



Del indigenismo al posmodernismo. Notas sobre los discursos identitarios latinoamericanos del siglo XX

ALINA ȚIȚEI

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

E-mail: alina83titei@yahoo.com

Palabras clave

identidad; discurso identitario; América Latina; indígena; mestizaje.

El enfoque objetivista (esencialista o sustancialista) o la tendencia «fijista-purista», según la propuesta conceptual del antropólogo Víctor H. Ramos (2003: 118), concibe la identidad, y particularmente la identidad étnico-racial, como un dato fijo, una entidad ya constituida e inmutable, un acervo de experiencias comunes y valores fundamentales compartidos, que se formó para siempre en algún momento del pasado y en función de la cual se define el sujeto, individual o colectivo. De ahí que cada pueblo o nación tenga su propia esencia, encapsulada en un conjunto estable de significados, códigos y signos referenciales que subsisten a las diferencias superficiales o a las transformaciones históricas. Si bien puede perderse temporalmente, olvidarse, abandonarse o incluso ser ignorada por ciertos segmentos sociales, dicha esencia no puede desaparecer ni alterarse totalmente; puede ser recuperada y restaurada apelando a una veta cultural geográfica, étnica, religiosa o lingüística, que permita la asunción de la identidad. A tenor de este planteamiento, el presente estudio se propone delimitar el significado del término *identidad* en el contexto polivalente y multidimensional de América Latina y analizar la cuestión de la identidad étnico-racial desde la perspectiva de cuatro discursos de índole esencialista (indigenista, hispánico, occidentalista, mestizo) contrapunteados por la visión posmodernista. Se observa que, pese a los esfuerzos de sus promotores por calificarla de purista, la identidad latinoamericana recibe la fuerte influencia tanto del factor indígena como del europeo. Hay, sin duda, un sustrato indo-ibérico-africano en la base de la identidad, que ciertamente no se puede excluir ni ignorar, pero creemos que los elementos étnicos y raciales europeos (distintos del hispánico) también han contribuido en gran medida a su desarrollo.

Si apoyamos la idea de la identidad como un todo dinámico-evolutivo, como un proceso continuo y constante basado en relaciones dialécticas, entonces la identidad nacional y continental de los latinoamericanos es invariablemente un proceso abierto y fluctuante, una construcción sujeta a las influencias del tiempo, que aglutina a la vez elementos identitarios inmutables de índole esencialista (la matriz cultural indo-ibérica) y elementos innovadores de índole constructivista (apertura a otros sistemas axiológicos o grupos identitarios: la cultura

occidental). Dicho de otro modo, la identidad de América Latina no es más que su propia historia que se plasma desde una visión retrospectiva —un retorno a los orígenes—, actual —una experiencia en desarrollo— y prospectiva —un proyecto por consumir— (ȚiȚei, 2013a, 2013b).

Por lo que respecta a la genealogía identitaria en el ámbito cultural que nos ocupa, es posible distinguir varios momentos históricos transcendentales para la formación de la identidad latinoamericana que, por turno o simultáneamente, han auspiciado ciertos *discursos identitarios* de carácter esencialista (indigenista, hispánico, occidentalista, mestizo). Pero esto no significa el fin del proceso de formativo, ni tampoco una percepción unitaria por parte de los distintos grupos sociales sobre la noción de identidad, pese a las tentativas de homogeneizar y uniformizar la identidad mediante por medio del recurso a la existencia de una única e inmutable esencia común. Evidentemente, tanto la cultura como la identidad tienen un carácter dinámico, por lo que podemos hablar de una sucesión histórica en la construcción de la identidad cultural latinoamericana y de la posibilidad de discernir diferentes etapas en las que han prevalecido determinadas configuraciones y teorías culturales. Cabe señalar, sin embargo, que ellas no se inscriben en una lógica cronológica necesaria y que la experiencia identitaria resultada en cada una de las etapas históricas no ha sido siempre la misma (ȚiȚei, 2013a).

El encuentro histórico entre españoles e indígenas representa el momento que sienta las bases del primer modelo cultural latinoamericano, cada paradigma aportando sus elementos de originalidad y especificidad a la coagulación de la primera *síntesis cultural*. Ese encuentro originó también el proceso de construcción del «otro», identificado en la persona del indígena inferior, y planteó por primera vez la pregunta sobre la existencia de una identidad latinoamericana. En resumen, la primera síntesis cultural de América Latina se articuló en torno al catolicismo ritual como referente cultural común en la Edad Media y significó la formación de un sustrato racial hispano-indígena con una *conciencia religiosa sincrética*, en que los símbolos cristianos fusionaron con los dioses amerindios.

Los principales acontecimientos que ocuparon el escenario político y social de las colonias a comienzos del siglo XIX llevaron a la creación de un nuevo modelo cultural en América Latina. Las guerras de independencia y, como corolario, la formación de los estados nacionales fueron el catalizador que dio paso al segundo proyecto histórico importante para la configuración de la identidad latinoamericana. América Latina se aleja de España, no solo políticamente, a través de su emancipación efectiva de la Corona española, sino también intelectualmente, asumiendo ideas innovadoras procedentes de otras partes de Europa e incorporándolas a su contexto idiosincrásico: la Ilustración francesa, el liberalismo británico y, sobre todo, el positivismo comtiano jugaron un papel ideológico destacado en este nuevo proceso que abre el camino a la modernidad para las naciones latinoamericanas.

Por lo tanto, la primera síntesis cultural simbolizada por el *polo indo-ibérico*, fuertemente influido por la religión y el racismo, se convierte en los albores decimonónicos en tesis para una nueva fusión cultural, en que la posición antitética será asumida por la *concepción iluminista-positivista*, teniendo la razón y el liberalismo como pilares ideológicos centrales. La segunda síntesis cultural significó pues la formación de los estados nacionales latinoamericanos y el despertar de la *conciencia nacional* en la mente colectiva de unas sociedades que se fueron construyendo en torno a los conceptos de *nación* y *clase* como referentes culturales comunes y se guiaron por la brújula ideológica del modelo ilustrado europeo (ȚiȚei, 2013c).

El siglo XX marca, al menos en sus inicios, un distanciamiento de los proyectos identitarios anteriores y ve surgir un sistema de pensamiento crítico que busca explorar las

causas de los problemas que América Latina enfrenta de una manera distinta, esto es, desafiando el racionalismo europeo. Con el telón de fondo de la crisis económica mundial y el fin de la dominación oligárquica local, aparecen una serie de obras que propugnan la incompatibilidad entre el modelo racional-ilustrado y las peculiaridades del espacio latinoamericano. Esta amplia corriente de pensamiento político y cultural, que tuvo especial repercusión entre 1920 y 1930, abogaba por el retorno a las antiguas tradiciones indígenas, por la recuperación de los valores y costumbres autóctonos en contraposición a la herencia cultural europea. América Latina viaja así a sus orígenes, en un intento por encontrarse y construirse a sí misma.

El *discurso identitario indigenista o indianista*¹, que prospera durante el período mencionado, es en sí mismo paradójico: afirma que la identidad «latinoamericana» es en realidad «indígena» precisamente porque en sus aspectos esenciales el continente nunca habría renunciado a las raíces culturales precolombinas que contienen *in nuce* la única y verdadera identidad de sus habitantes. En lo que respecta a la cultura europea, se la considera una mera yuxtaposición (neo)colonial, una cultura imaginaria o una apariencia de modernidad. Al mismo tiempo, el movimiento indigenista² quería implementar reformas sociales que beneficiaran a las comunidades indígenas empobrecidas e invitaba a un cambio en la percepción predominantemente negativa de los nativos como seres atrasados e incivilizados —opinión compartida en el Renacimiento por el español Juan Ginés de Sepúlveda, quien los consideraba infrahumanos, con reducida capacidad de pensamiento y condenados irremediamente a la servidumbre; en las antípodas, encontramos la apología del fraile dominico Bartolomé de Las Casas, el misionero juzgándolos como seres plenamente racionales, cuyas civilizaciones eran, en algunos aspectos, superiores a las de Egipto, Grecia o Roma—. La visión que compartían los miembros de este movimiento era un tanto idealista, dado que retrataba a las sociedades precolombinas en un aura idílica, al invocarlas como modelos viables para el futuro.

