

Cosmopolitismo en América Latina, un recorrido histórico conceptual

Aurea Mota

Universitat Abat Oliba (UAO CEU)

ORCID: 0000-0003-4363-4188

Resumen: En este artículo se desarrollan elementos claves para pensar que, a pesar de que los debates teóricos cosmopolitas han sido determinados por una conceptualización eurocéntrica, existe una tradición intelectual latinoamericana que de manera renovadora ha abogado por el cosmopolitismo como práctica política esencial para el mundo moderno. Para desarrollar el análisis sobre cómo se formó y transformó el imaginario cosmopolita en América Latina en los doscientos años transcurridos desde el proceso de emancipación colonial, se discutirán dos momentos históricos específicos, así como las principales tradiciones intelectuales que identificamos con respecto del cosmopolitismo. El primer momento que será discutido es el de la formación de los estados nacionales (siglo XIX). En un segundo momento, se toma como objeto de análisis la discusión sobre la «cuestión racial» y poscolonial que emergieron en América Latina durante el siglo XX. Aunque sea correcto decir que el sendero histórico trazado no alcanza a abarcar todos los momentos y pensamientos definidores del imaginario cosmopolita en la región, sin embargo, ofrecemos una síntesis que es capaz de sostener el argumento sobre el proceso de desarrollo histórico conceptual del imaginario cosmopolita en América Latina.

Palabras clave: Cosmopolitismo. Pensamiento crítico. Sociología histórica. América Latina.

Cosmopolitanism in Latin America: A Historical Conceptual Journey

Abstract: This article develops key elements to consider that, despite cosmopolitan theoretical debates being determined by a Eurocentric conceptualization, there is a Latin American intellectual tradition that has innovatively advocated for cosmopolitanism as an essential political practice for the modern world. To develop the analysis of how the cosmopolitan imaginary was formed and transformed in Latin America over the two hundred years since the colonial emancipation process, two specific historical moments will be discussed, as well as the main intellectual traditions we identify regarding cosmopolitanism. The first moment to be discussed is the formation of nation-states (19th century). In a second moment, the discussion on the "racial" and postcolonial issue that emerged in Latin America during the 20th century is analyzed. Although it is correct to say that the historical path outlined does not cover all the defining moments and thoughts of the cosmopolitan imaginary in the region, we nonetheless offer a synthesis capable of supporting the argument about the process of historical conceptual development of the cosmopolitan imaginary in Latin America.

Keywords: Cosmopolitanism. Critical thinking. Historical sociology. Latin America.

Aurea Mota

Socióloga de orientación interdisciplinar, sus principales áreas de interés yacen en la teoría social y en la sociología histórica comparada. Sus publicaciones (artículos y libros) tratan del pensamiento social y político latinoamericano, la condición humana en la era del Antropoceno, la sociología histórica y la teoría social. Es coordinadora de la línea de investigación Entornos Literarios Globales del proyecto GlobalS (GlobalS/UOC) y Profesora Investigadora de la Universitat Abat Oliba (UAO CEU), Barcelona. Más información: www.displacedthinking.com

Correo: amotad@uao.es

Introducción

La mayoría de las discusiones académicas clásicas sobre el cosmopolitismo que encontramos en el siglo XIX y gran parte del siglo XX parten de una discusión abstracta sobre el tema. En general, dicho recorrido comienza con Kant y sigue a los autores, principalmente del Norte global, cuyas trayectorias siguen la tradición del filósofo alemán. Estas discusiones suelen destacar el principio moral de Kant como guía supuesta para lograr la paz política, el respeto entre los distintos pueblos y la creación de armonía entre las distintas sociedades, con sus modos de existencia específicos.

Sin embargo, aunque el dominio kantiano y europeo en los debates intelectuales sobre el cosmopolitismo es un hecho indeleble, argumentamos que el cosmopolitismo implica, por su propia genealogía, una demanda de expandir la interpretación humana sobre lo que constituye a uno mismo. Nos pide así una mirada que va más allá de lo construido localmente. Lo que identificamos en este artículo como el cosmopolitismo latinoamericano del siglo XIX y parte del XX tenía claro ese punto. Por ende, la cosmopolítica debería verse como un fenómeno que se manifiesta en términos prácticos a través de los numerosos contactos entre grupos sociales distintos, lo cual sitúa la idea del respeto entre pueblos como el eje central de las relaciones políticas que se desean instaurar.

De hecho, las orientaciones cosmopolitas que buscan formas de interacción respetuosas no deben ser apreciadas como una habilidad humana natural o como parte de la evolución histórica que se hubiera manifestado primero en el contexto civilizacional europeo. Lo cierto es que, también en otros contextos, la orientación cosmopolita empezó con la transformación política de las fronteras sociales, tanto internas como externas, y ha creado nuevas interpretaciones de lo que significa lo común en un contexto de diversidad. Un recorrido por la tradición latinoamericana, aunque breve y sintético como el que se emprende en este artículo, representa un ejemplo de ello.

Comenzamos este artículo señalando primero que, si bien los enfoques clásicos enfatizaron fuertemente las dimensiones morales del cosmopolitismo europeo estructurado alrededor de ideas kantianas universales y abstractas, más recientemente, los análisis se han desplazado hacia la comprensión de cómo la (cosmo)política emerge de una diversidad de contextos históricos (Appiah, 2005; Mendieta, 2012). Con las prácticas al centro de la discusión, los proyectos e imaginarios cosmopolitas pueden encontrarse en situaciones y lugares distintos al europeo. Lo específico de cada una de las variedades de manifestaciones de lo cosmopolítico se puede ubicar en la forma en que se expresan históricamente las diferentes predisposiciones de apertura y cierre de cada grupo social hacia lo que entiende dicho grupo como su exterior o su «otro» inmediato, en contextos específicos.

Por ello, hablar de cosmopolitismo latinoamericano o cosmopolitismo en América Latina tiene sentido cuando entendemos que la especificidad de cualquier variedad del cosmopolitismo se refiere a cómo se forma dicha reflexividad en un contexto de transformación crítica. Las diferentes interpretaciones sobre lo que constituye lo común o sobre lo que crea patrones de convivencia internas y externas ocurren en momentos de transformación históricos en los cuales el grupo social específico comienza a ver al otro como una forma de construir su propia idea de respeto moral.

