



La fraternidad en América Latina como función utópica

por Domingo Ighina*

Resumen

Este artículo plantea la existencia de la fraternidad como una idea regulativa en la historia del pensamiento latinoamericano desde el momento en que sectores de las sociedades del subcontinente adquirieron conciencia de su alteridad respecto del español europeo. La fraternidad entonces como una función utópica del discurso, como el señalamiento de una carencia –la carencia de la fraternidad entre los americanos y de éstos con sus colonizadores– exigió reiteradamente resignificar América primero y luego América Latina. A través de una sumaria revisión de la idea de América Latina y de su configuración como legado latino, se pretende establecer la perspectiva desde donde leer la fraternidad en el contexto de la colonialidad, reverso del proceso de la modernidad, de la que el tríptico francés revolucionario se presentó como síntesis insuperable. Así, indagar la fraternidad desde los sectores populares en su tarea de descolonización del pensamiento en América es el objeto de esta aproximación.

Puede sostenerse que el principio de “fraternidad” subyace a todo intento de unión o integración continental. Desde Viscardo y Guzmán, hasta el Mercosur o el ALBA, pasando por Simón Bolívar, Manuel Ugarte, Víctor Raúl Haya de La Torre y el frustrado segundo ABC¹, la apelación a un fundamento his-

* Doctor en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba.

1. ABC –Argentina, Brasil y Chile– es el nombre corriente que se da al intento de establecer un pacto de integración regional entre los tres países del Cono Sur americano. Hubo dos intentos de concretar la integración internacional en el Cono Sur durante el siglo XX. El primero, iniciativa del ministro de Relaciones Exteriores del Brasil, Barón de Río Branco, interesó al presidente argentino Roque Sáenz Peña en 1910. Se

tórico y cultural de una asociación continental se tradujo como una hermandad de origen y destino, que justificaba aunar esfuerzos para subsistir y alcanzar el objetivo final de la realidad política surgida de los imperios ibéricos: la libertad.

Es cierto que esa apelación fue variada y su uso estuvo sometido al énfasis de la situación histórica. En ocasiones estuvo subordinado a imperativos de defensa militar, en otras a las necesidades económicas de los países a los que se proponía dicha asociación.

Sin embargo el sustrato fraternal siempre fue un concepto acotado en las políticas de unión o integración. No sólo por el pretendido valor universal del concepto –universalidad que la historia siempre se encargó de desmentir, como la célebre ley del 30 de Floreal del año X, que restauraba la esclavitud en las colonias francesas– que necesariamente remite a una idea de humanidad única y abarcativa, sino sobre todo porque la fraternidad latinoamericana que informa la idea de la unidad y/o integración se construyó sobre la base de la latinidad.

Walter Mignolo sostiene en su libro *La idea de América Latina* que:

“América Latina es un concepto compuesto, formado por dos partes, pero la partición se oculta tras la mágica ontología del

trataba específicamente del mantenimiento de un sistema de resolución arbitral de las diferencias entre los tres estados más consolidados de América del Sur. Si bien este acuerdo buscaba evitar conflictos armados latentes entre los países acordantes, implicó el comienzo de un intento de integración interestatal, más allá de las propuestas o llamados de los intelectuales a la unidad continental.

El segundo, al que aludimos aquí, fue un proyecto que no logró concretarse. Esta vez el convite fue hecho por el presidente argentino Juan Domingo Perón a sus pares de Brasil –Getulio Vargas– y de Chile –Carlos Ibáñez del Campo–. Es famoso el discurso dado por el líder argentino en 1953 en la Escuela Nacional de Guerra, en el que comunicaba los avances en las tratativas y los alcances del pacto propuesto. A diferencia del primer ABC, este segundo apuntaba a una integración económica a escala, a la libre circulación de los ciudadanos y a la conformación de un bloque que asegurara la libertad y el desarrollo de América del Sur en el contexto de la llamada Guerra Fría. La muerte trágica de Getulio Vargas, la crisis Argentina del segundo gobierno peronista y la oposición norteamericana a este nuevo ABC impiden su logro. Sin embargo, su concepción básica de la alianza argentino-brasileña como antesala de la unión del subcontinente inaugura una nueva relación entre ambos estados que fructificará con el Mercosur –Mercado Común del Sur– y la UNASUR –Unión de Naciones Sudamericanas–.