Otra teoría desarrollada en el siglo XX en antítesis con la anterior es la teoría hispánica. Con una larga tradición fundada por el mismo Juan Ginés de Sepúlveda, quien idealiza y glorifica la cultura española, devaluando radicalmente a las amerindias, calificadas de bárbaras, sacrílegas o inferiores, la teoría hispánica aduce como argumento fundamental la ascendencia racial y cultural netamente española de los latinoamericanos. Desde la perspectiva de sus partidarios, la conquista del Nuevo Mundo fue de hecho una conquista con fines evangelizadores y, al mismo tiempo, una expansión de la civilización occidental. Las colonias no eran consideradas como tal, sino como provincias, partes integrantes del Imperio español. Asimismo, la independencia es vista como una separación de España solo en el sentido político, ya que en lo espiritual la esencia de los latinoamericanos sigue siendo indeleblemente hispánica. Prueba de ello son los atributos que comparten con la población de la madre patria: idealismo, honor, respeto a la autoridad, prestancia y catolicidad. El *discurso identitario hispánico*, que reivindica los orígenes culturales españoles y la herencia espiritual católica romana, por su filiación con el hispanismo conservador encarnado en figuras como Marcelino Menéndez

¹ Uno de sus máximos representantes es el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla. En su obra *México profundo: una civilización negada* (1987) el autor distingue entre un «México imaginario», de raigambre occidental, asumido por la élite dominante, y un «México profundo», integrado por los descendientes de las poblaciones indígenas y los mestizos que lograron resistir y preservar, en esencia, sus patrones culturales. Se trata, en definitiva, de la antinomia tradición ≠ modernidad.

² Ha conocido un desarrollo particularmente importante en México y Perú, núcleos de las principales civilizaciones precolombinas y países con grandes comunidades indígenas.

Pelayo o Ramiro de Maeztu, proclama el papel fundacional de los españoles en la creación de las naciones latinoamericanas, representando el orden político y social implantado por ellos el pilar institucional que constituyó la base de los futuros estados latinoamericanos. El discurso identitario hispánico denuncia igualmente el intento de anular los tres siglos de historia que precedieron al momento de la Independencia y de establecer un orden diferente al espíritu y la cultura de los pueblos del Nuevo Mundo, considerado neohispánico o, simplemente, una parte de la hispanidad. Esto ha generado un estado de alienación cultural, de búsqueda fuera de las fronteras geográficas y espirituales de Latinoamérica, en naciones y culturas foráneas, de ideales y formas de vida que no corresponden a la tradición de los pueblos del continente.³

También en las primeras décadas del pasado siglo se observa una continuación del análisis despectivo del carácter latinoamericano, análisis apoyado en el siglo XIX por personalidades europeas como David Ricardo, Adam Smith, Marx y Engels o Hegel. Se hace hincapié en la falta de orden y el caos que reina en la comunidad latinoamericana, consecuencia de su naturaleza impulsiva e infantil frente a la prudencia y el equilibrio que muestran los europeos. Las opiniones expresadas, entre otros, por Ortega y Gasset: América como una «sociedad improvisada e inauténtica», por Mario Vargas Llosa: «una promesa incumplida», por el conde Keyserling: un continente «carente de espiritualidad y racionalidad», con «una vida puramente emocional y pasiva» (*apud* Biagini, 1989: 102) o por Waldo Frank, quien se refiere a los rasgos específicos de la identidad y cultura latinoamericanas y a las diferencias existentes en relación con el modelo europeo, son reducidas por el sociólogo argentino José Luis de Imaz a unas cuantas características esenciales:

- 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. (1984: 298, *apud* Larraín, 1994: 45)

Junto con estos calificativos poco elogiosos provenientes del exterior, también advertimos las opiniones negativas de algunos escritores locales. Ezequiel Martínez Estrada y Octavio Paz, por ejemplo, ven en el resentimiento, reminiscente de las tensas relaciones entre los conquistadores codiciosos y los amerindios oprimidos, la expresión más genuina del carácter latinoamericano, traducida en la sobrevaloración de la figura paterna reflejada en el machismo. El problema que enfrenta la cultura latinoamericana sería precisamente la represión de esta actitud emocional ante la realidad y la construcción de una falsa superestructura que oculta el resentimiento original. Además, Octavio Paz y Alcides Arguedas describen la naturaleza

³ Dos de los defensores más destacados de la teoría hispánica fueron el historiador chileno Jaime Eyzaguirre, un influyente representante del conservadurismo católico, especialmente en sus trabajos *Ventura de Pedro de Valdivia* (1942), *Hispanoamérica del dolor* (1946) y *Fisonomía histórica de Chile* (1948) y su compatriota Osvaldo Lira, sacerdote, filósofo y teólogo, con el ensayo *Hispanidad y mestizaje* (1950).

duplicitaria de los mexicanos y bolivianos, respectivamente, argumentando que esta «existencia doble» se debe a la mentira institucionalizada, a la simulación.

Las afirmaciones anteriores permiten inferir dos conclusiones: por un lado, se observa una sorprendente convergencia de opiniones entre autores extranjeros y latinoamericanos, lo que demuestra que la percepción que los latinoamericanos tienen de sí mismos se refleja en el espejo de los prejuicios y estereotipos formulados más allá de sus fronteras; por otro lado, sobresale la visión pesimista de los pensadores de los años 30 sobre las limitaciones de la identidad cultural latinoamericana, visión en la que comparten una total desconfianza en la capacidad de sus propias naciones para asimilar verdaderamente el modelo racionalista europeo.

El fenómeno puede explicarse recurriendo a las herramientas conceptuales de los estudios poscoloniales. En su obra *Orientalismo* (1978), Edward Said se acoge a la noción de discurso de Michel Foucault para emprender un análisis del «orientalismo» y del carácter de los «orientales» que puede aplicarse igualmente bien a América Latina. Retomando la definición del filósofo francés —«conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa» (2010: 154)— Said identifica el *orientalismo* como

una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; [...] un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente. [...] un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente. (2008: 21)

El discurso sobre Oriente como enfoque exótico y diferente se originó en Europa durante el siglo XIX, respaldado por todo el prestigio de la experiencia académica y la filosofía europeas, pero repleto de prejuicios racistas, estereotipos inferiorizantes y arrogancia colonial. Este discurso, a través del cual «la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del período posterior a la Ilustración» (22), ha creado en gran medida la realidad que describe, una realidad que ha sido aceptada, no pocas veces, por muchísimos orientales.

