

Sobre el concepto de identidad latinoamericana

Por *Herminio* NÚÑEZ VILLAVICENCIO*

Introducción

HAY TÉRMINOS QUE USAMOS DE MUCHAS MANERAS pero que difícilmente podemos definir, uno de ellos es el de *identidad*. Tradicionalmente esta palabra ha constituido el eje central del reconocimiento de una cultura, de una nación o de un pueblo y en múltiples ocasiones recurrimos a ella; por ejemplo, cuando en ciertas ciudades como Nueva York, París, Londres, Tokio u otras, intentamos identificar la pertenencia de individuos o grupos que circulan por sus espacios. ¿Cuál es su identidad? Vivimos entonces sugestivos momentos colmados de curiosidad y el policromo caudal de transeúntes nos mueve a observar disimuladamente rostros, atuendos, ademanes, nos lleva a aguzar el oído para distinguir las lenguas y otros aspectos para nosotros no frecuentes y que nos hacen preguntarnos de dónde vienen, cuál es su mundo y en definitiva su identidad. Esta palabra parece sintetizar y explicarnos algunos momentos de velada indiscreción que alguna vez hemos vivido en ambientes cosmopolitas. Pero, ¿qué es la identidad?, ¿existen tipos de identidad?, ¿cuál es su naturaleza?

Generalmente la identidad se ha supuesto como definida y entonces se ha podido generalizar a propósito de valores, tradiciones o conductas, a las que se ha visto como elementos comunes a través de las cuales se reconoce un grupo social determinado. Así, por mucho tiempo esta noción ha facilitado la realización de grandes proyectos, pero también ha sido motivo de guerras y de exterminio; a pesar de ello hasta hace algunas décadas no se había cuestionado de manera consistente. Dado que los valores que en el siglo XIX se manejaron como universales en la actualidad se cuestionan, ya no se acepta más que éstos otorguen sentido y concreción a un valor particular. Hoy se acepta más bien que es el valor particular, desde su propia particularidad, el que puede surgir a la universalidad. Si hasta hace poco los valores eran considerados como algo estable y permanente, hoy se les entiende como creados o inventados por el hombre en condiciones y circunstancias que permiten su surgimiento. De modo que no sorprende que

* Profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México; e-mail: <herminio25446@yahoo.com.mx>.

edificada en una visión del pasado o en la raza vista como permanente e invariable, la vieja noción de identidad haya perdido validez y necesite ser replanteada y redimensionada. La identidad como mirada al pasado oculta el presente de una cultura y su constante devenir se convierte en un concepto muy limitado y peligrosamente excluyente, dado que en otras culturas sólo encuentra elementos perturbadores de su propia esencia y, por consiguiente, algo que debe ser marginado y eventualmente suprimido. La identidad cimentada en la raza casi no se menciona ya, debido a la actual intensificación de migraciones; algo semejante sucede, aunque en menor proporción, con la identidad nacional.

La cuestión de la identidad es un importante tema de actualidad que se discute en variados ámbitos en busca de mayor delimitación y del sentido que tiene en cada caso. En el nuestro, sin ser especialistas en el tema y en atención a la claridad de la exposición, nos proponemos incursionar en esta problemática y aludir, en términos generales, a algunas reflexiones que han ocupado a la humanidad desde épocas muy tempranas.

Los motivos que hemos tenido para retomar este asunto son dos. El primero es que estamos iniciando un proyecto de investigación sobre la migración ecuatoriana hacia Estados Unidos de Norteamérica, España e Italia; trabajo en el que el concepto de identidad es central. Quien por cualquier motivo se ausenta de su lugar de origen o se aleja definitivamente de él, muestra cambios insoslayables que obligan a reconsiderar el concepto de identidad. El segundo, constatar la pasmosa vaguedad con que seguimos usando el término nos incita, por lo menos, a alcanzar una panorámica del problema que nos permita delimitar nuestra concepción de identidad. La llamada posmodernidad y, sobre todo, la desconstrucción han cambiado lo que alguna vez se entendía con este vocablo.

Variaciones del concepto de identidad

LA pregunta por la identidad ha sido persistente. Si nos limitamos a la consideración que ha tenido en el ámbito de la filosofía, constatamos que ya en el pensar presocrático se alude de una u otra manera y con variable intensidad a problemas relativos a fenómenos de identidad. El filosofar presocrático remite a asuntos relativos a lo indivisible, lo común, permanente, originario, lo completamente semejante, lo indisoluble; pero en adelante ese acercamiento al problema tendrá múltiples

mutaciones, como lo menciona Javier Echeverría en su síntesis histórica de la filosofía occidental.¹

Para empezar, según Aristóteles la identidad es un modo de la unidad y, por lo tanto, es atribuible a cuanto es.² El principio inspirado por este filósofo es el de “identidad y no contradicción”, según el cual un enunciado no puede ser verdadero y falso al mismo tiempo: A es A y no podría ser no A. Principio que en Aristóteles es principalmente de carácter “ontológico” (relativo a cosas, a lo existente) y del que tiempo después habría matices, por ejemplo en Leibniz, quien acentúa su dimensión lógica ocupándose de enunciados o proposiciones y de la verdad o falsedad de los mismos.

Es obvio que en el salto de Aristóteles a Leibniz no mencionamos a muchos que han aportado de manera significativa al tema: hacemos lo mismo en el periodo reciente del que sólo mencionamos a dos filósofos, sin desconocer las invaluable aportaciones de Wittgenstein, Frege, Russell, Saussure y muchos otros. En el último siglo, la fuerza e influencia del pensar de Martin Heidegger ha incidido de manera significativa en las formulaciones filosóficas sobre la identidad. En su texto *Identidad y diferencia* —procedente de dos conferencias pronunciadas en Friburgo en 1957: “El principio de identidad” y “La constitución onto-teológica de la metafísica”—,³ Heidegger expone importantes formulaciones sobre la identidad y al mismo tiempo critica la fórmula habitual del principio de identidad, señalando que cuando alguien dice “la planta es la planta”, está simplemente expresando una tautología.

