

ENSAYO

LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

TEORÍA E HISTORIA

Jorge Larraín

En este artículo se procura demostrar cómo se ha ido construyendo la identidad latinoamericana a través de la historia y, a la vez, ofrecer una reflexión crítica sobre diversas teorías y versiones que acentúan una concepción esencialista y buscan establecer o recuperar una matriz cultural que se piensa constituida de una vez para siempre. Ante dichas concepciones, el autor sostiene que, por el contrario, el proceso de construcción de la identidad cultural debe entenderse como uno que no se detiene ni puede detenerse en alguna etapa supuestamente privilegiada. Es más, debe entenderse como un "proceso discursivo que permite una variedad de versiones".

En 1992 conmemoramos los cinco siglos del descubrimiento y colonización de América por España y esa ocasión ha servido como catalizador para nuevos debates y estudios acerca de la identidad latinoamericana. Algu-

JORGE LARRAÍN. Licenciado en Sociología y Bachiller en Teología, Universidad Católica de Chile (1971). Ph. D. en Sociología (1978), Universidad de Sussex (Inglaterra). Profesor de la cátedra de Teoría Social en la Universidad de Birmingham. Fundador y primer director del Departamento de Estudios Culturales en la Universidad de Birmingham (1988-1992). Profesor visitante en el Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Chile. Es autor de *The Concept of Ideology* (Londres: Hutchinson, 1989); *Theories of Development* (Cambridge: Polity Press, 1989) e *Ideology and Cultural Identity* (Cambridge: Polity Press, 1994).

Estudios Públicos, 55 (invierno 1994).

nos revisan críticamente la conquista española y buscan revalorar la contribución olvidada y oprimida de las culturas nativas; otros exaltan la contribución cultural española, especialmente en lo religioso, y buscan en los procesos de mestizaje la matriz de nuestra identidad.

En algunos de estos estudios se nota una cierta tendencia ingenua a creer que parte de los problemas actuales de América Latina podrían resolverse con una vuelta a los valores y prácticas de esas comunidades indígenas o a los valores religiosos desarrollados en el mestizaje. Las tentaciones esencialistas y simplificadoras acechan en estos trabajos. Se expande la idea que existe una esencia o matriz cultural sepultada y olvidada que hay que recuperar.

Las tentaciones esencialistas han tomado históricamente dos formas. Por un lado algunas posiciones rechazan el carácter híbrido de nuestra cultura y buscan en algunos de sus componentes, sea el español, el indígena o el racionalista, la clave de nuestro ser verdadero o la clave para su reconstrucción.

Por otro lado hay posiciones que, aun aceptando una matriz cultural híbrida, la fijan históricamente en un cierto período y se niegan a considerar el impacto de nuevos aportes. Por eso es necesario volver atrás una vez más con una mirada histórica y una concepción no esencialista de la identidad para escudriñar los diversos factores que contribuyen a la formación de la identidad latinoamericana, y cómo cada síntesis se va modificando.

El propósito de este artículo es reflexionar críticamente sobre los elementos fundamentales que aparecen en este debate, tanto en los planos histórico como teórico. Comenzaré dando una mirada retrospectiva al tiempo de la conquista para identificar los principales elementos que contribuyeron a la formación de los primeros modelos culturales latinoamericanos a partir del choque entre la cultura hispánica y las culturas indígenas.¹ A continuación trataré de establecer los nuevos componentes históricos y culturales que llegarían a formar parte de la identidad latinoamericana desde la Independencia hasta nuestros días.

¹ Este artículo fue escrito durante mi estadía como profesor visitante en el Instituto de Sociología de la Universidad Católica, primero en inglés y después traducido al castellano. Algunas de las citas originales en castellano han sido retraducidas del inglés, al no contarse con las fuentes originales en el momento de la traducción. De allí que puedan existir pequeñas discrepancias con las citas originales. Dos fuentes han sido fundamentales en la reconstrucción histórica y de ellas he tomado varias ideas para este artículo: T. Todorov, *La conquista de América: El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1989) y J. L. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1984).

Parte de este mismo proceso histórico de autoconstitución son las controversias teóricas acerca de la identidad latinoamericana, que también serán analizadas para mostrar que no sólo existen diversas versiones acerca de los componentes esenciales de nuestra identidad, sino que también existen diversas conceptualizaciones de la noción misma de identidad cultural. El proceso selectivo de constitución y reconstitución de la identidad, la creación de versiones nuevas que resaltan aspectos olvidados o dan cuenta de otros intereses subordinados no se detiene nunca y no puede fijarse de una vez para siempre con contornos definitivos.

Sin embargo, creo que es también posible proponer la idea de que existe una cierta secuencia histórica en la construcción de la identidad cultural latinoamericana y que es posible distinguir algunas etapas en las cuales ciertas configuraciones culturales y versiones acerca de ellas han adquirido preponderancia. Con esto no quiero sugerir que estas etapas se siguen unas a otras con una lógica necesaria o que la experiencia de identidad que produjeron fue siempre la misma. Hay momentos históricos cruciales para la formación de la identidad latinoamericana, pero esto no significa que ella se haya formado de una vez para siempre o que haya sido concebida de igual forma por los diversos grupos de la sociedad.

La constitución de una cultura latinoamericana comienza en el momento que la cultura española del siglo XVI se encuentra con las culturas indígenas en América. En este encuentro de culturas existe claramente un problema de asimetría de poder, ya que la cultura española poseía una base militar, económica y tecnológica más desarrollada. En cualquier encuentro asimétrico y conflictivo entre dos culturas, sea porque una invade y coloniza la otra, sea porque a través de medios extensivos de comunicación y comercio, entran en relación estrecha, surge la problemática de la identidad cultural. La pregunta por la identidad cultural no emerge normalmente en situaciones de relativo aislamiento, prosperidad y estabilidad. Para que la identidad llegue a ser una pregunta importante, parece requerirse un período de crisis e inestabilidad, una amenaza al modo de vida tradicional, especialmente si esto sucede en presencia de otras formas culturales. Tal como Kobena Mercer ha escrito, "la identidad sólo llega a ser un asunto importante cuando está en crisis, cuando algo que se ha asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre".²

² K. Mercer, "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", en J. Rutherford, ed., *Identity, Community, Culture, Difference* (Londres: Lawrence & Wishart, 1990), p. 43.

En mi opinión hay al menos cuatro períodos de crisis en la historia latinoamericana en los cuales la pregunta por la identidad adquiere importancia. Los primeros cuestionamientos acerca de la identidad ocurrieron durante los años críticos de la conquista y colonización. Ante el empuje español, los indios pierden su libertad y su sentido de identidad original y una nueva matriz cultural empieza a formarse en la que las construcciones del indio como un "otro" inferior por parte de los españoles juegan un papel importante. Un segundo momento importante en que re-emergen las preguntas sobre la identidad es la crisis de la independencia y el período de constitución de los estados nacionales a comienzos del siglo XIX. El impacto de la Ilustración y el pensamiento racionalista adquieren una enorme importancia en las nuevas definiciones.

Un tercer período crítico aparece en América Latina entre 1914 y 1930: en el contexto de la Primera Guerra Mundial y de la gran depresión del sistema capitalista mundial a fines de los años 20, la dominación oligárquica de los terratenientes latinoamericanos empieza a deteriorarse, y las clases medias y obreras recientemente movilizadas comienzan a desafiar el orden establecido. Nuevas preguntas acerca de nuestra verdadera identidad emergen de este contexto. Un cuarto período de importancia puede detectarse alrededor de los años 70: el fracaso de los regímenes populistas, el progresivo estancamiento industrial y la creciente radicalización de las clases populares condujeron a una serie de golpes militares en varios países del cono sur. Esto suscita una vez más nuevas preguntas sobre nuestra identidad.

La Conquista y la construcción del "otro" por los españoles:

La primera síntesis cultural

La cultura ibérica en 1492 no era propiamente moderna y racionalista, sino que estaba profundamente influenciada por la religión, los valores morales absolutos y la intolerancia contra cualquier cosa diferente. España era todavía un país semifeudal. Dada la estrechez e intolerancia de la cultura española de ese tiempo no es sorprendente que los conquistadores quisieran imponer sus ideas desde el principio y sin mayores consideraciones. No podían sino mirar a los indios a través de su estrecho prisma cultural. Las primeras impresiones de Colón sobre los indios fueron de algún modo positivas si bien teñidas de paternalismo: los indios eran físicamente hermosos, pacíficos y generosos; pero también estaban desnudos y eran primitivos, cobardes y desprovistos de toda cultura. Tenían que ser convertidos a la religión verdadera,

pero a cambio debían entregar su oro y sus tierras, así como estar dispuestos a trabajar para los conquistadores.

A medida que la conquista avanzaba y los indios presentaban algunas formas de resistencia, se recurrió a la fuerza de las armas para dominarlos, y en medio de este proceso las primeras impresiones sobre los indios cambiaron muy luego. Las descripciones de los primeros cronistas son muy distintas a la de Colón: los indios aparecían como caníbales, inclinados a la homosexualidad, deseosos de mantener su desnudez, comedores de piojos, rebeldes contra la fe católica y, al menos en el caso de los aztecas, dados a los sacrificios humanos.³ Todo esto los hacía inferiores a los ojos de los españoles.

Las culturas indígenas eran variadas y más bien aisladas unas de otras, lo que explica el hecho de que fueran derrotadas separada y fácilmente una tras otra. La resistencia indígena contra un puñado de soldados españoles fue sorprendentemente débil y limitada. En el caso de México se conocen bien las dudas y falta de decisión del emperador Moctezuma. Pero más importante que su incapacidad para enfrentar a los españoles fue la habilidad de Hernán Cortés para explotar las luchas y diferencias internas entre los varios pueblos indígenas mexicanos. De este modo derrotó a Moctezuma con la ayuda de otros pueblos indígenas que los aztecas habían dominado y esclavizado. Otra razón de la derrota indígena fue la superioridad tecnológica y militar española. Los indios no sabían cómo trabajar los metales y no eran muy avanzados en el sentido material. No conocían la rueda, ni animales como las vacas, caballos y burros, ni poseían una técnica avanzada de navegación.⁴

Sin embargo la razón cultural más importante de la fácil derrota de los indios debe encontrarse en otro lugar. A través de sus poemas y mitologías es posible concluir que los indios miraban la historia como destino y catástrofe.⁵ Todo estaba predeterminado y preordenado. Las categorías de la cultura oral que les era propia no les permitieron entender a los españoles. Inicialmente pensaron que eran dioses y esto no podía sino desarmarlos. En especial el antiguo mito del retorno de Quetzalcóatl⁶ parece haber sido aplicado por

³ Sobre la percepción de los indios y el discurso de los conquistadores, véase J. L. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana*, op. cit., pp. 70-77.