Un fenómeno similar se ha producido también en el caso de América Latina. Si Said habla de *orientalismo* como una forma europea de representar a Oriente, bien podríamos hablar de *latinoamericanismo* como una forma discursiva de definir a América Latina, a partir de su lugar en la experiencia europea occidental y norteamericana. El continente latinoamericano es, como Oriente, una de las imágenes más profundas y recurrentes del Otro, y su posicionamiento dentro de los parámetros de la alteridad contribuye simultáneamente a la autodefinición de Europa y a su percepción del continente: América Latina es el contraste de su propia imagen, idea, personalidad, experiencia. Según Foucault, la historia siempre nos ha mostrado que el discurso es «aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación», pero también «aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse» (1992: 12). La relación entre Europa y América Latina es sin duda una relación de poder, una relación de dominación, con diversos grados de una hegemonía compleja. Al oponerse a América Latina, la cultura europea ha ganado en fuerza e identidad, mientras que Europa, en

cuanto que noción colectiva, se ha autoidentificado como tal en relación con todos los considerados «no europeos», incluidos los latinoamericanos. Por tanto, se puede decir que lo que asegura la hegemonía de la cultura europea tanto dentro como fuera de Europa es la idea de que la identidad europea es superior a todos los pueblos y culturas no europeos. Si bien no se puede establecer una comparación entre Oriente y América Latina en términos de historia y tradición de pensamiento, el imaginario cultural latinoamericano ha logrado, no obstante, manifestar su especificidad en relación con Europa occidental. Así, las dos entidades geográficas se apoyan mutuamente y, en cierta medida, se reflejan la una en la otra. Sin embargo, se puede afirmar que, en gran medida, los elementos que dieron al universo latinoamericano su inteligibilidad y que contribuyeron significativamente a la construcción de su identidad no fueron el resultado de los esfuerzos de las naciones del Nuevo Mundo, sino antes bien la compleja serie de hábiles manipulaciones a través de las cuales América Latina fue identificada por Europa. Como en el caso de Oriente, el conocimiento de América Latina, al ser producido por el poder, de alguna manera *crea* América Latina, al latinoamericano y su mundo.

El contexto crítico tanto ideológico, como político, económico y social, en la América Latina del siglo XX, contribuye a la intensificación de las inquietudes identitarias y al resurgimiento del antagonismo entre los dos modelos culturales que dominaron la centuria anterior: el *racional ilustrado* europeo —que enfatiza el discurso conceptual-abstracto y avanza la idea de la razón instrumental como medio para dominar el entorno y lograr el progreso material— y el *simbólico-dramático* latinoamericano, que apela a la sensibilidad y se acerca a la realidad desde un prisma estético-religioso a través de imágenes, representaciones dramáticas y manifestaciones rituales (Sunkel, 1988: 42 *apud* Larraín, 1994: 49).

Después de la Segunda Guerra Mundial, la corriente de pensamiento europea y las tradiciones asociadas a ella volvieron a imponerse en el espacio latinoamericano, siendo el ámbito académico el epicentro para la revitalización y recepción de la teoría occidentalista, continuadora de la «teoría civilizadora» del siglo XIX. Esto demuestra que, pese a ciertas tendencias de retorno a sus orígenes, América Latina seguía creyendo y aplicando las ideas importadas de Europa y Estados Unidos. Primero, en la década de los 50, las ideas sobre la modernización e industrialización de las sociedades de América Latina —denominada por Alain Rouquié el «Extremo Occidente», debido a una modernidad tardía, incompleta y, en algunos aspectos, diferente de la europea y la norteamericana (*apud* Vergara & Vergara Estévez et al., 2010: 69)— arraigan mediante una lucha sostenida contra los remanentes del sistema oligárquico controlado por la rancia aristocracia terrateniente y a través de un cambio social acelerado y profundo, inspirado en el modelo de los Estados Unidos y los países desarrollados de Europa. El *discurso identitario occidentalista* sostiene que las naciones latinoamericanas son occidentales o pueden llegar a serlo con el tiempo. A diferencia de Asia y África, América Latina no contaría con culturas tradicionales auténticas completamente diferentes de las occidentales, ya que el largo período de la colonización ibérica habría provocado la desaparición de las culturas amerindias o las habría reducido a la condición de meros grupos étnicos. Los períodos colonial y republicano habrían occidentalizado definitivamente a América Latina y, en consecuencia, la población del continente comparte hoy día la lengua, la religión, los valores y los paradigmas socioeconómicos europeos. La idea según la cual existiría una originalidad cultural latinoamericana que desde la época colonial hasta el siglo XX habría tenido diversas manifestaciones relevantes es, desde la perspectiva del discurso occidentalista, más un

deseo que una realidad, hecho reforzado también por la afirmación de que los pocos núcleos indígenas que quedan irán desapareciendo bajo el impulso de la modernización cultural.

Afirmaciones que apoyan esta teoría se pueden encontrar en la obra del filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien cree que los pueblos de la periferia de Occidente, como los de América Latina, se habrían occidentalizado por el contacto con el mundo occidental en un proceso ajeno a su propia voluntad:

Esto es, aceptar conscientemente lo que, de una manera a veces inconsciente, se ha hecho desde los mismos inicios de nuestra incorporación como americanos a la historia del mundo occidental; desde el mismo momento en que, como indígenas, se inicia nuestra incorporación y, como occidentales, la continuación de esa historia en nuestra historia. La occidentalización del mundo entero es un hecho [...] Y dentro de esta ineludible occidentalización Latinoamérica ha sido el primer continente en sufrir no sólo la expansión sino también los conflictos ideológicos que tal expansión ha originado. [...] Esto es, insistimos, se reconoce la occidentalización de Latinoamérica y el resto del mundo, y, con ello, también de la universalización de la filosofía occidental. (1989/2010: 39-40)

En su planteamiento filosófico sobre la condición de los latinoamericanos en relación con ellos mismos y con el resto del mundo, los puntos de vista de Zea resultan a menudo ambiguos y contradictorios. Por ejemplo, su versión acerca de la occidentalización de los latinoamericanos coincide más bien con la perspectiva de la teoría del mestizaje, es decir, la europeización vista a través del prisma del factor cultural hispánico. Al hablar de la «esencia de lo americano», Zea afirma que, a diferencia de los orientales, las poblaciones amerindias no habían alcanzado el grado de madurez cultural que les permitiera resistir la influencia europea y, por lo tanto, fueron sometidas a «una extraordinaria mestización racial y cultural» (1971: 87 *apud* Vergara Estévez & Vergara del Solar, 2002: 82). Para el filósofo mexicano, las raíces del ser latinoamericano se hallan en el proceso particular y universal de fusión cultural ibero-amerindio-africana que se inició con el descubrimiento de América. La diferencia entre los latinoamericanos y los asiáticos o africanos radica precisamente en este singular fenómeno del mestizaje racial y cultural iniciado por los españoles, una prolongación del que practicaron en la Península con los judíos y los árabes. No obstante, la emulación o el intento de emular modelos extranjeros ha conducido, a juicio de Zea, a la enajenación del ser latinoamericano, al escamotear la única identidad real y posible: la condición mestiza. Asumir la identidad mestiza no significaría en modo alguno «renunciar a lo que se es para poder ser otra cosa, ya que se puede acrecentar el propio ser, ser lo otro (modernidad, progreso) sin dejar de ser uno mismo; ser otra cosa sin sentir vergüenza de lo que se es o ha sido; de lo que se ha sido y es como posibilidad de lo que se puede llegar a ser» (1990: 20 *apud* Galíndez, 1992: 1), sino aceptar una identidad abierta y múltiple. En un texto anterior, sin embargo, Zea se aleja del componente indígena y se desmarca parcialmente de la tesis del mestizaje racial, apelando por comparación a la cultura oriental mencionada ya en otra ocasión:

Pero, ¿es así como lo sentimos? Habrá que preguntarnos cuál es la cultura que consideramos como propia, cuál es la cultura que Europa nos ha permitido que desarrollemos. Acaso se puede pensar en la llamada cultura precolombina, la cultura indígena existente antes de la conquista. De ser esta la cultura que consideramos

como propia habrá que ver qué relación tiene con nosotros; si comparamos esta relación con la que nos ha servido de ejemplo, la cultura oriental, veremos que nuestra relación con la cultura autóctona americana no es la misma que la del asiático con la cultura autóctona de Asia. El oriental tiene una concepción del mundo que no ha dejado de ser oriental, no ha dejado de ser la misma que la de sus antepasados. En cuanto a nosotros, ¿podemos decir que nuestra concepción del mundo es la indígena? ¿Tenemos una concepción del mundo azteca o maya? La verdad es que este tipo de concepciones nos son tan ajenas como las asiáticas. De no ser así, sentiríamos por los templos y divinidades aztecas o mayas, la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos templos y divinidades. Lo que decimos de los templos y divinidades podemos también decirlo de toda la cultura precolombina. (1945: 42-43)

En el mismo orden de cosas, el autor cree que en América Latina no existe una cultura de mestizaje, sino de *yuxtaposición*, una cultura surgida, es cierto, de la unión, pero no de la asimilación de las culturas indígena e hispánica. En otras palabras, se trataría de la simple yuxtaposición de una cultura superior sobre una cultura inferior, y el resultado —el *mestizo*— sería, tanto racial como culturalmente, un ser desgarrado por un conflicto interior, expresión de una cultura contradictoria (1977: 7 *apud* Estévez Vergara & Vergara del Solar, 2002: 88).