Heidegger nos recuerda que toda palabra o noción está sujeta a flexiones, a relaciones de sinonimia, de analogía, de oposición, de contradicción y también de identidad. Señala que este concepto se inserta y descompone en el lenguaje en una pluralidad de formas, es una noción polívoca y también equívoca, altamente mediada por los sentidos gramaticales. Este filósofo pone en cuestión el lenguaje metafísico del ser y sus formas de expresión a través de la identidad. Uno de sus alumnos⁴ nos ofrece un significado de identidad más adecuado para nuestros tiempos. La identidad se funda en una cualidad o conjunto de cualidades en las que una persona se ve íntimamente conectada a otras,

¹ Javier Echeverría, *Análisis de la identidad*, Barcelona, Granica, 1987.

² Las tesis aristotélicas sobre la identidad son expuestas principalmente en los libros I y III de los *Tópicos* y en algunos capítulos de la *Metafísica*.

³ Martin Heidegger, *Identidad y diferencia*, Arturo Leyte, ed., Helena Cortés, trad., Barcelona, Anthropos, 1988.

⁴ Ernst Tugendhat, “Identidad: personal, nacional y universal”, *Persona y Sociedad* (Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado), vol. x, núm. 1 (abril de 1966).

con las que forma un grupo. En nuestros días vemos que los individuos se definen a sí mismos o se identifican con ciertas cualidades, en términos de ciertas categorías sociales o circunstancias compartidas y, al formar sus identidades personales, comparten de manera especial ciertas lealtades grupales o características como religión, género, clase, etnia, profesión, conducta sexual, nacionalidad, que son culturalmente determinadas y contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Pero antes de Heidegger, Hegel expuso un punto de vista que hemos reservado para el siguiente apartado.

La identidad cultural

ACTUALMENTE se dice que se puede pertenecer a una o a varias culturas o participar de varias de ellas, nos sabemos transculturales o, como dice Néstor García Canclini, somos nómades de la cultura.

En nuestros tiempos el concepto de identidad —tan traído, citado, manejado y considerado como fundamental en la comprensión de lo que es una cultura— aparece restringido. En razón de los cambios que se han dado en las culturas, ahora necesitamos delimitar la noción de identidad cada vez que la usamos, después de haber sido un término dominante desde Aristóteles hasta el inicio de la modernidad, cuando Hegel demostró que no es posible hablar de la identidad de algo sin simultáneamente incluir la diferencia de ese algo con respecto a otro. Este tema es tratado por Hegel en la sección correspondiente a la doctrina de la esencia, en la que describe cómo la simple reflexión en sí es absolutamente vacía y sin ninguna posibilidad de reflexión sobre sí misma sin la mediación de otro. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice: “La esencia, como el ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto referencia a otro: pero este otro, no como siendo inmediatamente, sino como algo puesto y mediado”.⁵

Este problema de la esencia lleva a Hegel a cuestionar la identidad como determinación pura de la reflexión y a buscar dentro de la misma contradicción las posibilidades de superación de la diferencia interna para volver al ser, como existencia, en tanto que suprime la mediación.

De esta manera, Hegel cambió radicalmente el mundo y la forma de estar en él. A partir de ese momento, a un mundo estático —donde todo era lo que era—, pudo contraponerse un mundo dinámico y cam-

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, E. Ovejero y Maury, trad., México, Porrúa, 1971, § 12, p. 66.

biente. Así, con la diferencia, entramos al mundo de la diversidad, al mundo del reconocimiento, pues sólo podemos aceptar la existencia de algo en la medida en que lo reconozcamos como diferente, como lo otro, como lo que no somos.

Con Hegel, el problema deja de pertenecer al conocimiento objetivo del mundo para convertirse en el conocimiento del pensamiento objetivo, es decir, de la manera como ese pensamiento se ha realizado. El mundo ya no es de una manera, es el pensamiento el que lo hace de esa manera. El mundo, entonces, deja de ser extraño para el pensamiento y para la conciencia, y se convierte en un mundo propio, por ser el resultado de la acción, de la idea. Y al mismo tiempo que esa acción realiza y transforma, también el pensamiento es transformado por lo realizado en un proceso de mutua necesidad. Hegel permite considerar la identidad cambiante. Y al ser el mundo el resultado del pensamiento, Hegel no quiere que ese mundo se le pueda escapar a la razón en ningún momento. Por eso encadena ese mundo a procesos necesarios de la razón, haciendo que todo lo que en él surja aparezca como la única posibilidad real de su realización.

En la perspectiva de Hegel el mundo deja de estar por fuera del sujeto; este filósofo abre una posibilidad completamente distinta de la tradición filosófica que llega hasta Kant debido a que el problema ya no consiste en buscar la identificación del conocimiento con un objeto que se encuentra por fuera de ese conocimiento. El problema cambia porque al ser el objeto el resultado de la realización del pensamiento, cada uno de estos objetos se encuentra relacionado internamente con los otros. Por consiguiente, el conjunto de las diversas relaciones es el que logra que algo sea algo. De esta manera la identidad es producto de una multiplicidad de relaciones, pues todo se encuentra en relación dado que es resultado del pensamiento, y en ese sentido es a partir de la diferencia y por la diferencia que algo es algo. La identidad hegeliana, entonces, está constituida por el conjunto de sus diferencias internas.

