



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Vergara, Jorge Iván; VERGARA ESTÉVEZ, Jorge; GUNDERMANN, Hans
Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina
Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 15, núm. 51, octubre-diciembre, 2010, pp. 57-79
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27916299005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina*

Elements for the Critical Theory of Cultural Identities
in Latin America

Jorge Iván VERGARA, Jorge VERGARA ESTÉVEZ
y Hans GUNDERMANN

*Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Antofagasta, Chile.
Departamento de Educación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo de la Universidad Católica
del Norte, San Pedro de Atacama, Chile*

RESUMEN

El artículo presenta una crítica teórica a las principales interpretaciones de la identidad cultural latinoamericana. A partir del debate teórico sobre el concepto de identidad cultural, se describen los principales argumentos de cada tesis y luego se plantea un análisis crítico de sus fundamentos conceptuales, para, finalmente, proponer algunos ejes teóricos nuevos que permitan repensar el tema desde una perspectiva que reconozca la pluralidad cultural existente en América Latina.

Palabras clave: Identidad, cultura, Latinoamérica, sociología.

ABSTRACT

The present work states the four main theses on cultural identity in Latin-American: the indianist, hispanic-catholic, west-centered, mestizo. Having as a starting point the theoretical debate on the concept of cultural identity, it describes the main ideas of each theses and then offers a critical analysis of their basic conceptual assumptions of such thesis, ending with the proposal of some new guidelines for rethinking the subject and who recognizes the cultural pluralism in Latin America.

Key words: Identity, culture, Latin America, sociology.

* Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt 1085332 (2008-2010), a cargo de Jorge Iván Vergara y Hans Gundermann. La traducción castellana de las citas referidas en otras lenguas, es nuestra.

“*Determinatio est negatio*”
B. Spinoza, Carta 50

PRESENTACIÓN

La atención preferente que se ha venido otorgado en las ciencias sociales latinoamericanas a la temática de la identidad cultural no ha estado acompañada de una detenida reflexión epistemológica y teórica. Sin ella no parece posible construir interpretaciones que den cuenta de la complejidad, heterogeneidad y dinámica de las identidades en nuestra Región, sea de estudios de casos o sobre tendencias generales. Los enfoques vigentes presentan, en su mayor parte, importantes déficit y falencias, tanto en sus descripciones como en sus análisis, los cuales no se podrían atribuir, exclusivamente, a problemas metodológicos, sino que se relacionan con la construcción misma de su objeto de estudio. La mayor parte de dichas falencias provienen o pueden encontrarse ya, en las visiones clásicas sobre la identidad cultural latinoamericana, que se han venido desarrollando desde la época de la formación de los Estados nacionales y son las que han alcanzado mayor difusión y relevancia social e histórica¹. Sin embargo, esas interpretaciones clásicas han constituido un importante espacio de autorreflexión de los latinoamericanos sobre su cultura e identidad. Por todo ello, las hemos tomado como punto de referencia central, complementando nuestro análisis con trabajos más recientes.

Debe reconocerse la historicidad del fenómeno de las identidades colectivas, sociales o culturales, y el impacto que en ellas han tenido las transformaciones experimentadas en las últimas décadas en América Latina y el mundo. Esto explica, en importante medida, el interés actual de la sociología por esta temática. Una de sus expresiones más significativas y visibles es la aparición y creciente importancia que han adquirido las llamadas “nuevas identidades” (juveniles, deportivas, minorías sexuales, las étnicas en ciertos casos, etc.), y el debilitamiento –aunque no desaparición-, de las “identidades tradicionales” (nacionales, de clase, sindicales, religiosas, entre otras). Esto ha sido caracterizado como una “crisis de identificación de los macrosujetos (empezando por el mismo Estado y las clases), a partir de la cual se diseña el horizonte de las micro-identidades”². Paralelamente, se constata una mayor apertura y respeto para hacia las minorías étnicas y sexuales, los derechos de la mujer, la protección del medio ambiente, una mayor valorización del patrimonio cultural de las regiones y el interés por modos de vida y creencias alternativas, entre otros aspectos.

Simultáneamente, estamos viviendo en un período donde se ha debilitado la ligazón entre la identidad cultural y los Estados nacionales. En el proceso de internacionalización y

- 1 Estas visiones tienen antecedentes anteriores: BRAVO LIRA, B (1980). “El barroco y la formación de las nacionalidades hispanoamericanas”. *Nuestra América* 3, Año I, 1, México, pp. 49-56 y (1986) “La historiografía chilena en el Barroco y las primeras historias de Chile”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 97. Año LII, Santiago, pp. 147-177; PAGDEN, A (1987). “Identity formation in Spanish America”, in: *Colonial identity in the Atlantic World 1500-1800*. Princeton University Press, New Jersey, pp. 51-93 y (1990) “From nobles savages to savages nobles: the criollo uses of the amerindian past”, in: *Spanish imperialism and the political imagination*. Yale University Press, New Haven-Londres, pp. 91-116.
- 2 SANCHEZ-PARGA, J (1992). “Producción de identidades e identidades colectivas”, in: ALMEIDA, J. et al. (1992). *Identidades y sociedad*. Quito, Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), p. 12.

de profundización de las interrelaciones económicas, culturales y políticas, el modelo de las identidades nacionales ha ido perdiendo vigencia³. Al mismo tiempo se ha producido un renacer de los nacionalismos étnicos, que en algunos casos ha generando guerras civiles y sangrientas limpiezas étnicas, como ha venido ocurriendo en varios países la ex Unión Soviética y África, desde fines de los ochentas y principios de los noventa del siglo pasado⁴.

Podría decirse que, actualmente, predomina un sentimiento generalizado de incertidumbre en nuestras experiencias identitarias, sobre todo considerando las fuertes influencias de la globalización económica, mediática y cultural desde los países del Norte. Es así, por ejemplo, que de acuerdo a una investigación realizada por el PNUD en 2002, en Chile sólo un 42% cree que existe una identidad nacional discernible y que “lo chileno está en nuestras costumbres, valores e historia”; mientras un 28% piensa que “hoy es difícil decir qué es lo chileno” y un 30% considera que “no se puede hablar de lo chileno, todos somos distintos”⁵. Este aparente rechazo o, al menos, ambigüedad respecto de lo nacional está acompañado de una pérdida del sentido de pertenencia a una comunidad, sea ésta política, religiosa, cultural, etc.⁶. Y está pérdida de sentido es potenciada por el deterioro de los espacios públicos; el predominio del individualismo en la vida institucional y pública; el incremento de ciertas formas de violencia, como la delictiva, y una tendencia a la formación de micro-movimientos que conforman pequeñas colectividades regidas por principios simples y rígidos. Todos estos complejos fenómenos contrastan con una imagen de Chile como país armónico y exitoso, promovida desde el Estado y las elites político-económicas, la cual oculta las tensiones latentes o abiertas que atraviesan nuestra sociedad. Estas suelen ser interpretadas como formas de conducta asocial o anárquica, como se puso en evidencia claramente después del último terremoto que asoló al país.

Frente este proceso de transformación y de colonización acelerada del mundo de vida, el pensamiento crítico no puede definirse exclusivamente por su orientación al cambio social. Enfrentado a procesos de modernización surgidos de dinámicas exógenas, ha venido resignificando la temática de la identidad, no para utilizarla como un argumento contra el cambio social, como lo hicieron anteriormente los intelectuales conservadores, sino para discernir sobre dichas transformaciones y proponer su humanización en amplio

- 3 HABERMAS, J (1987). “Conciencia histórica e identidad postradicional”, in: *Identidades nacionales y post-nacionales*. Taurus, Madrid, 1998, pp. 83-109 y HABERMAS, J (2000) *La constelación post-nacional*, Paidós, Barcelona.
- 4 STAVENHAGEN, R (2000). *Conflictos étnicos y Estado nacional*. Siglo XXI, México y UNRISD ofrece una visión general del tema hasta mediados de la década. Un excelente análisis de la disolución de la ex Yugoslavia puede encontrarse, in: DENITCH, B (1995). *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. Siglo XXI, México, cap. 2, pp. 60-84. Para una interesante síntesis comparativa sobre los procesos fallidos de construcción de identidades nacionales en dicho país, la ex Checoslovaquia y la ex Unión Soviética, véase: LEMBERG, H (1996). “Unvollendete Versuche nationaler Identitätsbildungen im 20. Jahrhundert in östlichen Europa: die “Teschoslowaken”, die “Jugoslawen”, das “Sowjetvolk””, in: BERDING, H (Editor) (1996). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2da. Edición, pp. 581-607. Por su parte, Jack Goody ofrece una interesante discusión crítica respecto del uso del concepto de “limpieza étnica” para este tipo de casos, In: GOODY, J (2001). “How ethnic is ethnic cleansing?”, *New Left Review* 7, pp. 5-15 (www.newleftreview.net/NLR24101.shtml). Versión en español: “Iconos implacables” (<http://www.newleftreview.es/?issue=7>).
- 5 PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2002). *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos un desafío cultural*, Santiago, PNUD, p. 15.
- 6 En una encuesta reciente realizada en Chile, más de un 70% de los entrevistados dijo que estaría dispuesto a irse a vivir al extranjero si consiguiera un buen trabajo.

sentido. Nuestro objetivo último es, por ello, proponer algunos elementos conceptuales que permitan elaborar una teoría crítica de la identidad cultural latinoamericana, en diálogo con el pensamiento clásico y la sociología contemporánea.

En otros artículos, se ha presentado una sistematización de las tesis sobre la identidad latinoamericana⁷. Profundizaremos aquí su análisis teórico-crítico, mostrando tanto sus limitaciones como posibilidades a la luz del debate sobre la identidad cultural en la filosofía y las ciencias sociales⁸. Para ello consideraremos dos niveles de análisis. De una parte, cuestiones teóricas generales sobre los conceptos de identidad y de identidad cultural y, de otra, problemas más específicos respecto de las tesis elaboradas sobre América Latina.

LA COMPLEJIDAD DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD CULTURAL

La pregunta por la identidad cultural de Latinoamérica no es obvia. Surge de una experiencia de incertidumbre, de un no saber, desde un horizonte de “crisis de identidad”, que no es privativo de nuestros países, pero que ha adquirido una especial profundidad para nosotros, en distintos momentos de crisis social estructural, como ha sucedido en las últimas décadas⁹.