subcontinente. Hacia mediados del siglo XIX, la idea de América como un todo empezó a dividirse, no de acuerdo con los Estados-nación que iban surgiendo sino según las distintas historias imperiales del hemisferio occidental, de modo que quedó configurado con América Sajona al norte y América Latina al sur. En ese momento, “América Latina” fue el nombre elegido para denominar la restauración de la “civilización” de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y africanos) del primer período colonial. La historia de “América Latina” posterior a la independencia es la historia variopinta de la comunión voluntaria o involuntaria de las élites locales con la “modernidad” que entrañó el empobrecimiento y la marginación de los pueblos indígenas, africanos y mestizos. La idea de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad”².

La extensa cita de Mignolo señala claramente los límites de la fraternidad latinoamericana en sus comienzos. Si bien el rechazo por lo hispánico durante los primeros años de la independencia puede entenderse como una afirmación de libertad frente al legado colonial, la inmediata asociación, por diversas vías, de las élites revolucionarias al imperio británico implicó una vuelta de tuerca de la relación desigual de la América ibérica con los imperios europeos.

La emergencia de los estados nacionales a lo largo del siglo XIX apuntaron a consolidar mercados funcionales a las necesidades económicas de la expansión imperial y a la inserción de vastas y diversas regiones americanas al mercado internacional. Con esas premisas como norte las élites locales consiguieron, alternativamente mediante la violencia y políticas culturales, unificar territorios bajo estado estructurados sobre un modelo de socialidad entonces en fervor, tal es el de nación.

2. MIGNOLO, W., *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 81.

Evidentemente una nación concebida desde el estado apunta básicamente a la homogeneidad. En otros términos: las élites locales se dieron a la tarea de diseñar países capaces de compararse con los modernos europeos, concibiendo para sí organizaciones político-culturales estables y fácilmente descriptibles a partir de cierta unidad. La voluntad por crear la historia nacional, la literatura nacional, el territorio nacional –el museo, la prensa y el mapa de Benedict Anderson³– buscaba como fin diseñar territorios que funcionaran como *hinterlands* de cultura estándar capaces de entrar en la historia y la economía de Occidente. De allí, como lo indica Mignolo, es que se opte como vía de consolidación del diseño una idea dual, pero única, de América: o sajona o latina, aparente diversidad que encubre una visión monológica de la historia y la cultura, reduciendo a la nada o a la mera singularidad las culturas e historias no europeas del continente.

El proyecto de unidad bolivariano de comienzos del siglo XIX, el primero no subordinado a Europa que se formuló en el continente, se vio limitado a enunciadores criollos, pero no eliminó completamente las alteridades que representaban indios y negros, aún cuando éstas ingresaran a su proyecto de forma

3. Cfr. ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas*, Buenos Aires, FCE, 2000. En este texto ya clásico sobre los estudios de nación y nacionalismo, Anderson propone entender nación como: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.

Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (página 23).

El carácter de artefacto de la nación lleva a Anderson a estudiar las herramientas utilizadas por grupos de las élites locales –futuras “élites nacionales”– para inventar la nación imaginada propuesta. Estas herramientas son: imponer una imagen territorial, es decir un mapa, entre los miembros posibles de la nación; establecer una cultura nacional –la imprenta–, cuyo vehículo privilegiado será la literatura, capaz de lograr una representación simbólica y lingüística cohesionante y propia de una comunidad. Finalmente el museo –la historia nacional– dará a los “compatriotas” las dosis de recuerdo y olvido necesarios para justificar en el tiempo su conformación como comunidad nacional.