⁴ Imaz afirma, curiosamente, que la hamaca parece haber sido la única contribución original americana, ibídem, p. 80.

⁵ Véase M. Picón-Salas, *A Cultural History of Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1971), pp. 7-12.

⁶ En la leyenda indígena, Quetzalcóatl era un antiguo jefe y dios que dejó su reino y desapareció en el Atlántico prometiendo que un día retornaría a reclamar su reino.

Moctezuma a Cortés y esto explicaría en parte su falta de resistencia al avance español. La concepción fatalista de la historia paraliza toda respuesta efectiva, porque da la impresión de que las cosas no pueden ser de otra manera, que el curso de los eventos está fijado y no puede ser alterado por ninguna acción. Esto dio a los españoles una tremenda ventaja inicial.

La idea del progreso era totalmente ajena a las culturas indígenas. Su mundo se volvía hacia el pasado y estaba controlado desde el pasado. La vida era guerra continua y sacrificio, lo que se expresaba en poemas y canciones de gran tristeza y melancolía, pero no se proyectaba hacia un futuro abierto y desconocido, era dominada por la tradición. El sentimiento poderoso de un destino inexorable ayudaba a las culturas nativas a aceptar el dolor con estoicismo y resignación. La concepción del tiempo era cíclica y repetitiva. Todo había sido preordenado y cualquier cosa que sucediera era la realización de un destino prefijado. De allí que la invasión española haya sorprendido totalmente a los indígenas y que no pudieran responder adecuadamente a ella como un hecho nuevo.

Su mundo era un mundo ritual y por lo tanto buscaron desesperadamente reducir el acontecimiento sobrecogedor de la conquista a las viejas categorías y profecías del pasado. No supieron lidiar con este hecho como algo nuevo frente al cual se debía improvisar. Su cultura no se lo permitía. Todorov ha destacado el hecho de que en último término la superioridad española consistió en que los conquistadores españoles entendieron el mundo indígena mucho mejor que lo que los indios entendieron del mundo español. Esta comprensión superior fue el instrumento que permitió a los españoles destruir las civilizaciones indígenas.⁷

Los conquistadores presentaban una dualidad: eran ambiciosos y querían oro, plata, tierra, sirvientes y esclavos, pero además eran auténticamente creyentes. Por eso tenían que presentar sus intenciones de poder y riqueza de otra manera. Justificaciones religiosas eran frecuentemente invocadas para dominar y esclavizar a los indios. Por otro lado, la mala conciencia y los escrúpulos llevaron a los españoles a legalizar incluso sus acciones por medio de procedimientos formales: escribieron un documento, el así llamado "requerimiento", que afirmaba una serie de principios cristianos y el hecho que América había sido entregada a los monarcas españoles por el Papa.

Los conquistadores debían leer el requerimiento a los indios, y esto se hacía frecuentemente en castellano, idioma que no podían entender. El famoso requerimiento concluía así: "Si no reconocéis esto y obedecéis prontamente al Papa y a su majestad el rey de Castilla, aceptando ser sus vasallos, o si

⁷T. Todorov, *La conquista de América*, p. 137.

maliciosamente tardaseis en reconocer esto, os declaro que con la ayuda de Dios avanzaré sobre vosotros con fuego y espada y que os haré la guerra en todas partes y por todos los medios que yo pueda".⁸ Está de más decir que después de leer este requerimiento los indios eran hechos prisioneros o masacrados si resistían.

Estos procedimientos sumados al trabajo forzado, los malos tratos y las enfermedades contagiosas traídas de Europa contra las cuales los indios no tenían defensa, provocaron una mortandad que diezmo la población indígena original. La verdad es que la mayoría de las muertes se produjo por enfermedades, una minoría indígena fue muerta directamente por medio de las armas y unos pocos más perecieron como consecuencia de los malos tratos y el trabajo forzado. A la alta tasa de mortalidad hay que agregar el hecho de que las horribles condiciones de vida de los sobrevivientes afectaron los normales procesos reproductivos. La total desarticulación del tejido social producida por las matanzas, la esclavitud, el cansancio debido a los trabajos forzados y la mala alimentación produjeron una caída drástica de la tasa de nacimientos.

Todorov tiene razón cuando argumenta que estas atrocidades no pueden ser explicadas sólo por la codicia y el poder; y que su lógica presupone una construcción de los indios por los españoles como seres inferiores, a medio camino entre seres humanos y animales.⁹ ¿Existe una contradicción entre esta construcción de los indios como subhumanos y la idea de Todorov de que la superioridad española se basaba en que ellos entendieron mejor el mundo indígena que lo que los indios entendieron a los españoles? ¿Cómo puede una "mejor comprensión" del otro reconciliarse con la construcción de ese mismo otro como un ser inferior que puede ser exterminado sin mayor problema? La paradoja existe sólo si se identifica "conocer" o "entender" con el reconocimiento del otro como sujeto. El conocimiento que los españoles adquieren acerca de los indios, su superior comprensión, es instrumental; se utiliza para engañar, dividir y derrotar a los indios. No supone su reconocimiento como seres humanos iguales. Poniendo esto en el marco de la comunicación, Todorov argumenta que:

[E]n el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien de los indios; pero aparte de casos excepcionales, nunca hablan a los indios. Sólo cuando yo hablo al otro (no dándole órdenes sino comenzando un diálogo) lo reconozco como sujeto, comparable con el sujeto que soy yo (...) Si entender no se acompaña de un reconocimiento total

⁸ Citado en M. Picón-Salas, *A Cultural History of Spanish America*, *op. cit.*, p. 20.

⁹ *Ibíd.*, p. 157.

del otro como sujeto, entonces tal comprensión corre el riesgo de ser utilizada con propósitos de explotación.¹⁰

Me parece que la última frase de esta cita expresa el meollo del problema de la mejor manera. El problema de las primeras dos frases es que comenzar un diálogo, hablar "al" otro en vez de hablar "del" otro, no implica necesariamente un reconocimiento del otro como sujeto con iguales derechos. De hecho, se puede entrar en un diálogo y hablar al otro precisamente para manipularlo. Esto es lo que muchos españoles hicieron a los indios. Esto significa que, en la comunicación, la orientación a comprender no es necesariamente una orientación a la reciprocidad. Por supuesto, se puede argüir que si no se reconoce al otro como un sujeto igual es muy difícil que exista comunicación genuina, diálogo genuino. Pero difícilmente se puede esperar en situaciones histórico-concretas como la que estamos examinando, el que exista una "situación ideal de discurso" como la propuesta por Habermas. En este sentido es también necesario reconocer que alcanzar un terreno común en el encuentro entre la moral católica y las formas culturales indígenas, era del todo imposible.

Pero, por supuesto, esto no explica por qué los españoles se sintieron compelidos a imponer su religión y su moral. Se sabe que es costumbre en los sectores teológicos más tradicionales de la Iglesia Católica creer que el error no puede tener los mismos derechos que la verdad y que, por lo tanto, los errores paganos deben ser desarraigados firmemente y la verdad cristiana impuesta a toda costa. Es cierto que hubo numerosos teólogos, especialmente el obispo Las Casas, que fueron muy críticos de la conversión forzada de los indios, y que sólo aceptaron la persuasión como el único medio legítimo de evangelización. Pero en último término nadie reconoció en esa época el derecho de los indios a mantener su propia religión y sus normas morales. Volvemos así al problema básico que los españoles no reconocieron a los indios como sujetos iguales con derecho a ser diferentes. En el mejor de los casos, cuando los indios fueron considerados como seres humanos y no como medio animales, se suponía que debían ser asimilados a la religión verdadera.

A los indios se les pedía que aceptaran sin discusión la autoridad de la Iglesia y del rey. Si no aceptaban, o si su productividad era baja, se les aplicaba el castigo corporal. Sin embargo, no todos los aspectos del cristianismo tuvieron que ser aceptados por la fuerza de la misma manera. Las religiones indígenas, altamente ritualizadas y basadas en el sacrificio, se conectaron fácilmente con la liturgia católica. De allí que los españoles muchas veces no

¹⁰Ibíd., p. 143.

sabían qué pensar acerca de los indios y su aparente personalidad dividida y contradictoria: por un lado amaban la música coral, la imaginería religiosa y la riqueza litúrgica de las ceremonias eclesiales, pero al mismo tiempo querían mantener sus propios dioses, sus fetiches y sus libertades sexuales.

La verdad es que, como una forma de resistencia, los indios cubrieron sus propias formas culturales y religiosas con un barniz de religión católica aceptable a los españoles, y los ritos eran especialmente adecuados para ese propósito. Por eso algunos comentaristas han observado que el catolicismo que se expandió con la conquista fue más bien nominal, externo y cúllico y no implicó una conversión profunda. Este es un rasgo que habría sobrevivido hasta hoy.¹¹ Como lo ha escrito Bengoa,

la evangelización ritual de las viejas estructuras indígenas no cambió la matriz religiosa y societal de las culturas prehispánicas. Ellas tenían —y todavía tienen— suficiente fuerza para expresarse a través de ritos que han sido redefinidos y que, con el tiempo, han llegado a ser su propia forma de expresión y, en muchos casos, de resistencia.¹²

Ya he mencionado el hecho de que a pesar de las tendencias generales seguidas por la conquista, hubo entre eclesiásticos y conquistadores diferentes posiciones en relación al tratamiento de los indios. El obispo Bartolomé de Las Casas fue desde el comienzo un defensor constante de los indios. En sus libros describe en detalle todos los horrores causados por los españoles. Entró en toda clase de polémicas contra los que consideraban a los indios como seres inferiores. Famosa es la controversia que sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda que pensaba que las guerras contra los indios eran justas. Ginés de Sepúlveda justificaba su posición diciendo que era legítimo abolir la costumbre abominable de comer carne humana; había que salvar a los indios inocentes de los sacrificios humanos y propagar la religión cristiana.