Tras excluir inicialmente el elemento indígena para luego aceptarlo integrándolo en una cultura latinoamericana mestiza, que busca por un lado atenuar la acción imitativa y eludir las influencias occidentales y, por otro, tiende a la occidentalización, Zea adopta una nueva posición, la de negar la dialéctica civilización ≠ barbarie, la oposición entre Occidente y América Latina:

[...] No existen pueblos civilizados y pueblos bárbaros [...] No ya la relación entre civilización y barbarie, sino la relación de mutua comprensión [...]. El hombre, todo hombre, es igual a cualquier otro hombre. Y esta igualdad no se deriva de que un hombre o un pueblo pueda ser o no copia fiel de otro, sino de su propia peculiaridad. Esto es, un hombre, o un pueblo, es semejante a otros por ser como ellos, distinto, diverso. Diversidad que lejos de hacer a los hombres individuos más o menos hombres, les hace semejantes. Todo hombre, o pueblo, se asemeja a otro por poseer una identidad, individualidad y personalidad. Esto es lo que hace, de los hombres, hombres, y, de los pueblos, comunidades humanas. Es este peculiar modo de ser de hombres y pueblos el que debe ser respetado. (1990: 18-19)

Las opiniones contradictorias del autor se pueden notar también en este caso. En sus obras traza una clara línea divisoria entre América Latina y América Sajona, considerando que la primera es contraria a cualquier forma de imperialismo, autoritarismo o dominación. Según Zea, la Segunda Guerra Mundial fue una fractura histórica que obligó a América Latina a resolver sus problemas de identidad, puesto que Europa —el otro polo occidental— había dejado de ser un modelo. América Latina necesitaba soluciones y respuestas que la cultura tradicional europea ya no podía ofrecer. Por ende, el continente tenía que afirmar su propia y original cultura aprovechando los valiosos recursos del pasado, sin sentirse inferior a los procesos culturales occidentales que habían servido de modelo a las élites del siglo anterior. Él advierte además del peligro de establecer un orden político y administrativo según el modelo europeo, que no reconozca su propia identidad e ignore las culturas indígenas subyacentes;

dicho orden se volvería artificioso y antihistórico. No obstante, Zea confía en la capacidad de América Latina para reconciliarse con su pasado integrando las formas culturales autóctonas y, al mismo tiempo, no proyectar su futuro como una extrapolación de su propio pasado: «'Sigue siendo ésta la preocupación de la América que se designa Latina, haciendo de esa latinidad expresión de esa su capacidad para asimilar etnias y culturas en una Raza de razas, Cultura de culturas y acaso una Nación de naciones, como lo soñaban nuestros mayores'» (1991: 57 *apud* Galíndez, 1992: 2).

En los años 60 y principios de los 70, el fracaso del proceso de modernización genera severas críticas al sistema capitalista, que se consideraba incapaz de producir un desarrollo económico consistente en una región periférica como América Latina. El capitalismo resultó insostenible en esta área geográfica al depender de los grandes centros industriales, por lo que el imperialismo fue el principal responsable. En medio del descontento generalizado, se revitalizan el marxismo y los proyectos socialistas cuyos objetivos fundamentales eran luchar contra la dependencia⁴ y lograr el desarrollo nacional.

Durante la década de los 70, la desaparición del sueño socialista se hace realidad y las teorías conservadoras y neoliberales del libre mercado ganan cada vez más terreno. El fracaso de la política socialista y de otros experimentos populistas de izquierda condujo a la rápida instauración de una ola de dictaduras militares que cambiaron radicalmente la faz de las naciones latinoamericanas en todos los aspectos. La persistencia de enormes problemas económicos, los altos niveles de pobreza y la brutalidad de las acciones represivas de los regímenes autoritarios en el poder hicieron que la viabilidad de las ideas occidentales fuera una vez más cuestionada y que las inquietudes sobre la verdadera identidad latinoamericana, así como las teorías que fundamentaron el proyecto identitario volvieran a reclamar la atención de la élite intelectual autóctona.

En este contexto, adquiere consistencia la teoría del mestizaje, la más extendida y ampliamente aceptada, que defiende la existencia de una identidad y una cultura específicamente latinoamericanas, resultado de la síntesis de diversos elementos culturales procedentes de las sociedades indígena, europea y africana. A principios del siglo pasado, los intelectuales latinoamericanos recuperaron el mestizaje como modelo de identidad cultural, transformándolo en un poderoso *ideologema*; ello significó para el discurso identitario latinoamericano tanto la asunción de la heterogeneidad racial como el redescubrimiento de esa diferencia específica que contrarrestara la complejidad social de Estados Unidos y el etnocentrismo europeo (Chiampí, 1993: 10 *apud* Rodríguez Cascante, 2004: 238).

El precursor ideológico de la teoría del mestizaje fue el propio Simón Bolívar, quien, atrapado en el dilema racial y cultural del hombre mundonovista, se preguntaba si era indígena o español; ambivalencia que debía ser erradicada con la simple eliminación de uno de los componentes antagónicos, despojando así al mestizaje de su virtud primordial y reduciéndolo a la condición de «hijo bastardo» de Latinoamérica. El fundador del *discurso identitario mestizo* es

⁴ La Teoría de la Dependencia es una respuesta teórica desarrollada entre 1950 y 1970 por científicos sociales latinoamericanos, especialmente de Brasil, Argentina y Chile, al estancamiento socioeconómico de América Latina en el siglo XX. Frente a las teorías norteamericana y leninista del imperialismo, la teoría de la dependencia utiliza la dualidad centro ≠ periferia y la teoría de los sistemas mundiales para poner de manifiesto el papel de subordinación estratégica que desempeñan las naciones latinoamericanas en el orden global y el hecho de que la supremacía de las grandes potencias está directamente vinculada al atraso y subdesarrollo de los pueblos periféricos subordinados.

José Vasconcelos⁵, con su obra *La raza cósmica* (1925). Esta no es simplemente una reivindicación del mestizaje biológico, considerado por algunos críticos como fuente de innegables virtudes nacionales, sino que expone la lucha secular entre latinidad y anglosajonismo, a nivel de «instituciones, de propósitos y de ideales» (2012: 6); un conflicto que, nacido en Europa y continuado en el Nuevo Mundo con la conquista y colonización de América por parte de los europeos, toma a principios del siglo XX un cariz diferente: la oposición entre el *monroísmo* (panamericanismo) y el *bolívarismo* (hispanoamericanismo)⁶, que se manifiesta tanto en las relaciones internacionales como en el sistema político de cada estado latinoamericano.

