

# Los dilemas de la identidad. Una mirada sociológica acerca de la identidad cultural latinoamericana\*

*Jorge Vergara del Solar*  
*Jorge Vergara Estévez*

## **Resumen**

El artículo expone las cuatro tesis fundamentales acerca de la identidad cultural latinoamericana. Acudiendo al debate teórico sobre el concepto de identidad cultural, plantea diversos cuestionamientos a las referidas tesis y propone algunos elementos básicos para una reinterpretación sociológica de la temática.

## **Abstract**

This article describes the four fundamental theses of Cultural Identity in Latin America. While looking at the theoretical debate on identity concepts, it brings upon a critique to the four theses, and proposes some elements for reinterpreting the sociological views.

Cabe preguntarse por qué el tema de la identidad cultural se ha incorporado tan tardíamente a la investigación y discusión sociológicas latinoamericanas, puesto que aparece recién en la década de 1980 y, sobre todo, en los noventas. La sociología se incorpora como el convidado de piedra a un debate que ensayistas, filósofos, literatos, historiadores y antropólogos vienen realizando al menos desde el siglo XIX. Podríamos hacer algunas conjeturas que expliquen este retraso. Es un hecho bien conocido que la sociología como disciplina empírica se desarrolló en América Latina desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Su constitución como discurso científico-social se realizó en contraposición con el pensamiento social, la filosofía social, la historiografía y el ensayismo. Esta búsqueda de especificidad estuvo referida no sólo a las metodologías, sino que se extendió también a las temáticas. El debate sobre la identidad latinoamericana tenía ya una larga historia, incluso muy lejana puesto que ya aparece en el pensamiento colonial.<sup>1</sup>

\* Los autores han escrito diversos trabajos que amplían o desarrollan en distintas direcciones los puntos de vista aquí esbozados (véase la bibliografía al final del texto). La traducción de las citas en alemán o inglés es de ellos.

<sup>1</sup> Larraín (1996a:131 a 145; 2000:43 a 69) es uno de los pocos sociólogos chilenos, junto con Morandé (1984) y Cousiño (1990), que aborda explícitamente la cuestión identitaria en el mundo colonial latinoamericano.

Por ejemplo, en la historiografía jesuita y su (ambigua) valoración del legado indígena prehispánico o contemporáneo.<sup>2</sup>

Puede decirse que la orientación teórica de la sociología desde ese periodo no fue favorable a la incorporación del problema de la identidad y la cultura. La recepción y asimilación de la teoría de la modernización, en sus distintas vertientes, desde Gino Germani y posteriormente con el cepalismo, privilegió como tema central el análisis de las estructuras sociales en vista de su transformación modernizadora. En el caso de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), por ejemplo, su pensamiento surge desde la economía con el cuestionamiento de los modelos neoclásicos y, posteriormente, ha ido integrando algunas dimensiones sociológicas y antropológicas (Sonntag, 1989). Esta tendencia se ha mantenido hasta ahora y, por ello, aún no se ha incorporado la dimensión cultural del desarrollo (CEPAL, 1991). Durante el breve periodo de hegemonía del enfoque dependientista se desarrollaron algunos análisis sobre dependencia y dominación cultural (por ejemplo, Quijano, 1971). Sin embargo, no se abordó el tema de la identidad cultural latinoamericana. Podría conjeturarse que para estos diversos enfoques el tema de la identidad aparecía más bien ligado a la conservación de formas de vida tradicionales y/o dependientes que a los procesos de cambio societal.<sup>3</sup>

Otra razón por la cual la sociología latinoamericana no abordó la cuestión de la identidad cultural podría tener carácter metodológico. El análisis de la identidad cultural requiere fundamentalmente el uso de metodologías comprensivas, cualitativas, hermenéuticas y/o etnográficas que incorporen fluidamente la dimensión histórica, antropológica, psicosocial e incluso filosófica. Estas metodologías no son las que han tenido mayor desarrollo en la sociología latinoamericana donde han predominado, hasta no hace mucho tiempo, las metodologías objetivistas y positivistas.

Existe, asimismo, un problema al nivel de la conformación de las ciencias sociales. Entre nosotros, la sociología ha estado mucho más cerca, hasta el punto de confundirse en ciertos periodos, con la economía y la ciencia política. Incluso es difícil establecer en Latinoamérica una clara diferencia en el desarrollo de cada una de estas disciplinas. Sin embargo, las interrelaciones con la historiografía, la psicología social y, en ciertos países, con la antropología, han sido mucho más débiles. El caso de la sociología y la historia en Chile es paradigmático: el desarrollo de la primera en los años sesentas supuso, en buena medida, un desplazamiento de la historia como la gran disciplina que reflexionaba la cuestión social, tendencia que en los últimos años ha comenzado a revertirse con los trabajos de

<sup>2</sup> Para una visión general, especialmente sobre México y Perú, véase Pagden (1987 y 1990). Para Chile, Bravo Lira (1986).

<sup>3</sup> Respecto a lo señalado en los dos párrafos anteriores, confróntese con el análisis de Pedro Morandé (1982), en varios puntos coincidente con nuestro planteamiento.

Salazar, Jocelyn-Holt, Moulián –historiador y sociólogo a la vez– y otros autores.<sup>4</sup> En los últimos años se ha producido una apertura hacia los fenómenos culturales que se expresa, entre otros aspectos, en los estudios de cultura política y en el desarrollo de la sociología de la religión y la sociología de la cultura. En este contexto, han aparecido importantes investigaciones sociológicas centradas en la identidad o donde ésta tiene un papel relevante. Es el caso de los estudios de Morandé y Larraín en Chile.

Esta emergencia temática se ha visto favorecida por los procesos de transformación cultural, social y política que han experimentado las sociedades latinoamericanas en este periodo. Durante la década pasada y el inicio de la actual, en toda Latinoamérica se han producido las crisis económicas y políticas más intensas desde el retorno de los regímenes democráticos; la violencia social y política se ha mantenido o incrementado en diversas áreas. Al mismo tiempo, movimientos de ampliación de la democracia, como los movimientos indígenas, han adquirido renovada fuerza, sin que por ello pueda decirse tampoco que se haya constituido una alternativa clara frente al modelo neoliberal y al agotamiento de los sistemas políticos democráticos “delegativos” (Weffort, 1993) o elitarios. Podría decirse que predomina un sentimiento generalizado de confusión e incertidumbre en nuestras experiencias de la identidad latinoamericana, nacional, social, etcétera, sobre todo considerando las fuertes influencias de la globalización económica y cultural en toda la región.<sup>5</sup> Por ejemplo, según las encuestas del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2002:15), en Chile sólo un 42 por ciento cree que existe una identidad nacional discernible y que “lo chileno está en nuestras costumbres, valores e historia”, el 28 por ciento piensa que “hoy es difícil decir qué es lo chileno” y un 30 por ciento considera que “no se puede hablar de lo chileno, todos somos distintos”.