Las Casas, por el contrario, argumenta que aun si el canibalismo y los sacrificios humanos son grandes males, no se sigue que la guerra contra sus cultores sea un remedio razonable. Aun en sus prácticas paganas, Las Casas descubre elementos de cristianismo y mantiene el principio de que los indios nacieron libres y deben tener los mismos derechos de los españoles. Las Casas rechaza toda violencia contra los indios y personalmente intenta colonizar algunas regiones utilizando sacerdotes en vez de soldados. Durante medio siglo el obispo Las Casas dedicó su vida a defender a los indios contra la

¹¹ *Ibíd.*, pp. 114-127.

¹² J. Bengoa, "500 años después", *Nütram*, Vol. IV, No. 1 (1988), p. 17.

rapacidad y la crueldad de los españoles y llegó a ejercer alguna influencia en la corte española como puede verse en las leyes de indios aprobadas por Felipe II en 1573. Sin embargo, es también cierto que para Las Casas el cristianismo era la única religión verdadera y el único ideal concebible al que los indios podían aspirar.

Esto muestra que en la construcción del otro, las actitudes de los españoles estaban lejos de ser monolíticas. Por un lado, estaban aquellos que enfatizaban las diferencias hasta el punto que los indios eran considerados menos que seres humanos y podían ser esclavizados y muertos sin ningún problema. Por otro lado, estaban aquellos que enfatizaban la igualdad ante Dios hasta el punto que todas las diferencias culturales debían dejar paso a la asimilación de los indios a la religión verdadera. Aunque este último es un acercamiento más razonable en cuanto respeta a los indios como sujetos humanos, también forma parte de un proyecto de colonización que no respeta las diferencias culturales y lleva a la asimilación.

Como Todorov ha argumentado convincentemente, hay dos formas elementales de la experiencia del otro dentro del proceso colonizador: una parte de la diferencia que luego se traduce en términos de superioridad/inferioridad, la otra parte de la igualdad que pronto se transforma en identidad y asimilación. La dos actitudes descansan sobre el egocentrismo y la identificación de los valores del poder colonial con los valores universales que deben prevalecer.¹³

Del encuentro original entre la cultura española y las culturas indígenas emergió un nuevo modelo cultural, fuertemente influenciado por la religión católica, íntimamente relacionado con el autoritarismo político y no muy abierto a la razón científica. Este modelo coexistió fácilmente con la esclavitud, el racismo, la inquisición y el monopolio religioso. La Iglesia rápidamente se convirtió en una institución poderosa y rica. En los primeros 100 años, la Iglesia había adquirido 70.000 iglesias, 200 conventos¹⁴ y en muchos países poseía cerca de la mitad de la tierra disponible.

En las nuevas universidades que se crearon, la inquisición española prohibió prácticamente todos los textos científicos disponibles y sólo permitió que se enseñara la filosofía escolástica. Las ciencias experimentales y naturales fueron así deliberadamente excluidas. La Iglesia permitió la servidumbre de los indios bajo el sistema de la encomienda, pero nunca aceptó su esclavización o los excesos de los encomenderos. Sin embargo, no aplicó los mismos principios a los esclavos negros traídos del África. La mayoría de las

¹³ T. Todorov, *La conquista de América, op. cit.*, p. 50.

¹⁴ Véase J. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana, op. cit.*, p. 107.

órdenes religiosas tuvieron esclavos negros y trataron de justificarlo. No es sorprendente, por lo tanto, que en todas las colonias latinoamericanas mantenidas por el trabajo servil el trabajo manual se mirara con desprecio.

La crisis de la Independencia y la nueva síntesis cultural

El proceso de independencia a comienzos del siglo XIX precipitó la primera crisis de este patrón cultural. La Ilustración francesa del siglo XVIII, el liberalismo británico y, especialmente, el positivismo derivado de Augusto Comte jugaron un papel ideológico muy importante en este proceso. Tanto como los criollos deseaban la libertad de comercio con Inglaterra y el resto de Europa, querían también la liberación cultural de la tutela de la Iglesia. Junto con el contrabando de bienes de consumo, los criollos recibían libros prohibidos con argumentos para apoyar su creciente alzamiento. Las guerras de la independencia se pelearon bajo la bandera teórica de la Ilustración. Su influencia condujo a las nuevas repúblicas a eliminar la esclavitud, a establecer la libertad educacional y religiosa.

Surgieron nuevas formas de estratificación que no dependían de criterios raciales como hasta entonces. La racionalidad científica de la Europa del siglo XIX comenzó a influir en las clases dominantes latinoamericanas así como en los intelectuales y académicos. Se pensaba que los nuevos criterios científicos eran la única esperanza de traer "orden y progreso" a las repúblicas emergentes. Así se constituyó un segundo polo de la cultura latinoamericana. Si el primer polo indoibérico estaba fuertemente influenciado por la religión y el racismo, el nuevo polo quería incorporar las nuevas ideas europeas de la razón y el liberalismo.

A fines del siglo XIX la influencia del positivismo y otras ideas iluministas estaba en su cénit. Estas posiciones frecuentemente asumieron formas bastante radicales de autocrítica. Tendían a rechazar el legado cultural indoibérico, resultado de tres siglos de colonización, y ponían sus esperanzas en que soluciones europeas o norteamericanas pudieran implementarse para compensar las inherentes deficiencias latinoamericanas. En muchos casos la descripción de esas deficiencias tenía connotaciones claramente racistas. América Latina tenía que ser civilizada y sus rasgos culturales atrasados y bárbaros erradicados.

Sarmiento, por ejemplo, explícitamente argumentaba que la verdadera lucha en América Latina era una lucha entre civilización y barbarie. La primera estaba representada por Europa y los Estados Unidos; la segunda era el

resultado de la inferioridad racial. Esta visión era más o menos compartida por Alberdi y los positivistas tales como Gil Fortoul, Prado e Ingenieros. De acuerdo a Sarmiento, los latinoamericanos habían nacido de una mezcla de tres razas —española, india y negra— que, por su misma naturaleza, eran opuestas al espíritu que había hecho posible la civilización.¹⁵ Prado mantenía que el principal obstáculo al progreso en América Latina provenía del factor social primario: la raza. Sostenía que no podía sino reconocerse la influencia perniciosa que las "razas inferiores" habían ejercido sobre el Perú.¹⁶ Gil Fortoul, a su vez, argüía de manera similar que algunas razas, como la europea, tenían mejores aptitudes que otras para la civilización.¹⁷

No debe sorprender entonces que algunas de las políticas que propugnaban para modernizar a América Latina consistían en mejorar su raza mediante la inmigración europea. Así Prado, evocando a Alberdi, insistía en que

es necesario incrementar el número de nuestra población, y lo que es más, *cambiar su condición* en un sentido ventajoso para la causa del progreso. En *América gobernar es poblar*, y la población debe buscarse en la inmigración espontánea, atraída por la acción de las leyes, gobiernos e individuos, de razas vigorosas y superiores que, mezclándose con la nuestra, traigan ideas prácticas de libertad, trabajo e industria. No promovamos, opongámonos a la inmigración de razas inferiores.¹⁸

Ingenieros, por su parte, concebía la modernización más claramente en términos de la creación de una clase capitalista antifeudal, pero la inmigración blanca le parecía de todos modos indispensable para ese proceso. Pensaba, por ejemplo, que el futuro político de Argentina había cambiado

[p]or la incorporación de una gran masa de inmigrantes de raza blanca, sus descendientes, ya enriquecidos, están entrando en la clase capitalista en formación y serán más bien hostiles a las oligarquías feudales, para quitarles su poder político: será la lucha de la burguesía capitalista contra los privilegios feudales (...). Desde este punto de vista la inmigración europea, después de haber contribuido con sus

¹⁵ Véase L. Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (México: UNAM, 1990), pp. 60-61.

¹⁶ J. Prado, "Estado social del Perú", en O. Teran, ed., *América Latina: Positivismo y nación* (México: Editorial Katún, 1894), pp. 126-127.

¹⁷ J. Gil Fortoul, "La raza", en O. Teran, ed., *América Latina: Positivismo y nación* (México: Editorial Katún, 1983), p. 104.

¹⁸ J. Prado, "Estado social del Perú", *op. cit.*, p. 133.

brazos a recuperar las fuerzas económicas del país, contribuirá con sus hijos al mejoramiento de la política nacional.¹⁹

Aun cuando las soluciones propuestas para modernizar América Latina no fueran tan radicales como éstas, los autores influenciados por la Ilustración y el positivismo insistían que una educación pública masiva debía compensar las debilidades de la raza. Sarmiento preguntaba retóricamente: ¿Qué puede hacer Sudamérica para lograr el destino próspero de Norteamérica? Y se contestaba de la típica manera ilustrada: "Instrucción, educación difundida en la masa de los habitantes, para nivelarse; y lo está ya haciendo con otras razas europeas, compensando la sangre india con ideas modernas, terminando con la Edad Media".²⁰

En el mismo sentido, Gil Fortoul argumentaba que "la influencia moral e intelectual de los pueblos más civilizados ha empezado a neutralizar o modificar las influencias primitivas de la raza".²¹ Por lo tanto, todo mejoramiento dependía de la habilidad de los latinoamericanos para reemplazar su legado cultural por medio de la inmigración y la educación científica. Los Estados Unidos, como el ejemplo ideal a seguir en todo esto, adquirirían una importancia principalísima. Mientras Alberdi quería educar para formar hombres prácticos, "yankees del Sur", Sarmiento exclamaba, "seamos los Estados Unidos de Sudamérica".