Hegel siguió dentro de la tradición que buscaba un principio único a partir del cual se pudiera explicar la totalidad. En ese sentido llevó la razón a su más alto nivel de concreción, sin embargo, es innegable que también abrió las puertas para la comprensión de un mundo que no podía ser distinto a aquel que el ser humano ha realizado en todos y cada uno de los campos del conocimiento, comprometiéndolo, de esta manera, con sus propios resultados que no son otros que los de la historia, la cultura y, en general, todos los saberes producidos por el hombre.

Pero el concepto de identidad, tal como es utilizado en la lógica formal, puede ser problemático en otros campos porque afirmar la existencia de la identidad desde la identidad misma equivale por definición a desconocer las diferencias. Es decir, si desde la identidad se postula la existencia del principio de identidad como una unidad, significa que no hay diferencias. En otras palabras, lo que se quiere decir cuando se habla de una identidad determinada es que se desconoce el mundo existente fuera de esa identidad, no se le reconoce, y si llegara a ser reconocido —lo que no es posible desde esta perspectiva lógica—, lo sería como aquel que no puede ser incluido dentro de esta identidad. Asumida desde este ángulo, la comprensión de los valores culturales ha conducido a la xenofobia, a las masacres cuyo fin es eliminar al que no es idéntico y a postular unos valores que se consideran universales y que por definición son los únicos que tienen validez.

¿Cuál es el contenido de una cultura cuando decimos que es idéntica a sí misma? ¿Quiere decir que tiene un contenido que la hace ser algo específico y que ese algo es idéntico, es inmodificable, que permanece igual? Ello le permitiría identificarse, dado que permanece. Pero si se presenta un cambio, ¿se pierde la identidad? ¿Una cultura es idéntica en la medida en que pueda ser identificada con unos valores, con unas costumbres, con unas conductas que se supone permanecen? ¿Qué es lo que permanece? ¿Podemos dejar de lado lo que se hace en un presente?

La permanente referencia a valores con los que teóricamente se identifica una cultura y que desde el pasado ilustran el deber ser de las conductas en el presente ha llevado a situaciones paradójicas que explican las crisis sociales como resultado de la pérdida de esos valores, como si éstos estuvieran fuera del mundo cuando son ellos los generadores de las conductas cuestionadas que, en realidad no son ni buenas ni malas o pueden ser constructivas y destructivas según la perspectiva desde la que se les considere. Quiérase o no, hablar de identidad como principio a partir del cual una cultura es, necesariamente exige aceptar, por lo menos, la posibilidad de la exclusión. El concepto de unidad se opone al de diversidad porque ésta no tiene partes, es monolítica, no cambia, es única e invariable y no requiere de contextualidad, porque la unidad que es idéntica a sí misma se explica desde y por sí misma. Si la identidad se presenta como el máximo valor cultural, en verdad se está afirmando una cultura fuera de la historia, sin cambios, debido a la falta de contextos.

La noción de igualdad, en cambio, que en muchos aspectos resulta sinónimo de identidad, tiene una variante en su uso cotidiano y es que

se da entre dos o más cosas idénticas. Cuando se habla de igualdad en términos generales, no en los de la lógica formal, se habla de por lo menos dos, lo cual supone una intercambiabilidad entre los objetos, los valores o las personas que pertenecen a esa cultura.

En todo caso, debe tenerse claro que cuando se habla de identidad cultural estamos ocupándonos de un concepto restringido y limitado, que se circunscribe a una unidad cerrada a partir de la cual él mismo se define. Por otra parte, cuando hablamos de una cultura, el término *identidad* pretende agotarla en algo dado que permanece inmodificable, estático, unitario, pretende ser totalitario y que políticamente puede ser restrictivo y excluyente, dado que no deja nada fuera de él. La historia nos ofrece varios ejemplos.

Otro concepto con el que nos encontramos cuando identificamos ciertas tradiciones y ciertos valores con una cultura es el de origen. El origen es una noción de procedencia judeocristiana y religiosa que ha permeado el saber occidental a tal grado que en este hemisferio todo saber que se respete debe tener un origen definido que lo explique. El saber tiene validez y los cambios que se producen en él se justifican a partir de la noción de origen. De manera que cuando pensamos en lo tradicional y en los valores culturales, lo hacemos generalmente desde la noción de origen, como si éste fuera algo que debe mantenerse, atemporal, creado por la divinidad. Las culturas apelan a sus orígenes y se enorgullecen de ellos, esto lo demuestra la leyenda de Rómulo y Remo en el caso de la ciudad de Roma, al igual que la importancia otorgada al mítico lugar de Aztlán en México, sitio que por cierto es muy evocado por los chicanos.

Siguiendo con Hegel, la diferencia es lo que nos permite ser porque es lo otro de nosotros. Por el contrario, la identidad, por principio y desde el punto de vista lógico-formal, no requiere de otro. La diferencia conlleva, en cambio, la alteridad que le es consubstancial. La alteridad requiere de dos elementos que se diferencien y que cada uno esté frente al otro. El otro es diferente pero necesario para que el uno sea. Por eso partir del principio de la diferencia es partir de un principio que no permite la exclusión. La diferencia reconoce al otro, y en ese sentido no puede haber exclusión porque la exclusión del otro implica inmediatamente la supresión del uno.

Ahora bien, la diferencia no solamente se manifiesta externamente, también permite diferencias internas y éstas constituyen la diversidad. En ella no hay una unidad invariable, al contrario, hay un conjunto de elementos diversos y disímiles que constituyen el concepto *diversidad*. Desde este punto de vista la diversidad permite comprender la

cultura con diferencias internas, con variaciones. Podemos entonces hablar de diferencias dentro de una misma cultura y dentro de una misma región cultural. La diferencia también opera entre individuos que integran una comunidad y que no necesariamente asumen los valores culturales de manera idéntica. El concepto de identidad supone, en cambio, que todos asumimos los valores culturales de la misma manera: la experiencia nos demuestra lo contrario.