Así pues, se sostendrá aquí que no hay un ideal cosmopolita latinoamericano puro que no esté conectado con otras experiencias e interpretaciones que se pueden encontrar en otras partes del mundo. Más bien, se argumenta que diferentes experiencias históricas han llevado a diferentes perspectivas cosmopolitas, y la historia del cosmopolitismo está formada por una variedad de narrativas que han empujado a las sociedades a reflexionar sobre lo que somos y lo que deberíamos ser. El caso de Latinoamérica no es y no puede ser tomado de manera distinta. Sin embargo, se podría decir que la especificidad histórica del subcontinente ha originado modelos interpretativos únicos. En este sentido, uno de los objetivos del artículo es explorar cómo varios pensadores latinoamericanos han puesto en práctica proyectos cosmopolitas que expresan, por una parte, la especificidad de ese pensamiento y, por otra, la contribución de este para el debate cosmopolita que se ha establecido a nivel global. Por medio de las propuestas discutidas en este artículo, los pensadores han desarrollado herramientas para la promoción de horizontes políticos de convivencia entre los iguales-distintos.¹

¹ En este artículo, los términos cosmopolitismo y la cosmopolítica se utilizan de manera indistinta, de manera deliberada, pues entendemos que el cosmopolitismo es siempre un proyecto político en disputa, que no debería tomarse como un campo de estudio al margen de las luchas sociales y políticas. Por ello, creemos que los dos términos, cosmopolítica y cosmopolitismo, se refieren al mismo fenómeno social e histórico.

Este artículo parte de la idea de que la cosmopolítica tiene sus raíces en las historias y en los procesos de transformación histórica marcados por la resignificación de lo que somos «nosotros» y de lo que son los «otros». Bajo esta perspectiva de análisis, no es contradictorio el hecho de que, en América Latina, encontramos que uno de los proyectos cosmopolíticos más importantes se ubica justamente en el momento de la formación de los estados nacionales independientes, es decir, en la primera mitad del siglo XIX. Este nacionalismo cosmopolita implicó la aceptación de idiosincrasias locales que no se podían extirpar, pero sin tomarlas como limitadoras en términos de los horizontes políticos que se podían construir. Esa es la lectura que hacemos de la tradición intelectual de ese período con las herramientas analíticas que tenemos actualmente. En aquel contexto ubicamos proyectos políticos como el de Simón Rodríguez (1769-1854), que parte de la realidad local para exponer su proyecto de formación de una comunidad política independiente capaz de establecer relaciones con otras entidades políticas internacionales de manera autónoma. En este sentido, el abordaje de Simón Rodríguez antecede la famosa discusión de Meinecke (1970 [1907]) sobre el cosmopolitismo de la Ilustración alemana del siglo XVIII y la transición hacia el nacionalismo del siglo XIX. Sin embargo, en el caso latinoamericano, ese proceso no debe verse en términos de un modelo de decadencia, sino de transformación continua hacia algo mejor.²

Aunque es propicio coincidir parcialmente con Salomón (1986) cuando escribe que el concepto de cosmopolitismo no se desarrolló con mucha claridad en el subcontinente, en este artículo se argumenta que el cosmopolitismo como práctica política ha estado presente en América Latina desde al menos el siglo XIX. Claro está que el cosmopolitismo como concepto no era de uso común entre los intelectuales de América Latina. No obstante, argumentamos que esto no equivale a decir que el imaginario cosmopolita y los proyectos cosmopolíticos no existían o que no eran importantes en la región. La cosmopolítica siempre ha sido parte de la construcción de los posibles horizontes de emancipación que emergieron en América Latina.

Hay que distinguir entre la existencia concreta de un fenómeno histórico social y la conceptualización científica que se hace sobre él. Este punto es especialmente relevante para el análisis del poder y lo que Melucci (1996, p. 182) llama el «poder de nombrar». En el proceso de producción del conocimiento científico, un concepto que pasa a ser adoptado como definidor de determinadas

² Algunas de estas ideas que surgieron del movimiento independentista permanecen hoy en una forma nueva (Grueso, 2014). Esta forma nueva de reimaginar lo que constituye la comunalidad de América Latina ha ganado un imaginario cosmopolítico menos claro, aspecto que se retoma en la conclusión de este artículo.

experiencias sociales siempre esconde una lucha epistemológica anterior a su consolidación. Esta lucha es casi imposible de reconocer después de que el concepto se consolida en un campo de estudios. Se puede decir que, dentro del marco ofrecido por los pensadores poscoloniales latinoamericanos, eso que Melucci llama «el poder de nombrar» sería una expresión de la «colonialidad del poder» (Quijano, 1992), que nació con la constitución del conocimiento helenístico y eurocéntrico (Dussel, 1995, 2007; Mignolo, 2000). Así, en este artículo, los lectores pueden encontrar los elementos clave para pensar que, a pesar de que los debates teóricos cosmopolitas han sido determinados por una conceptualización eurocéntrica, existe una tradición intelectual latinoamericana que ha abogado por el cosmopolitismo como práctica política esencial para el mundo moderno.

Para desarrollar el análisis sobre cómo se formó y transformó el imaginario cosmopolita en América Latina en los doscientos años transcurridos desde el proceso de emancipación colonial, se discutirán dos momentos históricos específicos, así como las principales tradiciones intelectuales que identificamos con respecto al cosmopolitismo. El primer momento que será discutido es el de la formación de los estados nacionales (siglo XIX). Mediante el estudio de algunos autores relevantes para el tema, procuramos esbozar los principales rasgos de lo que llamamos el cosmopolitismo. Después, en un segundo momento, se toma como objeto de análisis la discusión sobre la cuestión racial y el poscolonial que emerge en América Latina durante el siglo XX. El sendero histórico por el cual pasaremos no alcanza a abarcar todos los momentos y pensamientos definidores del imaginario cosmopolita en la región; sin embargo, ofrecemos una síntesis que enfatiza los temas que consideramos más relevantes para la discusión que propone esta discusión temática.