Una tensión recurrente ha subsistido entre el polo indoibérico y el polo positivista, porque el modelo racionalista más reciente nunca pudo reemplazar totalmente a la matriz cultural original. Esta última se mostró muy resistente e influyente como lo demuestra el hecho de que el mismo positivismo se transformó para muchos intelectuales latinoamericanos en una nueva religión secularizada, dogmática y totalizante, que aparte de algunas excepciones, muy raras veces llevó a investigaciones científicas exitosas.²²

Llama la atención verificar cómo estas versiones positivistas autóctonas de la situación latinoamericana coincidían con algunas de las visiones despreciativas de América Latina provenientes de la misma Europa. La impresión europea del siglo XIX sobre América Latina es que éste es un continente todavía dominado por fuerzas irracionales y constituido por pueblos sin histo-

¹⁹ J. Ingenieros, "La evolución sociológica argentina", en O. Teran, ed., *América Latina: Positivismo y nación* (México: Editorial Katún, 1983), pp. 151-152.

²⁰ Citado en E. Martínez Estrada, *Meditaciones sarmientinas* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1968), pp. 134-137.

²¹ J. Gil Fortoul, "La raza", op. cit., p. 115.

²² Véase J. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana*, op. cit., pp. 224 -229.

ria. Los economistas políticos clásicos, Hegel y aun Marx y Engels, coincidían más o menos en señalar el carácter irracional e inferior de los latinoamericanos, lo cual hacía que la tutela europea o norteamericana sobre estas repúblicas independientes fuera algo todavía necesario y bueno.

Esto demuestra que en gran medida el consumo de los valores europeos por los intelectuales ilustrados latinoamericanos fue más bien acrítico, hasta el punto que incluso las connotaciones racistas fueron asimiladas sin protesta. Esta total rendición cultural se muestra muy bien en el famoso dicho de Alberdi: "En América todo lo que no es europeo es bárbaro".²³ Tales teorías son claramente ideológicas: ocultan las contradicciones reales de las nuevas repúblicas enfatizando factores raciales como responsables por el atraso de América Latina.

Es importante aclarar, sin embargo, que no toda recepción del racionalismo y empirismo europeo tenía connotaciones racistas. En muchos sectores intelectuales el racionalismo significó solamente el deseo de modernizar, el énfasis en la importancia de la ciencia, y la fe en el papel de la educación. Esta es, en parte, la razón por la cual, dentro de América Latina misma, no emergió ningún desafío significativo a la supremacía del modelo científico-racional europeo y a la capacidad latinoamericana para asimilarlo y usarlo hasta los comienzos del siglo XX.

La depresión económica mundial y el fin de la dominación oligárquica

En los años 20 y 30 aparecieron ya trabajos importantes sobre el carácter latinoamericano, los que fueron consistentemente críticos, tanto del mismo carácter latinoamericano como de la adopción del racionalismo europeo. Tales trabajos insistían en que América Latina era diferente. En un primer momento esta tendencia se manifestó en los trabajos del movimiento indigenista, una corriente amplia de pensamiento que incluía a políticos, novelistas, antropólogos, pintores y periodistas que abogaban por el retorno a los valores y costumbres indígenas en oposición al legado cultural europeo. Ellos querían cambiar la prevalente visión negativa de los indios como atrasados y faltos de civilización y llamaban a implementar reformas sociales que favorecieran a las empobrecidas comunidades indígenas.

²³ L. Zea, *América Latina: Largo viaje hacia sí misma* (Caracas: Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1983), p. 18.

Este movimiento floreció en aquellos países como Perú y México, donde habían existido las civilizaciones indígenas más importantes y donde sobrevivían comunidades indígenas numerosas.²⁴ Esta visión tendía a ser más bien ingenua y romántica en cuanto pintaba a las civilizaciones indígenas precolombinas como sociedades idílicas, capaces de constituirse en modelos para el futuro. La influencia del indigenismo ha sobrevivido hasta hoy como puede verse en varios artículos celebratorios del quinto centenario del descubrimiento de América.²⁵

Más tarde, en los años 30, se escribieron numerosos ensayos por autores extranjeros y latinoamericanos que subrayaron las peculiaridades de la identidad cultural latinoamericana y las diferencias con el modelo europeo. De acuerdo con De Imaz,²⁶ escritores extranjeros tales como Ortega y Gasset, Keyserling y Waldo Frank concurrían más o menos en que las características de la cultura latinoamericana eran: 1) prevalencia de lo emocional sobre lo racional y la sobreestimación de los sentimientos; 2) propensión a la imitación unida a una tendencia a la mentira. Esta tendencia sería facilitada por las contradicciones de la personalidad latinoamericana; 3) voluntad débil, oscilante entre la monotonía y la violencia, la ternura y la rudeza, la pasividad y la melancolía. Personalidad dividida entre el deseo externo de modernidad y una vida interior muy pobre que produce envidia y relativismo moral; 4) la influencia de lo telúrico y la importancia de las fuerzas de la naturaleza, que lleva a la cultura a favorecer el determinismo, el fatalismo y la falta de previsión.

Los escritores y ensayistas latinoamericanos de la época identificaban también algunas peculiaridades culturales. Martínez Estrada, por ejemplo, pensaba que la idea de resentimiento era la mejor expresión del carácter latinoamericano. El resentimiento habría caracterizado primero a los conquistadores españoles que no pudieron encontrar la mítica ciudad indígena del oro. El resentimiento habría sido también la reacción de la mujer indígena violada por los españoles y del indio exterminado y esclavizado. El problema de la cultura latinoamericana sería que ha reprimido ese sentimiento y construido una superestructura falsa que oculta su resentimiento básico.²⁷

²⁴ Autores importantes de esta tendencia, aunque algunas veces con puntos de vista diferentes, son L. E. Valcárcel, J. C. Mariátegui, H. Castro Pozo, V. R. Haya de la Torre y V. Lombardo Toledano.

²⁵ Véase *Report on the Americas*, Vol. XXIV, N° 5, Nueva York, NACLA (febrero 1991). Especialmente E. Galeano, "The Blue Tiger and the Promised Land"; L. G. Lumberas, "Misguided Development", y A. Quijano, "Recovering Utopia".

²⁶ J. de Imaz, *Sobre la identidad iberoamericana*, op. cit., p. 298.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 315-317.

Octavio Paz, a su vez, describe la personalidad doble de los mexicanos que muestran una cara que oculta un vacío y un resentimiento profundos. El conocido machismo de los latinoamericanos sería un intento por resolver el problema de la mujer indígena violada por medio de una sobreestimación de la imagen paterna. Arguedas, por su parte, describe la duplicidad de los bolivianos. En cada boliviano, arguye, hay dos personalidades, porque la mentira se ha establecido institucionalmente en el país, gracias a la simulación. De allí la serie de revoluciones, traiciones, la envidia y el odio político que caracteriza la historia de Bolivia.²⁸

Dos cosas fundamentales pueden notarse en estas versiones. Primero, resalta lo increíblemente pesimista que son en su evaluación de los vicios y limitaciones de la identidad cultural latinoamericana. Segundo, aparece una convergencia de opiniones sorprendente entre los autores extranjeros y los locales que muestra que las autopercepciones latinoamericanas de algún modo reflejan como en un espejo los prejuicios y estereotipos concebidos en el extranjero. La explicación de este fenómeno no es fácil. Said, en su análisis sobre el "orientalismo" y el carácter de los "orientales", proporciona una clave tomada de la teoría del discurso de Foucault que bien puede ser aplicada a América Latina. El discurso sobre el "Oriente" como algo exótico y diferente empezó a construirse en Europa durante el siglo XIX, dotado con todo el prestigio de la experiencia académica, pero lleno de prejuicios racistas y de arrogancia colonial. Ese discurso, de alguna manera, creó la misma realidad que aparecía describiendo, y, por lo tanto, no es sorprendente que esa realidad creada, tan fuertemente apoyada por la experiencia académica y filosófica europea, sea frecuentemente aceptada por muchos orientales.²⁹ Algo similar habría ocurrido con América Latina.

En todo caso, tanto la fe ingenua y anacrónica en las virtudes socioeconómicas de las civilizaciones indígenas precolombinas típicas del movimiento indigenista, como las versiones pesimistas acerca del carácter resentido y doble de los latinoamericanos, típicas de los ensayistas de los años 30, comparten una falta total de confianza en la capacidad latinoamericana para asimilar verdaderamente el modelo europeo de cultura racionalista. Sin

²⁸ *Ibíd.*, pp. 319-324.

²⁹ E. Said, *Orientalism* (Londres: Penguin, 1985), p. 322: "(...) a pesar de sus fracasos, su jerga lamentable, su racismo apenas disimulado, su débilísimo aparato intelectual, el Orientalismo florece hoy día en las formas que he tratado de describir. En verdad hay razones para alarmarse por el hecho que su influencia se ha expandido al 'Oriente' mismo: las páginas de libros y revistas en árabe (...) están llenas de análisis de segundo orden escritos por árabes de 'mentalidad árabe', el 'Islam', y otros mitos".

embargo, para poner las cosas en su debido contexto y proporción, debe aclararse que estas ideas nunca llegaron a ser dominantes y ampliamente aceptadas en América Latina, y que durante el siglo XIX la experiencia cultural europea continuó siendo crucial para la discusión sobre la identidad de la región así como lo había sido para su independencia. Después de la Segunda Guerra Mundial pueden distinguirse algunas etapas donde distintas tradiciones europeas de importancia prevalecieron.

Primero fueron las ideas de modernización e industrialización en los años 50. Bajo la influencia de la sociología norteamericana y de los trabajos pioneros de Cepal, los países latinoamericanos esperaban modernizar sus sociedades desarrollando sus mercados internos y apoyando desde el Estado programas de industrialización. La idea de desarrollo, de sociedades en transición a la modernidad mediante cambio social acelerado, era crucial. El modelo eran aquellos países en Europa y Norteamérica que ya se habían desarrollado. La lucha era contra los restos del sistema oligárquico controlado por las viejas aristocracias terratenientes. Por ello las reformas agrarias eran consideradas tan importantes para el proceso modernizador. La iniciativa económica y política para producir modernización e industrialización estaba principalmente en manos del Estado.