La identidad nos lleva a entender la cultura como algo estático e inmodificable, autosuficiente y sin contexto; la noción de diferencia nos da la posibilidad de comprender una cultura en su movimiento y transformación, sin embargo, continúa presentándola como totalizante y con relaciones necesarias entre las partes que la constituyen. La diferencia tampoco logra explicar, por ejemplo, la mayor o menor pertenencia de los individuos a una cultura; admite diversidades pero no puede explicar el grado de pertenencia debido a que los elementos que la constituyen son necesarios.

Todavía podemos hacer una consideración más. En la lógica dialéctica la necesidad es una de las nociones fundamentales que explica cómo cualquier concreción del pensamiento está constituida por elementos indispensables entre sí que conforman una interdependencia de carácter interno, la que conforma el concepto y su realización. Desde este punto de vista, no es posible explicar que existan elementos que se encuentran por fuera de la totalidad constitutiva y, en consecuencia, no puede hablarse de mayor o menor pertenencia a una cultura. Esta perspectiva tampoco explica la posibilidad de entrar o salir de una cultura o de pertenecer más o menos a ella.

Nuevos problemas requieren nuevos conceptos

Si discutimos sobre el contenido de conceptos y tenemos que ponernos de acuerdo para usarlos, eso significa simple y llanamente que tenemos problemas de expresión, que lo que queremos comunicar tiene algo de nuevo, que necesitamos nuevos términos para tratar problemas recientes desde nuevas perspectivas; pero también, como decía Richard Rorty, necesitamos lenguajes nuevos para viejos problemas cuyos lenguajes agotados no pueden dar respuesta a nuevos interrogantes. Entonces, cuando un lenguaje se agota la opción es mirar el problema que nos interesa desde otro ángulo, creando nuevos lenguajes que respondan a las preguntas que los anteriores no pudieron responder.

Es claro que lenguajes que hoy utilizamos —con los que hablamos de discontinuidad, de particularidades, de azar, de autonomía— surgieron en contraposición a otros, y que seguramente éstos serán desplazados a su vez por nuevos conceptos que permitan comprender el mundo de otra manera. Ahora bien, no es que los lenguajes desplazados sean falsos, más bien las preguntas han cambiado y en esa medida aparecen otras que antes resultaban insospechables, como la existencia de un totalitarismo dentro de la democracia, las autonomías al interior de un Estado o las diferencias internas de una cultura.

Lo que observamos es que los conceptos que comprendían el mundo como una totalidad o como una unidad ya no responden a las nuevas cuestiones. Hoy no se acepta pertenecer a algo que sea solamente uno, pero tampoco se desea ser tan autónomo que se tenga la sensación de vivir sin asideros. Entramos y salimos de una cultura con mucha naturalidad, nos sentimos seducidos por la independencia, pero por momentos también deseamos pertenecer. Ahora podemos tener dos nacionalidades y hasta comportarnos de diferente manera en los territorios de cada una de ellas, pero en momentos especiales —como cuando escuchamos el himno nacional o alguna noticia trágica sobre la nación aludida— vertemos lágrimas por ella. Podemos aceptar valores nuevos y dejar de lado los anteriores, aunque no siempre sin pesar. Mezclamos el orden con el desorden o lo racional con lo irracional. Todo esto requiere de nuevas conceptualizaciones que faciliten la articulación de nuevas visiones de nuestra realidad.

Lo latinoamericano

CUANDO se habla de América Latina las más de las veces se la considera como un todo, como algo que identifica. En efecto, el término *latinoamericano* fue fruto de un proyecto que consideró a esta parte del continente como algo homogéneo con una situación bien definida en el orden del mundo. Con frecuencia se ha hablado de un espíritu latinoamericano, de un sentimiento, de un modo de ser, se ha llegado a mencionar hasta una forma latinoamericana de amor. Todo esto con la idea subyacente de un universo en el que se encuentra lo “latino” y en el que cada una de nuestras conductas nos aproxima de manera natural a ello. En principio se considera que por el solo hecho de nacer en el territorio que comprende desde el Río Grande hasta la Patagonia participamos de la especificidad latinoamericana. Pero en realidad esta noción es algo más compleja, aparenta referirse a un contenido propio e independiente, con autonomía suficiente para ser, sin depender de

otra noción y se supone que se encuentra siempre allí, un poco oculta y por eso debe desvelarse; sin embargo, cada vez que tratamos de aprehender ese contenido semioculto, captar esa especificidad, se nos escapa como arena entre los dedos, se nos disuelve y se nos convierte en afirmación sin contenido, carente de especificidad; en este caso, la supuesta universalidad pierde lo concreto de su referido.

Sucede que cuando hablamos de lo latinoamericano solemos quedarnos con simples afirmaciones, más a título de deseo o de creencia que de realidad concreta. La distinción de una América como “latina” se refiere generalmente a un factor cultural que se ha pensado común a todos los habitantes de un espacio geográfico, sin distinciones de ninguna naturaleza, y con una especificidad de conductas, valores, actitudes etc., pero la realidad de ese territorio es otra y desde la propuesta de Bolívar no ha sido más que puro deseo.

Si vemos cómo se origina el calificativo de “latino” para una parte del continente descubierto por Colón, nos daremos cuenta de que es una distinción relativamente reciente que no surgió en tiempos de la conquista, ni en el periodo de la Colonia y tampoco en los primeros años de las repúblicas. En los países independizados no se mencionó este término y lo que mayormente ocupó la atención fue el hablar de algo distinto a una América española; se entiende con facilidad que en esos primeros años de libertad se dieran proyectos, como el de Bolívar, para unir políticamente a los pueblos de esta América. Ésta y otras iniciativas se impulsaron en nombre de un destino común, haber sido colonizados por España y ser política y económicamente débiles frente a las metrópolis europeas y a Estados Unidos de Norteamérica.