1. El cosmopolitismo y la formación de los estados nación en el siglo XIX

El punto de partida elegido para este recorrido intelectual e histórico sobre el cosmopolitismo en América Latina es el momento de las independencias. En la transición entre el siglo XVIII y el siglo XIX, se puede identificar una producción intelectual expresiva y la existencia de prácticas políticas que configuran la formación de una perspectiva cosmopolítica en la región. El imaginario cosmopolita que afloró en dicho período se vio influenciado por la ruptura con la dependencia política colonial. Por otro lado, aunque el impacto local de la nueva conciencia política de la independencia fue muy

fuerte, las transformaciones del período dejaron también un vestigio global que ha sido ignorado por las principales corrientes del pensamiento moderno eurocéntrico (Mota, 2015).

Weinberg y Damas (2006) señalan que al menos cuatro eventos que transcurrieron en América Latina durante este período jugaron un papel central en la formación de los ideales de la modernidad y afectaron de manera directa a la formación misma del cosmopolitismo. El primero de estos eventos se refiere al hecho de que la mentalidad de la liberación de la colonia creó una nueva manera de pensar lo que podría ser la emancipación política colectiva, especialmente en lo que se refiere a los fundamentos de la idea de la república moderna basada en el ideal de formación de igualdad política entre las personas, reconocidas como ciudadanas. El segundo evento se refiere a la implementación masiva de los ideales liberales en formato constitucional en diversas partes del continente. Nunca en la historia mundial las ideas liberales han registrado un impacto tan fuerte en tantos países diferentes al mismo tiempo, un desarrollo que fue esencial para la fundación del pensamiento político liberal en Europa. En este punto, es muy clara la coincidencia con lo que afirma Aguilar Rivera (2000) sobre el «experimento constitucional atlántico» y la importancia de ese experimento para la afirmación del liberalismo moderno en Europa.³ El tercer evento se centra en la adopción, a gran escala, de instituciones de la república moderna en América del Sur, Centroamérica y América del Norte. El cuarto evento destaca la formación de un ideal de organización política entre naciones distintas que sentó los cimientos para, entre otras cosas, el proyecto de formación de una unión panamericana.⁴ El impacto de estos procesos en Europa y en los principales fenómenos que conjuntamente originaron la modernidad ha sido muy tardíamente reconocido.

Claro está que Europa y el llamado Occidente no derivaron sus identidades modernas y horizontes políticos de sí mismos, sino de la formación de un conjunto de contrastes globales. Los procesos políticos que transcurrieron en toda América en la transición entre los siglos XVIII y XIX, aunque muy olvidados, desempeñaron un papel central en aquel momento histórico. Así pues, cuando nos preguntamos sobre el rol de Latinoamérica en la formación de fenómenos como el cosmopolitismo moderno, nos preguntamos cómo los contactos

³ América fue el primer continente del mundo donde se adoptó ampliamente el estado liberal. Ese «experimento constitucional liberal» del siglo XIX, como lo llama Aguilar Rivera (2000), podría parecer un primer intento de materializar las ideas liberales en el mundo occidental a gran escala.

⁴ La contribución del panameño Justo Arosema (1817-1896) en este debate influyó en las discusiones que se llevaron a cabo, pero que nunca se concretizaron en el continente americano: sobrevivieron todo el siglo XIX, así como el siglo XX, hasta llegar a influir en las discusiones que originaron la formación de la Unión Europea. Fojas (2005) también identifica la formación de la comunidad política panamericana de este período como una organización cosmopolita y temprana de los estados.

establecidos entre diferentes culturas, formas de vida y pueblos pueden ser tomados como agentes activos en la formación de los fenómenos analizados. Sin embargo, este momento crítico se ha entendido mayoritariamente como el de una emancipación incompleta, donde más bien se suele destacar la imposición del imaginario y las instituciones europeas sobre el sujeto latino percibido como inferior.

Para demostrar la clara inadecuación de esta perspectiva inferiorizante del sujeto y del pensar latinoamericano, podemos apoyarnos en la propuesta de Simón Rodríguez. Junto con Simón Bolívar, Simón Rodríguez fue uno de los intelectuales y agentes políticos del movimiento de la liberación en los países colonizados por España en América. Ambos autores y actores políticos expresaron el ideal cosmopolita que nació en América Latina durante el período. Para Roza Acuña (2007, p. 223), Bolívar «ha afirmado que América era su patria, pero gracias a su gran logro intelectual pudo reclamar una ciudadanía universal sin fronteras tacañas». Ese pensamiento resonaría con aún más fuerza en el pensamiento de Rodríguez, por lo cual el recorrido propuesto aquí privilegia su pensamiento. Ambos hablaban de la realidad política de América, pero podría decirse que Simón Rodríguez emprendió la lectura política de manera más directa al relacionarla con lo que sucedía en el exterior; efectivamente, el mundo en general se vislumbró como algo fuertemente presente en sus acciones y escritos políticos. Al igual que Simón Bolívar, Simón Rodríguez pensaba en una formación internacional más amplia, en la cual las sociedades liberadas de América debían incluirse de manera voluntaria (Belloto & Martínez Corrêa, 1983).

En su texto *Las Sociedades Americanas* (1840 [1828]), Simón Rodríguez desarrolla un argumento a favor de la educación popular, o más bien, de lo que él llama «educación general», que debía aplicarse en todos los países de América, con el afán de enseñar los caminos hacia el establecimiento de una especie de compromiso colectivo hacia la construcción de un estado independiente ilustrado. Para Rodríguez, solo un estado ilustrado podría brindar una educación general y pública para todas y todos que enseñara cómo establecer el respeto humano entre todos los pueblos. En su propuesta, el contenido de este modelo de educación general debía impartir lo que fuera moralmente apropiado para todos los seres humanos. Como tal, la educación general debía mostrar cómo las idiosincrasias culturales, éticas y de civilización podían ser englobadas por un respeto moral mutuo (Rodríguez, 1840 [1828]). La educación general propuesta por él debía basarse en una comparación entre la realidad latinoamericana y otras partes del mundo, o lo que el autor llama «curso de las facultades».