El planteo constructivista de Anderson da cuenta de los procesos de configuración de la nación y desmonta el mito de la nación natural. Sin embargo su planteo no deja de eludir, como los discursos que entienden a la nación como una entidad má allá de lo contingente, el estudio del papel activo que tendrían los sectores populares en las configuraciones de las naciones.

subalterna. Pero a medida que las élites confirmaban su supuesto papel en la historia –el de adelantados de Europa, el de antagonistas de la no Europa, es decir la barbarie–, la necesidad de incorporar lo otro fue disminuyendo hasta convertirse en un problema. ¿Qué ideal de fraternidad puede construirse en el marco de un creciente racismo y en la negación no sólo del pasado sino del presente, considerados ambos como ahistóricos, salvajes o bárbaros? Los estados nacionales americanos se construyen bajo la premisa del olvido y la negación: donde hubo castas, donde existió una sociedad estratificada por el color de la piel y negadora de la humanidad a quienes más oscuros fueran, había ahora blancos con bultos de humanos ineptos e improductivos, cargados de taras que los ubicaban en la frontera de la especie. En ese contexto de fines del XIX la América antes española no podía ser otra cosa, si debía ser parte de Occidente, que una extensión de Europa, aunque fuera en su variante latina. Así surge la América Latina, instrumento de homogeneización y ocultamiento, capaz de comunicar a todas las élites del subcontinente una identidad europea nueva, una identidad que les asegurara un destino venturoso en la historia: el de herederos últimos de Grecia y Roma.

A su vez esa identidad agregaba un plus: el de fortalecer la propia imagen o representación frente a la diversidad occidental: los latinos eran una oposición frente a lo sajón, una opción frente al mercantilismo y la razón instrumental del hegemón. Se revivía así un relato histórico en el cual la lucha entre civilización y barbarie cambiaba sus antagonistas y se remitía a la historia europea. Se abandonaba el continente real –el de las castas, el del mestizaje, el de la esclavitud y la explotación, que era también, como creía Bolívar, el de la esperanza para todos– para asilarse en un continente imaginado desde la conquista como un paraíso terrenal para el blanco europeo, donde las riquezas estaban disponibles porque no había dueños pretéritos y donde lo viejo revivía: América Latina era el espacio del Edén, por lo que más que nuevo era muy viejo, y que además ofrecía a los cansados europeos un escenario amplio y espectacular para

continuar con su historia. América Latina, denominación forjada a uno y otro lado del Atlántico, daba paso a la extravagancia lingüística de la supremacía del adjetivo sobre el sustantivo.

El *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó cumplía con las necesidades de las élites de entonces. Si bien el texto denunciaba una situación de avasallamiento territorial y cultural por parte de EE.UU. sobre nuestras repúblicas, lo hacía en nombre del legado latino, por lo que en la práctica omitía todo lo que no era latino:

“Del espíritu del cristianismo nace, efectivamente, el sentimiento de igualdad, viciado por cierto ascético menosprecio de la selección espiritual y la cultura. De la herencia de las civilizaciones clásicas nacen el sentido del orden, de la jerarquía y el respeto religioso del genio, viciados por cierto aristocrático desdén de los humildes y los débiles. El porvenir sintetizará ambas sugerencias del pasado en una fórmula inmortal”⁴.

Más allá de las valoraciones que Rodó hiciera sobre el cristianismo y el mundo clásico, está claro cuál es el legado de la América Latina y cuál su porvenir, cuáles sus insumos y su tradición. Si más adelante el uruguayo insistirá que esto es la diferencia entre ambas Américas –una espiritualista, cristiana y clásica, la otra materialista, igualitarista tecnócrata–, no deja tampoco de presentar ambas construcciones como complementarias, “reciprocidad de influencias y atinado concierto de atributos en que se funda la gloria de las dos”. La tesis de Rodó no rompe, ni quiere romper, el cerco del legado del latinoamericano –blanco, latino y cristiano– para definir no sólo ya una América sino dos, pues la otra, la sajona, aunque fuerte, no es más que otra cara de la misma moneda.