Pero la situación de estos países independizados de España no preocupaba solamente a sus ciudadanos. Hacia 1860 Francia mostró un tardío interés en esta parte del continente, principalmente en México. Fueron los franceses quienes empezaron a aplicar el calificativo de “latino” para el territorio, que por este motivo llamamos ahora latinoamericano. El término nació como elemento clave de una estrategia de expansión francesa. En esos años un antiguo discípulo de Saint-Simon, el economista Michel Chevalier, persona de confianza de Napoleón III, tuvo la idea de crear un movimiento panlatinista, del que Francia sería la gestora y beneficiaria, haciendo contrapeso a la expansión anglosajona. Guy Martinière nos explica el contexto de esta idea de unión latina, surgida en momentos decisivos para Occidente.⁶ Michel

⁶ Guy Martinière, “L’invention de la ‘latinité’ de l’Amérique”, en *Unité et diversité de l’Amérique Latine*, Bordeaux, L’Université de Bordeaux, 1982.

Chevalier buscaba en las fuentes mismas de la antigüedad grecorromana la justificación del proyecto, aduciendo los orígenes culturales y reintroduciendo el catolicismo como cimiento de una unidad espiritual reencontrada. Como ahora bien se sabe, esta iniciativa se oponía, al mismo tiempo, a las tentativas de hegemonía mundial del capitalismo anglosajón y norteamericano y al agresivo surgimiento del pangermanismo bismarkiano. Si el plan de Napoleón III hubiera tenido éxito, al menos el continente americano sería diferente, pero ni en el territorio mexicano logró sus objetivos. En realidad era una empresa inconsistente. Sin embargo, el calificativo que surgió como elemento clave de la estrategia logró gran aceptación y sirvió a determinados intereses. Desde entonces el calificativo “latina” se mantiene sobre otros como “hispanoamericano” o “iberoamericano” que excluyen a Brasil y a parte del territorio caribeño. La nueva noción permitió a los europeos reiterar la dependencia que ya habían tenido las antiguas colonias españolas y territorios subordinados a otros países: a todos ellos se les veía como los recién llegados a la “latinidad”, y se les consideraba pueblos jóvenes que necesitaban apoyo y que en su desarrollo debían ser guiados por los países de experiencia. Como puede notarse sin dificultad, nos estamos refiriendo a un periodo en el que el eurocentrismo estaba en plena vigencia.

Pero el calificativo de “latino” se aplicaba sin distinción a todos los países ubicados entre México y Tierra del Fuego en una supuesta unidad que como estrategia política facilitaba que fueran considerados y tratados de la misma manera; de modo que lo impuesto o negociado con uno de ellos aplicaba a todos los demás. Se suponía que no había diferencias entre estos países, que todos eran iguales, que tenían las mismas conductas y, por lo tanto, todos debían repetir los mismos pasos para crecer.

Para los países del continente americano considerados como latinos, el concepto de latinidad constituyó la inmejorable solución a un problema que se les había presentado desde el momento en que habían obtenido su independencia. Es claro que el rompimiento con España no sólo era una ruptura política, también ambicionaba una independencia completa, incluida la cultural; pero en gran parte esto era impulsivo, un simple deseo que no podía concretarse de un día para otro por la sencilla razón de que la nueva clase dirigente que había conducido la independencia no podía romper fácilmente con su ancestral pasado español y no podía en pocos años cortar el cordón umbilical que le sostenía, sobre todo cuando tenía que enfrentar y definir su relación con “otros” que formaban parte del mismo país pero que no

tenían las mismas raíces de apoyo. La relación de criollos con indígenas y africanos surgió entonces como problema de primera importancia; a estos últimos no se les reconocía en la construcción de los nuevos países porque se les despreciaba y se les consideraba inferiores.

En estas circunstancias el concepto *latinidad* fue especialmente oportuno porque les permitió a estos países considerar a España ya no como país conquistador y colonizador sino como país igualmente latino que, en las circunstancias de entonces y al igual que las ex colonias, tenía que alinearse bajo las directrices de Francia. En esta nueva situación crucial, el concepto *latinidad* fue un arma especialmente oportuna para los criollos porque reabrió y rindió aceptables los vínculos culturales con España y, al mismo tiempo, sirvió para justificar en el proyecto de nación la exclusión de indígenas y negros por el hecho de no ser ni ancestral ni culturalmente latinos. Éste es un ilustrativo ejemplo de cómo un concepto se usa para conseguir determinados objetivos. En este caso *identidad* equivalía a *latinidad* como expresión de un mismo pasado; se le usó como concepto excluyente en los países independizados llamados latinoamericanos, en los que tanto indígenas como negros no contaron como ciudadanos plenos porque con ellos no se compartía la latinidad, no existía el pasado común y, por tanto, ellos no podían formar parte de las directrices en las nuevas naciones.

Al menos para los europeos de la época era suficientemente claro que la noción de identidad conllevaba una forma de ejercicio de poder y de dominación. Algo similar sucedía con los criollos en nuestros países ya que de inmediato les servía en el dominio de indios y negros, pero también los sujetaba, de manera velada y en varias formas, a otros países, como puede verse en la visión de Juan Bautista Alberdi (1810-1884), en la forma de pensar de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y en las políticas de países donde en los últimos lustros del siglo XIX y primeros del XX se propiciaba la inmigración, sobre todo de europeos a quienes se les ofrecía el aliciente de extensiones de tierra y otras facilidades.