El término “identidad” posee múltiples connotaciones en ciencias sociales y en filosofía. También, sucede esto respecto de la noción de “cultura”, como dice Clifford Geertz la cual es “definido de múltiples maneras, empleado de muchas otras e indefectiblemente impreciso”¹⁰. Esto hace necesario hacer algunas precisiones conceptuales para evitar la ambigüedad. Se ha dicho, con razón, que la identidad es la respuesta a la pregunta quién soy, a nivel individual; o quiénes somos, a nivel grupal, étnico, nacional o continental. Y la respuesta no puede ser sino plural. “El problema de la identidad” es siempre el de las identi-

- 7 VERGARA, JI & VERGARA ESTEVEZ, J (1996). “La identidad cultural latinoamericana”, *Persona y Sociedad* Vol. X, N°1, abril, Santiago, pp. 77-95 y VERGARA, JI & VERGARA ESTEVEZ, J (2002). “Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica”, *Revista de Ciencias Sociales*, n° 12, Iquique, pp. 79-94.
- 8 En el caso chileno, pueden verse tres compilaciones recientes dedicadas a la temática de la cultura y la identidad. a) AAVV (2000). *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*. Centro de Estudios para el Desarrollo, Santiago; b) GARRETON, MA (2001) (Compilador), *Cultura y desarrollo en Chile*. Ed. Andrés Bello, Santiago, y c) MONTECINO, S (2003) Compiladora, *Revisitando Chile. Identidades, mitos e historias*. Santiago, Cuadernos Bicentenario, Comisión Bicentenario. También es interesante el debate entre los sociólogos Jorge Larraín y Cristián Parker, *Revista de la Academia* 2. Primavera 1996, Santiago, pp. 53-77; el análisis de GARCIA, JF (1995). “Trascendencia, immanencia e identidad cultural”. *Revista de la Academia* 1, Santiago, pp. 27-42; y la reflexión de SALAS, R (2001). “Las humanidades frente al debate latinoamericano sobre la identidad cultural”. *Boletín de Filosofía* 11, Santiago, pp. 160-182.
- 9 No entendemos como tal una situación, como sostiene la sociología de raigambre funcionalista que tiende a identificar crisis estructural y anomia. Por ejemplo, GALLINO, L (1983) señala que en las situaciones de crisis se produce “un grado excesivamente bajo de conformidad a las normas, o bien en una disolución o caída del consenso de la adhesión colectiva a los valores sobre los cuales se funda la organización de una colectividad”, “Anomia”, in: *Diccionario de sociología*, Siglo XXI Editores, México, 1995, pp. 33-37. Ateniéndonos al sentido originario del término, la crisis corresponde a una fase o situación nueva dentro de un proceso en la que se presentan peligros o amenazas que pueden determinar el curso beneficioso o negativo del mismo respecto de la entidad que lo experimenta. Vd. FERRATER MORA, J (1994). “Crisis”, in: *Diccionario de filosofía*, Tomo I, Editorial Ariel, Barcelona, pp. 728-730; LARRAIN, J (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Ed. Andrés Bello, Santiago, cap. 4, pp. 127-166 hace una periodización de dichos momentos de crisis y conformación de la identidad cultural latinoamericana, en cada uno de los cuales “han adquirido preponderancia ciertas configuraciones y versiones acerca de ellas”.
- 10 GEERTZ, C (2002). Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Paidós, Barcelona, p. 32.

dades. De este modo, podremos concebir la identidad cultural como una trama de niveles, no siempre concordantes, por lo cual suelen producirse “conflictos de identidad”¹¹. En un mismo grupo y personas conviven diversas identidades culturales, no siempre de manera armónica, sino inclusive en tensión. Esto explica precisamente la tendencia de muchos movimientos e individuos a fijar rígidamente su identidad y, de esa manera, atenuar el conflicto con el mundo externo¹².

Definir la identidad como construcción social es pensarla, asimismo, como voluntad, “como un resorte para la acción”, más que como una forma de contemplación¹³. Tradicionalmente, se considera la identidad social como unidad de los sujetos consigo mismos, pero en realidad, la identidad social es siempre relacional e intersubjetiva. Se constituye en procesos de comunicación e integración en los que no están ausentes conflictos y modalidades de dominación. Asimismo, se construye siempre como diferencia respecto a otras identidades. Esta diferenciación puede ser entendida de muchas maneras, pero dos son las concepciones más relevantes: la del reconocimiento mutuo y la del amigo-enemigo. La primera entiende las relaciones entre identidades como una oposición en la que está implicado el reconocimiento del otro. Ha sido desarrollada especialmente por Hegel¹⁴, y tuvo una primera elaboración en la filosofía de Rousseau¹⁵. La otra, predominante en el pensamiento conservador, las concibe como una separación y conflicto radical entre amigos y enemigos. El principal exponente es el jurista y teórico político alemán Carl Schmitt, para quien dicho conflicto tiene una raíz existencial y está en la base de toda construcción colectiva de una unidad política¹⁶. Martín Heidegger desarrolló una versión radical de esta tesis, entendiendo al enemigo fundamentalmente, como, enemigo interno. De este modo, redefinió el *Da-*

- 11 GISSI, J (1982). “Identidad, “carácter social” y cultura latinoamericana”. *Estudios Sociales* 33, Santiago, pp. 158-159. Véase también BAEZA, MA (2000). *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago, RIL Editores, pp. 60-67. En otro trabajo, VERGARA, JI & GUNDERMANN, H (1997). “El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena. Una comparación entre Tarapacá y Los Lagos”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 12, Valdivia, pp. 31-56, se ha elaborado una propuesta de clasificación de cinco niveles de identidad colectiva territorial: nacional, regional, área subregional, ciudad/localidad y barrio, coincidiendo en parte con el análisis de MORANDE, P (2003). “Los distintos niveles de la identidad cultural”, in: MONTECINO, S (2003). *Op. cit.*, pp. 59-66.
- 12 Al respecto, véase el análisis de SENNET, R (1970). *Vida urbana e identidad personal*. Ediciones Península, Barcelona, 2001, pp. 33-66 y 165-196 sobre la “identidad purificada” norteamericana.
- 13 BIAGGINI, H (1989). “La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo”, *Nueva Sociedad*. n.º. 99, Caracas, Venezuela, p. 89.
- 14 HONNETH, A (1994). *Kampf um Anerkennung*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- 15 TAYLOR, C (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica, México, pp. 48 y ss.
- 16 En sus diarios de la post-guerra, Schmitt afirma, parafraseando a Descartes: “¿Qué es lo que permanece? Permanecen el amigo y el enemigo. Permanece su diferencia. *Distinguo ergo sum*”, SCHMITT, C (1947-1951). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Duncker & Humblot, Berlín, 1991, p. 314. Esa diferencia amigo/enemigo permite su mutuo reconocimiento: “¿Quién puede ser mi enemigo? En tanto lo reconozca como enemigo, y éste deba reconocer que me reconoce a mí como (su) enemigo. En este reconocimiento mutuo del reconocimiento reside la grandeza del concepto...Uno se define (*klassifiziert sich*) a través de su enemigo”, in: SCHMITT, C (1950). *Ex Captivitate Salus*. Colonia, Greven Verlag, pp. 89-90. La distinción amigo/enemigo fue formulada por SCHMITT, C (1932). *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín, 1996. Traducción al español de la edición de 1939 de “El concepto de lo político”, in: ORESTES, H (Comp.) (2001). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 167-223.

sein como un pueblo-Estado que debe eliminar de raíz, exterminar completamente dicho enemigo¹⁷.

Estas dos visiones han estado presentes durante toda la historia moderna. Su presencia en determinados grupos y situaciones históricas ha sido decisiva para definir la orientación de los procesos históricos y las instituciones sociales. Por ejemplo, ha contribuido a la formación de un nacionalismo benigno que permite a una comunidad oprimida organizarse y luchar por sus derechos, o a la de un nacionalismo perverso que busca suprimir o aplastar las expresiones de vida tenidas por diferentes e inferiores¹⁸. Como ha afirmado Ernst Tugendhat, debemos reconocer el valor de la ética universalista propia de “una identidad moderna lograda”, pero al mismo tiempo necesitamos elaborar una teoría de sus expresiones patológicas, entre ellas de la violencia en sus diversas formas, que en el siglo XX adoptó dimensiones inimaginables en las guerras mundiales y coloniales y los genocidios¹⁹.

En síntesis, la identidad cultural debe entenderse no como una sustancia o una esencia, sino como un proceso de diferenciación de carácter intersubjetivo, nunca finalizado, siempre cambiante, mediado interactivo y comunicativamente, que permite el autorreconocimiento y la autonomía. Pero, el cual, también, está en la base de conflictos y formas de dominación entre Estados, naciones y grupos sociales, así como también, en otros casos, es un principio de resistencia frente a dicha dominación. Se construye desde la tradición (o mejor dicho desde sus interpretaciones) y, con frecuencia, en una relación crítica con ella²⁰. Las identidades culturales no se refieren únicamente al pasado, sino también al presente y al futuro, a lo que se quiere llegar a ser.

17 Efectivamente, en sus cursos de los años 1933-1936, Martin Heidegger reinterpreto ontológicamente el concepto de enemigo (político) de Schmitt como “una amenaza esencial al *Dasein* del pueblo y a sus miembros (*Einzelnen*)”, al mismo tiempo que eliminó la condición de exterioridad que éste tenía en la versión original de Schmitt, aunque no en la readecuación de la misma que Schmitt hizo en 1933 y los años siguientes. Sostiene, así, que “el enemigo puede haberse establecido en las raíces más íntimas del *Dasein* del pueblo”, lo que hace que la lucha en su contra sea aún más aguda, dura y complicada. Una lucha cuya fin último es su “completo exterminio” (*völlige Vernichtung*). “Vom Wesen der Wahrheit”, Wintersemester 1933/1934, *Gesamtausgabe* 36/37, Vittorio Klosterman, Francfort, 2001, p. 90, nota, cit. por FAYE, E (2009). *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Berlín, Matthes & Seitz, p. 229. El original es: *Heidegger. L' introduction du nazisme dans la philosophie*, Éditions Albin Michel, París. Con razón afirma Faye que “este es con seguridad uno de los pasajes más espantosos (*unerträglich*) de la obra de Heidegger”, FAYE, E (2009). *Op. cit.*, p. 229.