Por lo que respecta a la identidad cultural latinoamericana, Vasconcelos opina que, a partir del siglo XVI, en el marco de las empresas de conquista de los territorios recién descubiertos, se produjo en América Latina un mestizaje biológico y cultural sin precedentes entre la raza blanca europea, la roja amerindia, la amarilla asiática y la negra africana. Influida, entre otros, por Spengler y su filosofía evolucionista de la historia, el pensador mexicano considera que cada una de las cuatro razas puras domina un determinado período histórico, siguiendo un ciclo de desarrollo análogo al de la evolución orgánica: nacimiento, maduración y muerte (decadencia): «En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va» (12). Según Vasconcelos, estaríamos presenciando el fin de la dominación de la raza blanca —«Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un periodo nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos» (13)— y en virtud de esta ley cíclica de la historia, las razas puras desaparecerán «para crear un quinto tipo étnico superior» (35), porque «nadie puede contener la fusión de las gentes, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y el sentimiento cósmico» (31). La raza mestiza

⁵ Forma parte del grupo de intelectuales latinoamericanos, encabezado por Víctor Raúl Haya de la Torre, José Martí, José Carlos Mariátegui, Manuel González Prada y José Enrique Rodó, que defendió un discurso crítico de índole sociopolítica contra la sociedad oligárquica por su exclusivismo y su carácter clasista; propuso una nueva visión del Estado nacional, basada en la inclusión, la igualdad y la modernización; cuestionó el expansionismo norteamericano, la doctrina imperialista y la ideología panamericana, ofreciendo la alternativa de la integración regional, y, en el plano cultural, criticó el materialismo, el maquinismo y el individualismo promovidos por Estados Unidos, el darwinismo social, la apología de la competencia económica y la concepción de la superioridad de la raza blanca y la cultura anglosajona.

⁶ La Doctrina Monroe, proclamada el 2 de diciembre de 1823, rechazaba las posibles acciones colonizadoras de las potencias europeas y su injerencia en los asuntos internos de las Américas. Al mismo tiempo, los Estados Unidos declaraban su neutralidad en los conflictos militares entre los estados europeos y sus colonias, y en caso de que sobrevinieran dichos conflictos, los Estados Unidos considerarían esas conflagraciones como acciones hostiles a los Estados Unidos. Esta doctrina promovió, en su vertiente panamericana, una tendencia al desarrollo y la institucionalización de las relaciones entre los estados del continente americano, basada en una ideología de la «unidad de intereses» y la «solidaridad» entre las naciones americanas, teniendo como fundamento una comunidad étnica, económica y cultural. La Doctrina Bolívar, proclamada en el Congreso de Panamá de 1826, abogaba en cambio por la creación de una confederación de todas las antiguas colonias españolas de América para desarrollar la región como una fuerza política y económica mundial. A diferencia de la Doctrina Monroe, unilateral, exclusivista y ofensiva, el bolívarismo es defensivo-pacifista, menos exclusivista y más democrático.

latinoamericana, que Vasconcelos llama sugestivamente la *raza cósmica*, una incipiente civilización de índole integracionista, representa un signo del progreso histórico, ya que, según el autor, la pureza racial conduce a la degeneración, mientras que el mestizaje evita este riesgo —el segundo Imperio egipcio con su período de construcción de las pirámides, la edad de oro de la cultura griega, el cosmopolitismo romano, la formación de las nacionalidades europeas y la mezcla racial en los Estados Unidos son pruebas que respaldan el papel beneficioso del mestizaje étnico y cultural. Desde su perspectiva, América debería ser vista como «el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...] Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa» (Hegel, 2005: 275).

A pesar de su carácter heteróclito, la concepción de Vasconcelos sobre la identidad es monista: solo hay una identidad social y una cultura latinoamericana. Por consiguiente, la identidad nacional es vista bien como un error histórico, resultado de la Independencia, bien como un atributo secundario de la identidad primaria latinoamericana. Aunque no puede decirse que sea una concepción teológica de la identidad, tiene sin embargo un fuerte carácter militante, basado en la idealización del catolicismo y su importancia cultural. En el mismo sentido, se repara en el carácter mesiánico y utópico de la teoría de Vasconcelos, puesto que se considera que la raza mestiza encarna la liberación y el progreso moral de toda la humanidad. Concebida como una filosofía de una raza que busca superar la relación de subordinación a la civilización anglosajona y, al mismo tiempo, como un proyecto cultural específicamente latinoamericano que contrarreste la tesis panamericanista y las ideologías raciales positivistas, la versión de Vasconcelos presenta también algunos puntos débiles: por un lado, afirma la existencia de una identidad mestiza, pero la valorización de los aportes culturales de los indígenas y los negros es claramente inferior a la lograda en el caso del aporte hispánico; por otro lado, supone que el mestizaje biológico y cultural fue total, lo que significa que los núcleos amerindios y africanos desaparecieron de América Latina —hecho refutado por la persistencia en el territorio latinoamericano de diversos elementos pertenecientes a estas dos razas—; finalmente, la versión también contiene cierto grado de ambigüedad o inconsistencia: sostiene que los latinoamericanos constituirían una raza mestiza con una identidad que tiene los mismos rasgos culturales mestizos, pero que al mismo tiempo ellos serían también parte integrante de la cultura ibero-latina (cf. Vergara Estévez, 2001: 195-222).

En la misma línea, el venezolano Mariano Picón Salas destaca particularmente el mestizaje cultural que tuvo lugar en el siglo XVII, durante el llamado «Barroco latinoamericano», y que se plasmó de muchas formas, especialmente en el arte y la literatura, la música, los rituales, las fiestas y las danzas. El autor también subraya el papel de la lengua española como factor de cohesión en América Latina, al ser ella misma fruto 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 las metáforas del aborigen en la lengua importada y del español en un mundo distinto» (1958: 39). Sugiere asimismo que los individuos involucrados en este proceso de mestizaje cultural no lo concientian plenamente y es por eso que las teorías indigenista e hispánica siguen siendo actuales: «contra el hispanismo jactancioso y contra el hispanismo que querría volver a la prehistoria, la síntesis de América es la definitiva conciliación mestiza» (39). Considera, sin embargo, que aún no se ha logrado una forma perfecta del mestizaje cultural, esto es, la creación de una síntesis que incorpore armónicamente elementos universales, europeos, españoles e indígenas.

Otro prominente defensor de la teoría del mestizaje como fuente de la identidad latinoamericana es Arturo Uslar Pietri. La interpretación que plantea el escritor venezolano se

basa en una filosofía de la cultura de influencia hegeliana, que proclama como ley suprema del progreso cultural de la humanidad la apertura de las culturas al mestizaje con otras, y en la teoría evolucionista de la historia, similar a la visión de José Vasconcelos. Al igual que el iniciador del discurso identitario mestizo, Uslar Pietri cree que, a semejanza de las razas puras, las culturas que rechazan la mezcla con otras culturas se vuelven abstractas y estériles. El autor apoya sus afirmaciones con ejemplos que demuestran que las etapas culturalmente más prolíficas se corresponden con los procesos de mestizaje más intensos: Mesopotamia, Creta y la Grecia clásica, Roma, el Renacimiento o España hasta el siglo XVI; además, también identifica a algunos de los grandes creadores de mestizaje cultural, como el emperador alemán Federico II Hohenstaufen, Alfonso X de Castilla o escritores emblemáticos como Dante, Cervantes y Shakespeare: «En cierto modo, la historia de las civilizaciones es la historia de los encuentros. Si algún pueblo hubiera podido permanecer indefinidamente aislado y encerrado en su tierra original, hubiera quedado en una suerte de prehistoria congelada» (1998: 64). La versión de Uslar Pietri también sostiene, en la misma medida que las anteriores, la existencia de un fuerte mestizaje cultural, más allá del estrictamente biológico; los componentes de ambas culturas, diversos pero sobre todo tan diferentes, pasaron por una serie de procesos de influencia y transformación mutua, que llevaron a la hispanización de los elementos indígenas y a la indigenización de los hispanos, respectivamente. De acuerdo con el escritor, existe una identidad cultural latinoamericana de carácter mestizo que asume, en algunos casos, una naturaleza conflictiva y dramática, fruto de la difícil experiencia de asimilar un mestizaje cultural cuyos componentes no solo son distintos, sino más aún, contrarios. Para Uslar Pietri, esta identidad común de la que, como también afirmaba su compatriota Mariano Picón Salas, los latinoamericanos no son conscientes, representa un legado, fruto de una tradición histórica, un destino que hay que asumir. Desde el punto de vista de la construcción teórica, esta versión también adolece de cierta ambigüedad: el término «mestizaje» adopta en los textos de Uslar Pietri un polisemantismo que invita a la confusión —a veces se refiere a «síntesis», otras veces a «sincretismo» o a mera «influencia», pero también a «hibridización» o a carácter «local». Desde esta perspectiva, cualquier relación entre elementos culturales de diferente origen sería un «mestizaje», lo que hace que la interpretación de Uslar Pietri, por la forma en que utiliza el concepto, se inscriba en un paradigma con un alto nivel de generalización.