Por otra parte la caracterización sin fisuras del subcontinente remite a una idea unívoca en la cual es fácil argumentar los rudimentos de la fraternidad. Esta última se da porque la herencia de los americanos al sur del río Bravo es la misma, por lo

tanto la experiencia y el relato histórico también. ¿Qué suerte corren entonces en una América Latina diversa ya por la experiencia colonial, ya por la “solución bovina” que se alienta a fines del XIX, los sujetos que sólo imperfectamente son comprendidos en esa fraternidad latinoamericana?

La importancia del pensamiento de Rodó configuró todo un movimiento continentalista, el arielismo, que prohibió la primera red de intelectuales que se pensó a sí misma como latinoamericana. Esa red, en y desde la cual surgen pensadores y escritores de la talla de Manuel Ugarte, Pedro Henríquez Ureña o José Vasconcelos y los reformistas de 1918, no inventa América Latina, pero la configura en un historicismo fraternalista antiimperialista.

El arielismo es un historicismo en tanto funda la idea de América Latina en una historia de legados superpuestos pero coherentes que dejan el futuro librado a las decisiones que de tal herencia se deriven: el espíritu del mundo clásico sobrevivirá por el cobijo que la historia latinoamericana genere. Se lee la historia de los sujetos del continente desde una única matriz. Si bien es cierto que la historia que se muestra coloca a los latinoamericanos en desventaja respecto de los del Norte, en realidad aún no es opresión lo que se consigna sino una lucha en la que hasta ahora se pierde, pero en que la victoria, por certeza de destino, está asegurada. El antiimperialismo arielista no escapa a la dialéctica civilización/barbarie, pero desplazada hacia adentro del legado occidental. En eso consiste, con algunas excepciones como Manuel Ugarte, su antiimperialismo: en luchar por impedir que la barbarie sajona domine finalmente el destino, relegando a Grecia, Roma y el cristianismo al olvido y la singularidad. Finalmente es fraternalista, pues el discurso elaborado para lograr una eficaz defensa contra EE.UU. apelaba a esa suerte de herencia común: la raza latina. Nada más fácil para lograr la cohesión de los sujetos que soportan un discurso que una identidad fraterna –todos hijos de la misma madre– y que además está sometida al imperio del adversario considerado común.

4. RODÓ, J. E., *Ariel*, Buenos Aires, Kapelusz, 1966, p. 67.

Si como propone Osvaldo Barreneche en “El principio de la fraternidad y la independencia de la América Latina”⁵ la fraternidad como categoría política debe contener la diversidad, ésta no parece exceder el plano del deber ser en la experiencia latinoamericana. Las excepciones de Martí, Ugarte y quizá Rubén Darío, para nombrar a los principales latinoamericanistas de la vuelta del siglo XX, no alcanzan a elaborar un ideario completo de asunción de la diversidad. En los tres casos anteriores lo que hoy llamamos equivocadamente minorías y que en realidad componen las mayorías no latinas del continente, son incorporadas e incluso sostenidas en su alteridad, pero la unidad del continente no cesa de definirse en términos de lo latino. En tal sentido es razonable suponer que los discursos integracionistas posteriores, signados por el incontenible crecimiento del imperialismo norteamericano, pivotearan en formulaciones antinorteamericanas latinistas, como las de José Vasconcelos, directamente hispanistas, las del nacionalismo argentino en general o las socialistas, como las que surgen luego de 1959, en las que aún no se define con claridad si la fraternidad puede darse fuera del relato histórico europeo. Es decir: la categoría de la fraternidad aún está limitada al legado latino, a la clase o al antiimperialismo, pero no trasluce el acercamiento a la diversidad. Aún en épocas recientes se piensa en los fundamentos históricos del Mercosur, como herencia de las colonias luso-hispánicas y no como una dinámica de incorporación de la diversidad⁶.