En ese punto, encontramos una de las propuestas más originales del pensamiento de Rodríguez. Bajo su perspectiva, una vez que se podía concretar una sociedad basada en los principios morales de la ilustración, se debía hacer comparaciones entre los comportamientos de diferentes pueblos. Según este modelo, la curiosidad por saber qué hacen las demás sociedades y la comparación, que es lo que demanda el principio del concurso de las facultades, serían el motor para que los seres humanos salgan del estado de ignorancia (Rodríguez, 1840 [1828], p. 16). La única forma de mejorarnos a nosotros mismos es comprender las realidades de los demás y nuestra propia situación mejorará con el conocimiento de y el contacto con otros pueblos.

De hecho, el carácter principal de esta educación general es «formar una conducta social» con base en el conocimiento de los asuntos públicos más allá del territorio nacional para construir una nueva sociedad liderada por la búsqueda cosmopolita del respeto. Así, parece claro que, sin utilizar de manera directa el término cosmopolitismo o cosmopolítica, lo que demanda el pensador y político es justo la realización de dicho ideal por medio de la educación. Para Simón Rodríguez, el contacto con y el conocimiento respetuoso de otras sociedades eran lo que debía fundamentar la manera en que se apreciaban los asuntos públicos de su época.

Sin embargo, el autor también fue muy claro cuando afirmó que la educación general «debe ser nacional» (Rodríguez, 1840 [1828], p. 05). Sin embargo, también está claro que pensaba en otro tipo de comunidad nacional, que se acercaría a lo que ha sido conceptualizado como el cosmopolitismo arraigado (Appiah, 2005). Para Rodríguez (1840 [1828]), América Latina se caracterizaba específicamente por su habilidad para ser el lugar en que sería posible crear un estado liberal y republicano, amplio e integrado. Según su propuesta, las ideas liberales modernas podían aplicarse de manera más efectiva en América, pues estaba libre del legado de las antiguas instituciones políticas. En sus palabras, «nunca reformará Europa su moral, como reforma sus edificios» (Rodríguez, 1840 [1828], p. 08), mientras que en América Latina era más fácil crear instituciones modernas, nuevas y liberales por la ausencia de un absolutismo previamente consolidado.

En este proyecto fundamentado sobre una educación moral general, las ideas liberales jugaban un papel central. La garantía de la propiedad individual y de la libertad era la única forma de permitir la apertura de cualquier sociedad. Para Rodríguez,

lo que sostiene la libertad de la persona es: primero, incluso los pueblos primitivos deben respetar las facultades de los demás con las que todos vinieron al mundo; en segundo lugar, entre los pueblos civilizados hay que reconocer las libertades inalienables e imperdonables que tenían todos los individuos al ingresar a cualquier sociedad (1840 [1828], pp. 12-13).

La similitud entre la propuesta de Rodríguez y el texto de Immanuel Kant que se toma convencionalmente como fundamento del cosmopolitismo moderno es muy clara (Kant 1991 [1795]). Para ambos pensadores, la violación de derechos desmoronaría la creación de cualquier tipo de comunidad universal, pero también exigiría un orden cosmopolita.

Siguiendo estos acercamientos entre la propuesta de Simón Rodríguez y la de Immanuel Kant, se vuelve muy interesante discutir las ideas de *hospitalidad* (Kant) y *compasión* (Rodríguez). La *hospitalidad* es el principio fundamental de la propuesta kantiana para lograr la paz perpetua entre las naciones; para Rodríguez, la *compasión* por los otros y el respeto moral con base en el «concurso de las facultades», que hemos explicado anteriormente, son la clave para el entendimiento mutuo entre diferentes pueblos. Así pues, para Rodríguez, la comparación con y la compasión por otras sociedades permitirían que un pueblo se sensibilizara ante los problemas de los demás. Rodríguez abogaba que la verdadera compasión era algo que los pueblos americanos llevaban dentro, pues habían compartido la misma situación problemática bajo el colonialismo. En la historia de la humanidad, por ejemplo, la segregación social y los patrones jerárquicos de exclusión se han experimentado de diferentes formas en diversas sociedades humanas. En todos los casos, la segregación social ha provocado que grupos específicos sufran perjuicios y otras formas de humillación. En consecuencia, todas las sociedades deberían sentir compasión al saber cómo sufren los demás como consecuencia de esta tendencia. El cosmopolitismo moral fundamentado en el principio de la compasión nos empujaría a ayudar a los demás cuando se encuentren en una situación que nadie elegiría.

La obra principal de Kant llevó al surgimiento del concepto de cosmopolitismo europeo moderno durante el período de «el Terror», que se suscitó después de la Revolución Francesa y, de hecho, dicho periodo fue el principal motivador de Kant (Kant, 1991 [1795]). La propuesta de Kant buscó pensar en cómo las repúblicas podían evitar la guerra y garantizar el respeto entre los pueblos. Así, sobre el nacimiento del cosmopolitismo moderno, en el que, como argumentamos aquí, los procesos sociales ocurridos en América Latina también

fueron constitutivos, quizás es posible decir que el miedo al retroceso no solo en Kant fue el motor detrás de la propuesta de cambio político internacional. La obra de Simón Rodríguez, por ejemplo, es muy positiva cuando explica lo que se debe hacer, pero, de manera similar a la obra de Kant, también parte del miedo a la dominación y al retroceso político como algo que permea las discusiones morales de su tiempo.