La más compleja, profunda y teóricamente elaborada es la versión del sociólogo chileno Pedro Morandé. Sus hipótesis son en gran medida tributarias a la concepción hispánica, pero a diferencia de los seguidores de esta teoría, Morandé valora las culturas vernáculas y su análisis se basa por lo general en nociones relacionadas con la historia, la cultura y la modernización de América Latina. El autor se inclina por una interpretación con profundas connotaciones religiosas y considera los procesos de mestizaje junto con la adopción del catolicismo por parte de los indígenas como las formas de expresión cultural más significativas de América Latina. La matriz de la identidad cultural latinoamericana se habría constituido definitivamente en el siglo XVI a raíz del encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles; así, la esencia de la identidad reducida a ese momento original no pudo beneficiarse más de la contribución cultural europea tres siglos después. El nuevo modelo no adoptó sin embargo una forma escrita, puesto que los nativos no conocían la escritura; emergió más bien como una experiencia vital de la comunidad traspuesta en la oralidad, como un *ethos*. Morandé no lo define como una ideología, sino como una comprensión mutua nacida del encuentro entre seres humanos, una experiencia compartida que vive de su constante memoria (1990: 10 *apud* Larraín, 1994: 51). El individuo auténtico que surge de este proceso fundacional

es el *mestizo* —el hermanamiento entre dos universos culturales distintos: el español y el indígena. A pesar de las relaciones de subordinación-dominación, Morandé opina que la dialéctica amo-esclavo de Hegel no es adecuada para comprender la situación entre la población autóctona y los colonizadores ibéricos, y que un aporte significativo a ello sería fomentar las relaciones de participación y pertenencia en detrimento de las de diferencia y oposición (1991: 43-44 *apud* Larraín, 1994: 51-52). Uno de los aspectos comunes de las dos culturas, también en estrecha relación con el fundamento religioso de la versión del sociólogo chileno, se refiere a las prácticas de culto y a la tendencia a la ritualización. El catolicismo hispano y el politeísmo indígena se encontraron en la concepción ritualista de la existencia y en las ceremonias sacrificiales realizadas o representadas en el templo. El interés por la danza, los rituales litúrgicos y las representaciones dramáticas que acompañaban las celebraciones y festividades religiosas a lo largo del año es otra de sus características comunes. Además, tanto en España como en los imperios precolombinos, el tiempo, el trabajo y el ciclo agrícola se organizaban según el calendario religioso de acuerdo a las estaciones. A juicio de Morandé, estos elementos que median la fusión entre la cultura española escrita y la cultura indígena oral confirman la existencia de un auténtico sustrato católico de la identidad latinoamericana, sustrato que habría surgido entre los siglos XVI y XVII. En consecuencia, Morandé identifica cuatro rasgos esenciales del *ethos* cultural latinoamericano:

- 1) se formó antes de la Ilustración y, como tal, la razón instrumental no forma parte de él;
- 2) tiene una estructura subyacente necesariamente católica;
- 3) privilegia los sentimientos y la intuición, optando por el conocimiento sapiencial en detrimento del científico;
- 4) se expresa especialmente en la religiosidad popular (1984: 139-140, 144-145 *apud* Larraín, 1994: 53).

El sociólogo chileno afirma que el mestizaje latinoamericano no es una forma sincrética, sino una *síntesis cultural*, ya que los elementos constitutivos procedentes de las culturas amerindias, africanas e hispano-lusa han generado un horizonte propio, lo que imposibilitaría separar los componentes de la unidad recién creada. Sin embargo, esto fue posible gracias al cristianismo, la única religión universal que permite armonizar las identidades particulares con la universalidad de la condición humana. En otras palabras, durante la Colonia se creó una identidad diferente, que el núcleo cultural anglo-francés no pudo ya alterar en los años posteriores a la Independencia, siendo América Latina literalmente un *mundo nuevo*. Morandé adopta pues la idea de una síntesis cultural de marcado carácter teológico, asumiendo implícitamente sus premisas ontológicas aristotélico-tomistas, según las cuales esta síntesis genera una nueva entidad cuya esencia es permanente e inmutable en el transcurso del proceso histórico.

Sin embargo, el discurso del poder y la clase política dirigente, bajo la influencia del modelo racionalista ilustrado importado de Europa, negaron el mestizaje. Desde la época de la Independencia, América Latina ha sufrido una ruptura cultural: la élite intelectual criolla rechaza la alquimia cultural mestiza por considerarla bárbara y retrógrada. Ella sufre lo que la tradición de los estudios culturales llama efecto de alienación (*Verfremdungseffekt*): separación de los valores del pasado, negación de sus orígenes mestizos y reconstrucción de una nueva identidad a la sombra de la cultura europea. Enajenada de sus propias raíces, la élite criolla está aplicando programas modernizadores contrarios al *ethos* latinoamericano, que por lo mismo han demostrado ser ineficaces. La solución que propone Morandé consiste en abandonar el paradigma ilustrado de la razón instrumental y comenzar el proceso de modernización desde la

perspectiva del *ethos* cultural latinoamericano. Su esencia se encontraría en la *religiosidad popular*, «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» (1984: 129 *apud* Larraín, 1994: 54). Mientras que las élites modernizadoras alaban la razón de la Ilustración europea y desprecian las creencias religiosas atrasadas de las masas embrutecidas, Morandé elogia la autenticidad de las tradiciones religiosas populares y desestima los intentos fallidos de modernización de la clase política culturalmente alienada. Desde su punto de vista, esto no significa que la identidad cultural latinoamericana sea fundamentalmente antimoderna, sino solo que se constituyó antes de la penetración de la modernidad ilustrada, o más bien que la identidad cultural latinoamericana pertenece a un tipo diferente de modernidad —la *modernidad barroca*. Al mismo tiempo, a pesar de los constantes ataques a los que ha sido sometida, la religiosidad popular se ha conservado hasta nuestros días como la expresión más auténtica y espontánea del *ethos* cultural latinoamericano.