La América Latina surgida de la imaginación criolla es sin duda una utopía. En sentido de género, muchos de los textos

5. BARRENECHE, O., “La idea de fraternidad en el Congreso de Panamá de 1826 y los intentos de integración política de la América Latina luego de su independencia”, en BAGGIO, A., *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009.

6. Cfr. ABADIE-AICARDI, O., *Fundamentos históricos y políticos del Mercosur*, Montevideo, Melibea ediciones, 1999. También METHOL FERRÉ, A., *Perón y la alianza argentino-brasileña*, Córdoba, Ediciones del Corredor Austral, 2000. Este último texto no insiste en la fundamentación propiamente ibérica de una asociación argentino-brasileña, aunque habla de la posibilidad de un estado continental basado en sus intereses comunes, surgidos de una historia común: la de los frutos ibéricos de la conquista.

que hablan de la unidad continental describen el futuro de plenitud que se alcanzaría con esa integración, o al menos lo prefiguran⁷. Sin embargo la utopía, trocada en pensamiento utópico, puede definirse según una función discursiva, aquella que permite advertir en los discursos marcas del enunciador en tanto toma posición frente a la conflictividad. En otros términos, la función utópica es aquella que muestra un potencial antagonismo con las relaciones sociales desde donde se enuncia. Siguiendo a Arturo Andrés Roig⁸, la función utópica implica una modalidad regulativa del discurso en tanto orienta a los sujetos a la construcción de un futuro deseado, libre de las injusticias e insuficiencias que la función utópica denuncia en la realidad. La función utópica permite que lo imposible de la utopía contenga lo posible, de modo tal que funcione como condición de posibilidad, de irrupción de la novedad.

En términos de fraternidad, los discursos de unidad e integración continentales, antes que esclarecer o ampliar la categoría instalaron esta idea como regulativa, como un objetivo a alcanzar y que suponía la superación del vacío de fraternidad sobre el que se daban las relaciones sociales e internacionales.

Cabe preguntar ahora por el enunciador de la pregunta. Si América Latina supone un diseño de hombre limitado a la experiencia y expansión ibérica o latina, la fraternidad como idea regulativa se enuncia en tanto un límite ya precisado. Sin embargo no puede renunciarse a la universalidad que la categoría lleva y que supone con claridad una función utópica del discurso. Así la fraternidad como función utópica no necesariamente debe buscarse en los discursos latinoamericanistas que exaltan el primero de los términos del compuesto Latinoamérica. En otros términos, ¿hay discursos entre los pueblos que sufrieron la

7. Notable como descripción del futuro utópico latinoamericano es *La raza cósmica* de José Vasconcelos (1925). Pedro Henríquez Ureña, en cambio, prefigura la utopía americana como espacio de la justicia. Ambos ejercen la tematización de la utopía, con énfasis y matrices levemente distintas, aunque ambos colocan como origen lejano de la utopía el pensamiento clásico. Del dominicano Henríquez Ureña cfr. *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

8. Cf. ROIG, A. A., *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central, 1987.

expansión ibérica que apunten a la fraternidad –como resultado de una experiencia histórica concreta y común– pero no desde la matriz europea?

En 1781 José Gabriel Condorcanqui, cacique quechua de Tinta, se subleva contra el mal gobierno de los españoles y da comienzo a la revolución indígena más sonada de la colonia y preámbulo de las independencias criollas de treinta años después. Es usual debatir si fue rebelión milenarista, restauradora o simple corcovo contra la injusticia despótica. Sin embargo, a riesgo de trasladar la historia a la poética, podemos ver en la proclama del Túpac Amaru II –nombre dinástico que toma Condorcanqui–, un atisbo de fraternidad, no enunciada, pero sí implícita como una trama deshilachada, como un *quipu* que da cuenta de las relaciones sociales, geográficas y epistemológicas que configuran la colonia. La proclama de rebelión de Túpac Amaru comienza así:

“Yo Don José I por la gracia de Dios, Inca, Rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Aires y continentes de los mares del sud, duque de La Superlativa, señor de los Césares y Amazonas con dominio en el Gran Paitití, comisario distribuidor de la piedad divina por erario sin par, etc...”