18 La distinción está tomada de TUGENDHAT, E (1996). “Identidad: personal, nacional y universal”, in: *Persona y Sociedad*. Vol. X, N°1, Santiago, pp. 29-40, pero puede encontrarse en otros análisis del nacionalismo. Por ejemplo en OQUENDO, A (2003). “Postdata: autodeterminación en las comunidades indígenas de América”, in: GUNDERMANN, H; FOERSTER, R & VERGARA JI (2003). *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, RIL Editores-Universidad de Chile, pp. 179-187.

19 TUGENDHAT, E (1996). *Op. cit.* p. 39. A favor de una sociología de la modernidad que incorpore estos temas en el centro de su discusión, véase, entre otros: BAUMAN, Z (1989). *Modernity and the holocausto*. Polity Press, Cambridge. Traducción al español: *Modernidad y holocausto*. Ediciones Sequitur, España, 1998. También: JOAS, H (1996). “Die Modernität des Krieges. Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt”, in: *Leviathan* Año 24, Vol. 1, Opladen, pp. 13-27. Ahora, in: *Kriege und Werte*, Weilerswist, Velbrück Verlag, 2000. Traducción al español: *Guerra y Modernidad*. Paidós, Barcelona, 2005.

20 HABERMAS, J (1987). *Op. cit.*

CUESTIONAMIENTOS A LA IDEA DE IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Antes de describir y analizar las principales interpretaciones acerca de la identidad latinoamericana, deberemos considerar brevemente algunas posturas intelectuales que obstaculizan abordar el problema en cuestión. El primero sostiene que la pregunta por la identidad latinoamericana es un pseudo-problema. Las transformaciones económicas, tecnológicas y políticas estarían conduciéndonos a un modelo único de sociedad, en el cual todos los países se constituirían como sociedades democráticas de mercado, cuyas dinámicas estarían condicionadas por la producción de conocimientos tecnológicos. Este sería el “fin de la historia”, que se produciría por la consolidación de las democracias liberales y la economía de mercado como únicos modelos de sociedad²¹ o bien por el advenimiento de “la sociedad del conocimiento”²². Se cree que las formas actuales de cultura e identidad nacional irían atenuándose, paulatinamente, con el avance de los procesos mencionados, y se iría produciendo una cultura híbrida y globalizada²³. En consecuencia, cualquier forma de identidad latinoamericana tendería a desaparecer al profundizarse la globalización de América Latina y su integración a las grandes transformaciones mundiales. Por ello, no habría necesidad de analizar este tema, que tendría, a lo sumo, una importancia histórica.

La segunda postura es tan esquemática y radical como la anterior. La identidad latinoamericana se definiría únicamente en términos negativos, como carencia determinada por el hecho de no ser europeos. Un ensayista argentino de los años cincuenta expresó esta idea de manera ejemplar. Con tono patético, describió su visión de América Latina: “en un tiempo habitábamos en una tierra fecundada por el espíritu, que se llama Europa, y de pronto fuimos expulsados de ella. Caímos en otra tierra, en una tierra en bruto; vacía de espíritu, a la que dimos en llamar América. Ahora poblamos naciones situadas fuera del magnético círculo de la historia; hemos sido abatidos al magma primordial; de poder ser todo lo que el hombre es, hemos pasado a no ser casi ni siquiera hombres”²⁴. Como resulta evidente a partir de la cita anterior, una perspectiva como ésta, que niega todo contenido positivo a la identidad latinoamericana, elimina la posibilidad de plantear el problema.

Una tercera posición, la postmodernista, considera que la pregunta por la identidad cultural latinoamericana sería un falso problema. En sus versiones más radicales rechaza la existencia de identidades culturales, puesto que afirman que sólo experimentamos una mirada de experiencias, siempre cambiantes y negociables, que carecen de unidad o articulación²⁵. Las identidades personales y colectivas serían sólo una construcción narrativa que atribuye un sentido u orientación a un conjunto de experiencias que carecen de un sujeto que permanezca el mismo a través de ellas. Se trata de cuestionar la idea moderna

21 FUKUYAMA, F (1990). “¿El fin de la historia?”. *Estudios Públicos*, n°. 37, Santiago, pp. 5-31 y FUKUYAMA, F (1992). *The end of history and the last man*. Free Press, Nueva York-Toronto,

22 SAKAIYA, T (1995). *Historia del futuro. La sociedad del conocimiento*. Ed. Andrés Bello, Santiago.

23 NASBITT, J & ABURDENE, P (1990). *Megatendencias 2000*. Ed. Norma, Bogotá, pp. 101-136.

24 MURENA, H (1954). *El pecado original de América*. Ed. Sur, Buenos Aires, pp. 163-164.

25 HALL, S (1995). “Negotiating Caribbean identities”, *New Left Review*, n°. 209, Londres, pp. 3-14.

de un sujeto unitario que se desarrolla a lo largo de su vida y mantiene cierta coherencia o estabilidad²⁶.

El origen filosófico de esta tesis puede encontrarse en la crítica de Hume a la idea de sustancia que comprende la categoría de existencia como algo externo a nosotros, la de causalidad, el yo y la identidad personal²⁷. Nuestro conocimiento del mundo es muy limitado; aprehendemos el mundo, en continuo cambio, gracias a la experiencia y a la percepción, sin que nos sea posible determinar nunca *a priori* las causas de los fenómenos: “Dado que no hay nada presente en la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya en la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto de las ideas e impresiones”²⁸. Lo mismo ocurre cuando reflexionamos sobre las operaciones de nuestra mente y el poder que ésta tiene sobre nuestros órganos y las facultades del alma. Por ende, la identidad personal sería una ilusión, o mejor, una creencia resultante de la agregación de un conjunto de experiencias múltiples y particulares, unidas por la imaginación. Sorprendentemente, Pierre Bourdieu, retoma desde una perspectiva sociológica esta teoría filosófica, cuando afirma: “El mundo social, que tiende a identificar la normalidad con la identidad -entendida como una constancia en sí mismo de un ser responsable, es decir, previsible, o, al menos, inteligible a la manera de una historia bien construida (por oposición a la historia contada por un idiota)-, ofrece y dispone de todo tipo de instituciones de totalización y unificación del yo”²⁹.

Otra fuente significativa de esta tesis es la filosofía de Nietzsche. Ella representaría, de acuerdo a la interpretación de Martín Hopenhayn, una radical “impugnación de la identidad unitaria”; un rechazo al “pensamiento homogéneo que fija la identidad al margen del devenir” y, consecuentemente, una apertura a una “lógica de la diferencia” que permitiría “la irrupción de singularidades relativas” y “una autorrecreación incesante dentro de la propia biografía”³⁰. Desde un punto de vista más abstracto, se trataría del cuestionamiento radical a la idea de sujeto de la filosofía moderna, sobre todo de su variante hegeliano-marxista del “sujeto conciliado”. Sin embargo, esta mirada pluralista coexiste con un realismo

26 Al respecto, Bauman distingue entre el problema moderno y el postmoderno de la identidad. Para el primero, se trata de construir una identidad y mantenerla estable; para el segundo, “evitar la fijación y mantener abierta las opciones”. BAUMAN, Z (1996). “From pilgrim to tourist –or a short history of identity”, in: HALL, S & DE GAY, P (Editores). *Race, culture and difference*. Sage Publications, Londres, p. 18.

27 HUME, D (1739-1740). *Tratado de la naturaleza humana*. 2 Tomos, Ed. Nacional, Madrid, 1977 y HUME, D (1748) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Mestas, Madrid, 2003, especialmente secciones II, IV y VII. Una explicación breve puede encontrarse en los artículos “Hume” y “substancia” de: FERRATER MÓRA, J (2001). *Diccionario de filosofía*. Tomos 2 y 4, Ariel, Barcelona, pp. 1709 y 3404-3405.

28 HUME, D (1977). *Op. cit.*, Tomo I, I.VI, p. 169.

29 BOURDIEU, P (1994). “L’illusion biographique”, in: *Raisons pratiques, Sur la théorie de l’action*. Éd. du Seuil, París, 1994, p. 70. (Traducción nuestra). Originalmente publicado in: *Actes de la Recherche* Vols. 62-63, junio 1986, París, pp. 69-72. El texto citado es: “Le monde social, qui tend à identifier la normalité avec l’identité entendue comme constance à soi-même d’un être responsable, c’est-à-dire prévisible ou, à tout le moins, intelligible, à la manière d’une histoire bien construite (par opposition à l’histoire contée par un idiot), propose et dispose toutes sortes d’institutions de totalisation et d’unification du moi”. Como se recordará, al hablar de “la historia contada por un idiota”, Bourdieu está citando un conocido pasaje de Macbeth, de Shakespeare, Acto 5, Escena 5: “It is a tale/Told by an idiot/full of sound and fury/ Signifying nothing”.

30 HOPENHAYN, M (2001). *Crítica de la razón irónica. De Sade a Jim Morrison*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, pp. 93-101.

político radical: todo sujeto sería “producido” en “actos de metaforización e interpretación que están determinados por las relaciones sociales de dominio”, “un efecto de superficie” o “una fábula, una ficción, un juego de palabras”³¹. La constitución de los sujetos se daría en “un juego de fuerzas” que los precede y permite la permanente experimentación sobre nosotros mismos, según una afirmación de Nietzsche que Vattimo, un destacado estudioso del filósofo alemán, hace suya³². El “ultrahombre” (*Übermensch*)³³ representaría, en este contexto, la superación del hombre tal como ha sido formado por la moral judeo-cristiana y burguesa, una elevación por sobre la condición animal (simia), pues el hombre es una transición entre el animal y el ultrahombre³⁴.

García Canclini representa una posición moderada dentro de este enfoque. Su punto de partida lo representa la idea de “hibridación”, entendida como un fenómeno de fusión o mezcla cultural, que conlleva la pérdida de las fronteras y jerarquías entre culturas y ámbitos culturales. Inicialmente, afirma que la hibridación caracterizaría a la actual cultura latinoamericana. Posteriormente, plantea que la hibridación sería un concepto de valor universal, o sea, válido en cualesquiera períodos de tiempo y para referirse a las relaciones entre las más diversas culturas³⁵.