Después vinieron las ideas acerca del imperialismo y la dependencia, el resurgimiento del marxismo y las esperanzas en el socialismo en los años 60 y comienzos de los 70. La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustitutiva, la falta de crecimiento económico sostenido y el número creciente de contradicciones, que aparecían como consecuencia de la pobreza que aquejaba a amplios sectores de la población, dieron lugar a una crítica poderosa del sistema capitalista, al que se consideraba incapaz de producir desarrollo económico en las condiciones de la periferia. Por el fracaso de la modernización capitalista, se culpaba principalmente al imperialismo. El capitalismo no era viable en América Latina porque era dependiente de los principales centros industriales. Esta fue la época del resurgimiento del marxismo y de los proyectos socialistas cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dependencia y el logro de un desarrollo nacional.

Por último, vinieron las teorías conservadoras y neoliberales del mercado libre a finales de los años 70 y en los 80 y el colapso de los sueños socialistas. El fracaso del experimento socialista chileno y el agotamiento de otras experiencias populistas de izquierda precipitaron una ola de dictaduras militares que cambiaron rápida y radicalmente la dirección de las políticas económicas, abriendo los países del área a la inversión y al consumo de bienes extranjeros. Las ideas principales son ahora exportar, abolir tarifas aduaneras y subsidios, abandonar el apoyo a la industria ineficiente y dejar que las fuerzas

del mercado produzcan desarrollo por medio de una inversión más racional y eficiente de los recursos. No se culpa más a la dependencia por la falta de desarrollo, sino que el culpable es ahora la intervención excesiva del Estado que ahoga el desarrollo. El capitalismo es dinámico y desarrollador si se le permite trabajar de acuerdo con las fuerzas libres del mercado. Lo que falló en el pasado no fue el capitalismo, sino el socialismo.

La universidad latinoamericana fue un lugar central para la recepción y la expansión sucesiva de estas teorías. El sistema universitario chileno en particular se enorgullecía de ser uno de los mejores en América Latina, el custodio de la "civilización cristiana occidental", expresión frecuentemente repetida para indicar nuestra ascendencia cultural verdaderamente europea. En cada período, la universidad estuvo al frente de las elaboraciones intelectuales sobre la modernización, el marxismo y la economía de libre mercado. Se puede constatar de este modo que a pesar de algunas dudas aisladas, Latinoamérica continuaba creyendo y aplicando las ideas y tradiciones venidas de Europa y otros centros intelectuales del mundo.

La crisis de los años 70:

La búsqueda de la verdadera identidad cultural latinoamericana

El agotamiento del modelo de industrialización populista, proteccionista y conducido por el Estado a fines de los años 60 y comienzos de los 70, y la sucesión de golpes militares que ocurrieron como consecuencia detonaron un proceso de revaluación de nuestra identidad entre los intelectuales que fue reforzado por un sentimiento de fracaso continuo. El auge y caída de tantas modas intelectuales y la persistencia de enormes problemas económicos y de una pobreza extendida, para no hablar de las brutales actividades represivas de los regímenes militares, no podían sino hacer surgir dudas acerca de si el seguimiento incansable de las ideas europeo-occidentales podría traer alguna solución real. El agotamiento de los sueños de industrialización y modernización rápida en los 60, el colapso de los sueños de independencia económica y socialismo ahogados en un mar de sangre en los golpes militares de Brasil en 1964, Chile en 1973, Argentina en 1966 y 1976, Uruguay en 1973, y los años bajo terribles dictaduras de derecha, necesariamente pusieron una vez más en el tapete la pregunta acerca de la verdadera identidad latinoamericana y de la naturaleza de las teorías que habían inducido esos sueños.

Muchos científicos sociales críticos en América Latina, algunos, marxistas desilusionados, otros influenciados por un renacimiento católico o por el postmodernismo, iniciaron un proceso de desconstrucción radical que implica-

ba una crítica muy fuerte y dura a la racionalidad instrumental occidental y una revaluación de un tipo de identidad cultural diferente, supuestamente original y perdido en el curso de esta historia. La idea principal de esta corriente es la creencia que existe una esencia latinoamericana que puede ser recobrada. Otros intelectuales, por el contrario, rechazan la idea de una identidad ya constituida, y ponen énfasis en su naturaleza precaria y problemática, en el hecho que Latinoamérica está todavía en búsqueda de una integración cultural que hasta ahora la ha eludido. La idea principal de esta corriente es la creencia que existe una identidad latinoamericana que puede ser construida.

Es en el contexto de las crisis y fracasos mencionados anteriormente que resurgió la idea de una oposición entre dos modelos culturales diferentes: el europeo racional ilustrado y el latinoamericano simbólico-dramático.³⁰ El primero cree firmemente en la razón instrumental, es decir, en la razón como un medio para dominar la naturaleza y lograr progreso material. El segundo sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad. El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón; el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, representaciones dramáticas y ritos y apela a la sensibilidad.

Formas de esta oposición pueden encontrarse en, al menos, tres direcciones diferentes. Primero, está el pensamiento de algunos intelectuales de izquierda que, en medio de una crisis intelectual, recurren a una revaluación de las tradiciones indígenas. En segundo lugar, aparece el pensamiento religioso de intelectuales más tradicionales que enfatizan la influencia católica sobre la cultura mestiza formada en los siglos de la Colonia. Tercero, el impacto del postmodernismo en América Latina ha dado mayor credibilidad al relativismo cultural y ha proporcionado nuevos argumentos contra el logocentrismo y totalitarismo del pensamiento occidental.

El primer tipo de intelectual ha sido confundido por la crisis del socialismo y del marxismo y busca desesperadamente argumentos nuevos y más frescos que puedan oponerse a la exitosa ola de ideas neoliberales que atraviesa por los países latinoamericanos. Sintiendo imposibilitados de usar los argumentos marxistas tradicionales, algunos recurren a explorar nuestros orígenes y los patrones culturales, semiolvidados y semipresentes en las comunidades indígenas, como una nueva base posible de crítica al neoliberalismo, algunas veces con una dimensión ecológica. La influencia del indigenismo parece haber vuelto a la vida.

³⁰ Tomo esta terminología de G. Sunkel, "Representations of the People in the Chilean Popular Press", Ph. D. tesis, University of Birmingham, 1988, p. 42.

Así, por ejemplo, Galeano, un autor uruguayo muy profundo y perceptivo, escribe que América debe descubrirse a sí misma en la redención de sus tradiciones más antiguas: "Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza".³¹ Galeano argumenta que muchas tradiciones que expanden la libertad y el respeto por la ecología pueden encontrarse en las comunidades indígenas y que, en esa medida, América puede encontrar la energía para construir el futuro en sus fuentes más antiguas:

Un sistema letal para el mundo y sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el suelo está en contradicción violenta con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada, porque nosotros, sus hijos, somos sagrados. Esas culturas, despreciadas y negadas, tratan a la tierra como a su madre y no como materia prima y fuente de ingresos. Contra la ley capitalista de la ganancia, ellas proponen la vida del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua que en el pasado inspiró la *Utopía* de Tomás Moro y que hoy nos ayuda a descubrir la cara americana del socialismo, cuyas raíces más profundas yacen en la tradición de la comunidad.³²

Luis Guillermo Lumbreras, a su vez, afirma que "los españoles victoriosos introdujeron una tecnología extranjera" que pertenecía a un ecosistema diferente (europeo) donde había tenido éxito, y que "mucho de la dependencia y debilidad económica de nuestro continente puede imputarse a esa funesta decisión".³³ El punto es que "las tierras montañosas y tropicales" de América Latina "no eran adecuadas para los procedimientos de las praderas y de los bosques fríos". De allí que todo el proceso de desarrollo en América Latina haya sido mal dirigido desde el comienzo y que la única solución sea recobrar "la sabiduría de nuestros ancestros" y "hacer uso de ese conocimiento".³⁴

Quijano, por su parte, encuentra en América Latina una razón histórica que difiere de la razón instrumental europea, una razón que está enfocada "en los fines más que en los medios y en la liberación más que en el poder".³⁵ En la historia más temprana de América Latina existía un concepto diferente de lo privado y lo público. Las comunidades indígenas representaban "un entorno

³¹ E. Galeano, "The Blue Tiger and the Promised Land", *op. cit.*, p. 13.

³² *Ibíd.*, p. 14.

³³ L. G. Lumbreras, "Misguided Development", *op. cit.*, p. 18.

³⁴ *Ibíd.*, p. 22.

³⁵ A. Quijano, "Recovering Utopia", p. 36.

único, caracterizado por la reciprocidad, solidaridad, democracia y sus correspondientes libertades" y eran privadas. Aunque Quijano explícitamente dice que no está abogando por una vuelta a "una vida agraria comunal", de todos modos mantiene que "el sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal" que se encuentran en las comunidades andinas antiguas pueden servir de base para una razón no instrumental y "mostrarnos la puerta del callejón sin salida en el cual nos metieron los ideólogos del capital y el poder".³⁶

En todos estos escritores latinoamericanos contemporáneos se puede encontrar la idea de que el futuro de América Latina depende de su lealtad para con algunas antiguas tradiciones o principios indígenas que habían sido olvidados por la razón instrumental, por las élites ilustradas alienadas y por los intentos modernizadores neoliberales.

Por otro lado, existe una tendencia diferente, con connotaciones religiosas, que privilegia no tanto a las comunidades indígenas o a la cultura española como las reservas alternativas de la identidad latinoamericana, sino que parte de los procesos de mestizaje y de adopción de la religión católica por los indios como las formas de expresión cultural más importantes de América Latina. En su formulación teórica más avanzada —la de Pedro Morandé—, este acercamiento propone que lo típico de la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles. Este modelo cultural emerge no como una forma de cultura escrita, porque los indios no conocían la escritura, sino que como una experiencia fundante más vital que ocurre en la oralidad, como un *ethos*. Un *ethos* es una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos; no es una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria.³⁷ El sujeto verdadero de esta experiencia fundante fue el mestizo, una mezcla de español e indígena.

En contra de muchos autores que enfatizan las relaciones de diferencia y oposición entre indios y españoles y que describen a estos últimos dominando y subordinando a los primeros, Morandé argumenta que para entender la síntesis cultural nacida del encuentro entre indios y españoles hay que privilegiar más las relaciones de participación y pertenencia que las relaciones de diferencia y oposición.³⁸ En su opinión, la dialéctica del amo y el esclavo de

³⁶ Ibídem, p. 38.