Frente a las versiones anteriores, la de Pedro Morandé evita la ambigüedad, ya que el autor propone una clara definición del mestizaje como «síntesis cultural». Sin embargo, esta opción teórica supone una unidad que elimina el carácter tenso y muchas veces contradictorio de los aspectos o componentes inmanentes al *ethos* latinoamericano. La tentación que surge en este caso es la de afirmar la existencia de una entidad mixta o híbrida⁷, una identidad mestiza que no resulta en absoluto unívoca. De ahí el problema fundamental de la teoría del mestizaje: la premisa de que existe una identidad cultural única y unitaria, un conjunto homogéneo e indiferenciado, uniforme e integrador, que no tiene en cuenta el pluralismo étnico y cultural expresado por las diferentes culturas y subculturas nacionales, que pueden considerarse metafóricamente como verdaderos «archipiélagos culturales». Es una teoría que, en lo que postula, desafía la diversidad y complejidad de las sociedades latinoamericanas desde el punto de vista biológico, social y cultural; o, si aplicamos el aserto de Leibniz respecto a la filosofía, podemos decir que la tesis del mestizaje es verdadera en lo que afirma y falsa en lo que niega, es decir, tiene razón cuando admite la existencia de ciertos fenómenos culturales pero no cuando niega otros. El multiculturalismo exige el reconocimiento de múltiples formas de cultura vernácula; no obstante, el planteamiento de Pedro Morandé dificulta la comprensión y aceptación de la pluridentidad cultural. Por ejemplo, Argentina y Uruguay no pueden considerarse países mestizos, ya que casi toda su población procede de la migración europea —pertenecen al grupo de los llamados *pueblos trasplantados*; en otros países, como México, Guatemala, Perú, Ecuador o Bolivia, el componente indígena es significativo y, por tanto, entran en el grupo de los *pueblos testimonio*; finalmente, Chile, Colombia, Venezuela, Brasil, Cuba o las Antillas son sociedades mestizas —*pueblos nuevos*—, pero con grados de integración y predominio de los variados elementos culturales extremadamente diferentes (cf. Ribeiro, 1992: 68-84).

La teoría del mestizaje se basa en una concepción conservadora que privilegia la tradición como fuente de la identidad cultural y que considera el pasado como un destino implacable que hay que asumir. Pero la identidad no solo tiene que ver con lo que hemos sido y somos, sino también con lo que podemos o queremos ser; la identidad no es, por tanto, una simple herencia

⁷ El crítico Néstor García Canclini también habla de la hibridación como un proceso racial que caracteriza a la cultura latinoamericana. En su opinión, este fenómeno representa la «fusión o mezcla cultural, que conlleva la pérdida de las fronteras y jerarquías entre culturas y ámbitos culturales» (*apud* Vergara & Vergara Estévez et al. 2010: 65).

—siempre tiene una dimensión prospectiva—, al igual que el pasado no es unívoco, su (re)construcción está siempre condicionada por nuestros proyectos. La mayoría de las versiones de la teoría del mestizaje otorgan un lugar significativo a los componentes identitarios y culturales europeos, considerándolos decisivos; en consecuencia, la cultura latinoamericana no sería más que una ramificación de la cultura europea o una parte de la cultura occidental cuyo núcleo está en Europa. Con todo y eso, la teoría del mestizaje, más allá de sus limitaciones inherentes, representa en su conjunto una de las creaciones más importantes de los estudios culturales latinoamericanos del siglo XX, que ha contribuido a repensar la relación con el paradigma cultural europeo y norteamericano y ha supuesto la afirmación de la especificidad cultural de América Latina.

Aun así, también hay autores que no se suscriben a ninguna de las cuatro tesis fundamentales sobre la identidad cultural latinoamericana. Octavio Paz, por ejemplo, la considera problemática y tensa. Niega la existencia de una esencia cultural y describe la situación de América Latina como una búsqueda incesante de una identidad que no se halla fácilmente. Esta posición se refleja en su obra *El laberinto de la soledad* (1950), donde analiza la identidad mexicana de una manera que se puede aplicar a todo el continente. Para el escritor, el mexicano busca febrilmente sus orígenes como un huérfano que tiene la conciencia de su propio desarraigo. Pero la identidad latinoamericana no es solo la búsqueda de esas raíces, es también un rechazo del pasado, una condena de los orígenes y una negación de la hibridez (*apud* Larraín, 1994: 58):

El mexicano condena en bloque toda su tradición, que es un conjunto de gestos, actitudes y tendencias en el que ya es difícil distinguir lo español de lo indio. Por eso la tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con exclusión de la Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes —que ni siquiera son blancos puros. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como una abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo [...] El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de la soledad, histórica y personal. (Paz, 1997: 111-112)

Esta búsqueda perpetua pasa por varias etapas a lo largo del tiempo: indigenismo, hispanismo, catolicismo, europeísmo, liberalismo, pero ninguna de estas formas es la respuesta. Todas ellas representan una permanente «oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y todos hoy inservibles» (201). El autor crea la impresión de desesperación ante su incapacidad para encontrar una respuesta. Pero la constatación de que el resto del mundo se encuentra en una situación no muy distinta parece traerle consuelo: «Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres» (205).

El antagonismo entre el modelo cultural latinoamericano y el modelo cultural europeo de la Ilustración se ha visto revitalizado desde la década de los 80 por el *discurso posmodernista*. Este critica la Ilustración y el absolutismo de la razón occidental y cuestiona la existencia de una

verdad generalmente válida. Al mismo tiempo, rechaza las teorías totalizadoras que proponen la emancipación universal y los hitos identitarios de la modernidad: unidad, totalidad, centralidad y cohesión. En cambio, el discurso posmodernista es tolerante con la pluralidad, diversidad y complejidad de las facetas de la realidad y desempeña un papel fundamental en el reconocimiento de las múltiples formas que asume la alteridad. Sin embargo, su enfoque de la cuestión de la identidad es contradictorio: por un lado, hace hincapié en el descubrimiento del Otro y en su derecho a expresarse de manera autónoma, mientras que, por otro, destaca el descentramiento del individuo y la pérdida de la identidad. Sin embargo, para quienes analizan las causas de los reiterados fracasos de América Latina en la incansable búsqueda de su propia identidad, el discurso posmodernista ofrece la posibilidad de abandonar la razón instrumental como criterio fundamental en la construcción y afirmación del yo cultural. El posmodernismo permite al continente latinoamericano tener una voz propia, redefinir su posición marginal según parámetros distintos a los europeos, legitima su derecho a la diferencia e impide que sea subsumido en una lógica universal que elimine su especificidad. Podría decirse que el posmodernismo está tentado a abolir las dicotomías tradicionales con las que ha operado la modernidad y que han dado al contexto latinoamericano una nota distintiva: original \neq copia, centro \neq periferia, poder colonial \neq colonia; por el contrario, valora la *copia*, la *periferia*, la *colonia* y las evalúa de manera diferente y ventajosa para América Latina, no absorbiendo las diferencias y contradicciones en un todo homogéneo, sino acentuándolas a veces hasta la exageración. La modernidad, caracterizada como un conjunto de fenómenos, las más de las veces contraproducentes, impuestos por las culturas europeas al imaginario latinoamericano, ha conducido, desde una perspectiva posmoderna, al ocultamiento de las creencias y formas de vida que expresan la verdadera identidad de América Latina; esto ha supuesto, de hecho, la negación del yo profundo y la imitación de una falsa modernidad que los latinoamericanos no han percibido como propia: «El hombre moderno tiene la pretensión de pensar despierto. Pero este despierto pensamiento nos ha llevado por los corredores de una sinuosa pesadilla, en donde los espejos de la razón multiplican las cámaras de tortura. Al salir, acaso, descubriremos que habíamos soñado con los ojos abiertos y que los sueños de la razón son atroces. Quizá, entonces, empezaremos a soñar otra vez con los ojos cerrados» (247).