Parece una atribución de poder y señorío a la usanza de los reyes antiguos, y claro que lo es. Pero lo llamativo son los títulos y los espacios que gobierna, y para qué ese gobierno. Todo está contenido en esas cuatro líneas. En ellas también un atisbo barroco de la fraternidad fuera del discurso del dominador.

Condorcanqui asumirá un nombre europeo –José I– que luego reemplazará por Túpac Amaru II, ¿por qué el cambio? Se explica en las siguientes proposiciones: Inca, Rey del Perú. Un sudamericano urbano medio entiende dos sinónimos, inca y rey, cuando éstos vienen en realidad de matrices diversas y hasta opuestas. Mientras que en la tradición europea el rey es el poder mismo, el dominio y símbolo de la comunidad, vínculo con el dios, la historia o la patria, el Inca entre los andinos conserva el atributo de padre salvador, de amparo, de reintegrador

de un orden cósmico siempre amenazado por el caos, el *pachacuti*. Ser inca no era ser un monarca por derecho divino, sino que era ser padre, dador de vida en tanto procuraba el alimento y el amparo. Habiendo un Inca en el centro del cosmos no prevalecería el caos, habría maíz y no maleza. El Inca, padre e intercesor, ordenador del mundo, hace hermanos a los hombres, a todos, que son sus hijos. Los testimonios del Inca Garcilaso de la Vega, de Guamán Poma, de Joan de Santacruz Pachacuti, de los cantos de Huarochirí muestran así al soberano andino⁹.

El Inca es un poder fraternal que, más allá del despotismo con que Occidente lo comprendió, ampara y da vida, evita la muerte. De allí que no sea lo mismo rey del Perú que Inca; llevan en sí significados e historias distintas, sobre todo para quienes padecen hambre y desamparo: los “condenados de la tierra”.

Por otra parte Perú es insuficiente para la fraternidad del oprimido. Por eso Condorcanqui se asume como un total Inca: todas las jurisdicciones españolas del Sur están bajo su amparo: Perú, el Río de la Plata, Nueva Granada, Quito y Chile. El mundo colonial, el vasto espacio de la explotación y la estratificación humana será subsumido en un nuevo diseño que recupera la idea del *Tawantinsuyu*, las cuatro partes del mundo. Pero eso no es todo, al nuevo mundo se le suman los espacios de la abundancia y la felicidad del conquistador: La Superlativa, la Ciudad de los Césares, el Gran Paitití, el Amazonas legendario. Allí se contiene la utopía como idea regulativa, el sueño de justicia y saciedad que la hambrienta Europa había volcado en América. El dominio de amparo que quería inaugurar Túpac Amaru no contenía límites de raza, casta o lengua: era la emergencia de una totalidad abierta, forjada en la pobreza y el

9. Cfr. INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*, Buenos Aires, CEAL, 1978; Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica e buen gobierno*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980; Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú*, Cusco, IFEA/CBC, 1993; Arguedas, J. M., *Poesía quechua*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.

dolor. No quedaban excluidos de su mano ni los sueños de los extranjeros, ni las tierras maravillosas ni las por conocer. No estamos frente al Edén viejo de los viejos europeos, estamos ante la mañana de lo posible, de la imaginación y la vida surgidas del genocidio más perdurable de la historia. Túpac Amaru se eleva como respuesta milenarista ante la opresión y en ese acto funda una fraternidad total y amplia, no excluyente, pero que no es ahistórica, sino consciente fruto de un proceso tricentenario.

La implícita fraternidad en la proclama de Túpac Amaru no fue sino parcialmente recuperada en la proclama de Juan José Castelli, el 25 de mayo de 1811 en Tiahuanacu –en español, quechua y aymara– y en el intento para nada descabellado de Manuel Belgrano de lograr la independencia a través de la coronación de un Inca; éstos son sus ecos. Las minorías criollas se encargaron de reducir la totalidad a un puñado de memorias victoriosas pero que, muy a su pesar, no pudieron abandonar esta idea amplia de fraternidad, como lo sugieren algunos textos de Simón Bolívar o Bernardo de Monteagudo. Quizás en la construcción de nuevas sociedades perduren gestos de la proclama andina y se vaya forjando una fraternidad compleja y casi invisible a los poderosos y sus intelectuales.

