martí (Cuba, 1853-1895) fue publicado por primera vez en “La Revista Ilustrada” de Nueva York el 1º de enero de 1891.

² Salvador E. Morales Pérez, luego de considerar una tipología de José Luis Martínez que identifica diez tipos de ensayos, enuncia: “A ellos deseo añadir el “ensayo revolucionario”, que si bien es partícipe de rasgos expositivos, interpretativos, teóricos y oratorios, tiene connotaciones distintivas y muy especialmente en el caso que deseo abordar, una poderosa carga estética y ética compulsiva de la acción” (p.112). Salva-

dor E. Morales Pérez, “El ensayo revolucionario: José Martí”, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, pp. 109-123.

³ Encontrándome en la revisión última del texto del cual el presente artículo es una versión reducida, recibí el 27 de marzo de 2011 de Pedro Pablo Rodríguez, del Centro de Estudios Martianos de La Habana, la versión digitalizada de su escrito “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad. Apuntes para un estudio”, fechado el 1º de diciembre de 2010. En este ensayo, de cierta manera como matizada y feliz convergencia con mi tesis de la *transmodernidad* de *Nuestra América*, Pedro Pablo Rodríguez escribe, “más que un premoderno o un antimoderno, Martí se nos muestra en este ensayo como un contramoderno, como quien propone una modernidad otra, desde y para los otros, los de nuestra América en este caso con obvia comprensión de las también otras de las antiguas culturas asiáticas y africanas”.

⁴ José Martí, *Nuestra América*, Edición crítica, investigación, presentación y notas de Cintio Vitier, Colección Alba Bicentenario, Centro de Estudios Martianos, La Habana, Cuba, 2010, p.16. Todas las citas de *Nuestra América* se tomarán de esta edición.

⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶ Este discernimiento entre la autonomía dentro de la ley que implica la libertad por sometimiento a la ley que caracteriza a Occidente y a la modernidad como su figura vigente por un lado, y la autonomía ante la ley que acompaña a la primera como su cara reprimida y eventualmente emergente, configurando la tensión fundamental entre el ser humano como sujeto y la ley que recorre la dialéctica de la occidentalidad y de la modernidad en el marco de la misma, ha sido señalado y elaborado por Franz Hinkelammert a lo largo de su obra, de la cual lo asumimos. Por ejemplo, Franz Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José de Costa Rica, DEI, 2ª ed., p. 199, o *El sujeto y la ley*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 2003. En nuestra actual lectura, postulamos que la perspectiva de autonomía ante la ley es transmoderna, así como también –por extensión– transoccidental y –por inclusión– transcapitalista; por lo tanto acompaña a la occidentalidad, a la modernidad y al capitalismo como su cara reprimida, cuyas emergencias hacen a las de una radicalidad analítico-crítico-normativa.

Esta autonomía frente a la ley desde la afirmación de la vida del ser humano concreto como lugar de discernimiento de la misma es explícita en José Martí cuando enuncia: “La ley mata. ¿Quién mata a la ley?” (Citado por Arturo Andrés Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, p. 7).

⁷ Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos, 1992, pp. 246-247.

⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁹ El dispositivo que actúa en el aldeano vanidoso de considerar bueno el orden universal porque todo rueda bien según su perspectiva individualista en el orden individual, parece ser el mismo que opera en la imaginación de la mano invisible, en cuanto esta implica que perseguir el interés individual compitiendo con los otros individuos, realiza –sin buscarlo– el interés universal.

¹⁰ José Martí, *Nuestra América*, p. 7,

¹¹ Si ser modernos es producir un orden con sus leyes de funcionamiento entendidas como leyes de la libertad y someterse a ellas para que la libertad se realice; en cambio, ser modernizados tal vez sea solamente someterse a las “leyes de la libertad” que los modernos han producido aportando a la realización de la libertad de estos últimos. Tal vez, el sometimiento a las leyes de la libertad realiza la libertad de los modernos pero no de los modernizados.

¹² El pensamiento “es siempre un intento por hallar un *sentido* a la vida en ciertas condiciones concretas, y por establecer una *praxis* que tienda a cambiar la realidad en el sentido de las aspiraciones de los grupos humanos” (Lucien Goldmann, *El marxismo y las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 38).

¹³ Arturo Andrés Roig, “Introducción. El pensamiento filosófico y su normatividad”, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 9-23, p. 11.

¹⁴ José Martí, *Nuestra América*, 7.

¹⁵ Salvador E. Morales Pérez, *José Martí: vida, tiempo, ideas*, México, Sociedad Cultural Miguel Hidalgo A.C., Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios Martianos, Cuba, 2003, p. 100.