No obstante, en últimas décadas el concepto de identidad ha tenido un sentido bastante distinto al de hace algo más de un siglo. Hoy los americanos del Río Bravo hacia el sur hemos explorado nuevas posibilidades y pretendemos cifrar nuestra identidad latinoamericana en otro sentido, tal vez todavía con la vaga idea y hasta el deseo de un ámbito que nos acomune y en el que, de manera velada, se encuentre la latinidad a la que cada una de nuestras conductas nos aproxima, pero también tomando en consideración otros elementos.

El uso del principio de identidad

HEMOS visto que los proyectos de Napoleón III pusieron en circulación el concepto de *latinidad* porque servía a sus intereses, y que el término fue de gran utilidad para los criollos en los nuevos países del continente americano apenas independizados de España. El que los criollos tuvieran a disposición el término *latinidad* equivalente a *identidad* puede tener algo o mucho de casualidad, pero la identidad generalmente se procura por su utilidad en determinadas circunstancias.

Este principio propio de la lógica formal, y ley universal del pensamiento, postula que toda cosa es idéntica a sí misma, y que para que un pensamiento sea considerado correcto debe cumplir estrictamente los diversos momentos de un proceso, de un desarrollo específico, cuyos contenidos determinados deben ser independientes de los principios y de los procesos. Esto es lo que propone la lógica formal. Algo muy distinto es lo que sucede fuera de las puras formas del pensamiento. Los contenidos desarrollados por ellas toman otros senderos. Esto sucede cuando se pretende que los contenidos se correspondan con las formas, cuando se dice que “algo es lo que es” no solamente es correcto por ser un principio universal, sino que también es verdadero por corresponder a ese principio. Lo que entonces sucede es que se concede no un contenido a un principio lógico, sino un principio lógico a un contenido. En la historia podemos ver que con este mecanismo se han impuesto como verdades contenidos específicos fundamentándolos en una lógica que permite la utilización de los conceptos en la dirección y en el sentido deseado por quien se ha fijado un objetivo cuya obtención depende también de otras condiciones.

En este orden de ideas y según el principio general de finalidad, toda conducta está determinada y se encuentra ligada a su propio contenido, lo que permitiría decir que la conducta corresponde a determinados principios dados.

Estos dos principios nos permiten ver las maneras en que se han impuesto formas y mecanismos de poder: sirven para determinar cuál es el verdadero saber o qué debe ser comunicado y practicado, así como para establecer cómo toda conducta debe tender a identificarse con lo establecido para que se considere correcta, aceptable, normal, verdadera. Este mecanismo ha sido muy efectivo para mantener determinado estado de cosas, debido a que quien establece las reglas del juego también determina la verdad de los conceptos, la dirección y el valor de las conductas, mezclando principios lógicos con contenidos de orden moral que se validan mutuamente.

Con estos y otros mecanismos Occidente ha mantenido su hegemonía en gran parte del globo terráqueo. Ha impuesto lo que debe pensarse y la manera de hacerlo. Así, aunque hayan encontrado resistencia, unas culturas se han impuesto a otras que al final han desaparecido. En la conquista de América no fueron las armas las que en definitiva dieron el poder a los españoles, sino la imposición de una forma de vida apoyada y validada por el manejo del conocimiento.

En la conquista se impuso el dominio sin admitir la remota posibilidad de la existencia de otros valores o culturas diferentes pues ello implicaba para los conquistadores admitir no sólo la real existencia del otro, sino fundamentalmente la multiplicidad de la verdad.

Al abrigo del principio de identidad se realizó la Conquista y Europa se dio el derecho de colonizar. Con el argumento de que todos los seres humanos somos iguales y que todos tenemos acceso a valores superiores con los cuales debemos identificarnos, fue impuesta una forma de vida que ni en Europa era homogénea. También se sostuvo la idea de una conducta universal que debía identificarse con valores dados, con los que se intentó uniformizar el mundo colonizado, creando el fantasma de la igualdad, la libertad, los ideales comunes, la finalidad de una civilización.

La identidad cultural latinoamericana

LA pregunta por el carácter de la identidad latinoamericana ha sido tema importante en nuestra autocomprensión, y en ella pueden distinguirse algunas etapas en que han tenido preponderancia ciertas configuraciones culturales y versiones dominantes de la identidad.⁷ Como hemos señalado, tratar de definir actualmente la identidad en América Latina tiene sus propias implicaciones que presentan la cuestión de manera muy diferente de la que se había venido planteando. Según Jorge Larraín, lo primero a tomar en cuenta es que 1992 fue un año de gran importancia, debido a que la celebración de quinientos años de la conquista dio ocasión para intensos debates en los que la discusión se centró en la pregunta sobre la “identidad cultural” en condiciones neoliberales y en el tipo de modernidad que debemos perseguir los latinoamericanos. Otra implicación la constituye el hecho de que las discusiones y versiones históricas dominantes afectaron hasta los sedimentos más profundos de las prácticas culturales cotidianas. También

⁷ Jorge Larraín Ibáñez, *La modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

hay que tomar en cuenta que la discusión filosófica acerca de la identidad en América Latina está mediada por la pregunta sobre la alteridad, y que ésta no se plantea sin tomar en cuenta su relación con otras culturas y maneras de ser. Finalmente, este autor señala que en el caso de América Latina pueden distinguirse etapas históricas en las que la pregunta por la identidad adquiere mayor fuerza e importancia en los movimientos sociales; éstos son momentos cruciales en la formación de nuestra identidad y altamente ligados —como es comprensible— a situaciones de inestabilidad, amenazas y situaciones de crisis.