Antes de terminar esta parte del artículo, es importante resaltar que Simón Rodríguez no estaba solo cuando, en el contexto latinoamericano, argumentó que el respeto moral debía ser universal y basarse en principios que debían ser entendidos dentro del marco del pensamiento cosmopolita. Unas décadas después de Rodríguez, pero todavía en el siglo XIX, se publicó el texto *El crimen de la guerra del legalista y liberal argentino*, de Juan Bautista Alberdi (1810-1884). Dicho trabajo, de 1879, puede apreciarse como una síntesis de la perspectiva cosmopolítica de la segunda mitad del siglo XIX en la región. Alberdi (1920 [1870]) tenía ideas muy fuertes sobre la situación política experimentada en América Latina en el siglo XIX y sobre la relación del proceso de las independencias con lo que sucedía en el mundo. En este texto seminal, afirma que:

antes de que el mundo sea una asociación completa y única, se organizará naturalmente en otras secciones grandes pero unitarias, como continentes (...). No significa nada más que la forma practicable de la centralización internacional del ser humano en general que comienza a existir en las ideas porque ya estaba presente en los hechos (Alberdi, 1920 [1870], p. 84).

En nuestra lectura, este extracto expone el argumento más amplio del autor; es decir, que una forma alternativa de construir un mundo cosmopolita es posible si los poderes locales y regionales se organizan durante un proceso que preceda a la internacionalización más amplia.

Así, quizá la pregunta principal que plantearon los pensadores que hicieron contribuciones importantes para el nacimiento de la perspectiva cosmopolita en el siglo XIX fue cómo pensar la relación entre América Latina y lo que convencionalmente se llama el mundo occidental. Esta pregunta llevó a la creación de un fenómeno en que la autointerpretación de los pueblos latinoamericanos estaría ontológicamente estructurada alrededor de la comparación entre los pueblos que componían el subcontinente y otros pueblos ubicados en diversas partes del mundo. A lo largo del siglo XX, ganaría relevancia una comparación con Europa aún más clara. Sin embargo, como

bien nos alerta el poeta cubano Roberto Fernández Retamar (1930-2019), la única forma en que es posible relacionar estos mundos (el latinoamericano y el europeo) de manera igualitaria, es insertar la realidad latinoamericana dentro de la occidental sin ningún tipo de prioridad epistemológica (Fernández Retamar, 1973, p. 325). Sobre la comparación entre América Latina y otras partes del mundo, el principio básico que guiaría el ejercicio sería el de la compasión y el respeto mutuo, herencia del pensamiento de Rodríguez.

En América Latina, en el siglo XIX, se fundaron estados independientes,⁵ modernos, liberales y republicanos que, desde el punto de vista de su configuración, estaban marcados por un tipo de sociedad nuevo y mixto. Los europeos, amerindios y africanos se mezclaron de manera desigual durante el período colonial y buscaron un nuevo sentido para su existencia en el período de la posindependencia. Sin embargo, como hemos visto, los autores que hemos discutido en torno a las prácticas cosmopolíticas del período de estudio no profundizaron en el tema de la formación étnico-racial de los pueblos como factor a debatir. El apareamiento de lo que se llamará la «cuestión racial» se manifiesta de manera muy nítida en la nueva forma que asumiría la perspectiva cosmopolita del siglo XX, tema de la próxima sección del artículo.

2. El cosmopolitismo en el siglo XX, de la cuestión racial y la crítica poscolonial

Al introducir su libro *La raza cósmica*, el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) nos dice que «la tesis central del presente libro [es] que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto con la selección de cada uno de los pueblos existentes» (Vasconcelos, 1986 [1925], p. 09). Empezamos esta sección del artículo con esta cita, pues resume cómo la «cuestión racial»⁶ ha sido entendida en la primera mitad del siglo XX en América Latina. Para Vasconcelos, América Latina fue el lugar donde la mezcla de razas alcanzó el nivel más alto en la historia de la humanidad. Así, él identifica en el subcontinente el punto de partida para la formación de lo que define como «la raza cósmica» o «la quinta raza», producto de la mezcla de cuatro principales razas: la europea blanca, la asiática, la civilización precolombina y la africana (1986 [1925]).

⁵ Por límites de espacio, no podemos entrar aquí en la discusión sobre el colonialismo interno que persistió después del momento de la independencia. Sin embargo, es importante aclarar que por estados independientes nos referimos a la formación de estados que no estaban directamente dominados por las potencias europeas del período.

⁶ A pesar de que usamos este término para referirnos a la mezcla de los diversos grupos étnicos humanos, como se usa en las discusiones académicas que hablan de la «cuestión racial», nos parece claro que las razas humanas no existen. Nos referimos pues a las distintas etnias y características fenotípicas, sin que esto implique que haya diferentes razas.

Para Vasconcelos, la principal contribución de la historia latinoamericana en la formación de la modernidad global es el mejoramiento cultural provocado por el mestizaje de distintas razas. La misión de la «raza latinoamericana» era sobre todo la de formar un nuevo tipo humano en términos étnicos y, según Vasconcelos, los emancipadores del siglo XIX eran provincialistas al punto de no darse cuenta de que la principal tarea de las sociedades latinoamericanas para el mundo global era consolidar una raza universal. De hecho, Vasconcelos afirma que el provincialismo fue el peor error de los libertadores, aspecto que disputamos en la sección anterior, pues los libertadores del siglo XIX, en su gran mayoría, no fueron provincialistas.

La *raza cósmica* puede verse como una especie de ficción basada en lo que el autor llama «hechos reales», que explora cómo la multiplicidad de las razas en las sociedades latinoamericanas sería clave para la formación de la humanidad como una integración de diferentes tipos de fenotipos. La finalidad de esa integración sería la formación de la «universópolis», el espacio global donde la raza cósmica se consolida. Además, para Vasconcelos el mundo cosmopolita real solo sería posible si las fronteras tradicionales se debilitan. Paralelamente a esta cuestión de debilitación de las fronteras nacionales creadas en la modernidad, el proyecto cosmopolita de Vasconcelos también toca lo económico y lo educacional. Sin una distribución más equitativa de la riqueza económica y sin el establecimiento de un sistema de educación como bien público para todos, los proyectos cosmopolíticos jamás se consolidarían en América Latina. Sin embargo, es alarmante que en su obra es imposible encontrar una crítica clara sobre la manera en que las razas se mezclaban en Latinoamérica, proceso que, como sabemos, estuvo marcado por el dominio de una raza (la blanca) sobre las otras (las no blancas). Aun así, claro está que su análisis es muy particular y tiene que ser entendido dentro del contexto en que se produjo.