- 31 VATTIMO, G (1992). “Nietzsche y el más allá del sujeto”, in: *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, pp. 30-31. Las últimas expresiones citadas de Vattimo son literales del propio NIETZSCHE, F (1888). *Crepúsculo de los Idolos*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 70. Es la seducción del lenguaje, dice Nietzsche en otro texto, la que nos hace confundir el efecto con la causa: el sujeto, que es determinado, como determinante en: NIETZSCHE, F (1887). “Zur Genealogie der Moral”, in: *Sämtliche Werke*. Tomo 5, Munich-Berlín-Nueva York, DTV, 1998, I, párrafo 13, pp. 278-281. Traducción al español: NIETZSCHE, F (1983). *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 51-53.
- 32 “Nietzsche y el más allá del sujeto”, *Op. cit.*, pp. 39 y 42. El pasaje referido es el siguiente: “Hybris es nuestra posición hacia nosotros, pues experimentamos con nosotros como no nos permitiríamos hacerlo con ningún animal”, NIETZSCHE, F (1887). *Op. cit.*, III, párrafo 9; (1983). *Op. cit.*, p. 131.
- 33 “Normalmente se traduce como “superhombre”; sin embargo esta traducción es errónea ya que el prefijo alemán *über* significa “superior” como adjetivo, o “sobre” (como el *over* inglés). Además *Mensch* significa “humano”, “persona”, esto es, “hombre” en términos de especie, y no de sexo. En castellano puede dar lugar a equívocos si se lo lee con mala intención. Por lo tanto, la traducción más correcta al castellano sería “suprahumano”, pero en el uso más convencional sería “suprahombre”, o bien, “ultrahombre”, tal como el filósofo Vattimo lo ha sugerido” en “Friedrich Nietzsche” en http://es.wikipedia.org/wiki/Friedrich_Nietzsche (consultado el 12. 2. 2010).
- 34 NIETZSCHE, F (1886) “Also sprach Zarathustra”, in: *Sämtliche Werke*. Tomo 4, Munnich - Berlín-Nueva York, DTV, 1994, “Vorrede”, párrafos 3-5, pp. 14-21.
- 35 GARCIA CANCLINI, N (1993). “The hybrid: a conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier and Mabel Piccini”. *Boundary*, 2, nº3, Vol. 20, USA, pp. 77-92. También en BEVERLEY, J & OVIEDO, J (Editores) (1995). *The postmodernism debate in Latin America*. Duke University Press, Durham y Londres. En efecto, Canclini habla inicialmente de “las culturas híbridadas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina”, pues aquí “un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridadas en todos los estratos sociales”, GARCIA CANCLINI, N (1990). *Culturas híbridadas*. Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 15 y 71. Pero esta asimilación de modernidad latinoamericana e hibridez cultural es contradictoria o relativizada por la afirmación de que “la hibridez tiene un largo trayecto en las culturas latinoamericanas”, en cuyo caso nuestra modernidad periférica sería anterior a la del Primer Mundo. Canclini no logra ponerse de acuerdo consigo mismo respecto de si la coexistencia de diversas temporalidades en un mismo espacio social es un rasgo característico de la hibridez cultural, corresponde a una forma de modernidad propia latinoamericana distinta a la del Norte, o si, en realidad, nuestra cultura combina lo tradicional con lo moderno, sin que ninguno sustituya o se imponga al otro, así, por ejemplo, cuando afirma: “Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas... del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas” (*Ibid*, p. 71). Dejando de lado el hecho de que el autor nunca explicita la diferencia conceptual entre hibridación y otros conceptos como sincretismo, mestizaje y, en la cita anterior, sedimentación y yuxtaposición, se puede concluir que hay un importante grado de ambigüedad en su planteamiento,

De esa forma, carecería de sentido hablar de una identidad cultural latinoamericana en sentido fuerte; a lo sumo podrían existir en la Región ciertas formas particulares de hibridación, que crecientemente participan de dinámicas globalizadas. Por todo ello, se debe cuestionar el falso dilema entre “globalizarnos o mantener la identidad”³⁶, oposición que tiende a perder progresivamente sentido, si bien ello no evitaría que se susciten conflictos en torno a la cultura, como ya había señalado en *Culturas Híbridas*³⁷. No obstante, esto no invalida la pregunta respecto de las formas de hibridación existentes en América Latina y su (posible) especificidad cultural. La afirmación de que nuestras identidades no entran, o mejor dicho, *no necesariamente* entran en conflicto con la globalización, deja sin responder la cuestión de cuáles son ellas; o, para decirlo de otra forma, qué aportamos a los procesos de hibridación entre lo local-regional y lo global. De una manera no explícita, García Canclini tiende a negar, por principio, el sentido de dicha pregunta sin dar razones para ello³⁸.

PRINCIPALES TESIS ACERCA DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

La primera tesis acerca de la identidad latinoamericana tiene un carácter paradójico. Afirma que dicha identidad no es “latinoamericana” sino indígena, puesto que nuestra región nunca habría dejado de serlo en sus aspectos esenciales. La cultura europea no habría sido entre nosotros más que una yuxtaposición colonial y neocolonial, una cultura imaginaria o una apariencia de modernidad. Deberíamos volver a nuestras raíces ocultas bajo este mundo impuesto por los dominadores extranjeros, encontrando allí nuestra única y verdadera identidad.

Esta tesis ha sido sostenida tanto por intelectuales indios como por no-indígenas. En el primer caso, y en relación a los países andinos (Ecuador, Bolivia y Perú), los planteamientos indianistas del aymara boliviano Fausto Reinaga, continuados por su hijo Ramiro, han marcado el tono del discurso político e identitario, sosteniendo la necesidad de recuperación de la sociedad inca prehispánica, del Tawantinsuyu³⁹. Su “filosofía india” tuvo también influencia en algunas organizaciones aymaras de Chile, como fue el caso del grupo Pacha Aru, de Arica, y de su más conocido intelectual orgánico, Cornelio Chipana⁴⁰. En el segundo, debe destacarse al antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, quien planteó la tesis de la existencia de una civilización india mesoamericana, de origen precolombino, opuesta y negada radicalmente por la cultura nacional-mestiza de origen oc-

debido quizás a que tampoco logra diferenciar claramente entre modernidad, modernización y lo moderno. Por ejemplo, define la “heterogeneidad multitemporal” como propia de la “modernización latinoamericana” y luego como un rasgo de la “cultura moderna” (*Ibid*, pp. 15 y 71).

36 GARCIA CANCLINI, N (2000). *La globalización imaginada*. Paidós, México, pp. 21-36.

37 Véase también: GARCIA CANCLINI, N (1993). “Nacionalismo y globalización: el debate multicultural (entrevista)”, *Sociológica* 21, Año 8, México, pp. 257-267.

38 Como tampoco lo logra MEOBUS, A (2008). “Hibridismo cultural: ¿clave analítica de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Néstor García Canclini”, *Sociológica*. Año 23, n°. 67, 2008, México, pp. 33-49, en su intento de sistematizar los aportes de Canclini, y particularmente, del concepto de “hibridismo cultural” para dar cuenta de la especificidad de la modernización latinoamericana.

39 REYNAGA, R (WANKAR) (1981). *Tawantinsuyu. 500 años de resistencia quecha aymara*. Editorial Nueva Imagen, México.

40 CHIPANA, C (1990). “La utopía y el pueblo aymara”. *Tópicos 90 I*, Santiago, pp. 155-159.

cidental, y cuya recuperación permitiría integrar de manera armónica e igualitaria los distintos segmentos culturales de México.

Detengámonos en este planteamiento que ha tenido amplia difusión tanto en México como en otros países latinoamericanos. Bonfil afirma que las distintas culturas indígenas, pese a la diversidad y diferencias en sus tecnologías, organización económica y social, etc., llegaron a conformar una civilización, alcanzando “un nivel de desarrollo cultural, lo suficientemente alto y complejo para servir de base común y orientación fundamental a los proyectos históricos de todos los pueblos que (la) componen”⁴¹. Los grupos dominantes en México, desde la época de la Colonia hasta la actualidad, han rechazado a esta civilización y han buscado “desindianizar” a los pueblos originarios, forzando a sus miembros a “renunciar a esa identidad, con todos los cambios consecuentes en su organización social y su cultura”, y a asumir un proyecto de raigambre occidental, el “México imaginario”, que no ha logrado nunca enraizarse en la nación mexicana”⁴². A éste se contraponen el “México profundo” conformado por los descendientes de las culturas indias precolombinas y los mestizos (considerados por Bonfil “indios desindianizados”), que han logrado resistir y mantener, en lo fundamental, sus patrones culturales.

Frente a la crisis contemporánea que experimentan México y toda la sociedad latinoamericana, “la única salida posible, ardua y difícil es sacar del México profundo la voluntad histórica para formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio”⁴³. Sólo entonces será posible conformar una verdadera nación, en la que tendrán cabida las distintas formas de ver el mundo, creencias y prácticas que constituyen otros tantos patrimonios culturales, integrando también “muchos elementos de la civilización occidental (que) pueden y deben ser empleados en la construcción de un México mejor para todos”⁴⁴. Se trata de un proyecto pluralista, donde las diferentes culturas convivirán en un marco de reconocimiento y aceptación mutuos, que daría paso también a una “democracia real”, distinta a la “democracia formal, dócil y torpemente calcada de occidente”, en la que se respetarán no sólo los derechos individuales sino también los de las “colectividades históricas”⁴⁵.

Otra tesis importante sobre la identidad cultural latinoamericana, contrapuesta a la anterior, es la hispanista, cuyos planteamientos reconstruiremos, sintéticamente, tomando como referente las ideas del historiador chileno Jaime Eyzaguirre, de gran influencia en el pensamiento conservador católico. En lo fundamental, se sostiene que somos hispanos o herederos de dicha cultura⁴⁶. Los indios habrían estado viviendo en estado de naturaleza.⁴⁷

41 BONFIL, G (1995). *México profundo*. Grijalbo, México, p. 32.

42 *Ibid*, p. 42.

43 *Ibid*, p. 223.

44 *Ibid*, p. 227.

45 *Ibid*, pp. 15 y 233.

46 “Si la historia es la sucesión conciente y colectiva de los hechos humanos, la de Chile sería inútil arrancarla de una vaga y fragmentaria antecedencia aborigen carente de movilidad creadora y vacía de sentido y horizontes. Chile se revela como cuerpo total y se introduce al dinamismo de las naciones a través del verbo imperial de España”. EYZAGUIRRE, J (1948). *Fisonomía histórica de Chile*. Editorial del Pacífico, 3ª. edición, Santiago, 1965, pp. 11-12.