Simultáneamente, estamos viviendo en un periodo donde el vínculo entre la identidad cultural y los Estados nacionales se ha debilitado. En el proceso de internacionalización y de profundización de las interrelaciones económicas, culturales y políticas, el modelo de las identidades nacionales ha perdido vigencia (Habermas, 1989), pese a que en muchas regiones se ha producido un renacer de dichas identidades bajo la forma de nacionalismos extremos.<sup>6</sup>

En América Latina, especialmente en la última década, se ha profundizado la dependencia económica e incluso política. Paralelamente, se está experimentando un acelerado proceso de modernización cultural mediante el impresionante crecimiento de la difusión de los medios comunicativos: “La mayoría de los bienes y los mensajes que recibe diariamente cada pueblo han sido generados fuera de

<sup>4</sup> Una clara excepción a este respecto lo constituye el trabajo de Faletto y Kirwood (1977) sobre el “liberalismo romántico” del siglo XIX en Chile, que es una excelente combinación de historia y sociología.

<sup>5</sup> Respecto al impacto de la globalización en el campo cultural, véase, entre otros, Brünner (1999), García Canclini (1999) y Bauman (1998a).

<sup>6</sup> Denitch (1995:60 a 84) presenta un excelente análisis del caso de la ex Yugoslavia.

su territorio o en empresas transnacionales que, aún residiendo dentro del propio país, ajustan su producción a estándares globales" (García Canclini, 1993a:259). Asimismo, se ha producido una gran ampliación de la cobertura de la educación básica y media, un acelerado proceso de internacionalización de las formas de consumo y, en forma más limitada, de los estilos de vida. A su vez, continúa la migración interna hacia las grandes ciudades y la ampliación de una "cultura de la pobreza" (Lewis, 1966) signada por formas de exclusión social que han sido denominadas como "pobreza dura" (Bengoa, 1996:155 a 166) o "nueva pobreza" (Bauman, 1998b:129 a 152).

Frente a este proceso de colonización acelerada del mundo y de destrucción de valiosas tradiciones y formas de vida, el pensamiento crítico no puede ya definirse exclusivamente por su orientación al cambio social. Enfrentado a estos procesos de modernización de dinámicas exógenas, ha resignificado la temática de la identidad, no para utilizarla como un argumento contra el cambio social, como lo hicieron anteriormente los conservadores, sino para discernir sobre dichas transformaciones y proponer su humanización.

Las consideraciones anteriores permiten comprender por qué hemos optado por presentar las tesis clásicas sobre la identidad cultural latinoamericana que provienen de otras disciplinas como la sociología. Éstas representan, en importante medida, la autorreflexión de los latinoamericanos sobre su cultura e identidad. En un futuro sería de interés relacionar el debate que presentamos con la actual discusión sobre la cultura latinoamericana de autores contemporáneos como Brünner, García Canclini, García de la Huerta, Roig y otros.<sup>7</sup>

### **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 por cierto no es privativo de América Latina, pero que, sin embargo, ha adquirido una especial profundidad para nosotros en las últimas décadas, por las razones ya señaladas.

El término "identidad" posee múltiples connotaciones en ciencias sociales y en filosofía. 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 de *las* identidades. De este modo, podremos concebir la identidad cultural como una trama de niveles, no siempre concordantes, por lo cual pueden producirse "conflictos de identidad" (Gissi, 1982:158 y 159).

<sup>7</sup> En el caso chileno pueden verse dos compilaciones recientes dedicadas a la temática de la cultura y la identidad nacional, respectivamente: la de Garretón (2001) y la de varios autores (2000). También es interesante el debate entre Larraín (1996b) y Parker (1996a y 1996b), y el análisis crítico de García (1995) sobre García Canclini, Brünner y Morandé. Respecto a la discusión sobre la identidad cultural latinoamericana en las humanidades ver Salas (2001).



Habitualmente se la interpreta como un dato ya constituido, como una entidad cuya posesión define al sujeto. Ésta es la interpretación predominante en el pensamiento conservador que la concibe como "esencia del ser nacional", como un núcleo ético cuya recuperación permitiría "asumir la identidad". Sin embargo, la identidad cultural puede ser vista como un proceso abierto, nunca completo; como una identidad histórica que se encuentra en continua transformación y cuyo sentido reside en posibilitar el autorreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena (Hall, 1990; Larraín, 1996a:207 a 254; 2000:12 a 42). La identidad proviene de la tradición, pero es siempre construcción social e histórica. La tradición nunca puede ser incuestionada, pues ella puede dar lugar a discursos o prácticas de negación radical de la vida y libertad de los otros (Habermas, 1989 y 1995). 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 incuestionada (Habermas, 1963a:295 y 1963b:113).

Entendemos que plantear la identidad como construcción social es pensarla como voluntad, "como un resorte para la acción" más que como una forma de contemplación (Biagini, 1989:98). Tradicionalmente se considera la identidad social como unidad de los sujetos consigo mismos. En realidad, la identidad social es siempre relacional e intersubjetiva. Se constituye en procesos de comunicación e integración donde no están ausentes tensiones, conflictos y modalidades de dominación. Asimismo, la identidad se construye siempre como diferencia con otras identidades. Esta diferenciación puede ser entendida de muchas maneras. Una de ellas es como una posición absoluta y un conflicto existencial, es decir, como separación entre amigos y enemigos (Schmitt),<sup>8</sup> otra como oposición en la que está implicada el reconocimiento del otro (Hegel) (Honneth, 1992).

En síntesis, la identidad cultural es un proceso de diferenciación de carácter intersubjetivo, mediado interactiva y comunicativamente que permite el autorreconocimiento y la autonomía. Se construye desde la tradición, pero mantiene con ésta una relación crítica. No se refiere únicamente al pasado sino también al presente y al futuro, a lo que se quiere ser (Habermas, 1989). Por último, la identidad, desde este punto de vista, puede ser también un principio de resistencia frente a lo percibido como amenaza, alteración o dominación.