En una visión rápida y sin detalles puede distinguirse el conflicto entre indios y españoles como la primera etapa en el desarrollo de esta cuestión durante los años críticos de la conquista y la colonización. La segunda está relacionada con los procesos de independencia y la construcción de los Estados nacionales a comienzos del siglo XIX. La tercera etapa corresponde a los periodos de entreguerras mundiales y tiene que ver con factores contextuales como la gran depresión del sistema capitalista, la implantación de procesos de modernización e industrialización, la crítica a la dominación oligárquica de los terratenientes y la movilización de nuevos sectores sociales. El cuarto periodo que este autor señala abarca aproximadamente los años setenta del pasado siglo y está ligado a un conjunto de factores complejos y contradictorios como la crisis de los regímenes populistas y el desarrollismo, las pretensiones de una globalización de tipo neoliberal, la persistencia de agudos problemas económicos y la intensificación de la pobreza en los países del área, la reestructuración de la mayoría de los Estados latinoamericanos, el debate modernidad-posmodernidad-tradición. Veamos un poco más de estas etapas.

Del encuentro/desencuentro entre las culturas española, portuguesa e indígenas precolombinas, germinó un modelo cultural particular que no podía dejar a un lado las características de la cultura conquistadora. El resultado fue un modelo influido por la religión católica de manera terminante, caracterizado por el autoritarismo político escasamente abierto a la racionalidad científica de Occidente. Fue un patrón permisivo que convivió con la esclavitud, el racismo, la Inquisición y el monopolio religioso.

En el periodo de la Conquista el problema de la identidad se caracterizó por la imposición del cristianismo mediante diferentes medios, y la respuesta que dieron los indígenas fue en algunos casos de abierta rebeldía y en los más una oposición velada que consistía en mantener el culto a sus antiguas divinidades mediante acciones secretas. En el campo político esta etapa se distinguió también por la resis-

tencia activa que en ciertos territorios se prolongó por algunas décadas. Fue un periodo de sincretismo cultural o de sumisión parcial porque desde entonces se han mantenido mitos y creencias ancestrales, pero integrados y supeditados a principios cristianos, como lo menciona Guillermo Bonfil Batalla en sus trabajos sobre las políticas culturales de los pueblos indígenas.

Por otra parte, no hay que olvidar que los trabajos forzados, la esclavitud negra, los malos tratos y las enfermedades contagiosas traídas de Europa diezmaron la población indígena en estos territorios. Todo esto fue haciendo mella en la población, en la manera de autoentenderse y de entender su mundo. A cinco siglos de distancia, podemos colegir que el tipo de conocimiento que los colonizadores establecieron con el “otro” fue más bien instrumental, unilateral, porque en la práctica impidió su reconocimiento como igual y, por lo mismo, le quitó el derecho a ser diferente. Fue una relación que no permitió el reconocimiento del otro y su diferencia. En ese tiempo se hablaba de los indios y negros —como lo hacían los frailes Bartolomé de Las Casas y Bernardino de Sahagún— pero no se hablaba a los indios. Hablar “de” no es hablar a ellos (Todorov).

A comienzos del siglo XIX los procesos independentistas constituyen la primera gran crisis del patrón cultural hegemónico iniciado en la Conquista y consolidado en la Colonia. La nueva situación de independencia llevó a que los jóvenes países vieran con acentuado interés las ideas europeas de la Ilustración, así como las nuevas ideas sociales y el liberalismo. Para los países independizados parecía perfilarse un periodo de luz y libertad que estaba a la mano y que contrastaba con las limitaciones y el autoritarismo del pasado, pero en realidad fueron años que no ofrecieron grandes cambios, estuvieron plagados de inconsecuencias y contradicciones. Fue una época en que la clase dominante con rasgos aristocráticos y excluyentes para perpetuar sus latifundios y otros intereses construyó Estados y regímenes jurídicos que continuaron restringiendo en gran medida la participación política y económica de la población. La gente que gobernaba aceptó fundamentalmente los Derechos del Hombre, pero tranquilamente continuó permitiendo la esclavitud local, como es claro en el caso de Brasil.

En este periodo de luchas la identidad está ligada a situaciones y proyectos altamente problemáticos. Se aceptan visiones liberales, pero restringidas a algunos sectores sociales; se rechaza el legado cultural colonial plagado de “deficiencias” para cifrar las esperanzas en soluciones europeas o norteamericanas. Las deficiencias de más peso algunas veces se adjudican a motivos raciales, en otros su negatividad es

acentuada contrastándola con visiones “positivistas” que con el tiempo resultaron bastante estrechas y orillaron a solicitar la tutela europea o norteamericana. En algunos países fue un periodo de verdadero desgarramiento interno en que los polos opuestos de positivistas e indoibéricos protagonizaron la mayor tensión. En esa prolongada discusión se habló de la debilidad de la raza latinoamericana y de la condición bárbara de todo lo que en América Latina no era europeo (Alberdi), campeaba en el ambiente algo así como una visión positivista de la degeneración de la raza por el mestizaje. Sarmiento se preguntaba, ¿qué puede hacer Sudamérica para lograr el destino próspero de Norteamérica? Su respuesta era típicamente ilustrada, y como éste muchos otros dirigentes fincaban sus esperanzas en la educación para todos, porque se pensaba que era el único medio que podía nivelar a la ciudadanía. Preocupación que ya se estaba poniendo en práctica mediante la mezcla con otras razas provenientes fundamentalmente de Europa. Esta medida compensaría la sangre india con ideas modernas y terminaría con la Edad Media.

Entre los años veinte y los cuarenta aparecieron reflexiones sobre el carácter específico de lo latinoamericano principalmente con tres enfoques bastante alejados del racionalismo europeo y contrapuestos a los ideales norteamericanos: unos critican la ofensiva expansionista de Estados Unidos; otros abogan por la recuperación indigenista y otros más se inclinan por cierto hispanismo. Éstas son las principales corrientes de pensamiento que representan el tercer periodo de los señalados, pero no agotan las reflexiones de esos años.