Jorge Torres Roggero en su ensayo “Confusa Patria” cuenta:

“[los inmigrantes en la Pampa gringa] Fabricaron bancos, mesas, roldadas, bateas para lavar la ropa o leudar el pan, horquillas y palas de madera y hierro. Entregados a la práctica de tallar dichos enseres, duchos ya en el arte de sobrevivir, comenzaron, sin darse cuenta, a confundirse con el criollo. Aprendieron así a fabricar el bebedero para los animales ahuecando troncos, a levantar hornos para el pan, a construir camas con tientos y colchones con chala y paja. El peón criollo les enseñó a trenzar lazos, a formatear arneses, a delinear baldes volcadores de cuero, taleros y caronas. Las culturas populares se topan y se fecundan en medio del remolino. La historia concreta, sin traductores letrados, entremezclaba el

antiguo dialecto de los cátaros y el habla rural de los nativos”¹⁰.

En esa nueva totalidad abierta, que comenzaba con la inmigración europea, iniciaba un nuevo sordo rumor de sentido, un rastro de fraternidad que explotará en Argentina en el “todos unidos triunfaremos”, en la posibilidad de la dignidad de la propia historia.

Quizá una clave –siempre a riesgo de anacronismo– esté en el título final de la proclama de Condorcanqui: “comisario distribuidor de la piedad divina, etc”. El Inca, el todos unidos, porta y gesta una comisión: la de distribuir la piedad, el amparo. El tríptico revolucionario francés, poéticamente, está contenido en dicha comisión. La piedad divina distribuida como amparo y cobijo es un ejercicio de igualdad y fraternidad y también de libertad, pues la realización de los primeros términos anula la opresión. No obstante, el curioso “etcétera” final desparametra la descripción y sugiere una apertura a posibilidades no pensadas o difusas como el Paitití y los Césares. Los títulos de Condorcanqui son matinales, no se basan en una fraternidad que ya está dada, sino que está haciéndose, una categoría de aspecto durativo. Quizá sea lo más rico de explorar la categoría de fraternidad en el pensamiento plebeyo latinoamericano: es una fraternidad de futuro; no hace hincapié en el origen sino en el destino. Destino que no es manifiesto sino imponderable y abierto, no que no interesa designar, sino que está abierto a nuevas designaciones. América está en el comienzo de efectivo de la fraternidad, no en su réplica.

La fraternidad será entonces una categoría vital, móvil, cotidiana. Acechada por los diseños de las élites –latinoamericanas y extracontinentales– se le requerirá al rumor de sentido definirse en los términos políticos y culturales de otros. Sin embargo, como todo rumor, se cuele por los intersticios de los discursos hegemónicos y fagocita los conceptos y la epistemo-

10. TORRES ROGGERO, J., “Confusa Patria: el rostro del caos”, en *Confusa Patria*, Rosario, Fundación Ross, 2007, p. 47.

logía del que domina. América hace pleno el sentido de fraternidad, pero no en pensar de las élites letradas sino en el sordo ruido de los silencios y las voces de los oprimidos, de los que hicieron vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADIE-AICARDI, Oscar, *Fundamentos históricos y políticos del Mercosur*, Montevideo, Melibea ediciones, 1999.
- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BARRENECHE, Osvaldo, “La idea de fraternidad en el Congreso de Panamá de 1826 y los intentos de integración política de la América Latina luego de su independencia”, en Baggio, Antonio María (comp.) *La fraternidad en perspectiva política. Exigencias, recursos, definiciones del principio olvidado*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2009.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro, *La utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.
- METHOL FERRÉ, Alberto, *Perón y la alianza argentino-brasileña*, Córdoba, Ediciones del Corredor Austral, 2000.
- MIGNOLO, Walter, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel*, Buenos Aires, Kapelusz, 1966.
- ROIG, Arturo Andrés, *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central, 1987.
- TORRES ROGGERO, Jorge, *Confusa Patria*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2007.