Sin la misma intensidad que Vasconcelos, Gilberto Freyre (1900-1987), intelectual brasileño que se dio a conocer internacionalmente por desarrollar la idea de la democracia racial, sobresale como otro personaje clave para la comprensión de cómo el tema de la raza estaría conectado con una interpretación más amplia de la integración social y el cosmopolitismo en la región. Según Freyre, como contraejemplo de lo que sucedía en Estados Unidos, la sociedad brasileña habría sido más incluyente racialmente y, por ello, más democrática en términos de la integración de los distintos matices humanos (Freyre 2006 [1933]). Como Vasconcelos, Freyre subraya que la interpretación de la formación de las sociedades latinoamericanas y su lugar en el escenario global estarían conectadas con la cuestión de las razas de manera indeleble.

En su análisis de la región noreste de Brasil expuesta en *Casa-Grande e Senzala* (Freyre 2006 [1933]), gana relieve la idea de que la hibridación racial ha sido determinada por la débil diferenciación entre las esferas de la vida pública y privada. Para Freyre, la característica más importante de la hibridación en Brasil yace en la creación de vínculos sociales que fueron resignificados de manera bastante democrática. Freyre emprende una reconstrucción histórica de la transformación de la esclavitud en Brasil como la cuna de lo que será después la democracia racial. Sin embargo, en otra lectura como la que nos presenta Souza (2000, p. 70), la obra de Freyre podría interpretarse como una «ideología de extinción de la diferencia».

No obstante, es posible ver las ideas de Freyre como propuesta moral para abolir las desigualdades provocadas por la segregación racial. Así, el objetivo de *Casa-Grande e Senzala* se podría leer como un intento de explicar cómo se organizó la cuestión racial en términos de la formación de una comunidad política nacional. Es importante reconocer a Freyre como alguien que también hablaba del éxito relativo de la hibridación cultural en la parte sur de América, más específicamente en Brasil, sin adherirse a la misma excentricidad analítica que puede identificarse en el enfoque de Vasconcelos. Sin embargo, ambos autores hablan del triunfo de los encuentros culturales cosmopolitas en América Latina como el principal legado moral de la región para el mundo moderno. Una lectura ingenua de las obras de estos autores nos pondría en peligro de ignorar el hecho de que ninguno de los dos analizó las consecuencias sociales de un proceso de hibridación fuertemente jerarquizado que devino el principal punto de anclaje para lo que hoy conocemos como el racismo estructural. Sin embargo, de momento, lo importante es quedarnos con el hecho de que, como estos dos autores demuestran, la cuestión racial en América Latina en la primera mitad del siglo XX estuvo claramente relacionada con el debate sobre el cosmopolitismo.

Otro ejemplo importante de cómo la cuestión de la composición étnica de América Latina ha sido conectada con el debate sobre lo cosmopolítico yace en el seno de la discusión sobre el marxismo indigenista. La contribución más conocida de dicha corriente proviene del peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), especialmente del libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2008 [1928]), que relaciona a la cuestión indígena con la lucha internacional de clases sociales. Mariátegui (2008 [1928]) afirma en su séptima tesis que el movimiento socialista revolucionario es compatible con el movimiento indígena y muestra que la lucha indígena es una cuestión de clases. Lo que nos interesa especialmente es que el autor, aunque centre su análisis en la realidad peruana, deja clara la necesidad de ir más allá

del contexto local para comprender las cuestiones étnica y social de las clases obreras. Una transformación política a nivel global solo sería posible si el tema de la diversidad étnica de los pueblos se incorpora al debate de manera contundente. Tras el período de la independencia nacional, es posible argumentar que la tradición intelectual —como la de Freyre, Vasconcelos y Mariátegui— comienza a conectar las idiosincrasias sociales como forma alternativa de interpretar los problemas sociales y políticos modernos.

Si saltamos a finales del siglo XX para seguir explorando el hilo de la discusión sobre lo cosmopolítico y sus interpretaciones en América Latina, podremos pensar un poco en la crítica poscolonial. El cosmopolitismo ha sido estudiado seriamente por los seguidores de esta perspectiva crítica que tiene entre sus principales defensores al intelectual argentino Walter Dignolo, nacido en 1941. El principal aporte de Dignolo hasta ahora es su planteamiento de la perspectiva cosmopolita como la mejor forma de entender la historia colonial moderna y así buscar una alternativa a la visión historiográfica hegemónica. Para apreciar su obra en toda su complejidad, en primer lugar, debemos diferenciar el cosmopolitismo como manera de reflexionar sobre aquellos proyectos políticos que buscan la convivialidad, del cosmopolitismo entendido únicamente como expresión de la globalización (Dignolo, 2000), pues el enfoque de Dignolo claramente se ubica dentro de la primera acepción.

La obra de Dignolo está marcada por una crítica del mundo moderno y colonial y del legado epistémico que este nos ha dejado. El autor plantea que para superar el desenlace problemático del período colonial moderno es necesario emprender lo que llama un «pensamiento fronterizo» que, partiendo de una perspectiva subalterna, nos permite entender los proyectos políticos que se encuentran al margen del sistema moderno-colonial (Dignolo, 2000). Su propuesta se puede resumir de la siguiente manera: el cosmopolitismo crítico y dialógico como principio regulador exige ceder generosamente hacia la diversidad como proyecto universal y cosmopolita en que todos participan en lugar de «ser participados» (o sea, incorporados de manera indebida y sin reconocer su capacidad de ser autónomos): «[...] Por eso, el cosmopolitismo hoy tiene que convertirse en pensamiento fronterizo, dialógico crítico, desde la perspectiva de esas historias locales que debían lidiar con diseños globales» (Dignolo, 2000, p. 744). Tal principio regulador debería reemplazar y desplazar los ideales cosmopolitas universales abstractos que ayudaron a mantener unido el sistema mundial moderno/colonial y a preservar el papel de liderazgo del Atlántico Norte.