Desde fines del siglo XIX ya se escuchaban voces en varios países contra las pretensiones de hegemonía norteamericana. En Cuba descuella José Martí; en Nicaragua Rubén Darío; en México José Vasconcelos; Rufino Blanco Fombona en Venezuela; Manuel Ugarte en Argentina; José Enrique Rodó en Uruguay. Unos más, otros menos, fincaban sus esperanzas en el próximo e importante papel histórico y en las virtudes del mestizaje. Todos ellos ensayaron una aproximación a la identidad latinoamericana en términos de mayor intensidad cultural. Martí, por ejemplo, sentía la necesidad de una segunda independencia en sentido amplio. Rodó realizó una aguda crítica a lo que llamó la “nordomanía”, término que expresaba el afán de muchos latinoamericanos de ser como los del “norte” y, a contracorriente, reivindicó las cualidades de la raza latina, contraponiéndolas a esos “modelos” convertidos en manía; sostenía que la raza latina demuestra mayor sensibilidad cultural y sentido idealista y solidario de la vida. Vasconcelos, por su parte, exaltó los valores del mestizaje y de la raza latina oponiéndola

a la raza sajona. Este pensador tenía la convicción de que el mestizaje nos sitúa en la posibilidad de cumplir una “misión sin precedentes en la historia”.⁸ El tema de la identidad cultural también inspiraba a autores fuera del espacio latinoamericano; había una especie de eco en escritores como Ortega y Gasset, Hermann Keyserling, Waldo Frank y otros que distinguían algunas características de la cultura latinoamericana.

En torno a este tema también se ha desarrollado otro enfoque que aboga por el retorno al mundo indígena, contrapuesto al legado europeo y al modelo norteamericano. En esta perspectiva no se mencionan las ventajas del mestizaje, pero se postula la necesidad de modificar la visión negativa de los indios considerados como atrasados y faltos de civilización. Desde los años veinte hasta nuestros días, aunque con altibajos, esta tendencia ha tenido —especialmente en Perú y México— importante continuidad en intelectuales, artistas e investigadores sociales. Muestra del inmenso interés e influencia de este enfoque es el cuidadoso estudio del investigador mexicano Luis Villoro, publicado en 1949 con el título *Los grandes momentos del indigenismo en México*.⁹ Tal vez la crítica que se le puede formular a esta perspectiva es que en su génesis histórica y cultural casi no han participado las comunidades indígenas; y tal vez también el hecho de que este grupo oscila entre la afirmación absoluta de la raza indígena y su asimilación a la cultura nacional.

Como corriente de pensamiento, el hispanismo se enfrenta directamente al indigenismo. Sus promotores son poco conocidos. Jaime Eyzaguirre, entre otros, sostiene que la noción misma de Iberoamérica no se hubiera dado sin la participación de España, y que es ineludible encontrar en la raíz cultural hispana el sentido originario de nuestra identidad. Los seguidores de esta corriente consideran que lo español no es sólo un elemento más en el conglomerado étnico, es el factor decisivo, el único que supo atar a todos los otros, el que logró armonizar las trescientas lenguas dispares en México. Para este grupo lo español produjo el milagro de la cohesión americana.¹⁰

De estas tres narraciones de la identidad cultural latinoamericana, las dos últimas son expresiones del esencialismo, se excluyen mutua-

⁸ Cf. Jorge Gracia e Iván Jaksic, comps., *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1988, p. 88.

⁹ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 1996.

¹⁰ Jaime Eyzaguirre, *Hispanoamérica del dolor*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947, p. 18.

mente y, revestidas de muchas formas, reviven histórica y culturalmente como ataduras inamovibles. Lo más aceptado en la actualidad es que la mayor parte de latinoamericanos somos síntesis de tres o más razas y que la mezcla continúa realizándose en el tiempo.

Conclusiones

PODEMOS terminar poniendo de relieve los siguientes puntos:

— La noción tradicional de identidad —fundada únicamente en una visión del pasado, en la raza, la lengua o la nacionalidad— ha perdido la validez de antaño; en nuestros tiempos es necesario replantearla y redimensionarla.

— A lo largo de la historia han existido variaciones en el concepto de identidad. De una acepción que perduró largo tiempo y a la que se consideraba permanente, como una esencia, se ha pasado a verla como cambiante, como un proceso, como algo que se construye.

— Como en el caso de la “latinidad” en América Latina, en el racismo durante la Segunda Guerra Mundial y en el desmembramiento de la ex Yugoslavia la identidad ha sido un concepto manipulado. Ha sido un término clave en la historia que ha facilitado prodigios, pero también desgracias.

— La cuestión de la identidad en América Latina siempre ha sido mediada por la pregunta sobre la alteridad. Se ha planteado tomando en cuenta su relación con otras culturas y otras maneras de ser. Tanto en la Conquista, la Colonia, la Independencia y, en tiempos más recientes, ante la ofensiva expansionista de Estados Unidos, la identidad ha sido algo así como un péndulo que unas veces se inclina —sobre todo en algunos países— por lo indígena y otras por la adopción de influjos externos.

— El complejo fenómeno de la migración ha acentuado la acepción de identidad entendida como algo que cambia y que puede usarse de diversas maneras, en condiciones en las que los conceptos de nacionalidad, raza y otros que parecían estables e inmodificables, se han debilitado. Las nuevas necesidades requieren la formulación de nuevos términos para afrontar las particularidades, como sucede, por ejemplo, con los términos de “cubanía” y “cubanidad” en el caso de la migración cubana.