### *Cuestionamientos a la idea de identidad latinoamericana*

Antes de describir y analizar las principales interpretaciones acerca de la identidad latinoamericana deberemos considerar brevemente algunos planteamientos

<sup>8</sup> Respecto a Schmitt, consúltese *El concepto de lo político* (1932) y también sus anotaciones en *Glossarium* (1947-1951). Señala aquí: "¿Qué es lo que permanece? Permanecen el amigo y el enemigo. Permanece su diferencia. *Distinguo ergo sum*" (4.3.1951:314). Aún más explícito es otro texto de la misma época, donde el reconocimiento mutuo se da primariamente en tanto enemistad. Sólo secundariamente aparece la relación con el amigo: "¿Quién puede ser mi enemigo? En tanto lo reconozco como enemigo, y éste debe 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" (Schmitt, 1947:89 y 90).

que impiden abordar el problema en cuestión. El primero de ellos sostiene que la pregunta por la identidad latinoamericana es un pseudo problema. Se dice que las transformaciones económicas, tecnológicas y políticas nos estarían conduciendo a un modelo societal único, en el cual todos los países se constituirían como sociedades democráticas de mercado, o bien como sociedades cuyas dinámicas sociales estarían condicionadas por la producción de conocimientos tecnológicos. Éste sería el "fin de la historia" (Fukuyama, 1990 y 1992) o el advenimiento de "la sociedad del conocimiento" (Sakaiya, 1995). 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 globalizada (Nasbitt y Aburdene, 1990:101 a 136). 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.

La segunda postura es tan esquemática y radical como la anterior. La identidad latinoamericana se definiría únicamente en términos negativos: habría una carencia de identidad, la que estaría 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 (Murena, 1954:163 y 164).

Como resulta evidente a partir de esta cita, una perspectiva como tal niega todo contenido positivo a la identidad latinoamericana y elimina la posibilidad de plantear el problema.<sup>9</sup>

Un tercer planteamiento para el cual la cuestión de la identidad cultural latinoamericana es un falso problema es el postmodernista. En sus versiones más radicales rechaza la idea de que existan identidades culturales, puesto que sólo habría una miríada de acontecimientos culturales que carecen de unidad o articulación. García Canclini representa una posición moderada dentro de este enfoque. Su punto de partida lo representa la idea de hibridación que plantea, entre otros aspectos, la pérdida de límites entre las diferentes culturas (1990). Se sugiere que la "hibridación" cultural caracterizaría la producción y situación cultural reciente en América Latina. Sin embargo, García Canclini (1993b) generalizó posteriormente dicha idea como un fenómeno de mezcla cultural de carácter universal, válido en cualesquiera periodos de tiempo y entre las más diversas

<sup>9</sup> Véanse también los comentarios de Enrique Dussel a una tesis similar de Eduardo O'Gorman (1992:74 a 76).

culturas. De esa forma, carecería de sentido preguntarse por lo propio de nuestras identidades culturales; a lo sumo podrían existir en la *región* ciertas formas particulares de hibridación, o bien, como el propio autor afirma, en el último tiempo se habría acentuado la hibridación. Si bien sus análisis de la globalización no excluyen fenómenos identitarios relativamente específicos de América Latina y el Tercer Mundo, como la defensa frente a los movimientos de globalización cultural, su cuestionamiento del falso dilema entre "globalizarnos o mantener la identidad" (García Canclini, 1999:21 a 36) no contradice, en modo alguno, el concepto de "hibridación". Por el contrario, podría decirse que, precisamente gracias a la hibridación, la señalada oposición tiende a perder progresivamente sentido, si bien ello no significa que no se susciten conflictos en torno a la cultura, como ya había señalado García Canclini tempranamente en *Culturas híbridas*.

### **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 ha dejado de ser indígena en sus aspectos esenciales. La cultura europea no habría sido entre nosotros más que una yuxtaposición colonial o neocolonial, una cultura imaginaria o una apariencia de modernidad. Deberíamos volver a nuestras raíces ocultas bajo este mundo impuesto por los dominadores extranjeros, para encontrar allí nuestra única y verdadera identidad. Dice, por ejemplo, un intelectual maya:

Podríamos afirmar que la sabiduría acumulada durante siglos en el seno del pueblo maya nos ha posibilitado perdurar en el tiempo y proyectarnos al infinito. La opresión que se cierne sobre nuestra civilización nos ha obligado a permanecer en la resistencia. Hemos sembrado durante quinientos años y cosecharemos cuando los dioses lo dispongan: es la reconquista de lo perdido (Matul, 1989:148 a 157).

Movimientos y líderes indígenas en los países andinos, sobre todo en Bolivia, han desarrollado un discurso político similar, que puede calificarse de "indianista" y que difiere en aspectos muy fundamentales del pensamiento "indigenista", aunque muchas veces se los confunda.<sup>10</sup> Por ejemplo, el Movimiento Indio Peruano

<sup>10</sup> Básicamente, la diferencia podría definirse de la siguiente forma: el indigenismo, aunque denuncia la condición desmedrada del indio y reivindica en cierto grado su cultura, sostiene la integración de los indígenas a la sociedad nacional mestiza en la misma calidad que otros ciudadanos. O sea, el indigenismo postula su asimilación a la cultura nacional en formación. Desde la década de 1940, aproximadamente, el indigenismo se transformó en la política oficial de los Estados latinoamericanos respecto a la cuestión indígena. En cambio, el indianismo o también llamado "postindigenismo" (Bengoa, 1995) sostiene la necesidad de conservar las culturas indígenas, e inclusive hacer de ellas el vehículo para la liberación nacional en América Latina. Debe aclararse que, dado que el término "indianista" es de origen reciente, muchos autores que se denominaron a sí mismos "indigenistas", como por ejemplo Arguedas, son en realidad más cerca-

(MIP), fundado en 1974, sostuvo que su meta era la recuperación del Estado inca. En una declaración doctrinaria afirmó que "lucha abiertamente por la implementación de un segundo Tawantinsuyu" (Carnero, citado por Barré, 1985:114 y 115).<sup>11</sup> Este sería un régimen "socialista de inspiración inca", ya que "nuestra razón de ser desde el fondo de los siglos es una razón colectivista", la que habría de imponerse sobre el (falso) mundo occidental impuesto a los indios y a la sociedad peruana: "A occidente lo vamos a derrotar nosotros los indios con las ideas, principios y doctrinas de nuestros abuelos del Tawantinsuyu" (*Ibid*:115 y 116). Ideas similares fueron desarrolladas anteriormente por "el primer verdadero ideólogo del indianismo", el aymara boliviano Fausto Reinaga, fundador del Partido Indio de Bolivia e inspirador de diversos movimientos indianistas, como el mencionado MIP.