Para Mignolo, la perspectiva cosmopolita también implica la tarea moral de mostrar cómo se construyó la geografía del poder y el conocimiento en el mundo moderno para iniciar un cambio desde abajo. Además, plantea que la constitución de nuevos derechos humanos es un tema muy importante si hablamos de la posibilidad real de un «cosmopolitismo dialógico» real. Por ejemplo, se podría decir que Mignolo está de acuerdo con Beck (2002, p. 19) cuando este último dice que «sin el imperio de la ley solo existe el imperio de la fuerza y la artimaña, no las sociedades cosmopolitas que estamos buscando». Sin embargo, según Mignolo, lo que se debería hacer para dar el siguiente paso hacia un mundo cosmopolita es pensar en una «reconceptualización radical del paradigma de los derechos humanos» (Mignolo, 2000, p. 739).

Sin tomar como punto de partida la crítica poscolonial, Chernilo (2010) afirma que en las ciencias sociales contemporáneas el cosmopolitismo como concepto debe ser estudiado como algo que afirma un principio normativo específico. Para Chernilo (2010, p. 163) la teoría social cosmopolita podría ayudarnos a comprender las condiciones sociales de nuestros tiempos y a fijar los parámetros para un nuevo orden normativo. Se trata pues del intento de rediseñar el poder mundial de una manera más equilibrada. Su propuesta se acerca más a lo que Delanty (2009) denomina enfoque crítico-cosmopolita, marcado por un fuerte énfasis en las transformaciones internas del mundo social. No obstante, contrariamente a lo que podríamos esperar, ni Mignolo ni Chernilo han logrado una gran convocatoria en su intento de llevar el cosmopolitismo a los debates latinoamericanos contemporáneos, quizá porque, como hemos explicado en la introducción a este artículo, nos falta afirmar la presencia del imaginario cosmopolita en la región y enseñar su historia. Así pues, con el presente artículo, hemos intentado hacer una contribución en esta dirección.

Desde principios del siglo XX, la perspectiva cosmopolita en América Latina ha estado marcada por el hecho de que vivimos en un mundo cada vez más conectado y marcado por la mezcla de distintos pueblos. Los trabajos discutidos anteriormente que tratan explícitamente sobre la cuestión racial han enfatizado que la cuestión étnica es importante para comprender los proyectos políticos de corte más universalista que nacieron en América Latina. Según Mariátegui, Vasconcelos y Freyre, es fundamental tomar la base de las sociedades latinoamericanas para entender cómo se puede formar una solidaridad universal. A pesar de las importantes diferencias entre sus propuestas, es posible argumentar que estos tres intelectuales creían en la idea de una solidaridad universal. En contraste, de manera similar a Mignolo, el trabajo de Dussel (2007) tiene como objetivo mostrar cómo la concepción

eurocéntrica de la modernidad desarrolló una definición negativa del poder como dominación: para ambos, ni el socialismo indígena de Mariátegui ni la democracia racial de Freyre podrán superar la herencia colonial.

Para este nuevo pensamiento crítico latinoamericano, lo que se debe hacer es formar un sentido real de solidaridad universal; en palabras de Dussel (2007), se trata de prestar atención al deseo de vida comunitaria. Para él, este deseo de vida es «un original de cualquier ser humano que se obliga a sí mismo a la vida comunitaria y hace posible la política como potencia para mover, tirar, impulsar» (Dussel, 2007, p. 26). Al interpretar esta idea, se podría decir que la perspectiva cosmopolita en América Latina podría verse como el argumento de que la vida comunitaria humana posliberal debe ser asumida por la herencia crítica.

3. Conclusiones

El camino que traza este artículo comienza con el siglo XIX, en el que los debates estuvieron fuertemente influenciados por la Ilustración y las tradiciones humanistas racionalistas, presentes en las principales discusiones intelectuales y políticas de la época (Mitre, 2003; Marichal, 1978). Esta realidad ha impulsado a las preguntas centrales sobre cómo consolidar estados autónomos, independientes y estables. Para comprender la cosmopolítica arraigada de este período, hemos abordado la obra fundamental de Simón Rodríguez sobre el ideal cosmopolítico presente en su propuesta de educación general y la comparación con los otros pueblos por medio del concurso de las facultades. Posteriormente, ya en el siglo XX, junto con la discusión sobre el tema de las razas, la cuestión indígena y la reflexión crítica sobre la historia del mundo moderno con enfoques contemporáneos como el decolonial, el artículo ha ofrecido una imagen del cosmopolitismo en el pensamiento y las prácticas latinoamericanas desde una perspectiva histórica.

Asimismo, en el siglo XIX, un modelo importante de análisis social en América Latina se preocupaba más por articular una posición filosófica y política que por desarrollar una comprensión científica; es decir, emprenden lo que Gaos (1944) llama pensamiento a-filosofado. Lo que en nuestra perspectiva no constituye un problema, pues claro está que la tradición intelectual europea estaba mucho más interesada en poner nombre a las cosas por medio de los conceptos científicos que la tradición latinoamericana, lo que se ha concretizado, entre otras, en el fenómeno que hemos visto del «poder de nombrar». Esta característica la podemos identificar fácilmente en el enfoque de Rodríguez y también un poco más tarde en la primera mitad del siglo

XX en el abordaje de Vasconcelos. Lo interesante de esta forma de abordar la realidad social, en mi opinión, es que podría expresar de manera más libre la posición moral y ética de los pensadores y, por lo tanto, esta forma de expresión puede dejar ver de manera más nítida las transformaciones sociales y políticas específicas de cada contexto. Así, la primera conclusión de este recorrido histórico es que, por medio del análisis de estos textos que pueden ser considerados a-filosofados, alcanzamos a encontrar los principales rasgos de la discusión del cosmopolitismo en el siglo XIX: un cosmopolitismo basado en la comparación entre los pueblos, en la educación y en un respeto mutuo imperante.