47 “Valdivia es el que ha escrito el nombre de Chile en la lista de las naciones. Antes de su viaje, la vida en dicho territorio carecía de toda cohesión y las tribus indígenas, diseminadas a lo largo del inmenso espacio, no guardaban más vínculos que los ocasionales nacidos de la guerra. A Valdivia se debe la estructuración cohe-

La Conquista es interpretada como una obra espiritual de evangelización y extensión de la civilización occidental. Los españoles fundaron las naciones y constituyeron a América en una unidad política y cultural⁴⁸. La Independencia sólo habría significado la separación política de España. Nuestro ser continúa siendo indeleblemente hispánico y compartimos sus cualidades espirituales: idealismo, honor, respeto a la autoridad, catolicidad y señorío, aunque no poseamos la habilidad industrial y comercial de los anglosajones. El orden social y político formado en el Nuevo Mundo fue el pilar institucional sobre el que se erigieron las nuevas naciones hispanoamericanas, pese a los distintos intentos de reemplazarlo por una visión de mundo extraña a nuestro espíritu y cultura común, pretendiendo, además, borrar tres siglos de historia anterior a la Independencia.⁴⁹ Todo ello ha generado una situación de enajenación cultural, de búsqueda fuera de nosotros, en naciones y culturas ajenas, ideales y modos de vivir que no se corresponden con nuestra tradición. El dilema es desaparecer como culturas o reafirmarnos en nuestra tradición hispano-católica.

La tercera tesis se opone radicalmente a las dos anteriores, especialmente a la india-nista. Sostiene que la identidad latinoamericana consiste en que somos occidentales o podemos llegar a serlo. A diferencia de Asia y África, nuestra región no presentaría culturas tradicionales vigentes, completamente distintas a la occidental. La larga colonización ibérica habría hecho desaparecer a las sociedades amerindias o las habría reducido a etnias. Durante la colonización y la República, América Latina se habría occidentalizado definitivamente, participando del lenguaje, valores, religión y paradigmas económico-sociales europeos. La afirmación de que existiría una originalidad cultural latinoamericana, que ha tenido diversas manifestaciones, expresaría mucho más un deseo que una realidad. Se piensa que los componentes indígenas y las culturas tradicionales que todavía subsisten irán desapareciendo con la modernización cultural o, en el mejor de los casos, quedarán completamente circunscritos a los circuitos de reproducción y difusión de los medios de comunicación de masas, según algunas interpretaciones recientes. Reconociendo que la modernidad

rente de la esbelta cinta que cuelga entre la cordillera andina y el mar océano, y de su pluma brotan, como despuntes del patriotismo, las primeras manifestaciones de amor hacia la tierra moldeada con su sudor y su sangre; sin Valdivia, no habría patria chilena” EYZAGUIRRE, J (1946). *Ventura de Pedro de Valdivia*. Espasa-Calpe, Madrid, 3ª edición, 1967, p. 10. Como se recordará, fue el mismo Thomas Hobbes, quien acuñó el concepto de “estado de naturaleza”, y sostuvo la idea que los pueblos indígenas del Nuevo Mundo vivían en dicha condición: “Los pueblos salvajes en muchos lugares de América, excepto por el gobierno de pequeñas familias cuya concordia depende de la lujuria (*lust*) natural, no tienen gobierno en absoluto, y viven hasta el día de hoy de esa manera bestial (*bruttish*)”, HOBBS, T (1651), *Leviathan*. Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998, Cap. 13, p. 85.

48 “Es verdad que Ibero-América ya no es España, pero también es verdad que sin ésta, aquella no habría existido. ¿Qué vínculo ligaba a las tribus, qué solidaridad geográfica aparte del nexo lugareño se advertía en ellas, antes que el español viniera a dárselas, fundiéndolas a todas en el común denominador católico y cultural? Por eso lo español no es sólo un elemento más en el conglomerado étnico. Es el factor decisivo, el único que supo atarlos a todos, el que logró armonizar las trescientas lenguas dispares de México y hacer de Chile, no ya el mero nombre de un valle, sino la denominación de una vasta y plena unidad territorial”, escribe EYZAGUIRRE, J (1946). “Hispanoamérica del dolor”, in: *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, p. 13.

49 “Iniciar automáticamente la existencia de estos pueblos con el año de 1810 y poner en voluntario olvido trescientos años de vida social en que se forjaron las bases culturales de todo el continente, es dejar sin significación el curso de los hechos, esconder el punto de convergencia familiar de veinte naciones y entregar, como consecuencia, a las generaciones futuras, una visión incompleta y adulterada de la historia”, EYZAGUIRRE, J (1948). *Op. cit.*, p. 7.

latinoamericana ha sido tardía, incompleta y, en ciertos aspectos, diferente de Europa y Estados Unidos, se dice, por ejemplo, que nuestra Región es el “extremo occidente”⁵⁰.

Desde el siglo XIX, comenzó a desarrollarse esta interpretación europeísta y civilizatoria de nuestra identidad como un proyecto político y cultural. América Latina podía llegar a ser plenamente moderna aproximándose y asemejándose a Europa y a Estados Unidos, que representarían la civilización y la cultura. Alberdi, por ejemplo, decía: “en América todo lo que no es europeo es bárbaro”⁵¹. Esto requiere renunciar a la herencia amerindia e hispánica. Hay aquí tres operaciones intelectuales sucesivas: se realiza una crítica radical y estigmatizadora de las culturas indígenas e ibéricas; se idealiza la cultura europea y estadounidense y, finalmente, se elabora un ideario o programa para alcanzar la “civilización”. Francisco de Miranda fue uno de los primeros intelectuales que sostuvo esta interpretación. Afirmó que los españoles fueron “extranjeros codiciosos” que explotaron el continente y carecieron de la virtud, cristianismo y humildad del Padre Las Casas⁵². Sólo debemos conservar de la cultura española el catolicismo, pero con tolerancia y separación de la Iglesia y el Estado. Sarmiento, en su célebre obra *Facundo*, de 1845, formuló el dilema básico de esta postura: “civilización” o “barbarie”. Esta última está representada por los indios, el interior del país, la pampa y los mestizos. Podremos superar el atraso y la degradación si imitamos a Estados Unidos en su educación, desarrollo urbano y civilización, nación que combina sus magníficos recursos naturales con las libertades políticas y religiosas, la democracia y la educación popular⁵³. Alcanzaremos la dignidad como naciones el día que podamos rivalizar con “los sajones del norte” en poder y progreso: “Seamos Estados Unidos”⁵⁴.

Los positivistas Javier Prado, José Gil Fortoul, y otros agregaron el componente racial. Pensaban que las razas europeas tenían “aptitudes privilegiadas para la civilización”⁵⁵. Los indios casi siempre son descritos con rasgos negativos: viven sumergidos en la naturaleza y cerrados sobre sí mismos; su carácter es rudo, sus sentimientos áridos y carecen de “afecciones estéticas”, así como de fuerza. Viven una vida dura, con dolor y resignación, en medio de la superstición y la credulidad. Los negros nos han legado su energía, melancolía y nostalgia. De los españoles habríamos heredado la incapacidad para la industria, la falta de iniciativa y el instinto bélico, etc. Todos estos rasgos se oponen al progreso. Hay que purificar la raza con la migración europea que nos aportará su arte, industria y aptitud para el trabajo, decía Sarmiento⁵⁶. Alberdi nos invita a colmar de beneficios al inversionista extranjero. Estas ideas inspiraron la migración masiva de inmigrantes que ocuparon importantes regiones, frecuentemente en desmedro de la población indígena y mestiza.

50 ROQUIE, A (1994) *Extremo Occidente*. Introducción a la América Latina. Emecé Editores, Buenos Aires.

51 Cit. por ZEA, L (1983). *América Latina: largo viaje hacia sí misma*. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 18.

52 Cit. por ZEA, L (1971). *La esencia de lo americano*. Ed. Pleamar, Buenos Aires, p. 131.

53 Cit. por MARTINEZ ESTRADA, E (1968). *Meditaciones Sarmientinas*. Ed. Universitaria, Santiago, 1968, p. 126.

54 Cit. por MARTINEZ ESTRADA, E (1968). *Op. cit.*, p. 128. El racismo está presente en Sarmiento quien escribe en *Conflicto y armonía de razas en América*. (1883): “están mezcladas a nuestro ser como nación, razas indígenas, primitivas, prehistóricas, destituidas de todo rudimento de civilización y gobierno”, in: ZEA, L (Comp.) (1993). *Fuentes de la cultura latinoamericana* Tomo I, F.C.E., México, p. 410.

55 TERAN, O (1983). *América Latina: positivismo y nación*. Ed. Katún, México, p. 104.

56 Cit. por ZEA, L (1983). *Op. cit.*, p. 20.

La tesis del mestizaje cultural es, sin duda, la más difundida y aceptada. Sostiene que existe una identidad y una cultura latinoamericana propiamente tales⁵⁷. Ellas serían el resultado de la fusión de distintos elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas y africanas. El encuentro entre estos componentes había producido una “síntesis cultural mestiza” que representa una nueva sensibilidad y actitud ante el mundo⁵⁸. Los antecedentes de esta tesis pueden remontarse al pensamiento de Bolívar, pero podría decirse que su fundador fue José Vasconcelos con su obra *La raza cósmica*, de 1924.

Expondremos brevemente una versión de esta interpretación, la del pensador venezolano Mariano Picón Salas, quien plantea que Latinoamérica desarrolló un proceso de mestizaje no sólo racial, sino también cultural, especialmente en el siglo XVIII, durante el llamado “Barroco Latinoamericano”. El autor destaca la importancia de la lengua española como factor unificador del continente. Ella sería en sí misma un producto del mestizaje cultural: “Nuestro castellano criollo, mulato e indígena, absorbedor de nuevas esencias y forjador de palabras, ese castellano de los americanismos en que se han grabado las vivencias y metáforas del aborígen en la lengua importada y del español en el mundo distinto”⁵⁹. El mestizaje cultural se expresaría asimismo en la música, los ritos, las fiestas y las danzas; en el arte, la literatura, y, en menor medida, en la producción intelectual. Picón Salas da a entender que el proceso de mestizaje cultural no es plenamente consciente para los sujetos que están implicados en éste. Por ello, continúan teniendo vigencia las tesis “indigenistas” e “hispanistas”: “contra el hispanismo jactancioso y contra el indigenismo que querría volver a la prehistoria, la síntesis de América es la definitiva conciliación mestiza”, escribe⁶⁰. En ciertos casos, los ritos y símbolos nativos han quedado “flotando” bajo un manto aparentemente cristiano.

La forma más acabada del mestizaje cultural, o sea, la creación de una síntesis que incorpore armónicamente elementos universales, europeos, españoles e indígenas no estaría plenamente realizada. Esto se desprende del análisis del autor sobre el pensamiento jesuítico mexicano del siglo XVIII —el cual habría asumido el mestizaje más que ninguna otra corriente o ideología presente en América Latina—, como la necesidad de elaborar y poner en práctica el proyecto de creación de un mundo nuevo. En éste, los motivos e ideas de la Ilustración se fundirían con los componentes culturales aborígenes y españoles. En la realización de dicho proyecto, la cultura tendría el papel principal como niveladora de “las diferencias, antagonismos y sentimientos de inferioridad entre naciones y razas de la región”⁶¹. Estas propuestas aunque no se realizaron, permitieron tender un puente entre

57 Una exposición más amplia y una crítica de esta tesis puede verse en VERGARA ESTEVEZ, J (2001). “Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la tesis de la identidad cultural mestiza”. *Boletín de Filosofía* n° 11, Universidad Silva Henríquez, Santiago, pp. 195-222. También en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje/vergara.htm>.

58 La expresión está tomada de MORANDE, P (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Encuentro Ediciones, Madrid, 1987, pp. 149-187, aunque aquí no se exponen ni analizan sus planteamientos sobre el tema.

59 PICÓN SALAS, M (1944). *De la Conquista a la Independencia*. F.C.E, México, 1969, pp. 49-50.

60 *Ibid*, p. 96.

61 *Ibid*, p. 189.

la época barroca y la prerrevolucionaria, preparando el terreno para el desarrollo de las ideas independentistas⁶².

Aunque la mayoría de las más importantes versiones sobre la identidad cultural latinoamericana pueden ser comprendidas a partir de las tesis expuestas, hay autores significativos que no adscriben a ninguna de ellas, porque la consideran una identidad problemática. Octavio Paz es el más destacado exponente de esta concepción, en *El laberinto de la soledad*, su principal obra en esta temática⁶³. Paz sólo examina la identidad mexicana, pero nos parece que sus reflexiones tendrían validez como interpretación general de toda la cultura latinoamericana. Rechaza las tesis indianistas, hispanistas, civilizatorias y del mestizaje: “el mexicano no quiere ser ni indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Y no se afirma en tanto que mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza de sí mismo”⁶⁴. Esta situación de desarraigo sería la expresión de que México constituye un proyecto por realizar. Por tanto, sigue vigente la necesidad de la búsqueda para crear una “forma” en que se manifieste la vida y la historia de la nación, su “ser”, como dice Paz. “Toda la historia de México, desde la Conquista hasta la Revolución, puede verse como una búsqueda de nosotros mismos, deformados o enmascarados por instituciones extrañas, y de una forma que nos exprese”⁶⁵. Ni el indigenismo, el liberalismo o el catolicismo representan la “forma” buscada.

Todos los proyectos universales y modernizantes impuestos o trasplantados a México son “hoy inservibles” y la “mexicanidad” no puede realizarse en ellos⁶⁶. Más aún, los sucesivos y frustrados intentos de convertir a México en una cultura moderna se explican por la persistencia de un pasado azteca y colonial “que creíamos enterrado, (pero) está vivo e irrumpe entre nosotros. Un pasado que no hemos sabido o no hemos podido reconocer, nombrar, desenmascarar”⁶⁷. Este pesimismo que concibe una conciencia trágica inmersa en la insuperable frustración del anhelo de una modernidad que no puede realizar, coexiste con una vaga utopía de redención y comunión, un regreso a la “libertad original” y a “la primitiva pureza”⁶⁸.

Parece fructífero hacer una breve comparación de los planteamientos de Paz con los de Bonfil Batalla. Se puede decir que la concepción de Bonfil es un espejo invertido del discurso pro-occidentalista y modernizante que critica, y que las bases sociológicas de su planteamiento son especialmente endebles, particularmente la distinción entre un país

62 *Ibid*, p. 177.

63 PAZ, O (1959). *El laberinto de la soledad*. F.C.E, México, 1980. Véase también: PAZ, O (1974). “Nueva España: orfandad y legitimidad”, in: PAZ, O (1979). *El ogro filantrópico*. Editorial Seix Barral, Barcelona, pp. 38-52; y PAZ, O (2004). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. F.C.E., México.

64 PAZ, O (1959). *Op. cit*, p. 79.

65 *Ibid*, p. 148.

66 *Ibid*, p. 151.

67 PAZ, O (1970). “Posdata”, in: *El laberinto de la soledad, Posdata y Vuelta a El laberinto de la soledad*. F.C.E., México, 1994, p. 253.

68 PAZ, O (1959). *Op. cit*, p. 230; y VERGARA ESTEVEZ, J (2000). “El laberinto de la soledad en Octavio Paz”. *Concordia*. n° 37, Aachen, pp. 69-82.

“imaginario” y otro “profundo”⁶⁹. Por una parte, Bonfil recurre a un criterio cuantitativo: el México profundo está constituido por la mayoría de la población: indios y mestizos; y representa la continuidad histórica: la civilización india se desarrolló durante miles de años, la República tiene apenas doscientos años. Finalmente, menciona un tercer criterio cualitativo: las prácticas y representaciones sociales realmente significativas de México nunca han dejado de ser indígenas, pese a la imposición quintocentaria de un proyecto de país occidental y moderno, que México no es ni puede llegar a ser. Como Octavio Paz, Bonfil ve una relación de oposición entre la tradición indígena y la modernidad, la cual es un supuesto fundamental del discurso indianista⁷⁰. Ambos autores coinciden en que la Conquista fue un fenómeno de ruptura traumática con el pasado, y que ni la Colonia, ni la República han creado una nueva sociedad acorde con la modernidad. Sin embargo, aquí comienzan sus diferencias.

Paz valora negativamente tanto a la herencia indígena como la hispano-colonial, a las que considera obstáculos insuperables para alcanzar una modernidad a la que México no puede renunciar, y de este modo, formula un dilema para el cual no encuentra solución. Toda la historia mexicana es vista por él como un largo proceso de consolidación de tradiciones negadoras de la libertad, la racionalidad y la crítica; como pura negatividad. Bonfil, en cambio, rechaza la sociedad colonial, pero apuesta por la herencia indígena, lo que conlleva también diversos problemas. Uno de los principales es la idealización del mundo indígena precolombino, al punto de desconocer las tensiones y luchas que hubo entre los distintos pueblos; su heterogeneidad social y cultural; los fenómenos de explotación y desigualdad, y no menos importante, el tema de los sacrificios humanos bajo la hegemonía azteca⁷¹.

No se trata de juzgar a la sociedad mexicana con criterios del siglo XX o XXI, no es ésta una tarea del cientista social o del historiador, pero quien quiera presentarla como un modelo válido para el presente tendrá que poder mostrar que está a la altura de las exigencias actuales; entre éstas, en primer lugar, está el respeto de los derechos humanos. Que el efectivo reconocimiento de los derechos indígenas y el respeto a la diversidad cultural constituyen un enriquecimiento de la democracia está fuera de duda, pero también que existen y probablemente existirán siempre campos de conflicto entre derechos colectivos e individuales. La salida no consiste simplemente en afirmar –como Bonfil lo hace implícitamente–, el mayor valor de las culturas indígenas ni en ignorar esos conflictos, aludiendo a una supuesta complementariedad de principio entre unos y otros derechos, sino en asumir que se trata de una relación compleja, como lo evidencia la intensa polémica de que ha venido siendo objeto en el Primer Mundo, así como en América Latina⁷².

69 Nos inspiramos en los comentarios de LOMNITZ, C (1999). *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*. Planeta, México, pp. 121-123.

70 SCHMIDT, W (1991). “El discurso de la identidad y la postura antimoderna”. *Nariz del diablo*. n.º. 17, Quito, Ecuador, pp. 38-48.

71 DUVERGER, C (1979). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. F.C.E., México, 1993.

72 Refiriéndonos únicamente a los aspectos más filosóficos de dicha discusión, pueden mencionarse, entre otros, los trabajos de GARZÓN VALDES, E (2004). *Calamidades*. Gedisa, Barcelona, pp. 93-135; HABERMAS, J (1996). *Die Einbeziehung des Anderen*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp. Traducción al español de los capítulos 1 y 4-10: HABERMAS, J (1999). *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona; TAYLOR, C (1993). *Op. cit.*; VILLORO, L (2002). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM, México; y la compilación realizada por OLIVE, L (comp.) (1993). *Ética y diversidad cultural*. UNAM-F.C.E., México.

El planteamiento de Bonfil tampoco es coherente. Por un lado, sostiene que hay una civilización mesoamericana que unifica los muy distintos pueblos indígenas que habitan actualmente en México, y plantea un proyecto nacional basado principalmente en ésta, en cuyo caso su modelo político supone una cultura hegemónica; al mismo tiempo, sostiene que su propuesta es pluralista, ya que las distintas culturas se encontrarán en un pie de igualdad y respeto. Ambas tesis no pueden ser ciertas: o hay una gran civilización indígena o una diversidad de culturas indígenas diferentes entre sí; o el proyecto que propone supone un predominio de dicha civilización o acoge a todos los distintos patrimonios culturales que existen en México, y obviamente no sólo los indígenas, sino también los campesinos, los habitantes de centros urbanos, los descendientes de extranjeros, los emigrantes retornados, etc.

En conclusión, puede decirse que ninguno de los autores logra elaborar una interpretación positiva de la historia mexicana, ni tampoco ofrecer una imagen de su complejidad identitaria en el presente, que evite caer en un pesimismo trágico (Paz) o en la idealización de uno de sus componentes, el indígena (Bonfil). En último término, que reconozca la diversidad cultural como una realidad que contiene posibilidades de cambio y no apele a una reconversión completa de su conformación actual hacia la modernidad liberal occidental (Paz) o hacia la adopción de los valores indígenas como nuevo fundamento político-cultural (Bonfil).

ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS TESIS

El análisis de las tesis expuestas permite, a nuestro juicio, mostrar que ellas comparan, pese a sus diferencias, ciertos problemas fundamentales. Intentaremos analizarlas críticamente, para luego presentar algunas hipótesis a desarrollar en nuevas investigaciones. Nuestro planteamiento se origina en la constatación de que las tesis expuestas no responden satisfactoriamente a la pregunta por la identidad latinoamericana. En todas ellas subyacen supuestos cuestionables. El principal es que dicha identidad sería una unidad de lo diverso, en sentido fuerte; o ya se ha realizado, es decir, es una propiedad determinada. Parecería que la tesis del mestizaje cultural es la menos objetable a este respecto. Sin embargo, ella no ha problematizado suficientemente el carácter incompleto que tendrían los procesos de mestizaje cultural, ni tampoco su creencia de que corresponden a una tendencia histórica necesaria. Tampoco ha reflexionado sobre el hecho de que la mayor parte de los portadores no se reconocen como culturalmente mestizos. Esto la hace recaer en un objetivismo del intérprete⁷³.

Esta tesis presenta otras falencias que pueden mencionarse. Por un lado, confunde el todo con algunas partes. Es decir, homogeniza la cultura latinoamericana, suponiendo que en todas sus expresiones se habría producido o estaría produciéndose la referida síntesis mestiza, la cual sólo es indudable en algunos aspectos o grupos. Por otro, no reconoce la existencia de múltiples culturas que mantienen su identidad propia, como es el caso de las culturas indígenas.

Esta última obra incluye un trabajo del propio Bonfil Batalla, lo que muestra que tenía conocimiento del debate.

73 VERGARA ESTEVEZ, J (2001). *Op. cit.*, p. 210.

En segundo lugar, nos parece que la existencia de tesis tan contrapuestas y defendidas con tanto vigor no es casual. Revela, de algún modo, una posible característica del objeto del cual pretenden dar cuenta: que la dilucidación de nuestra identidad cultural es a la vez un proceso relevante, en cierto sentido acuciante, y que la experiencia de la identidad parece ser también diversificada y polivalente. Esta variaría en distintos grupos sociales y étnicos, conteniendo en su interior diversas identidades relativamente incomunicadas entre sí: más cercanas a las civilizatorias en los sectores blancos urbanos; más próximas a las indianistas, en el caso de los pueblos indígenas, etc. Cada una de estas tesis expresa formas de vida y aspiraciones de sectores importantes de las sociedades latinoamericanas.

La identidad cultural, lo planteábamos al comienzo del trabajo, se da en una trama de niveles. Al no considerar estas distinciones de niveles, las diversas tesis limitarían el fenómeno que quieren aprehender, confundiendo un nivel con el conjunto o extrapolando sus afirmaciones a todos los restantes. Al mismo tiempo, esta situación confirmaría parcialmente las tesis expuestas, que tendrían validez en ciertos niveles específicos. Lo que las haría incompletas, y en este sentido falsas -con todas las reservas con que debe emplearse esta noción-, sería su pretensión de haber determinado el problema de la identidad latinoamericana. Podría decirse, siguiendo una idea de Hegel, que estas tesis tendrían razón en lo que afirman, pero no en lo que niegan⁷⁴.

Las tesis consideradas, presentan otras falencias que creemos necesario comentar. Una de ellas es la ausencia de reflexión sobre este complejo y polisémico concepto, sobre el cual existe ya una amplia y creciente bibliografía, desde la perspectiva de las ciencias sociales y de la filosofía. Sin embargo, la categoría de identidad cultural sigue siendo muy problemática, y de difícil resignificación, por lo cual diversos autores prefieren excluirla. Por ejemplo, desde la filosofía de Sartre, quien asume una teoría de la radical indeterminación de la libertad, no existen las identidades individuales o culturales, entendidas como esencias. Si el hombre es radicalmente libre, entonces carecería de identidad. Esa es su concepción de la conciencia como "*pour-soi*" (para sí), como "nada" frente al ser, el "*en-soi*" (en sí)⁷⁵. Dice este autor, no sin ironía, que con el discurso fúnebre, cuando la vida de una persona ha concluido, aparece su esencia. Dicho de otra manera, la identidad se iría formando durante la vida, y sólo está constituida al término de ella, cuando se cierra toda posibilidad de indeterminación que implica las decisiones de un ser que no puede dejar de ser libre, y por tanto siempre indeterminado. La apelación a la identidad para "justificar" una decisión sería un acto de mala fe, puesto que nunca hay un "fundamento" de la elección.

Hemos comentado las tesis de Nietzsche respecto a la heterogeneidad y radical historicidad del sujeto, que impiden postular la existencia de identidad en un sentido unitario o, inclusive, permitirían afirmar la "disolución" del sujeto, de una "desidentidad"⁷⁶, tópico que aparece también en la idea de Lévi-Strauss de las ciencias sociales como forma de "disolver al hombre"⁷⁷. Otros autores van más lejos y sostienen que, actualmente, los procesos culturales individuales y grupales carecen de las condiciones mínimas de permanencia y

74 HEGEL, G W F (1833). *Lecciones de la historia de la filosofía*. F.C.E., México, 1955.

75 SARTRE, J P (1943). *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires, 2006.

76 HOPENHAYN, M (2001). *Op. cit.*, p. 94.

77 LEVI-STRAUSS, C (1964). *El pensamiento salvaje*. F.C.E., México, p. 357.

coherencia que permitan seguir hablando de identidades individuales y sociales. Sin embargo, estos importantes debates teóricos sólo se han incorporado en los últimos años a la bibliografía latinoamericana sobre el tema, y de un modo aún insuficiente.

La mayor parte de quienes escriben sobre temas de identidad cultural reproducen las preconcepciones y pre-juicios del sentido común. Los principales son: (a) la concepción esencialista de las identidades; (b) la idea de que éstas provienen sólo del pasado; (c) que corresponden exclusivamente a las auto-representaciones de sus portadores; (d) que se sitúan sólo en el nivel de la afectividad y sentimientos de los sujetos, y, finalmente, (e) que son siempre el resultado de procesos espontáneos de formación. Revisemos en detalle cada uno de estos supuestos.

(a) El prejuicio esencialista proviene de la escuela escolástica que tuvo una influencia decisiva en la formación de la cultura latinoamericana, puesto que rigió durante todo el largo período colonial. Esta es una de las principales fuentes que explican la vigencia de las posturas metafísicas en la cultura y el sentido común de la región. Desde esta perspectiva, las identidades culturales serían modos de ser, la base de la entidad, o *aquello que hace ser* lo que es a un grupo o nación. La identidad es concebida como un dato ya constituido, como una entidad, cuya posesión define al sujeto. Esta es la interpretación predominante en el pensamiento conservador que la concibe como “el ser nacional”, como un núcleo ético, un *ethos* cuya recuperación permitiría “asumir la identidad”. Si así fuera, las identidades culturales serían esencias, es decir permanentes e inmodificables, lo cual es constantemente contradicho por la experiencia de la transformación de dichas identidades⁷⁸.

En contraste con estas nociones, la identidad cultural puede ser vista como un proceso abierto, nunca completo; como identidad histórica, que se encuentra en continua transformación y cuyo sentido reside en posibilitar el autorreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena⁷⁹. La identidad proviene de la tradición, pero es siempre construcción social e histórica. La tradición nunca puede ser incuestionable, pues si así fuera podría dar lugar a discursos o prácticas de negación radical de la vida y libertad de los otros⁸⁰. Pero no se trata tampoco de revivir el rechazo iluminista de toda tradición, pues dicho rechazo constituye, en realidad, otra forma de “tradición del progreso”, igualmente incuestionada⁸¹.

(b) El segundo supuesto, muy ligado al anterior, afirma que las identidades se refieren sólo al pasado, se forman en éste y sólo se reproducen en el tiempo. Por una parte, se olvida que las identidades culturales no son sólo legados o tradiciones, sino que siempre están resignificándose y modificándose en el presente; por otra, que implican proyectos.

78 GIMÉNEZ, G (1993). “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, in: BONFIL, G (Coordinador) (1993) *Nuevas identidades culturales en México*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 23-54.

79 HALL, S (1990). “Cultural identity and diaspora”, in: RUTHERFORD, J (Editor) (1990) *Community, culture and difference*. Lawrence & Wishart, Londres, pp. 222- 237; LARRAIN, J (1996) *Op. cit.*, 207-254 y LARRAIN, J (2000). *La identidad chilena*. Ediciones LOM, Santiago, pp. 222-237.

80 HABERMAS, J (1995). *Die Normalität einer Berliner Republik (Kleine politische Schriften VIII)*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

81 HABERMAS, J (1963). *Theorie und Praxis*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1978, p. 263; traducción al español: *Teoría y praxis. Estudios de teoría social*. Tecnos, Madrid, 1987.

Como ha mostrado Habermas, las identidades son proyectivas, expresan no sólo un legado, sino “lo que se quiere llegar a ser”⁸².

(c) Otra preconcepción la constituye la creencia de que las identidades culturales son sólo las autorepresentaciones que los miembros de un grupo o nación tienen de sí mismos, en un cierto momento o período. Esta idea es incompleta, puesto que éstas no sólo comprenden la identidad que cada grupo se adjudica, la autoidentidad, o *identidad para sí*, sino también la que le atribuyen los otros grupos y sus miembros, la alter-identidad o *identidad para los otros*. Más aún, no puede reducirse la complejidad de la identidad nacional o grupal a una agregación de cualidades compartidas, en diversas medidas, por sus miembros.

(d) Suele decirse también que las identidades culturales son sólo modalidades de la afectividad, poniendo el énfasis en los procesos de identificación. Aunque es indudable la existencia de esta dimensión, los fenómenos identitarios tienden a ser más concientes y racionales de lo que parecen a primera vista, puesto que se trata de fenómenos de autoreflexividad. La perspectiva psicológica o psicologista es incompleta, puesto que las identidades culturales se construyen, e incluso negocian discursivamente, constituyendo pautas de interacción dentro y entre distintos grupos⁸³. Cada miembro de un grupo se relaciona con los otros, en distintos escenarios de la vida cotidiana, representando o potenciando ciertas identidades sociales o culturales, con menor o mayor niveles de conciencia. Incluso muchas personas vivencian esta actuación de sus identidades con un sutil sentido de simulación, como se constata, nitidamente, en el caso de las “identidades estigmatizadas”⁸⁴. En ese sentido, podría decirse que el ejercicio de cada una de estas identidades, en estos escenarios cotidianos –el hogar, el lugar de trabajo, etc.–, conlleva un conjunto de microrreglas de conducta conocidas, aunque normalmente no reflexionadas⁸⁵.