³⁷ P. Morandé, "Latinoamericanos: Hijos de un diálogo ritual", *Creces*, N° 11/12 (1990), p. 10.

³⁸ P. Morandé, "La síntesis cultural hispánica indígena", *Teología y Vida*, Vol. XXXII, N° 1-2 (1991), pp. 43-45.

Hegel es inadecuada para entender la situación de españoles e indios. No es que Morandé niegue la existencia de dominación; sólo afirma que tal dominación no es crucial para entender la identidad latinoamericana. Otras experiencias comunes fueron mucho más importantes que el hecho de la dominación.

De hecho, la confrontación no fue entre españoles por un lado e indios por el otro. Como ya vimos, los indígenas eran muy diversos culturalmente y muchos de ellos, oprimidos por otros indígenas dominantes, lucharon lado a lado con los españoles. Esta es la razón por la cual, por ejemplo, fueron los mismos jefes indios los que ofrecieron a los españoles sus hijas en orden a establecer alianzas.³⁹ Por lo tanto, en vez de interpretar al mestizo como el resultado de la violación de la mujer indígena por los españoles, como lo ha sugerido Octavio Paz, el mestizo debe entenderse como el resultado de alianzas cimentadas por matrimonios interraciales, tal como se practica en todas las sociedades primitivas basadas en el parentesco.

Muchas otras continuidades, coincidencias y experiencias comunes pueden encontrarse entre las dos culturas. Así, por ejemplo, el énfasis católico en los ritos y la liturgia encontró una concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cülticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos. El interés en la danza, la liturgia, el teatro y los rituales que eran el acompañamiento esencial de las fiestas y festividades religiosas alrededor de las cuales se organizaba el año, es también una característica común. Tanto en España como en los imperios indígenas, el trabajo y el tiempo se organizaban por medio del calendario litúrgico de acuerdo a las estaciones. El ciclo agrícola correspondía al ciclo religioso.

Ambas culturas enfatizaban el carácter tributario del trabajo. Así como los imperios indígenas estaban organizados sobre la base de la extracción de tributo de las naciones indígenas dominadas, así también la corona española • sólo quería oro y tributos de América. La encomienda era el sistema servil de trabajo a través del cual la corona se aseguraba la recepción de los tributos. El encomendero actuaba como un recolector de tributos de la corona, extrayendo el tributo por anticipado de los indios para enviar parte de él al rey. Por esta razón, Morandé argumenta que en América Latina se desarrolla una idea del trabajo en la que el pago de tributo es más importante que la ganancia personal o el deber personal.

En suma, Morandé sostiene que representación, liturgia y teatro sintetizaron el encuentro entre la cultura escrita española y la cultura oral indígena.

³⁹ Esta fue la manera cómo la Malinche y otras 19 jóvenes esclavas fueron ofrecidas a Hernán Cortés.

Esto significa que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana es sacral. De allí la conclusión que "la cultura latinoamericana tiene un sustrato real católico. Este sustrato se constituyó entre el siglo XVI y el XVII...".⁴⁰ En consecuencia, el *ethos* cultural latinoamericano tiene cuatro rasgos importantes: 1) se formó antes de la Ilustración y, por lo tanto, la razón instrumental no forma parte de él; 2) tiene una estructura subyacente necesariamente católica; 3) privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico; 4) se expresa mejor en la religiosidad popular.⁴¹

Uno de los aspectos interesantes y curiosos del acercamiento de Morandé es que, después de pacientemente explorar y poner juntos los elementos principales de la síntesis cultural latinoamericana, llega a la conclusión de que tal síntesis "no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales".⁴² La élite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una "cultura de texto" traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral con la barbarie y la dominación española. De este modo, las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacerlo se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito.

Los intentos de repetir el proceso de racionalización de Weber tenían que fracasar, tomaran la forma de modernización, la forma de socialismo burocrático o la forma del mercado autorregulado. Contrariamente a la ética protestante y a la necesidad de ahorrar e invertir como una prueba de salvación, el modelo simbólico-dramático pone el énfasis en el trabajo como sacrificio y en las festividades religiosas como despilfarro ritual. Básicamente, no se supone que los latinoamericanos sean motivados por el progreso técnico, y la subordinación de su *ethos* a la racionalidad instrumental es una forma de alienación, un error castigado por el fracaso crónico.

La tesis es, entonces, que América Latina sufre desde su independencia una ruptura cultural: su verdadera identidad cultural no es reconocida por sus propias élites, y el modelo racional iluminista adoptado por ellas no es sólo enteramente diferente, sino que también totalmente opuesto a su verdadera

⁴⁰ P. Morandé, "Cultura y modernización en América Latina", *Cuadernos del Instituto de Sociología*, Universidad Católica de Chile, 1984, pp. 139-140.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 144-145.

⁴² P. Morandé, "La síntesis cultural hispánica indígena", *op. cit.*, p. 51.

identidad. Si el modelo cultural racional ilustrado adoptado por las élites latinoamericanas es una alienación, ¿dónde puede entonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? En la religiosidad popular. Mientras la razón ilustrada europea alaba a las élites racionalistas modernizantes y desprecia las creencias religiosas atrasadas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas populares y menosprecia los fallidos intentos modernizadores de una élite culturalmente alienada. De acuerdo a Morandé, la religiosidad popular

es una de las pocas expresiones —aunque no la única— de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y simultáneamente cubre todas sus dimensiones: trabajo y producción, asentamientos humanos y estilos de vida, lenguaje y expresión artística, organización política, vida cotidiana. Y precisamente en su rol de reserva de identidad cultural, ha tenido que sufrir, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la modernidad por subordinar a las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental.⁴³

Según Morandé, esto no significa que la identidad cultural latinoamericana es fundamentalmente antimoderna. Lo que propone es que se constituyó antes que la modernidad llegara. De allí que lo que amenaza a esta identidad no es cualquier clase de modernidad, sino que la modernidad que nace de la Ilustración, la modernidad que implica un proceso de secularización. Dado el sustrato católico de esta identidad, la secularización no es sólo una amenaza para la Iglesia, sino más fundamentalmente para la misma cultura latinoamericana. La Ilustración convirtió a las élites latinoamericanas a la razón instrumental, pero no tuvo éxito contra la religiosidad popular de los mestizos, que ha resistido todos los ataques para permanecer hasta hoy como la expresión más genuina y espontánea del *ethos* cultural.

La idea de una oposición entre el modelo cultural latinoamericano y el modelo cultural ilustrado europeo ha recibido en la década de los 80 un apoyo adicional con el surgimiento del postmodernismo. Un aspecto obvio de esta relación más bien curiosa es el ataque postmoderno al carácter absoluto de la razón occidental. El postmodernismo cuestiona la idea de una verdad general y desconfía de las teorías totalizantes que proponen la emancipación universal. El ataque a la Ilustración como totalitaria y el rechazo a la modernidad como un proceso reificador ciertamente interpreta a aquellos en América Latina que buscan las causas de los fracasos de la región en su incansable búsqueda de una identidad ajena, basada en la razón instrumental.

⁴³ P. Morandé, "Cultura y modernización en América Latina", *op. cit.*, p. 129.

Harvey ha argumentado que si bien el postmodernismo desconfía de los discursos totalizantes, es sin embargo tolerante con una pluralidad de discursos; tiene fe en el derecho de los otros a hablar por sí mismos y se interesa por la complejidad y las sutilezas de las diversas culturas y lugares. El postmodernismo ha sido instrumental en el reconocimiento de las múltiples formas que asume el "otro", que surgen de diferencias de ubicación geográfica, de género masculino o femenino, del tipo de sexualidad y de raza.⁴⁴ En esta medida el postmodernismo parece apoyar el discurso latinoamericano que busca no ser reducido a los modelos europeos y que afirma su carácter único y su propia especificidad.

De varias maneras, el ataque postmoderno a la modernidad y a la racionalidad instrumental ofrece muchos argumentos que complementan la posición de aquellos que en América Latina creen que el patrón cultural racional-ilustrado, europeo y totalitario, adoptado acríticamente por las élites latinoamericanas es el responsable de nuestros sueños fracasados. Los puntos de contacto entre el postmodernismo europeo y la concepción antirracional de la identidad latinoamericana son muchos. No es solamente la desconfianza común en la razón centrada en el sujeto, también es, como en Nietzsche, el reemplazo por su "otro" absoluto, la experiencia estética (en América Latina sería el barroco) que, libre de todas las trabas de conocimiento, finalidad y utilidad, es el único medio de comunicación con las fuentes básicas del ser social. Es también el interés común en el sacrificio ritual, en las actividades improductivas y en el libre despilfarro de recursos que Bataille estudia con admiración en los aztecas,⁴⁵ y que algunos intelectuales católicos ponen al centro de la identidad cultural latinoamericana: los sacrificios humanos de los aztecas han sido reemplazados por trabajo forzado; el desperdicio ritual ha sido continuado en las frecuentes festividades religiosas. Es también el sentido de que América Latina es el "otro" que no puede ser reducido a lo europeo, que posee parámetros distintos y propone una clase de discurso diferente con su propia verdad.

De las tres direcciones que he explorado, la de los intelectuales de izquierda en búsqueda de nuevas armas para atacar las versiones neoliberales del capitalismo contemporáneo en la periferia es la menos sistemática. La crítica principal que uno puede hacerles es su ingenuidad y anacronismo, tal vez su confusión temporal en medio de una crisis que en alguna medida fue

⁴⁴ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), pp. 48-113.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, G. Bataille, "L'Amérique disparue", *Oeuvres Completes* (París: Gallimard, 1970), Vol. I, pp. 152-158.

compartida por el viejo movimiento indigenista. No es que yo quiera negar totalmente que algunos rasgos culturales específicos de nuestras comunidades indígenas puedan ser de interés, o quizás también constituir un ejemplo. Pero es difícil creer que sea posible resucitar algunas formas de socialismo o nuevos modelos de desarrollo, mirando al pasado. Este es un espejismo producido por la desesperación. A menudo se recurre al mito de la edad de oro en tiempos de crisis, cuando el camino a seguir no está claro. No creo, sin embargo, que estos autores, si se los interrogara más de cerca, seguirían el mismo camino de Morandé para tratar de identificar un patrón cultural originante y esencial, el cual es la única garantía de un proceso de modernización exitoso y no alienado.