En el contexto chileno, encontramos una expresión de estos planteamientos en el intelectual y dirigente aymara, Comelio Chipana. En un trabajo de 1990, Chipana comienza aludiendo a la necesidad de que los propios indios sistematicen su pensamiento, al que define como "indianismo". Sus ideas básicas surgen no de una "creación mental" o "una abstracción racional", sino de "la experiencia de la vida que se ha ido decantando en estos diez mil años" (1990:157). Esta sabiduría milenaria afirma el respeto a la dignidad de los pueblos indígenas, pero también la necesidad de una sociedad armónica, "intensiva y no extensiva" que, en términos políticos, existió bajo el Tawantinsuyu, "un Estado confederado de cuatro regiones", regido por principios de deber fundados en el "medio ambiente", en una "eco-justicia" (*Ibid*:158). Sus normas surgen, pues, de la sociedad y el cosmos a la vez. Aunque no se hable explícitamente de identidad, está claro que, en la perspectiva indianista, el mundo indígena habría conservado sus orientaciones básicas formadas y practicadas desde milenios, y que ellas pueden ser la base de una nueva convivencia entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales.

Esta forma de pensamiento se ha desarrollado principalmente en el área andina. Allí, en muchos casos, la identidad étnica tribal se ha mantenido vigente gracias a que en las comunidades aún está vigente una relación entre el mundo del trabajo y las representaciones míticas (Schmidt, 1991:45). Dicha conexión se altera o modifica, por ejemplo, con la incorporación de los indígenas a los procesos de trabajo existentes en las ciudades donde emigran. Según Schmidt, se trata de un discurso de identidad sectorial, que no llega a convertirse en un discurso nacional, salvo cuando pretende revivir los imperios precolombinos y convertirse en una utopía estatal. El indianismo no es sólo una forma de pensamiento político y cultural generado por dirigentes e intelectuales de los pue-

---

nos a las ideas indianistas. Por otra parte, ni el indigenismo ni el indianismo son patrimonio exclusivo de los pueblos indígenas. Por el contrario, encontramos estas ideas tanto en intelectuales "blancos" (por ejemplo, Bonfil Batalla) como en los propios movimientos o líderes indígenas.

<sup>11</sup> Guillermo Carnero, "¿Qué es el movimiento indio?", en *Cuadernos indios*, núm. 1, citado por Barré (1985).



blos vernáculos de América Latina, sino también ha sido desarrollado por científicos sociales e intelectuales no-indios. El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla es el más destacado de ellos, especialmente en su obra *México profundo* (1987).

Una segunda tesis importante sobre la identidad cultural latinoamericana, contrapuesta a la anterior, es la hispanista. Plantea que somos hispanos o herederos de dicha cultura.<sup>12</sup> Los indios habrían estado viviendo en estado de naturaleza.<sup>13</sup> La Conquista se interpreta como una conquista espiritual de evangelización y extensión de la civilización occidental. Señala que no fuimos colonias en sentido estricto, sino provincias, partes integrantes del Imperio Español. Los españoles en la Conquista fundaron las naciones y constituyeron a América en una unidad política y cultural. 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 por los españoles en el Nuevo Mundo fue el pilar institucional sobre el que se erigieron las nuevas naciones hispanoamericanas, pese a los distintos intentos de reemplazar ese orden por otro ajeno a nuestro espíritu y cultura común, pretendiendo, además, borrar tres siglos de historia anterior a la Independencia.<sup>14</sup> Todo ello ha generado una situación de enajenación cultural, a buscar fuera de nosotros, en naciones y culturas ajenas, ideales y modos de vivir que no se corresponden con nuestra tradición.<sup>15</sup> El dilema es desaparecer como culturas o reafirmarnos en nuestra tradición hispano-católica.

<sup>12</sup> Véase, a modo de ejemplo, la interpretación de Eyzaguirre de la conquista española en Chile: "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" (1948:11 y 12).

<sup>13</sup> Otro texto de Eyzaguirre ilustra nítidamente esta idea: "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 coherente 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" (1946a:10). Como se recordará, fue el propio Thomas Hobbes quien sostuvo la idea que los pueblos indígenas vivían en estado de naturaleza y de guerra: "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*)" (Hobbes, 1651:85).

<sup>14</sup> "... 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, 1948:7).

<sup>15</sup> Al intentar despojarse de su raíz cultural, América comenzó, de acuerdo a Eyzaguirre, a "mendigar a las puertas de naciones de culturas no sólo diversas sino a menudo incluso antagónicas a la suya", lo que la ha llevado a "un andar vegetativo y rastrero" (1946b:19).

La tercera tesis se opone radicalmente a las dos anteriores, especialmente a la indianista. Sostiene que la identidad latinoamericana consiste en que somos occidentales o podremos llegar a serlo. A diferencia de Asia y África, América Latina 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. La colonización y periodo republicano habrían occidentalizado definitivamente a América Latina, la que participaría del lenguaje, valores, religión y paradigmas económico-sociales europeos. La afirmación de que existiría una originalidad cultural latinoamericana, que desde la Colonia hasta ahora ha tenido diversas manifestaciones relevantes, expresaría mucho más un deseo que una realidad. Se piensa que los componentes indígenas y de culturas campesinas que todavía sobreviven 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 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" (Rouquié, 1987).

Expondremos ahora una de sus versiones más importantes. Leopoldo Zea, el filósofo mexicano, en algunos de sus textos, sostiene que los pueblos no-occidentales, entre ellos América Latina, se han occidentalizado en contacto con el mundo occidental. Este proceso se ha realizado pese a Occidente y contra sus deseos. A diferencia de los orientales, los pueblos amerindios no habían alcanzado la madurez cultural que les permitiera resistir la influencia europea y, por ello, experimentaron "una extraordinaria mestización racial y cultural" (Zea, 1971). Esta última no se produjo en las regiones colonizadas por los europeos en el siglo XVIII, las que sólo se consideraron factorías y donde se rechazó la mestización cultural y étnica. Desde la Independencia, América Latina luchó por acceder a la modernidad que se le había negado, contra los conservadores internos y los representantes de la cultura occidental que nos consideraban extraños a su espíritu.