Fraternity in Latin America as Utopical Function

This paper analyses the existence of fraternity as a regulative idea in the history of Latin American thought from the moment in which some sectors of the societies of the sub-continent became aware of their otherness regarding the Spanish European. Fraternity as a utopical function in discourse, pointing out the lack of fraternity among Americans and between these and the European colonizers, repeatedly demanded the re-signification of America, in the first place, and of Latin America, later. Through a quick revision of the idea of Latin America and its configuration as a Latin legacy, we want to establish the perspective from which interpret fraternity in the colonial context, as the reverse process of Modernity, of which the revolutionary triptych of the French Revolution presented itself as unbeatable synthesis. This approach aims at analyzing fraternity from the popular sectors in their task of decolonization of thought in America.

La fraternité en Amérique Latine comme fonction utopique

Cet article pose l'existence de la fraternité comme une idée régulatrice dans l'histoire de la pensée latinoaméricaine, du moment que des secteurs des sociétés du sub-continent ont acquis conscience de leur altérité en relation à l'espagnol européen. La fraternité alors comme une fonction utopique du discours, comme la signalisation d'une absence – absence de fraternité entre les américains et entre ceux-ci et leurs colonisateurs a exigé à plusieurs reprises resignifier l'Amérique d'abord et puis l'Amérique Latine. À travers une révision sommaire de l'idée d'Amérique Latine et de sa configuration comme leágt latin, on prétend établir une perspective d'où lire la fraternité Dans le contexte colonial, revers du procès de la modernité, duquel le triptyque français révolutionnaire s'est avéré comme synthèse suprime. C'est ainsi que s'enquérir de la fraternité depuis les secteurs populaires Dans leur tâche de décolonisation de la pensée en Amérique est l'objet de essai.

La fraternità in America Latina come funzione utopica

Questo articolo propone l'esistenza della fraternità come idea regolativa nella storia del pensiero latinoamericano dal momento che settori delle società del subcontinente acquisirono coscienza

della propria alterità rispetto allo spagnolo europeo. La fraternità, allora, come funzione utopica del discorso, come segnalazione di una carenza -la carenza della fraternità tra americani e di questi verso i loro colonizzatori-, ha richiesto ripetutamente di ri-significare l'America anzitutto e successivamente l'America Latina. Grazie a una revisione sommaria dell'idea di America Latina, e della sua configurazione come lascito latino, si cerca di stabilire la prospettiva da cui leggere la fraternità nella contesto della colonialità, rovescio del processo della modernità, della quale il trittico rivoluzionario francese si presentò come sintesi insuperabile. In questo modo, l'oggetto di questa approssimazione consiste in investigare la fraternità a partire dai settori popolari nel loro compito di scolonnizzazione del pensiero in America.

A fraternidade na América Latina como função utópica

Este artigo menciona a existência da fraternidade como uma ideia reguladora na história do pensamento latino-americano desde o momento em que setores das sociedades do subcontinente adquiriram consciência da sua alteridade em relação ao espanhol europeu. A fraternidade então como uma função utópica do discurso, como a indicação de uma carência – a carência da fraternidade entre os americanos e destes com seus colonizadores – exigiu reiteradamente ressignificar América primeiramente, e depois América Latina. Por meio de uma sumária revisão da ideia de América Latina e de sua configuração como legado latino, se pretende estabelecer a perspectiva a partir da qual ler a fraternidade no contexto da colonialidade, revés do processo da modernidade, da qual o lema da Revolução Francesa se apresentou como síntese insuperável. Deste modo, indagar a fraternidade a partir dos setores populares em sua tarefa de descolonização do pensamento na América é o objeto desta aproximação.