El edificio intelectual de Morandé es ciertamente notable, argumentado con gran destreza y convicción. La profundidad de la discusión y su habilidad persuasiva va más allá que la de muchos otros análisis de la identidad cultural latinoamericana, al menos en todo lo que tiene que ver con la exploración del encuentro original entre españoles e indios. Sus detallados análisis de las continuidades y discontinuidades culturales, la riqueza de los materiales históricos utilizados y la perceptividad de la discusión, lo constituyen en una autoridad. Hay pocos análisis contemporáneos de la primera síntesis cultural indoibérica que logran equiparar la riqueza histórica con la profundidad teórica del esfuerzo de Morandé. Sin embargo, creo que su contribución real se limita al análisis y descripción de esa síntesis original. El gran problema de la propuesta general de Morandé es que reduce la cuestión de la identidad cultural latinoamericana a ese momento originante.

En efecto, es difícil aceptar que la identidad cultural latinoamericana se fijó de una vez para siempre en el siglo XVI, en una matriz simbólico-dramática que se opone fundamentalmente a la Ilustración. Como si la identidad cultural fuera una esencia inmutable que tuviera un certificado de nacimiento. También es difícil aceptar que los académicos e intelectuales en América Latina han estado siempre profundamente alienados de sus raíces sólo porque fueron educados en los valores de la razón que la primera síntesis cultural indoibérica no privilegiaba. Es cierto que la crítica de Morandé puede aplicarse con cierta justicia a esa generación de intelectuales como Sarmiento, Alberdi, Prado, Ingenieros y otros que rechazaron totalmente el patrón indoibérico y culparon por el atraso de América Latina a sus componentes raciales. Pero no todos los intelectuales fueron tan lejos en su deseo de adoptar la racionalidad europea.

Morandé introduce una división radical totalmente injustificada en la historia de América Latina. Hasta el momento de la independencia hay un proceso de constitución de la identidad latinoamericana que finalmente se consolida y se fija para siempre; de allí en adelante la historia se detiene o, más

bien, se transforma en una parodia de lo que la historia hubiese debido ser, se transforma en la historia de una gran alienación, la historia de la traición y del fracaso total de las élites intelectuales y gobernantes. Si no todo se ha perdido es sólo porque la antorcha de la verdadera identidad ha sido salvaguardada en el ámbito de la religiosidad popular, donde ha resistido y espera ser rescatada por los intelectuales católicos que, algún día, podrían convencer al resto de la sociedad, especialmente a las élites, que su identidad y herencia verdaderas tienen un ineluctable sustrato católico que difiere de la razón instrumental.

Nada de lo que las elites han hecho desde la independencia, nada de su producción intelectual y de sus proyectos ideológicos puede alterar o afectar la identidad latinoamericana; toda la compleja historia de desarrollo desde 1810 no cuenta realmente para la cultura latinoamericana, o si cuenta, es sólo como alienación. Lo que está detrás de esta concepción es una forma de esencialismo apoyada por una concepción estrecha de la identidad cultural. De acuerdo a esta concepción, existe una esencia latinoamericana, una experiencia compartida de unidad que se fragua y solidifica antes de la independencia, un verdadero sí mismo que provee una continuidad y estabilidad subyacente a los procesos históricos. Esta esencia latinoamericana no puede desaparecer o alterarse, puede olvidarse momentáneamente, pero siempre podrá descubrirse y excavarase desde su fuente privilegiada que es la religiosidad popular.

En la medida que el postmodernismo expresa una preocupación por el "otro" latinoamericano y una oposición a las visiones totalizantes que reducen la diferencia a la uniformidad, podría jugar un rol positivo. Las teorías totales como el marxismo o la modernización están siempre en peligro de creer que lo particular, lo local y lo históricamente específico, adquieren significado sólo en la medida que son instancias de lo general. El postmodernismo permite a América Latina tener una voz propia, el derecho a ser diferente, aun si, paradójicamente, estos derechos aparecen siendo defendidos no por un acto latinoamericano de autoafirmación sino que, una vez más, por una teoría construida en Europa.

Pero, por otro lado, el postmodernismo, al sobreestimar las diferencias, corre el riesgo de caer en el otro extremo, donde la verdad y la razón quedan atrapadas en la inconmensurabilidad de los mundos discursivos específicos. Esos dominios discursivos cerrados son no solamente inconmensurables entre sí, sino que también tienden a asociarse con nociones de identidad cultural entendida como una esencia inalterable. El énfasis unilateral en la diferencia puede fácilmente transformarse en un juicio de pureza y en un deseo de excluir y mantener separado lo que se considera como ajeno: las culturas diferentes son aceptadas en la medida que permanezcan en su casa y no vengan a importunar a las culturas del centro. Las posiciones postmodernas no aprecian

la existencia del terreno común, subestiman la capacidad de América Latina para usar la razón instrumental, para producir progreso material, y no ven los aspectos positivos de la modernidad que América Latina necesita adquirir.

Una posición diferente de las tres corrientes esencialistas que he explorado es la que niega la existencia de una esencia cultural y describe la situación latinoamericana como una permanente búsqueda de una identidad que no puede ser fácilmente encontrada. Esta posición surge del libro clásico de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, donde éste describe el problema de los mexicanos de una manera que puede aplicarse al resto de América Latina. En la visión de Paz, el mexicano está en búsqueda de sus orígenes, es como un huérfano que está consciente de haber sido desarraigado e inicia una búsqueda apasionada.⁴⁶ Pero la identidad latinoamericana no es sólo la búsqueda de las raíces, es al mismo tiempo un rechazo del pasado, una condenación de los orígenes que reniega del hibridismo:

El mexicano condena toda su tradición (...). El mexicano no quiere ser indio o español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma a sí mismo como mestizo, sino que como una abstracción: es un hombre. Se vuelve el hijo de la nada. Comienza en él mismo (...). El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y al mismo tiempo como búsqueda, como una voluntad de trascender este estado de exilio.⁴⁷

En tal búsqueda ninguna forma histórica particular o tendencia puede expresar cabalmente la mexicanidad. Hemos sido profranceses, hispanistas, indigenistas, liberales y católicos, argumenta Paz, pero ninguna de estas formas constituye la respuesta a la búsqueda. Ellas representan una permanente "oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y todos inútiles hoy día".⁴⁸ Paz parece desesperar de que pueda encontrarse alguna respuesta, pero obtiene algún alivio aparente en el hecho que la situación del resto del mundo no es totalmente diferente: "vivimos, como el resto del planeta, en una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos del pasado y con un futuro que inventar. La Historia Universal es ya una tarea común. Y nuestro laberinto es el de todos los seres humanos".⁴⁹

Otros autores como Bifani y Langón pueden ubicarse en una corriente similar de pensamiento, aunque su lenguaje es más sociológico y formal. Para

⁴⁶ O. Paz, *El laberinto de la soledad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1959), pp. 18-19.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 78-80.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 151.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 155.

Bifani el problema es que la colonización de América destruyó los sistemas sociales indígenas y creó una nueva estructura híbrida que no está bien integrada. La identidad latinoamericana tiene que ser reconstituida por medio de la recuperación de la integración cultural perdida. Esto puede lograrse a partir de "una organización simbiótica de lo que es de uno y de lo que es de otros en el contexto de un sistema social autodeterminado y autocentrado".⁵⁰

Langon, a su vez, argumenta que la misma pregunta sobre la identidad presupone una desestructuración, una inhabilidad para definirnos a nosotros mismos: "No somos indios, ni españoles, ni nada. Estamos en disolución, bordeando la extinción, sin lugar para un proyecto propio".⁵¹ América Latina fue desestructurada por los poderes coloniales para ser integrada en una posición subordinada dentro de una estructura global de dominación. Sin embargo, existe una "identidad profunda" latinoamericana que puede ser recuperada y que se manifiesta en muchas formas de resistencia y sobrevivencia. Pero tal identidad no se refiere a contenidos esenciales fijos, debe ser concebida más bien como un proceso de identificación. Lo que debe encontrarse no es tanto un contenido como modos de identificación que muestren la presencia de un centro energético propio.⁵²

Esta corriente de pensamiento es distinta de las perspectivas esencialistas ya exploradas, porque la identidad parece ser concebida como un proyecto a ser construido, como una tarea que definirá el futuro latinoamericano. Sin embargo, el lenguaje usado revela una cierta forma de esencialismo, o tal vez, una nostalgia por la verdadera identidad, profunda e integrada. Es cierto que la identidad no se concibe como una esencia dada que espera ser descubierta; sino que tiene que ser construida. Pero se pone mucha fe en que esta tarea puede ser lograda, o debe ser lograda si América Latina va a sobrevivir. Estas teorías parten del hecho que nuestra identidad es precaria, desestructurada, descentrada, no bien integrada, y que todo esto es el resultado de la colonización, de los trasplantes culturales y de la imposición. Pero estas realidades no se aceptan. Subsiste la nostalgia de la integración, de una identidad totalmente estructurada. ¿Es esto realmente posible? ¿Puede uno hablar de una sola identidad cultural dentro de un país?

⁵⁰ P. Bifani, "Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante", *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989), pp. 105-114.

⁵¹ M. Langon, "¿Qué tenemos que ver unos con otros?", *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989), p. 138.

⁵² *Ibíd.*, p. 146.

Identidad y diversidad cultural

La verdad es que la mayoría de las sociedades latinoamericanas no están culturalmente unificadas y que, a pesar de algunas formas centrales de integración y síntesis que indudablemente existen, las diferencias culturales son todavía muy importantes. Estas son más acentuadas en los países con un importante componente étnico indígena y negro como Perú, Bolivia, México, Venezuela, Brasil y América Central en general. En estas sociedades plurales subsiste una enorme diversidad cultural.⁵³ Sin embargo, las diferencias culturales también existen, aunque en un grado menor, en países más homogéneos como Chile, Argentina y Uruguay.