Desde el siglo XIX comenzó a desarrollarse esta interpretación europeísta y civilizatoria de nuestra identidad. América Latina podría llegar a ser plenamente moderna aproximándose a Europa y a Estados Unidos, que representan la civilización y la cultura. Alberdi, por ejemplo, decía: "en América todo lo que no es europeo es bárbaro" (citado por Zea, 1977:18). Esto requiere renunciar a la herencia amerindia e hispánica. Hay aquí tres operaciones intelectuales interconectadas. Primero, se elabora una crítica radical y estigmatizadora de las culturas indígenas e ibéricas. Segundo, se idealiza la cultura europea y estadounidense. Finalmente, se elabora un programa civilizatorio para pasar del estado de "barbarie" al de "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 Casas (citado por Zea, 1971:131). 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 designa a 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. Esta nación combina sus magníficos recursos naturales con las libertades políticas religiosas, la democracia y la educación popular (citado por Martínez Estrada, 1968:126). Alcanzaremos la dignidad como naciones el día que podamos rivalizar con "los sajones del norte" en poder y progreso: "Seamos Estados Unidos" (*Ibid*:128).

Los positivistas como Javier Prado, José Gil Fortul y otros agregaron el componente racial. Pensaban que las razas europeas tenían "aptitudes privilegiadas para la civilización" (Gil Fortul citado por Terán, 1983:104). 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 son 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, el instinto bélico, etcétera. 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 Sarmiento (citado por Zea, 1977:20). 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.

Hoy en día, políticos, intelectuales y economistas cercanos o adherentes al neoliberalismo son los representantes de la versión más nueva e influyente de esta tesis. Sostienen la necesidad de reconocer las transformaciones "modernas" de América Latina, las que estarían poniendo fin a la cultura tradicional de la región, indígena y católica, autoritaria y colectivista a la vez. Propugnan, como señala Brünner -intérprete y representante de esta visión-, una "identidad moderna de América Latina" (s/f:209), y cuestionan otras interpretaciones como mera expresión de sentimientos, frustraciones y sueños, que han de ceder el paso a "las cosas modernas" y a las identidades "proporcionadas por los medios de comunicación, en particular la televisión, y por los múltiples otros lenguajes que se generan con la vida urbana, con los movimientos del mercado cultural, y con las nuevas formas de inserción de los países en la economía del mundo" (*Ibid*:211). Se trata de una visión unidimensional y ahistórica de la modernización, donde la única identidad cultural real en América Latina es la que imponen las transformaciones propias de dicho proceso.

La tesis del mestizaje cultural es, sin duda, la más difundida y aceptada. Sostiene que existen una identidad y una cultura latinoamericanas. Ellas serían el resultado de una síntesis de distintos elementos culturales provenientes de las sociedades amerindias, europeas y africanas. El encuentro entre estos grupos había producido una "síntesis cultural mestiza" que representa una nueva sensibilidad y actitud

ante el mundo.<sup>16</sup> Aunque los antecedentes de esta tesis pueden remontarse al pensamiento de Bolívar, podría decirse que su fundador fue José Vasconcelos con su obra *La raza cósmica*, de 1924. Expondremos brevemente una versión de esta concepción, 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".<sup>17</sup> Picón Salas 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 aborigen en la lengua importada y del español en el mundo distinto" (Picón Salas, 1944:49 y 50).

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. En algunos pasajes de su obra, 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", escribe (*Ibid*:96). En ciertos casos, los ritos y símbolos nativos han quedado "flotando" bajo un manto aparentemente cristiano (*Ibid*).

La forma más acabada del mestizaje cultural, o sea, la creación de una síntesis que incorpore 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 como ninguna otra corriente o ideología presente en América Latina, como 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, pues, el papel principal como niveladora de "las diferencias, antagonismos y sentimientos de inferioridad entre naciones y razas de la región" (*Ibid*:189). Estas ideas, si bien no se materializaron plenamente en la práctica, permitieron tender un puente entre la época barroca y la prerrevolucionaria, preparando el terreno para el desarrollo de las ideas independentistas (*Ibid*:177).

Aunque la mayoría de las más importantes versiones sobre la identidad cultural latinoamericana puede ser comprendida a partir de las referidas tesis, hay autores significativos que no se adscriben a ninguna de ellas, sea porque la consideran una identidad problemática o bien porque, como Antonio Cornejo-Polar, no comparten el supuesto fundamental que está en la base de las referidas tesis: el monismo que

<sup>16</sup> La expresión está tomada de Morandé (1984), aunque aquí no se exponen ni analizan sus planteamientos sobre el tema.

<sup>17</sup> Bravo Lira (1980), Morandé (1984) y Cousiño (1990) han desarrollado interpretaciones propias acerca del barroco en la región y su influencia en la conformación de la identidad cultural latinoamericana.



afirma que existe una cultura latinoamericana (Cornejo-Polar, 1990). Octavio Paz es uno de los principales autores que ven nuestra identidad como problemática y tensionada. *El laberinto de la soledad* (1959) es su principal obra en esta temática. Paz sólo examina la identidad mexicana, pero nos parece que lo planteado por él tiene validez para toda América Latina. 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. Él empieza de sí mismo" (*Ibid*:79).

Esta situación de desarraigo sería la expresión de que México constituye un proyecto por realizar. Sigue vigente, por tanto, la necesidad de una 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" (*Ibid*:148). Ni el indigenismo ni el liberalismo, como tampoco 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 ellos (*Ibid*:151).

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" (Paz, 1970:253).<sup>18</sup> 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" (Paz, 1959:230; Vergara Estévez, 2000:69 a 81).

### **Análisis y reflexión final**

El análisis de las tesis expuestas permite, a nuestro juicio, mostrar que ellas comparten, pese a sus diferencias, ciertos problemas fundamentales. En lo que sigue intentaremos analizarlos críticamente, para luego plantear algunas hipótesis a desarrollar en futuras investigaciones.