(e) Asimismo, se puede afirmar que en la construcción de identidades se articulan procesos espontáneos y concientes, en los cuales los intelectuales orgánicos de los diferentes sectores, especialmente de los dominantes, juegan un importante papel, como fue el caso de Alemania en la segunda mitad del siglo XIX⁸⁶, pero es también el de Chile y de muchos otros países. Filósofos, políticos, artistas e intelectuales tuvieron una influencia relevante en la construcción de sus identidades nacionales, que subordinaron muchas veces las identidades locales y regionales. Más aún, se ha señalado que existe una interacción o influencia mutua entre los procesos espontáneos de construcción identitaria y los discursos de los intelectuales, como veremos a continuación.

82 HABERMAS, J (1987). *Op. cit.*

83 Véase, al respecto, el interesante análisis acerca de las relaciones entre campesinos huilliches y pescadores “chilenos” en el sur de Chile de FOERSTER, R (1996). “Identidad y diferencia en la comunidad huilliche de Maicolpue”. *Persona y Sociedad*. Vol. X, nº1, Santiago, pp. 182-188.

84 GOFFMAN, E (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

85 GOFFMAN, E (1959). *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

86 Véase la tercera parte del libro editado BERDING, H (1996) (Editor). *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2ª. Ed., en particular el trabajo de GIESEN, B; JUNGE, K & C KRITSCHAU, “Vom patriotismus zum völkischen Denken: Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität”, pp. 345-393, in: BERDING, H (1996) (Editor). *Op. cit.*

CONCLUSIONES

Dadas las dificultades teóricas señaladas, algunos importantes autores han cuestionado el concepto de identidad cultural, en primer lugar por suponer precisamente la homogeneidad y estabilidad de la forma de identidad que quieren aprehender. Pablo Guadarrama ha planteado que la heterogeneidad cultural interna de cualquier región impide hablar de una identidad cultural común o compartida⁸⁷. Del mismo modo, para Marcos García de la Huerta, el concepto de identidad no permite acceder a la comprensión de la diversidad y complejidad de lo humano: la pregunta por la identidad admite “necesariamente respuestas variadas”⁸⁸. En el caso latinoamericano, la cuestión se plantea desde el comienzo como un problema, a diferencia de lo que ocurrió con los europeos y los norteamericanos⁸⁹. Esto respondería, en parte, al hecho que nuestro “ser” ha sido negado por otros. En este sentido, nuestra, a veces, casi obsesiva preocupación por definir quiénes somos no sólo debe entenderse como una cuestionable manera de plantear la pregunta, como si ésta pudiese responderse de una sola y definitiva manera, sino también como expresión de la propia tensión identitaria que ha acompañado nuestra historia.

Jorge Larraín ha añadido a lo anterior la cuestión de la arbitrariedad y la selectividad. Existe siempre una pluralidad de interpretaciones acerca de la identidad cultural, como en este caso respecto de la identidad latinoamericana. Ninguna de ellas logra recoger la diversidad cultural existente en una nación o país, aunque cada una quiere hacernos creer que “existe sólo una verdadera versión de la identidad nacional”⁹⁰. Toda versión selecciona ciertas características y excluye otras, pues opera con criterios de selección, evaluación, oposición y naturalización de los contenidos culturales, tanto si se trata de la imposición ideológica al servicio de grupos de poder, o de discursos de resistencia⁹¹. “Esto demuestra la ambigüedad inherente al concepto de identidad nacional”⁹², aunque podría decirse lo mismo de otros niveles de la identidad cultural.

Finalmente respecto de este punto, Stuart Hall ha sostenido que “el término identidad es el lugar (*site*) de la dificultad”⁹³. Sin embargo, añade, dicho concepto permite plantear ciertos problemas que, de otro modo, no podrían ser reflexionados: las relaciones entre su-

87 GUADARRAMA, P (1992). “Pensamiento filosófico e identidad cultural latinoamericana”, In: DIETERICH, F. (Coordinador) (1992) *Nuestra América frente al V Centenario*. Santiago, LAR, Santiago, p. 120.

88 GARCIA DE LA HUERTA, M (1999). *Reflexiones Americanas. Ensayos de intra-historia*. Ediciones LOM, Santiago, pp. 11-15.

89 Lo planteó genialmente Bolívar en su “Carta de Jamaica” (1815): “No somos indios ni europeos, sino una raza intermedia entre los aborígenes y los usurpadores españoles; en suma, siendo americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, hemos de disputar y combatir por estos intereses contrarios, y hemos de perseverar en nuestros anhelos, a pesar de la oposición de nuestros invasores, lo cual nos coloca en un dilema tan extraordinario como complicado”. BOLÍVAR, S (1979). *Doctrina del Libertador*. Ayacucho, Caracas, p. 62.

90 LARRAIN, J (2000). *Op. cit.*, p. 35.

91 LARRAIN, J (1994). *Ideology and cultural identity*. Polity Press, Cambridge, pp. 163-165; (1996). *Op. cit.*, p. 212.

92 LARRAIN, J (1996). *Op. cit.*, p. 213.

93 HALL, S (1996). “Introduction: ¿who needs identity?”, in: HALL, S & DE GAY, P (Editores) (1996). *‘Race’, culture and difference*, Sage Publications, Londres, p. 7.

jetos y prácticas discursivas⁹⁴. Si es así, esto quiere decir que nos enfrentamos al dilema de superar una forma de pensar ya insostenible, pagando el precio de dejar de lado los problemas que ella intentaba resolver, o mantener dicho concepto con todos los problemas teóricos que éste tiene.

Sin llegar tan lejos, los planteamientos aquí esbozados permiten pensar en la posibilidad de una reconstrucción de dicho concepto, más que en su abandono, y en la elaboración de interpretaciones más complejas y cuidadosas. En el mejor de los casos se podría concebir la identidad latinoamericana como abigarrada y cambiante, “una identidad heterogénea e internamente conflictiva”, en la cual coexistirían varios ejes y sub-identidades en conflicto⁹⁵. La identidad latinoamericana no sería una unidad en el sentido fuerte de la palabra, sino un proceso fragmentario y diversificado.

En esta línea interpretativa, se destaca un texto de Leopoldo Zea⁹⁶, donde sostiene que Latinoamérica tiene una cultura de yuxtaposición y no de mestizaje: “Cultura surgida de la unión, pero no de asimilación de la cultura propia de esos hombres (aborígenes y españoles). Cultura de expresiones encontradas y por serlo, lejos de mestizarse, de asimilarse, se han vuelto yuxtapuestas. Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior. Relación en que el mestizo, tanto cultural, como racialmente, se transforma en conflicto interno”⁹⁷. Su propuesta frente a la heterogeneidad de la cultura latinoamericana consiste en detectar los polos posibles de integrar en una nueva síntesis. Esto implicaría el aprendizaje de las experiencias extranjeras para ponerlas al servicio de Latinoamérica y su cultura, la imitación combinada con la invención. América Latina son sus fragmentos, disimetrías y diferencias, sus tradiciones heteróclitas y sus proyectos. Nuestra identidad es complicada y dolorosa; por ello es un aporte original al hombre sin más.

Por otro lado, no puede dejar de recordarse que, para enriquecer la discusión sobre la identidad cultural latinoamericana, resulta necesaria la realización de investigaciones históricas y científico-sociales que tengan el mayor rigor y profundidad posibles. Sin embargo, de los planteamientos antes presentados se desprende que la indagación sobre esta temática por parte de las ciencias sociales, y, en especial, por la sociología, no puede limitarse ni agotarse en la realización de nuevos estudios, investigaciones interdisciplinarias, etc. Por el contrario, gran parte de la dificultad al abordar esta temática reside en el insuficiente análisis epistemológico y teórico.

Como hemos dicho, los mismos supuestos respecto de la noción de identidad—obviamente, la más relevante en este campo—, que están en la base de las tesis expuestas, resultan claramente cuestionables desde una perspectiva que intente aprehender la complejidad y dinamismo del fenómeno. Nuestra opinión es que las investigaciones respectivas deben incorporar la discusión teórica, epistemológica y metodológica de las ciencias sociales y la filosofía contemporáneas. Asimismo, parece necesario superar la acriticidad y el dogmatismo que exhiben la mayor parte de las interpretaciones sobre las identidades culturales en

94 *Ibid.*, p. 3.

95 CORNEJO-POLAR, A (1990). “Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana”, in: AAVV. *De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel*. Ed. Visor, Madrid, p. 225.

96 ZEA, L (1983). *Op. cit.*

97 *Ibid.*, p. 7.

América Latina, que se expresan no sólo en la ya señalada ausencia de reflexión teórica y epistemológica, sino también en la falta de referencias a otras versiones para explicitar proximidades, complementariedades o disensos. Lo habitual es que cada autor relevante (Paz, Uslar Pietri, Bonfil, etc.) ofrezca un discurso monológico, con escasísimas referencias a otras interpretaciones o carencia completa de ellas. Se constata, frecuentemente, una pretensión de conocimiento según la cual cada uno pareciera estar descubriendo o recreando el tema, lo cual aparece a los ojos del lector no especializado como un descubrimiento temático y de contenido. Existe un soterrado, aunque no explícito, conflicto de interpretaciones, el cual, sin embargo, no genera un debate abierto que permita, tanto a los demás autores como a los especialistas y al público interesado, revisar y profundizar sus planteamientos, incorporando el discurso del otro. De este modo, se pierde la oportunidad y la posibilidad de mutuo autoesclarecimiento, y el desarrollo del conocimiento sociológico sobre esta importante temática. Finalmente, pareciera adecuado buscar un equilibrio entre el modelo del ensayo, a menudo muy generalizador y con escaso apoyo empírico, y los estudios muy acotados y específicos, cuya capacidad de responder a la pregunta por las identidades latinoamericanas es limitada.

En suma, más que pretender cerrar un debate, este texto quisiera contribuir a estimularlo, intentando analizar un conjunto de problemas e interrogantes que confrontan las tesis examinadas con los problemas teóricos y metodológicos que actualmente se plantean respecto a las identidades culturales. Con ello, se ha pretendido mostrar los principales puntos desde los cuales la temática podría ser redefinida por la sociología latinoamericana, en diálogo fecundo con otras disciplinas.