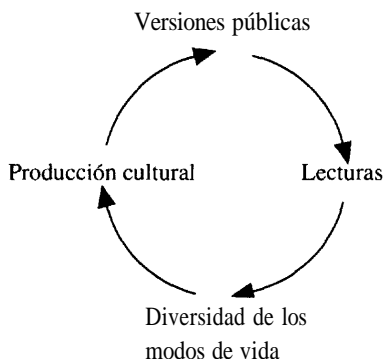
Desde la Independencia, las nuevas repúblicas latinoamericanas y sus clases dominantes intentaron con mucho esfuerzo no sólo construir un Estado nacional y una economía viable, sino también un sentido de identidad nacional. Esta identidad nacional respondería a una cultura nacional que debía ser construida y que se esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes. Pero, por supuesto, este proceso no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. Fue un proceso muy selectivo y excluyente, conducido desde arriba, el cual decidió qué guardar y qué ignorar sin consultar a todos los participantes. El proceso de exclusión comenzó con la adopción del español como la lengua nacional (lo que significó que una serie de lenguas indígenas fueron condenadas a una posición secundaria o a la extinción), pero se extendió a muchos otros aspectos culturales tales como la religión, el arte, etc.

La idea de una identidad nacional puede hacernos creer que existe una versión única verdadera de ella; que uno podría de algún modo determinar con precisión lo que pertenece y no pertenece a ella; y que es más o menos compartida por todos en la sociedad. De hecho, cuando se analiza el carácter excluyente y selectivo del proceso de constitución se puede ver que no hay nada natural o espontáneo en él y que varias otras versiones podrían igualmente ser construidas utilizando otras selecciones y exclusiones. La idea de identidad nacional es normalmente construida sobre la base de los intereses y concepciones del mundo de algunas clases o grupos dominantes de la sociedad, a través de una variedad de instituciones culturales, tales como los medios de comunicación, instituciones educacionales, religiosas y militares, aparatos del Estado, etc.

⁵³ Véase G. Bonfil Batalla, "El patrimonio cultural de México: Un laberinto de significados", *Folklore Americano*, N° 47 (enero-junio, 1989), pp. 125-145. En este artículo, Bonfil Batalla presenta un excelente análisis del caso mexicano.

Los criterios para definir la identidad cultural son siempre más estrechos y más selectivos que los crecientemente complejos y diversificados hábitos y prácticas culturales de un pueblo. En las versiones públicas de identidad cultural la diversidad es cuidadosamente escondida detrás de una supuesta uniformidad. Estas versiones públicas a su vez influyen la manera cómo la gente se ve a sí misma y cómo actúa, pero no en forma automática o mecánica: muchos grupos étnicos, subculturas, regiones o sectores de la sociedad no se sienten bien representados por las versiones dominantes y no comparten ese sentido de identidad o tienen uno distinto.⁵⁴

Richard Johnson ha representado este proceso por un movimiento circular que supone cuatro momentos que parten de la base del círculo:



De una complejidad y diversidad inicial de modos de vida y formas culturales las instituciones culturales anteriormente aludidas producen algunas versiones públicas de identidad, que seleccionan algunas características que se consideran representativas y excluyen otras. Estas versiones públicas a su vez influyen la manera cómo la gente se ve a sí misma y cómo actúa a través de

⁵⁴ Biagini es uno de los pocos autores en América Latina que parece haberse dado cuenta de la complejidad implícita en la noción de identidad cultural. Por un lado, sostiene que es problemático atribuirles rasgos sustanciales y distintivos a las culturas nacionales, o aun a los subtipos regionales (para Biagini es posible hablar no sólo de identidades nacionales sino también de identidades sociales y regionales). Por otro lado, distingue algunas versiones de identidad que responden a diversos grupos sociales. Finalmente, también se da cuenta de la "utilización ideológica y política que se ha hecho de los llamados a una idiosincrasia nacional". Véase H. E. Biagini, "La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo", *Nueva Sociedad*, N° 99 (1989), p. 102.

un proceso de lectura o recepción que no es necesariamente acrítico o pasivo, cerrándose así el círculo.⁵⁵

Todo esto muestra que el proceso discursivo de construcción de una identidad cultural puede fácilmente llegar a ocultar diversidades y antagonismos reales de la sociedad. Todo intento por fijar de una vez para siempre los contenidos de una identidad cultural y toda pretensión de haber descubierto la "verdadera" identidad de un pueblo pueden fácilmente ser usados por determinados grupos y clases en beneficio propio. Sin embargo, también es cierto que algunas versiones de identidad cultural, especialmente aquellas desarrolladas por grupos discriminados u oprimidos de la sociedad, juegan el papel de ser medios de resistencia contra la dominación y la exclusión. Esto no sólo ocurre en el plano de la política interna de una sociedad, sino que también en el plano de las relaciones internacionales entre sociedades. El colonialismo y otras formas más sutiles de dependencia permiten hablar de países o nacionalidades oprimidas. En este caso, a su vez, las versiones específicas de identidad cultural desarrolladas por pueblos oprimidos tienen el rol de resistir a las naciones opresoras.

Sin embargo, es posible encontrar versiones de identidad cultural que, mientras constituyen una forma de resistencia contra un poder extranjero, ocultan al mismo tiempo divisiones internas y excluyen a ciertos grupos dominados. Esto demuestra la ambigüedad inherente del concepto de identidad cultural. Por un lado, puede servir para enmascarar la diversidad; por el otro, puede servir como medio de resistencia. Las versiones dominantes caen habitualmente dentro de la primera categoría; las versiones dominadas en la segunda. Con todo, en el caso de las relaciones internacionales entre naciones, las versiones gobernantes de países dependientes frecuentemente comparten ambos aspectos.

Tomando en cuenta esto y todos los análisis anteriores, es claro que existen al menos dos acercamientos teóricos importantes que proponen concepciones alternativas de la identidad cultural. Por un lado, hay un acercamiento histórico que piensa a la identidad cultural como algo que está permanentemente siendo construido y reconstruido dentro de nuevos contextos y situaciones históricas y que no puede nunca decirse que está finalmente resuelta o constituida definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. La construcción de la identidad es un proceso discursivo que permite una variedad de versiones.

⁵⁵ Véase R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation: A British-Dutch Dialogue", en B. Henkes *et al*, *Images of the Nation* (Amsterdam: Rodopi, 1993), p. 9.

Esta concepción de la identidad no sólo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad, sino que también mira hacia el futuro y concibe a la identidad como un proyecto. La pregunta por la identidad es entonces no sólo ¿qué somos? sino también ¿qué es lo que queremos ser? Tal como Habermas argumenta, "la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto".⁵⁶ En el centro de tal concepción está la idea de que la construcción de la identidad es eminentemente discursiva, selectiva y evaluativa: sólo algunos rasgos, símbolos y experiencias de grupo son tomados en cuenta y otros son excluidos, sólo ciertas instituciones y valores son valorizados y otros desvalorizados. Es por eso que pueden existir diferentes versiones de identidad. En la construcción del futuro no todas las tradiciones históricas son igualmente válidas. El mismo hecho de que cada versión de la identidad es inherentemente selectiva, permite que una nación —aunque no puede elegir sus tradiciones— pueda al menos seleccionar políticamente cómo continuar o no continuar con algunas de ellas.

Por otro lado, existe una concepción esencialista que piensa a la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado, como una esencia, de una vez para siempre. En las palabras de Hall, es "una suerte de 'verdadero sí mismo' colectivo, que se esconde dentro de muchos otros sí mismos más superficiales e impuestos artificialmente, que la gente con una historia y ancestro compartidos tiene en común".⁵⁷ De acuerdo con esta definición, cada pueblo o nación tiene su esencia, una experiencia compartida de unicidad que provee un conjunto estable de significados, códigos y marcos de referencia que subyacen a las diferencias más superficiales y a los cambios históricos. Tal esencia puede temporalmente extraviarse, puede incluso ser abandonada o ignorada por sectores sociales, pero no puede desaparecer totalmente; es más, puede ser restablecida, recuperada intacta desde alguna fuente privilegiada que puede ser un trasfondo geográfico o étnico, la religiosidad popular, un lenguaje nacional o regional, etc.

En la versión de Morandé esa fuente privilegiada es la religiosidad popular. El precio de ignorar o abandonar tal esencia es la alienación y el fracaso. Ninguna nación puede indefinidamente y con impunidad ir en contra de su ser más íntimo y verdadero. Esta concepción de la identidad es no sólo

⁵⁶ J. Habermas, "The Limits of Neo-Historicism", entrevista con J. M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (Londres: Verso, 1992), p. 243.

⁵⁷ S. Hall, "Cultural Identity and Diaspora", en J. Rutherford, ed., *Identity, Community, Culture, Difference*, op. cit., p. 223.

selectiva y evaluativa, sino que también oposicional por excelencia. Es decir, se define en contra de algunos valores, modos de vida e ideas que son presentados como fuera de la comunidad nacional. De allí la idea del "nosotros" en oposición a "ellos", a los "otros" que poseen identidades esencialmente diferentes. Así las diferencias culturales no sólo se exageran sino que también se fijan para siempre.

En conclusión, sólo una concepción histórica de la identidad cultural nos permite llegar a una comprensión de la identidad latinoamericana que no excluya a la mayor parte de los dos últimos siglos de la historia de América Latina, ni esconda la diversidad cultural del continente. No cabe duda que la primera síntesis cultural producida en el encuentro original entre indios y españoles es muy importante, pero no eliminó totalmente las diferencias culturales entre varios grupos étnicos, ni ha permanecido igual, al sufrir numerosas transformaciones, siendo el impacto del pensamiento ilustrado desde los tiempos de la independencia quizás la más importante. Las nuevas contribuciones que han ayudado a dar forma a lo que Latinoamérica es hoy, no son formas de alienación o traición a nuestro "ser verdadero"; son nuevos aportes y transformaciones de gran importancia que deben ser tomados en cuenta si queremos entender algo acerca de nuestra compleja identidad cultural en el presente. Bien puede ser cierto que la primera síntesis cultural latinoamericana tuvo un sustrato católico. Pero es igualmente cierto que, con toda probabilidad, ese rasgo cultural ha perdido importancia relativa frente a otros. Este no es un problema de alienación, es un problema de cambio social y cultural, y es el resultado del hecho que la identidad latinoamericana está permanentemente siendo construida y reconstruida. □