¹⁶ Para el caso del Uruguay, que en 1831 –al año siguiente de la jura de su Constitución y sesenta años antes de la publicación de *Nuestra América*– a través de Bernabé Rivera procede el día 11 de abril en Salsipuedes a emboscar y aniquilar a los indios cuya participación como combatientes había sido decisiva a la hora de las luchas por la independencia, esta tesis martiana en su registro político es singularmente interpellante. Justamente, a través de la matanza de Salsipuedes, el Uruguay intenta salvarse sin sus indios o, más fuertemente aún, la eliminación de sus indios es visualizada como la condición para poder salvarse, esto es, consolidarse como república. La matanza de Salsipuedes parece ser el asesinato fundante del Uruguay como Estado republicano en el siglo XIX.

Salvarse sin los indios a través de su eliminación es la tesis de la modernización que ejecuta militarmente Bernabé Rivera en 1831 y que fundamenta discursivamente con magistralidad Domingo Faustino Sarmiento en su *Facundo o civilización y barbarie* de 1845.

Salvarse con los indios o no salvarse, es la tesis transmoderna que con no inferior magistralidad formula Martí en su *Nuestra América* de 1891.

Las resistencias y las emergencias que desde el orden colonial primero y desde el orden republicano después han ejercido los indios –o quienes en algún sentido han ocupado su lugar hasta hoy, haciendo su ausencia presente una y otra vez siempre como ausencia - a la imposición de formas de convivencia que los excluyen o los someten, en el horizonte estratégico de largo plazo, parecería concederle la razón a Martí.

¹⁷ José Martí, *Nuestra América*, p. 9.

¹⁸ Puede entenderse que el orden ideal de referencia es planteado en *Nuestra América* en principio como una meta. Esa meta parece estar propuesta como alcanzable. Independientemente de la cuestión de la factibilidad empírica de metas ideales; esto es, de la realización de un orden como el descrito en términos de plenitud o solamente de “aproximaciones” al mismo como lo único históricamente posible, pareciera que en la visión del texto, el orden propuesto funciona también como idea reguladora que alumbraba sobre el sentido de la acción en cada presente, por lo que la visión del gobierno como expresión de la política no se reduce a la cuestión del poder propia de la modernidad, sino que no ha declinado de la perspectiva de constitución de comunidad, característica de la antigüedad si lo pensamos en la lógica de la occidentalidad o, -tal vez más pertinente- de los pueblos originarios de nuestra América, si lo hacemos ahora en la lógica de la transmodernidad y por lo tanto de la transoccidentalidad.

¹⁹ José Martí, *Nuestra América*, p. 9.

²⁰ *Ibid.*

²¹ La distinción y relaciones entre el poder como *potentia* y como *potestas*, la tomamos de Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México D.F., Siglo XXI, 2006, pp. 23-33.

²² José Martí, *Nuestra América*, p. 10.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p.12.

²⁵ Recordar que en griego antiguo, teoría (*theorein*), puede traducirse al castellano como *visión*.

²⁶ José Martí, *Nuestra América*, pp. 11-12.

²⁷ *Ibid.*, p. 12,

²⁸ El Preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* expresa: “Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia”. El de la *Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia*, dice por su parte con gran analogía de sentido: “Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia”.

²⁹ José Martí, *Nuestra América*, p. 12.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Ibid., pp. 12-14.

³² Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995.

³³ Ibid., p. 13.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., p.14.

³⁶ Ibid., p.15.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., pp. 14-15.

³⁹ Ibid., pp. 15-16.

⁴⁰ Ibid., p.16.

⁴¹ Ibid.

⁴² Debo la inspiración para este cierre del texto, al artículo de Pedro Pablo Rodríguez “*Nuestra América* contra la lógica de la modernidad”, que ya he mencionado en la nota 2, que termina así: “Y esa nueva América se traería, dice Martí en las últimas líneas de su ensayo en hermosa alegoría, con las semillas regadas por el Gran Semí, por el padre Amalivacá, el creador de los seres humanos con la semilla de la palma, según la cosmogonía de los indígenas de la actual Venezuela. Así, desde nuestros orígenes más remotos partiría la nueva América, desde sus mitos fundadores, para recrearse, poner coto a los peligros de aquel final de siglo y ofrecer al mundo un ejemplo de humanismo y convivencia en la diversidad. Esta era, pues, la lógica de y para una nueva era que ofrecía José Martí en *Nuestra América*”.