Así, la segunda conclusión es que la perspectiva cosmopolita latinoamericana asumió desde sus inicios una tarea moral. En el siglo XIX, se buscaba consolidar estados fuertes, autónomos y gobernados por la ley después de trescientos años de exploración colonial europea. El argumento en relación con la obra de Simón Rodríguez muestra cómo su idea fue un reflejo de esta principal tarea moral del período. Su énfasis en la educación general para formar una conducta social con base en estados nacionales ilustrados se explica por el deseo dominante de la época por crear una sociedad nueva y mejor. Desde su perspectiva, solo cuando comencemos a aprender cómo las diferentes sociedades se ocupan de los asuntos públicos será posible formar un sistema universal de derechos que podría ser útil para un mundo cosmopolita.

En un giro significativo, el inicio del siglo XX en América Latina fue una época en la que la cuestión racial estuvo al centro de los debates que podrían considerarse cosmopolitas. Como hemos visto, ese aporte representa una contribución muy original de un grupo de intelectuales latinoamericanos para el debate. Como podemos observar en los trabajos de Mariátegui, Vasconcelos y Freyre, dentro de un marco que consideramos completamente cosmopolita se ha pasado a que la formación de un nuevo principio social con énfasis en la agencia política de los seres humanos inseridos en un contexto cada vez más internacionalizado, los factores étnicos y raciales se tienen que incorporar al debate moral. En este sentido, podríamos observar que, en la primera mitad del siglo XX, existían dos tareas políticas principales, a los ojos de estos intelectuales: por una parte, mostrar cómo la hibridación racial en América Latina era el ejemplo más exitoso de la historia humana; por otra, postular que pensar la cuestión de clase demanda también pensar en la cuestión étnica. Desde la perspectiva poscolonial, que ha planteado nuevos interrogantes para el enfoque cosmopolita, como lo hace Mignolo, la principal tarea asumida por el pensamiento latinoamericano es mostrar cómo las relaciones de poder

mundanas no son meramente una cuestión económica y práctica sino, sobre todo, epistémica y política.

Los argumentos presentados en este artículo se refieren al análisis de la realidad social, tanto en su forma local como global, y a cómo podría crearse una solidaridad global en la que los seres humanos sean tratados como iguales. Por último, pero no menos importante, debo decir que el camino que he elegido me llevó a las perspectivas aquí presentadas y analizadas, pero cabe decir que, por supuesto, la literatura sobre el cosmopolitismo y prácticas cosmopolitas en América Latina es mucho más amplia de lo que se ha podido cubrir en este artículo.

Referencias

- Aguilar Rivera, J. A. (2000). *En pos de la quimera: reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*. México DF: Fondo de Cultura Económica e Centro de Investigaciones y Docencia Económica.
- Alberdi, J. B. (1920 [1870]). *Obras selectas*. Buenos Aires: Librería 'La Facultad' de Juan Roldán.
- Appiah, K. A. (2005). *The ethics of identity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Beck, U. (2002). The cosmopolitan society and its enemies. *Theory, Culture and Society*, 19(1-2). <https://doi.org/10.1177/026327640201900101>
- Belloto, M. L. & Martínez Corrêa, A. M. (1983). *Simón Bolívar: Política*. São Paulo: Ática.
- Chernilo, D. (2010). *Nacionalismo y cosmopolitismo: ensayos sociológicos*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Delanty, G. (2009). *The cosmopolitan imagination: the renewal of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dussel, E. (1995). *The invention of the americas: eclipse of the other and the myth of modernity*. New York: Continuum Publishing.
- Dussel, E. (2007). *20 tesis de política*. São Paulo: Expressão Popular e CLACSO Livros.
- Fernández Retamar, R. (1973). *Caliban: apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Buenos Aires: Editorial La Pleyade.
- Fojas, C. (2005). *Cosmopolitanism in the americas*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Freyre, G. (2006 [1933]). *Casa grande e senzala*. São Paulo: Editora Global.
- Gaos, J. (1944). *El pensamiento hispanoamericano*. México DF: El Colegio de México.
- Grueso, D. I. (2014). El desafío de la incorporación política de la diversidad: una reflexión a partir del caso colombiano. En Villavicencio, S. (Comp.). *La Unión latinoamericana: diversidad y política*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mariátegui, J. C. (2008 [1928]). *Sete Ensaio de Interpretação da Realidade Peruana*. São Paulo: Expressão Popular e CLACSO.
- Kant, I. (1991 [1795]). Perpetual peace. En *Kant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marichal, J. (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual de Latinoamérica 1810-1970*. Madrid: Fundación Juan March and Ediciones Cátedra.

- Meinecke, F. (1970 [1907]). *Cosmopolitanism and the nation states*. Princeton: Princeton University Press.
- Melucci, A. (1996). *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mendieta, E. (2012). Interspecies cosmopolitanism. En Delanty, G. (Comp.). *Routledge handbook of cosmopolitanism studies*. London: Routledge.
- Mignolo, W. (2000). The many faces of cosmo-polis: border thinking and critical cosmopolitanism. *Public Culture*, 12(3), pp. 721-748.
- Mitre, A. (2003). *O dilema do centauro: ensaios de teoria da história e pensamento latino-americano*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Mota, A. (2015). The American divergence, the modern western world and the paradigmatisation of History. En *African, American and European trajectories of modernity Annual of European and global studies* (pp. 21-41). Edinburgh: Edinburgh University Press. Vol. 2. <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt14brzc0.4>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, (13), pp. 11-20.
- Rodríguez, S. (1840 [1828]). *Sociedades americanas: luces y virtudes*. Primera Parte. Facsímil in HTML de edición de Valparaíso.
- Rozo Acuña, E. (Ed). (2007). *Simón Bolívar: obra Política y constitucional*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Salomon, N. (1986). Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1840 hasta 1940). En L. Zea (Comp.). *América Latina en Sus Ideas*. México DF: Siglo Veintiuno Editores.
- Souza, J. (2000). *A modernização seletiva: uma interpretação alternativa do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UNB.
- Vasconcelos, J. (1986 [1925]). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana: Argentina y Brasil*. México DF: Espansa-Calpe Mexicana.
- Weinberg, G. & Damas, G. (2006). La significación histórica de América Latina. En *Historia General de América Latina*. Paris: Ediciones UNESCO. Vol. IX.