Nuestro planteamiento se origina en la constatación que las tesis presentadas no responden satisfactoriamente a la pregunta por la identidad latinoamericana. En casi todas ellas subyacen supuestos cuestionables acerca de la identidad. El principal de ellos 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

<sup>18</sup> En otro texto reitera esta idea: "No hemos aprendido a relacionarnos con nuestro pasado, quizás porque hemos fallado en su crítica" (Paz, 1972:231). La cita ha sido retraducida del inglés, por lo que pueden producirse diferencias con el texto original en español, al que no hemos tenido acceso.

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 su creencia, 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 intérprete (Vergara Estévez, 2001:210). Esta tesis presenta otras falencias que pueden mencionarse. De 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 expresiones. De otro, no reconoce la diversidad cultural que implica la existencia de múltiples culturas que mantienen su identidad propia, como es el caso de las culturas indígenas. Las tesis indianistas, hispanistas y civilizatorias, pese a sus falibles fundamentaciones, expresan las formas de vida y aspiraciones de sectores importantes de las sociedades latinoamericanas.

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 la identidad cultural latinoamericana es a la vez un proceso relevante, en cierto sentido acuciante, y que la experiencia de la identidad parece ser también diversificada y polivalente. 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, etcétera. La identidad cultural, ya 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 de los otros niveles o extrapolando sus afirmaciones a todos los restantes. Al mismo tiempo, esta situación confirmaría parcialmente las tesis expuestas: ellas 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 niegan.

Dadas estas dificultades, algunos autores han cuestionado el mismo 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 sostenido que:

En el actual creciente proceso de internacionalización de la vida social, en que los pueblos se conocen cada vez mejor, resulta progresivamente más fácil percatarse de las similitudes y diferencias que subsisten en las culturas de las diferentes regiones. Incluso en un mismo país en ocasiones se aprecia una

diversidad tan grande de manifestaciones culturales que podría poner siempre en tela de juicio el concepto de identidad cultural (1992:120).

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" (Larraín, 2000:35). Toda versión selecciona ciertas características y excluye otras, pues opera con criterios de selección, evaluación, oposición y naturalización de los contenidos culturales (Larraín, 1994:163 a 165; 1996a:212), tanto si se trata de la imposición ideológica al servicio de grupos de poder o de discursos de resistencia. "Esto demuestra –concluye Larraín– la ambigüedad inherente al concepto de identidad nacional" (1996a:213), aunque podría decirse lo mismo de otras formas de identidad cultural.

Finalmente, sobre este punto, Stuart Hall ha concluido que "el término identidad (...) es (...) el lugar (*site*) de la dificultad" (1996:7). Sin embargo, dicho concepto permite plantear ciertos problemas que, de otro modo, no podrían ser pensados. 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 el concepto de identidad con todos los problemas teóricos que éste tiene.

Como resulta evidente, la crítica anterior no se refiere exclusivamente a las versiones sobre la identidad cultural latinoamericana que aquí se expusieron, sino que, a partir de ciertos problemas detectados en ellas, ofrece un cuestionamiento al concepto mismo. 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 menos ambiciosas. 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 conflicto (Corno-Polar, 1990:225). La identidad latinoamericana no sería una unidad en el sentido fuerte de la palabra, sino fragmentaria y diversificada.

Dos autores podrían mencionarse dentro de esta perspectiva. El primero es Jorge Gissi. En un artículo sobre la identidad cultural latinoamericana (1982), el autor retoma la idea de Paz en cuanto a que la Conquista representó una experiencia traumática desde el punto de vista psicosocial. Con ella se habría iniciado un proceso de deculturación, de destrucción del universo simbólico y de las pautas culturales indígenas, a lo que habría contribuido la religión colonial. Seguidamente, se habría originado un proceso de aculturación, es decir, de incorporación subordinada a la cultura del conquistador, que fue ambivalente y parcial puesto que no desaparecieron todos los componentes de la cultura amerindia.

Desde los primeros años de la Conquista empezó a producirse un proceso de mestizaje étnico que continúa manifestándose hasta nuestros días. Sin embargo,

el mestizaje no es asumido culturalmente, y se ha construido una "falsa identidad" apoyada en las representaciones históricas de colonizadores y conservadores. El no reconocimiento del indio, del negro y del mestizo por parte de los sectores dominantes genera una vergüenza que consiste "en querer ser lo que no se es" (*Ibid*:162). Este fenómeno afectaría, incluso, a las mismas elites blancas dominantes. Sin embargo, existirían ámbitos de la cultura latinoamericana como el arte, donde se expresa el mestizaje cultural y la conciencia de identidad.

El otro autor que nos interesa destacar aquí es el filósofo mexicano Leopoldo Zea. En un artículo titulado "América Latina: largo viaje hacia sí misma" (1977), escrito con posterioridad al libro que citamos precedentemente, 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 (*Ibid*:7).

La proposición de Zea frente a la heterogeneidad de la cultura latinoamericana consiste en detectar los polos posibles de integrar en una nueva síntesis. Implica 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.

Los planteamientos de Gissi y Zea resultan, a nuestro juicio, particularmente sugerentes en varios aspectos. Primero, por cuanto constituyen tesis que reconocen e intentan aprehender la complejidad y polivalencia de la(s) identidad(es) en Latinoamérica. Segundo, porque asumen los distintos niveles en que se manifestaría(n) la(s) identidad(es) y, por último, consideran su carácter incompleto. Pese a ello, es posible también hacer algunos alcances críticos respecto de sus proposiciones sobre el proceso de formación de la cultura latinoamericana. A modo de ejemplo, consideremos el problema de la aculturación tal como lo trata Gissi. Este autor no incorpora en su análisis el problema de que se produjeron en América Latina colonial modalidades de aculturación que no consistieron únicamente en un traspaso o imposición cultural del español al indígena, negro o mestizo. Nos referimos, en primer término, a la "aculturación antagónica", aquella en la cual los indígenas adoptan o emplean elementos materiales y culturales del conquistador en su propio beneficio y para sus propios fines.<sup>19</sup> En segundo lugar, se produjo también la llamada "aculturación a contrapelo", consistente en la adopción, por

<sup>19</sup> Véase Foerster (1991:191) que analiza este fenómeno en el caso mapuche.



parte de europeos, de rasgos y formas culturales nativas, existiendo inclusive casos de completa asimilación a las etnias aborígenes (Riesz, 1986:49 y ss.). Este tipo de aculturación se produjo, por ejemplo, entre soldados y cautivos españoles que convivieron con los mapuche. También el caso de los Capitanes de Amigos, frecuentemente casados con mujeres indígenas e incorporados a la cultura mapuche, lo que les valió las críticas de los gobernadores y altos funcionarios del Reino de Chile (León Solís, 1990:160 a 175; Villalobos 1995:175 a 186).

Por cierto, no puede dejar de señalarse que, para 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; de estudios interdisciplinarios, entre otros. Por el contrario, gran parte de la dificultad al abordar esta temática reside en el insuficiente análisis teórico y epistemológico de los trabajos sobre el tema. Como hemos señalado, 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 del fenómeno en cuestión. Nuestra opinión es que las investigaciones sobre la identidad cultural latinoamericana 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 América Latina, que se expresan no sólo en la referida ausencia de reflexión teórica y epistemológica, sino también en la falta de referencias a otras versiones, sea para explicitar proximidades, complementariedades o disensos. Lo habitual es que cada autor escriba un discurso monológico, con escasísimas referencias a otras interpretaciones o carencia de ellas. Se constata, frecuentemente, una pretensión de conocimiento según la cual cada uno pareciera estar descubriendo o recreando el tema, y que 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 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 autoenclarecimiento y el desarrollo del conocimiento sociológico sobre esta importante temática.

Se diría que esta forma de producción intelectual, este modo de construir los discursos identitarios es una metáfora de la propia cultura latinoamericana, de la precariedad o ausencia del reconocimiento del otro; de la dificultad de crear comunidades científicas basadas en formas cooperativas de producción de los conocimientos, y de desarrollar frente a estos temas complejos y controvertibles una actitud racional y dialógica. Es decir, una disposición a crear discursos cuyas pretensiones de validez se establezcan mediante procedimientos intersubjetivos de

diálogo y de debate, donde nadie pretenda poseer un saber irrefutable y definitivo que los autorizaría a substraer su discurso de la crítica racional o a excluir los discursos del otro.

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 la identidad latinoamericana es limitada. En suma, más que cerrar un debate, las páginas precedentes pretenden estimularlo, intentando dar cuenta de un conjunto de problemas e interrogantes que, sin negar la propia experiencia identitaria, ni reducirla a discurso, confronte las tesis examinadas con los problemas teóricos y metodológicos que hoy 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.

### Bibliografía

- AAVV (2000). *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*, Santiago de Chile, Centro de Estudios para el Desarrollo (CED).
- BARRÉ, Marie-Chantal (1985). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 2ª edición.
- BRAVO LIRA, Bernardino (1980). "El barroco y la formación de las nacionalidades hispanoamericanas", en *Nuestra América*, México, año I, núm. 3.
- (1986). "La historiografía chilena en el Barroco y las primeras historias de Chile", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago de Chile, año LII, núm. 97.
- BAUMAN, Zygmunt (1998a). *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1998b). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
- BENGOA, José (1995). "Los indígenas y el Estado nacional en América Latina", en *Revista de Antropología*, São Paulo, vol. 38, núm. 2.
- (1996). *La comunidad perdida*, Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- BIAGINI, Hugo E. (1989). "La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo", en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 99, enero-febrero.
- BIFANI, Patricia (1989). "Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante", en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 99, enero-febrero.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987). *México profundo*, México, Grijalbo.
- BRÜNNER, José Joaquín (sin fecha). *Cartografías de la modernidad*, Santiago de Chile, Dolmen.
- (1999). *Globalización cultural y posmodernidad*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (1991). *Transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile, CEPAL.

- CORNEJO-POLAR, Antonio (1990), "Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana", en AAVV, *De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel*, Madrid, Ed. Visor.
- COUSIÑO, Carlos (1990), *Razón y ofrenda*, Santiago de Chile, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.
- CHIPANA, Cornelio (1990), "La utopía y el pueblo aymara", en *Tópicos 90*, Santiago de Chile, Centro Ecueménico Diego de Medellín, núm. 1, octubre.
- DENITCH, Bogdan (1995), *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*, México, Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1992), "Del descubrimiento al desencubrimiento (hacia un desagravio histórico)", en Heinz DIETERICH (coordinador), *Nuestra América frente al V Centenario*, Santiago de Chile, LAR.
- EYZAGUIRRE, Jaime (1946a), *Ventura de Pedro de Valdivia*, Madrid, ESPASACALPE, Colección "Austral".
- (1946b), "Hispanoamérica del dolor", en *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- (1948), *Fisonomía histórica de Chile*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico.
- FALETTO, Enzo y Julieta KIRWOOD (1977), *Sociedad burguesa y liberalismo romántico*, Caracas, El Cid Editor.
- FOERSTER, Rolf (1991), "Guerra y aculturación en la Araucanía", en Jorge PINTO et al., *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Universidad de La Frontera.
- FUKUYAMA, Francis (1990), "¿El fin de la historia?", en *Estudios Públicos*, Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos (CPU), núm. 37.
- (1992), *The end of history and the last man*, Nueva York/Toronto, Free Press.
- GARCÍA, José Fernando (1995), "Trascendencia, immanencia e identidad cultural", en *Revista de la Academia*, Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, núm. 1, primavera.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990), *Culturas híbridas*, México, Grijalbo/CNCA.
- (1993a), "Nacionalismo y globalización. El debate multicultural" (entrevista), en *Sociológica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, año 8, núm. 21.
- (1993b), "The hybrid: a conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier and Mabel Piccini", en *Boundary 2*, Durham, Duke University Press, vol. 20, núm. 3, fall.
- (1999), *La globalización imaginada*, México, Paidós.
- GARRETÓN, Manuel Antonio (coordinador) (2001), *Cultura y desarrollo en Chile*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- GISSI, Jorge (1982), "Identidad, 'carácter social' y cultura latinoamericana", en *Estudios Sociales*, Santiago de Chile, CPU, núm. 33.
- GUADARRAMA, Pablo (1992), "Pensamiento filosófico e identidad cultural latinoamericana", en Heinz DIETERICH (coordinador), *Nuestra América frente al V Centenario*, Santiago de Chile, LAR.

- HABERMAS, Jürgen (1963a), *Theorie und Praxis*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- (1963b), *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Ed. Sur (traducción del trabajo anterior).
- (1989), *Identidades nacionales y post-nacionales*, Madrid, Tecnos.
- (1995), *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- HALL, Stuart (1990), "Cultural identity and diaspora", en J. RUTHERFORD (editor), *Community, culture and difference*, Londres, Lawrence & Wishart.
- (1996), "Introduction: ¿who needs identity?", en Stuart HALL y Paul DE GAY (editores), *'Race', culture and difference*, Londres, Sage Publications.
- HOBBS, Thomas (1651), *Leviathan*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press (edición de 1998).
- HONNETH, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung*, Francfort del Meno, Suhrkamp.
- KOTOV, Rita y Jorge VERGARA DEL SOLAR (1996), "La identidad mapuche en la perspectiva de los intelectuales indígenas", en *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología (Valdivia, 1995)*, Santiago de Chile, Colegio de Antropólogos de Chile, tomo I.
- LARRAÍN, Jorge (1994), *Ideology and cultural identity*, Cambridge, Polity Press.
- (1996a), *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- (1996b), "Esencialismo y crisis terminal de la modernidad", en *Revista de la Academia*, Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, núm. 2, primavera.
- (1998), *Identity and modernity in Latin America*, Cambridge, Polity Press.
- (2000), *La identidad chilena*, Santiago de Chile, LOM.
- y Jorge VERGARA ESTÉVEZ (1998), *Identidad cultural y crisis de modernidad en América Latina. El caso de Chile*, Santiago de Chile, Informe Final Proyecto Fondecyt (MS).
- LEÓN SOLÍS, Leonardo (1990), *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- LEWIS, Oscar (1966), "La cultura de la pobreza", en O. LEWIS, *La cultura de la pobreza*, Barcelona, Anagrama.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel (1968), *Meditaciones sarmientinas*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria.
- MATUL, Daniel Eduardo (1989), "Estamos vivos: reafirmación de la cultura maya", en *Nueva Sociedad*, Caracas, núm. 99.
- MORANDÉ, Pedro (1982), "La crisis del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana", en *Estudios Sociales*, Santiago de Chile, CPU, núm. 33.
- (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.
- MURENA, Héctor (1954), *El pecado original de América*, Buenos Aires, Ed. Sur.
- NASBITT, John y Patricia ABURDENE (1990), *Megatendencias 2000*, Bogotá, Ed. Norma.



- PARKER, Cristian (1996a), "Logocentrismo y crisis de la modernidad", en *Revista de la Academia*, Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, núm. 2, primavera.
- (1996b), "Más sobre logocentrismo y la cultura latinoamericana", en *Revista de la Academia*, Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, núm. 2, primavera.
- PAGDEN, Anthony (1987), "Identity formation in Spanish America", en A. PAGDEN, *Colonial identity in the Atlantic World 1500-1800*, New Jersey, Princeton University Press.
- (1990), "From nobles savages to savages nobles: the criollo uses of the amerindian past", en A. PAGDEN, *Spanish imperialism and the political imagination*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2002), *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos, un desafío cultural*, Santiago de Chile, PNUD.
- PAZ, Octavio (1959), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1970), "Posdata", en O. PAZ, *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1972), "Eroticism and gastrosophy", en *Daedalus*, USA, vol. 117, núm.3, verano.
- PICÓN SALAS, Mariano (1944), *De la Conquista a la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, Aníbal (1971), "Cultura y dominación", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Santiago de Chile, FLACSO, junio-diciembre.
- RIESZ, János (1986), "La aculturación a contrapelo", en *Diógenes*, México, UNAM, núm. 135.
- ROUQUIÉ, Alain (1987), *Extremo Occidente. Introducción a la América Latina*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- SAKAYA, Taichi (1995), *Historia del futuro. La sociedad del conocimiento*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- SALAS, Ricardo (2001), "Las humanidades frente al debate latinoamericano sobre la identidad cultural", en *Boletín de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, núm. 11.
- SCHMIDT, Wolfgang (1991), "El discurso de la identidad y la postura antimoderna", en *Nariz del diablo*, Quito, núm. 17, abril.
- SCHMITT, Carl (1932), *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Dunckler & Humblot (6ª edición de 1996), traducción: *El concepto de lo político*, México, Folios, 1984.
- (1947), "Weisheit der Zelle", en C. SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, Colonia, Greven Verlag.
- (1947-1951), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín, Dunckler & Humblot (edición de 1991).
- SONNTAG, Heinz (1989), *Dudas/certeza/crisis*, Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO.
- TERÁN, Oscar (1983), *América Latina: positivismo y nación*, México, Ed. Katún.

- VERGARA DEL SOLAR, Jorge (1998), "¿El laberinto de la identidad? Las tesis sobre la identidad cultural latinoamericana en una perspectiva crítica", en *Boletín Red Chasqui*, Berlín, año II, núm. 2, febrero.
- (2001), *Beyond Essentialism and Skepticism. The Debate about Latin American Cultural Identity*, USA, Universidad de Connecticut, Storrs, 17 de abril, conferencia presentada en el Institute of Puerto Rican and Latinoamerican Studies.
- (2002), *Algunas cuestiones teóricas y metodológicas acerca del estudio de las identidades regionales*, Arica, Contribución al Encuentro de la Comisión Bicentenario Revisitando Chile: identidades e historias, 26 de julio (próxima publicación).
- VERGARA ESTÉVEZ, Jorge (2000), "El laberinto de la soledad en Octavio Paz", en *Concordia*, Aachen, Alemania, núm. 37.
- (2001), "Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la tesis de la identidad cultural mestiza", en *Boletín de Filosofía*, Santiago de Chile, Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, núm. 11.
- y Jorge VERGARA DEL SOLAR (1993), "El concepto de identidad y los debates sobre la identidad cultural latinoamericana", en ARESTIVO *et al.* (editores), *Salud psicosocial, cultura y democracia en América Latina*, Asunción, Paraguay, Editorial ATHYAHA-IPD, vol. I.
- (1996), "La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las tesis y sus interpretaciones", en *Persona y Sociedad*, Santiago de Chile, vol. X, núm. 1, abril.
- VILLALOBOS, Sergio (1995), *Vida fronteriza en la Araucanía*, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello.
- WEFFORT, Francisco (1993), "Democracia delegativa versus movimiento democrático", en F. WEFFORT, *¿Cuál democracia?*, San José, FLACSO.
- ZEA, Leopoldo (1971), *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Ed. Pleamar.
- (1977), *América Latina: largo viaje hacia sí misma*, Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Abril de 2003