En las últimas décadas, los representantes del neoliberalismo han apoyado el discurso posmodernista, considerado como la forma específica en que se expresa la modernidad en América Latina, y han defendido la necesidad de reconocer las transformaciones que ha sufrido el continente, transformaciones que acabarían paulatinamente con la cultura tradicional de la región, caracterizada como indígena y católica, autoritaria y colectivista. José Joaquín Brunner, por ejemplo, se refiere a una «identidad moderna de América Latina» (1992: 85), que se debería a «los medios de comunicación, en particular [...] la televisión» (86), pero también a «[...] 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» (86). El mismo autor propone también una clasificación de la identidad en América Latina (72-84). Un primer tipo sería la identidad como *origen*, entendida como un retorno a los orígenes, la reconstitución de esa historia olvidada o desconocida pero conservada en la memoria profunda del continente y cuya recuperación significaría en realidad una recreación de América Latina. Según el sociólogo chileno, la identidad también puede verse como *evolución*, en cuyo caso ofrece a los latinoamericanos la posibilidad de encontrarse a sí mismos en la cultura, a través de las múltiples interpretaciones históricas o filosóficas que a lo largo del tiempo han cifrado y descifrado el núcleo de la existencia de dicha identidad. Una tercera categoría es la identidad

vista como un estado de *crisis*, una idea que se desarrolla a partir de la inexistencia de la identidad; si la identidad como origen da paso a una narrativa identitaria, y la identidad como evolución histórica refleja una búsqueda perpetua, la crisis de la identidad apunta bien hacia un callejón sin salida, bien hacia una alternativa drástica entre la decadencia y la revolución. Finalmente, la identidad como proyecto resume las posiciones anteriores y confirma la tesis constructivista del proceso identitario que se puede determinar y dirigir. Es el tipo de identidad que fija a las naciones del continente metas que se han de alcanzar, catalizadas por la pregunta «¿“hacia dónde queremos y debemos ir”?» (79).

El posmodernismo también ha generado un fenómeno paradójico: la *globalización*. Es la antítesis de la formación de los Estados-nación, y juntos generarán una nueva síntesis cultural, que se halla en plena elaboración histórica. Hasta hace poco, se pensaba que la globalización solo tendría efectos esencialmente homogeneizadores, como resultado de la configuración de las relaciones de poder internacionales, pero se constata que ha impulsado el resurgimiento del *discurso cultural e identitario minoritario* y el despertar de la *conciencia racial*, junto con otros fenómenos como el discurso de género, el nacionalismo separatista, el fundamentalismo religioso o la fragmentación étnica. Así, culturas hasta ahora negadas o rechazadas adquieren el derecho a existir en un proceso que atestigüa cómo la periferia es relativa y puede convertirse en centro: «Próspero al mirarse al espejo se siente mirado por Calibán que va a resultar ser el verdadero Próspero. El marginador se siente marginado fuera de una sociedad a la que ya no pertenece» (Zea, 1990: 242). La revitalización de las culturas e identidades minoritarias, estimulada por la noción de *raza* como referente cultural común, se hizo aún más evidente al constatar el carácter histórico limitado y arbitrario de las entidades nacionales coaguladas en el siglo XIX sobre la base del no reconocimiento de la pluralidad cultural. Está claro que en las sociedades latinoamericanas existe una inmensa diversidad cultural que dificulta, si no imposibilita, la tarea de unificación y uniformización; sin embargo, es indudable que también existen ciertas formas centrales de integración y síntesis.

BIBLIOGRAFÍA:

BIAGINI, Hugo E. (1989). La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo. *Nueva Sociedad*, 99, enero-febrero. Disponible online: <https://nuso.org/autor/hugo-e-biagini/> [Consultado el 11 de agosto de 2021].

BRUNNER RIED, José Joaquín (1992). Escenificaciones de la identidad latinoamericana. *Política. Revista de Ciencia Política*, 30, 69-87. Disponible online: <https://revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/view/55082/58066> [Consultado el 21 de agosto de 2021].

FOUCAULT, Michel (1992). *El orden del discurso*. Traducción de Alberto GONZÁLEZ TROYANO. Buenos Aires: Tusquets Editores.

FOUCAULT, Michel (2010). *La arqueología del saber*, 2ª. ed. rev. Traducción de Aurelio GARZÓN DEL CAMINO. México: Siglo XXI Editores.

GALÍNDEZ, Miguel (s. a.). El problema de la identidad latinoamericana y la filosofía de Leopoldo Zea. Disponible online: <http://servicio.bc.uc.edu.ve/educacion/revista/a5n10/5-10-13.pdf> [Consultado el 12 de agosto de 2021].

HEGEL, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano. Traducción de José GAOS. Estudio preliminar de Salvador RUS RUFINO. Madrid: Tecnos.

LARRAÍN, Jorge (1994). La identidad latinoamericana. Teoría e historia. *Estudios Públicos, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 55, 31-64. Disponible online: https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303184906/rev55_larrain.pdf [Consultado el 12 de agosto de 2021].

PAZ, Octavio (1997). *El laberinto de la soledad y otras obras*. New York, N.Y.: Penguin Books.

PICÓN SALAS, Mariano (1958). *De la Conquista a la Independencia*, 3ª. ed. México: FEC.

RAMOS, Víctor H. (2003). ¿Existe una identidad latinoamericana? Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 8, 21, abril-junio, 117-126. Disponible online: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/279/27902109.pdf> [Consultado el 12 de agosto de 2021].

RIBEIRO, Darcy (1992). *Las Américas y la civilización*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

RODRÍGUEZ CASCANTE, Francisco (2004). Modernidad e identidad cultural en América Latina. *Kañina, Revista de Artes y Letras*, XXVIII, 2. Universidad de Costa Rica. Disponible online: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/kanina/article/view/4735> [Consultado el 13 de agosto de 2021].

SAID, Edward (2008). *Orientalismo*, 2ª. ed. Traducción de María Luisa FUENTES. Presentación de Juan GOYTISOLO. Barcelona: DeBolsillo.

ȚIȚEI, Alina (2013a). ¿Quiénes somos y adónde vamos? Pesquisas y conquistas identitarias en el Nuevo Mundo. *Acta Iasyensia Comparationis*, 12(2), 81-90. Disponible en línea: http://www.literaturacomparata.ro/Site_Acta/Old/acta12/10.AIC_12_Titei.pdf.

ȚIȚEI, Alina (2013b). Mito y literatura: hitos de la identidad cultural latinoamericana. *Studii de Știință și Cultură*, IX, 2(33), p. 77-87. Disponible en línea: <http://www.revista-studii-uvvg.ro/wp-content/uploads/2013/07/7.pdf>.

ȚIȚEI, Alina (2013c). Viaje a las entrañas de un pueblo-continente... La teoría civilizadora y el pensamiento identitario latinoamericano del siglo XIX. *Journal of Humanistic and Social Studies*, 4(2), 141-154. Disponible en línea: http://www.jhss.ro/downloads/8/vol_4_2_2013.pdf.

USLAR PIETRI, Arturo (1998). *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo*, 9ª. ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

VASCONCELOS, José (2012). *La raza cósmica*. México: Editorial Porrúa.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge (2001). Cultura y mestizaje en América Latina. Una crítica a la tesis de la identidad cultural mestiza. *Boletín de Filosofía*, 11. Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Santiago. Disponible online: http://biblioteca-digital.ucsh.cl/greenstone/collect/revista1_old/archives/HASH0170/cdedc357.dir/Cultura%20y%20mestizaje.pdf [Consultado el 14 de agosto de 2021].

VERGARA, Jorge Iván; VERGARA ESTÉVEZ, Jorge & GUNDERMANN, Hans (2010). Elementos para una teoría crítica de las identidades culturales en América Latina. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15, 51, octubre-diciembre, 57-79. Disponible online: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27916299005> [Consultado el 12 de agosto de 2021].

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge & VERGARA DEL SOLAR, Jorge (2002). Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 12, 77-92. Universidad Arturo Prat, Chile. Disponible online: <https://www.redalyc.org/pdf/708/70801206.pdf> [Consultado el 12 de agosto de 2021].

ZEA, Leopoldo ([1989] 2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*, 2ª. ed., 9ª. reimpresión. México: Siglo XXI Editores.

AIC

ZEA, Leopoldo (1945). *En torno a una filosofía americana*, Vol. 52. México: Colegio De México. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8pz9pv>. Disponible online:

<https://www.jstor.org/stable/j.ctv8pz9pv> [Consultado el 12 de agosto de 2021].

ZEA, Leopoldo (1990). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE.