
¿Quiénes somos y adónde vamos? Pesquisas y conquistas identitarias en el Nuevo Mundo

Who Are We and Where Are We Going? Identity Quests and Conquests in the New World

ALINA ȚIȚEI

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

A heterogeneous, pluralistic and multi-layered society like Latin America, whose mentality is utterly different from the European, feels yet more keenly the danger of losing its identity or, even worse, the lack of it. The present paper is a succinct attempt to describe one among the multifarious aspects of a complex issue within the ambiguous, polyvalent, and highly challenging context of Latin-American nations: cultural identity. Taking into consideration some of the main theoretical elements which contribute to their elaborate identity scaffolding, we propose a commingled essentialist-constructivist approach to explain the genesis of a paradoxically miscellaneous identity –an on-going dual process that constantly nourishes itself from endogenous and exogenous realities alike.

Keywords: *Latin America; transculturation; cultural identity; specific difference; identity discourse; essentialist-constructivist approach; double-consciousness.*

§.1. Noción heteromorfa, gracias a su pluridisciplinariedad y a la variedad de relaciones dialécticas que subyacen en las intrincadas redes conceptuales con que tan a menudo está asociada, la identidad constituye una realidad difícil de aprehender y definir. La filosofía, la psicología, la antropología, así como la sociología, las ciencias jurídicas, los estudios culturales y de género, la historia, la lingüística o la literatura son algunas de las disciplinas que buscan vincularse con la idea de *identidad* en un amplio abanico de enfoques.

Ahora bien, como es ya sabido, la identidad se describe siempre en relación con uno mismo y con otro; más aún, se construye de forma permanente a través de cambios interactivos entre estos dos elementos. Por consiguiente, los intersticios mixtos que median entre dichas polaridades representan el espacio donde sobrevienen los entrecruzamientos, las transferencias, los sincretismos y las mezclas culturales, lo cual remite a la multiplicidad de facetas identitarias del individuo –el llamado *ser poliidentitario* según la compleja antropovisión de la que se hace partidario Edgar Morin (1987: *passim*).

El proceso de identificación, a saber, el fenómeno que consiste en identificarnos con el otro e identificar al otro con nosotros mismos, implica necesariamente una reciprocidad de roles, ya que se trata de un proceso espontáneo de formación de la personalidad y de construcción del

sentido de sí mismo, que se extiende a lo largo de la entera existencia y que supone atravesar varias etapas. Sin embargo, tal proceso identitario también se afirma y se desarrolla con respecto al grupo en su totalidad, por encima de los individuos que lo componen: en este caso, el sentido colectivo de identidad compartido por los miembros del grupo está íntimamente supeditado a la pertenencia de éste a otros más grandes o a la superposición parcial con otros grupos.

La construcción identitaria se da en la encrucijada de dos ejes: lo real y lo imaginario. Cada individuo y, por ende, cada grupo están circunscritos a un espectro real objetivable —el medio físico, institucional y cultural—, cuya complicada estructuración y ordenación conlleva la aparición de unas representaciones mentales destinadas a reconstruir la realidad. Asimismo, la identidad se apoya en buena medida en un imaginario colectivo conformado por estas mismas representaciones mentales, que se actualizan en una serie de tipologías o «tablas de lectura» imprescindibles para desenmarañar la extremada complejidad de lo real. Dichas tipologías se pueden manifestar como creencias y estereotipos, y sirven a un triple propósito: dilucidar el comportamiento del otro, justificar las acciones de un grupo en particular o como escala de valores para distintas categorizaciones y determinaciones, en el marco de ciertos procesos de afiliación que sustentan la construcción de la identidad, sea personal o social. Las representaciones mentales actualizadas en tipologías se agrupan por tanto en un instrumental útil para descifrar el mundo, mientras que su esfera de influencia responde a la consabida tensión entre continuidad (fidelidad a las tradiciones, la transmisión de la memoria colectiva) y ruptura (duda, crisis); no obstante, en la historia de la humanidad se pueden también observar momentos en que los procesos identitarios, individuales o colectivos, parecen «petrificarse» (Ferréol; Juquois, 2005: 331-332).

Pero, más allá de la articulación entre la identidad personal y la identidad social, se plantea el problema de la pertenencia a una comunidad cultural; los actores sociales, preocupados por dar sentido a su existencia, encuentran en la cultura los recursos necesarios para llevar a cabo semejante labor. Así, una vez superado el nivel primario de significado que convencionalmente se le atribuye, la identidad debería pensarse en su acepción más amplia, antropológica, que engloba también toda la producción derivada de la interacción del hombre con su entorno y con los demás, aparte del acervo de elementos que atañen principalmente a las artes y a las letras. En base a estos supuestos, se puede inferir la existencia de una *identidad cultural* —una construcción simbólica que se elabora en relación con unos referentes específicos, a fin de aglutinar a nivel imaginario a todos los miembros de una comunidad. En el transcurso de su formación, la identidad cultural recurre a las manifestaciones visibles de la cultura, respectivamente a los sistemas de valores profundamente arraigados en la historia de las comunidades. Además de éstos, el modelo ideado por Geert Hofstede propone otras tres categorías, agrupadas bajo el título de *prácticas*, que concurren en la génesis de la identidad cultural: los *símbolos* —palabras, gestos, imágenes y objetos con significados complejos, reconocidos como tales sólo por los individuos que comparten el mismo sistema de referencia cultural—, los *héroes* —personas, vivas o muertas, reales o imaginarias, en posesión de una serie de cualidades altamente valoradas que los miembros del grupo al que sirven de modelo juzgan como esenciales; y los *ritos* —actividades colectivas cuya utilidad no reside en su realización propiamente dicha, sino en la trabazón que establecen entre el individuo y los cánones sociales (2001: 10).

Igualmente, cabe señalar que la identidad cultural colectiva, así como la individual no sólo no constituyen una esencia inmutable, un atributo permanente de un grupo o sociedad, sino que, al contrario, manifiestan una perpetua tensión entre continuidad y ruptura, tradición e innovación. Desde este punto de vista, contamos, entre otros, con cinco fenómenos de suma importancia que actúan para modificar la identidad cultural a través de integraciones sucesivas, abandono, adaptación y asimilación.

La *aculturación* o *inculturación* (Ortiz, 1987: 93) se refiere al cúmulo de transformaciones que sufre una comunidad al abrazar elementos de cultura material y espiritual, o toda una cultura, a raíz del contacto ininterrumpido con otra comunidad mayor, que se halla en una etapa superior

de desarrollo. Así pues, la aculturación es un fenómeno positivo, ya que se encarga de disminuir las diferencias que caracterizan las relaciones más bien desiguales en el interior de grupos étnicos o naciones, pero lo es sólo en apariencia, puesto que se desarrolla únicamente a favor del sistema dominante, lo cual contribuye significativamente a realzar la posición etnocéntrica.

Empero, si miramos la situación desde la óptica de los grupos sociales dominados —los pueblos indígenas, por ejemplo—, que tomaron contacto con la civilización occidental de manera fortuita y en contra de su voluntad, la paulatina adquisición de la nueva cultura e implícitamente la degradación de la cultura originaria engendran el fenómeno conocido como *desculturación* o *exculturación* (93); en consecuencia, la pérdida o el abandono de una cultura o de unos rasgos culturales, cuando esto viene determinado por métodos asimétricos e intrusivos (incluyendo, a menudo, la violencia), no siempre se estima como una señal de progreso, sino, por el contrario, lanza un anatema sobre los « civilizadores ».

Una síntesis conceptual y factual de los términos y fenómenos anteriormente referidos da lugar a una nueva modalidad que expresa el paso de una forma de cultura inferior a otra superior, mediante contacto y adaptación: la *transculturación*. Los procesos que entraña son extremadamente complejos, con múltiples ramificaciones en el ámbito macrosocial e interpersonal, al tratarse no sólo de la transición de una cultura a otra, sino además de la producción de una cultura nueva, sincrética —lo que llamamos *neoculturación*. A su vez, la transculturación es en los períodos post-coloniales cuando con mayor frecuencia ocurre, ya que entonces es cuando los pueblos indígenas más se esfuerzan por recuperar el sentido de su propia identidad, en el marco de unas sociedades que, de forma más o menos velada, niegan el carácter polivalente, heterogéneo y versátil immanente a la mayoría de las comunidades que han experimentado un proceso de colonización.

En este contexto surge una nueva perspectiva: la *interculturación*, que sienta las bases del modelo societal pluralista fundamentado en un conjunto de colectividades dotadas de identidades distintas. Más aún, a diferencia de los fenómenos ya aludidos, que imponían a los grupos sociales minoritarios la hegemonía cultural de la colectividad dominante, la interculturación fomenta el reconocimiento y respeto a la diversidad. Lo cual hace que, en una situación tal, la actividad de los actores sociales se apoye en una dinámica de confrontación que desemboca en una síntesis original de elementos específicos —una realidad nueva, portadora de identidad.

En resumidas cuentas, los conceptos antes mencionados, respectivamente fenómenos que los objetivan, se hallan en una relación de interdependencia. La noción de *transculturación* tiene no obstante un carácter holístico, debido a que reúne bajo este nombre a todas las demás. En un intento por acrecentar la importancia del proceso que designa, el antropólogo cubano Fernando Ortiz ve la transculturación como « cardinal y elementalmente indispensable para comprender la historia de Cuba y, por análogas razones, la de toda América en general » (97). Según el autor,

« el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana acculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación » (96).

§.2. Epistemológicamente hablando, entender y explicar la identidad individual y colectiva representa hoy día, no sólo en América Latina, uno de los principales puntos de inflexión teóricos y existenciales. La tendencia es a juzgar cada vez más la noción de identidad como un término todoabarcador y, al mismo tiempo, como un proceso de autoafirmación, personal y comunitaria, que supone la existencia tanto de una personalidad única y singular, como la de una conciencia colectiva —un sentimiento de pertenencia a un grupo social que participa de las mismas tradiciones culturales, sociales o históricas. Pero la identidad cultural implica, automáticamente, también la concienciación de la otredad, considerada ésta como una especie de juego dialéctico de la imagen

y la autoimagen, en el cual los miembros de una sociedad tienen valores, necesidades y estilos de vida afines que los distinguen de los de otras sociedades.

¿Hispanoamericanos, iberoamericanos o latinoamericanos? Cada rótulo identitario deja traslucir la honda preocupación de los habitantes que pueblan el vasto continente americano por la cuestión de la identidad cultural —con sus innumerables facetas: continental, regional, nacional, étnica, racial, social, política, religiosa, sexual, lingüística, literaria, etc.—, una preocupación que ha ido calando en la mentalidad colectiva todavía desde mediados del siglo XVIII.

Pues bien, el término *hispanoamericano* se aplica a los países hispanófonos y a los individuos de habla hispana nacidos o naturalizados en ellos. Es un vocablo que, obviamente, da preeminencia a España y a la idea de hispanidad, excluyendo los componentes indígena y africano, pero en igual medida los elementos neolatinos —portugués y francés. Luego, hacia fines del siglo XIX surge una nueva denominación que, usada con más asiduidad a lo largo de la siguiente centuria en círculos académicos, científicos, políticos y diplomáticos, procura remediar, al menos en parte, estas omisiones: *iberoamericano*. El gentilicio pretende «abarcar de una sola mirada América y el mundo europeo» (Rojas Mix, 1997: 197) apuntando a los pueblos que antaño integraron los dominios de España y Portugal en ultramar, e incluye por tanto también al Brasil junto con las naciones hispanohablantes, pero sigue dejando de lado a la población indígena y africana del continente. Por último, el nombre más difundido y utilizado —*latinoamericano*— nace cuatro siglos después del Descubrimiento; se afirma paulatinamente, incorporando y matizando en el transcurso del tiempo los diferentes orígenes de los naturales del continente, pese a las incontables críticas y a otras propuestas identitarias como, por ejemplo, las de «indoamericanos» o «indoeuropeos». La palabra es originalmente un invento francés, que buscaba contrarrestar la escasa acción colonizadora de Francia en tierras americanas, comparada con la española y la portuguesa, y engloba a los países y a sus respectivos habitantes, colonizados por naciones latinas europeas, a saber, España, Portugal y Francia. El topónimo *América Latina* se emplea por primera vez el 24 de junio de 1856 durante la conferencia «Iniciativa de la América» pronunciada por el chileno Francisco Bilbao en París y aparece documentado cinco años más tarde en *Revue de Races Latines*, fecha que coincide con la intervención francesa en el país azteca, seguida por la entronización de Maximiliano de Habsburgo como emperador. Así, con el pretexto de la enorme deuda externa de México, Napoleón III decide crear allí un gran imperio latino que favorezca los intereses de Francia. En realidad, la acción no hacía sino obedecer a un amplio proyecto geopolítico concebido por los galos y al amparo de la doctrina del panlatinismo, que se suponía debía legitimar, en el marco de una cosmovisión identitaria, los anhelos expansionistas de Napoleón III. El componente ideológico de la operación había sido desarrollado por el economista Michel Chevalier, principal expositor y ferviente defensor de un programa que reivindicaba la construcción de una supuesta unidad lingüística, cultural y racial de los pueblos latinos frente a los otros dos grandes bloques raciales: germánico o anglosajón y eslavo. En su opinión, las naciones de raza latina, espiritualistas y poseedoras de una cultura superior, habían de unir sus fuerzas para detener la expansión de los Estados Unidos, encarnación del materialismo y el utilitarismo sajón (Ramos, 2003: 120-121; Rojas Mix, 1997: 343-344; 357-358).

La identidad como problema ontológico es un tema recurrente, que irrumpe con singular fuerza a través de los siglos, cobrando significaciones simbólicas especiales. Culturalmente codificado, el problema identitario se vuelve acuciante, obsesivo, agudo en las épocas de profundas transformaciones sociales y culturales o en los momentos de crisis (las primeras décadas del siglo XIX, por ejemplo, cuando la república oligárquica va perdiendo poder y legitimidad), generando nuevas y variadas interpretaciones, a menudo contrarias. Así, en el decurso de los años, sobre las sociedades latinoamericanas se ha estado interviniendo mediante procesos de aculturación y desculturación intensivos y no pocas veces violentos: la conquista y la colonización española, las tentativas de las élites nacionales de civilizarlas, desarrollarlas, modernizarlas y globalizarlas en el espíritu de las democracias occidentales, la alienación y el imperialismo cultural. Por lo tanto, la experiencia transcultural de América Latina ha entrañado, y sigue haciéndolo, un intercambio bi-

lateral en el que, tal como Bronislaw Malinowski señala,

« *ambas partes de la ecuación resultan modificadas. [Se trata de] un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente (...), una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización* » (Ortiz, 1987: 5).

Y es precisamente su condición de *pueblo-continente* la que hace que el análisis de la fisonomía y fisiología identitaria de América Latina se torne tan dificultoso y suscite innumerables y justificadas interrogantes, ya que el vínculo indisoluble que se establece entre la cultura y el poder es uno de los factores clave que no ha de faltar en el enfoque analítico.

Entonces, ¿cómo es posible hablar de identidad latinoamericana en un contexto donde la diversidad de culturas, de desarrollo económico y de intereses es predominante? ¿Se puede defender la idea de identidad de todo un continente aun cuando se constata la persistencia de un nacionalismo fuerte, muchas veces chovinista, que ha sumido a los países de América Latina en sangrientas confrontaciones y guerras? ¿Qué razonamiento es el que permite incluir en un mismo grupo identitario a naciones que hablan tres idiomas europeos diferentes (español, portugués y francés en Haití, por ejemplo) o a otras que reúnen varios centenares de lenguas autóctonas, pero que al mismo tiempo excluye regiones tales como Quebec? Los indígenas, ¿son ellos latinoamericanos o no? Si las culturas son múltiples y diferentes, separadas por intereses políticos y económicos, ¿cuál es por tanto la dinámica que vertebra esta identidad latinoamericana? Son éstas tan sólo algunas de las preguntas cuyo germen anida y florece en la mente colectiva con el arribo de los conquistadores y a las que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, prominentes figuras se han afanado por encontrar respuestas que pudieran satisfacer aquella « sed » de buscar una identidad cultural homogénea, única y unitaria, pese a un pluralismo continental evidente.

Dentro de la mentalidad latinoamericana la identidad constituye una especie de categoría trascendental, convirtiéndose así en un concepto ontológico. Del mismo modo, la cuestión de la identidad cultural representa un punto álgido de una realidad extremadamente compleja, que no encaja en ninguno de los modelos taxonómicos postulados por el pensamiento occidental. América Latina es, en suma, una entidad pluridimensional que abarca tipos y factores étnicos, culturales, civilizacionales y formacionales diversos, todos integrados en un organismo tan polivalente, que su aprehensión e interpretación resultan imposibles desde la perspectiva de cualquier otro sistema conceptual que no sea el propio. Una vez proyectado sobre el mundo latinoamericano, todo sistema extrínseco pierde su valor hermenéutico, puesto que esta civilización es tan original que invalida todos los paradigmas ontológicos antes habidos. Así, extrapolados sobre el área latinoamericana, los fundamentales valores y conceptos extraculturales —resultados de la expansión colonial o bien de la asimilación voluntaria— vienen atravesando una constante recodificación semántica y funcional, lo que hace que prácticamente todas las categorías humanas consideradas como universales adquieran en este « otro » contexto unos significados que son también « otros », nuevos, diferentes; se trata de lo que Ana Pizarro denomina *apropiación*, un fenómeno que desplaza ciertos elementos y reevalúa otros, mediante un descentramiento de dichos elementos respecto de su significación original (1994: 79; apud Guirín, 2001: 40-41).

Desde la perspectiva latinoamericana, la noción de identidad es nueva y a la vez ambigua, ya que incluso pone en tela de juicio el sentido tradicional del término. En América Latina, un continente esencialmente variado, abierto a influencias e intercambios recíprocos, la identidad bajo ningún concepto puede imaginarse como una identidad en relación consigo misma, puesto que implica una paradoja. Por un lado, evidencia frente a otras culturas unidad y unicidad, pero al mismo tiempo es capaz de mantener su diversidad y heterogeneidad intrínsecas, consecuencia de las innumerables expresiones que la componen: « Que América Latina sea única, en tanto no existe otra América Latina sino solamente ésta, no quiere decir que sea una, en el sentido de que existe

unidad en ella. La desunión no excluye la identidad. La diversidad, tampoco » (Sambarino, 1980: 65; apud Aínsa, 2005: 10).

En el origen de la cuestión identitaria está lo que se llama *diferencia específica* y la preocupación acerca de la capacidad que tendrían las naciones continentales de plasmarla a través de su propia sensibilidad. Además, la noción de diferencia se desglosa en una serie de conceptos interconectados, como alteridad, marginalidad, exclusión o descentramiento, alrededor de los cuales se articula la crisis ontológica latinoamericana. Pues bien, lo idiosincrásico de América Latina se perfila por primera vez en la conciencia de los conquistadores y primeros colonizadores; así, el sintagma Nuevo Mundo reflejaba no tanto el hecho de haber sido descubierto recientemente, sino más bien el que las peculiares realidades con que se toparon los europeos diferían sustancialmente de las del Viejo Continente, tal y como lo sugiere el cronista Francisco López de Gómara en su *Historia general de las Indias*: « Y no tanto le dicen nuevo por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia. También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro » (2008: 18). La discusión filosófica en torno al concepto de identidad ha sido continuamente alimentada incluso desde la época colonial, a raíz de la transformación radical sufrida por los europeos tras el contacto con la realidad americana. Ellos se convirtieron en *otros* —unos seres nuevos, mudados, con una conciencia escindida, aquellos « españoles americanos » a los que alude el jesuita peruano Juan Pablo Vizcardo y Guzmán en el siglo XVIII. El proceso de diferenciación que pretende revelar las características primordiales de una identidad que se considera a un tiempo única y diversa se agudiza a partir de la Independencia y durante todo el siglo XIX. Se habla del « ser americano », de la idea de América y de la « americanidad », y se trasiegan nociones como conciencia nacional, expresión u originalidad americana, idiosincrasia, autoctonía o peculiaridad (Aínsa, 2010: 3).

Las controversias teóricas originadas por la identidad latinoamericana se refieren tanto a las distintas versiones sobre los componentes étnico-raciales y culturales inherentes a la identidad (indígena, hispano, europeo o mestizo), así como a las innumerables conceptualizaciones de la noción misma de *identidad cultural*. En opinión de J. Habermas, ella representa un proceso de diferenciación de índole intersubjetiva, mediado interactiva y comunicativamente, que posibilita el autorreconocimiento y la autonomía. Se construye desde el pasado y se fundamenta en la tradición, pero mantiene con ésta una relación crítica. Mira por el presente, pero en igual medida por el futuro, por lo que se quiere ser (1989: *passim*; apud Vergara Estévez; Vergara del Solar, 2002: 80).

En el campo de los estudios sociales, los distintos planteamientos sobre la morfología identitaria se vinculan con dos teorías principales: la *esencialista* (sustancialista) y la *constructivista* (Ferréol; Juquois, 2005: 328) o, según la terminología propuesta por el antropólogo Víctor H. Ramos, la tendencia *fijista-purista* y la *dinámica-pluralista* (2003: 118). La primera, dominante en el pasado y propia más bien del pensamiento conservador, entiende la identidad como un núcleo fijo: esto es, una entidad homogénea, absoluta, eterna e inmutable previamente constituida o un conjunto apriorístico de experiencias comunes y valores fundamentales compartidos, que se formó en algún momento del pasado, de una vez para siempre, y en función del cual se autodefine el actor social, individual o colectivo. Conforme a esta teoría, cada pueblo o nación tiene su propia esencia, contenida en un conglomerado inalterable de significados, códigos y signos de referencia que subsisten más allá de las diferencias superficiales o de las transformaciones históricas. Esta esencia se puede perder temporalmente, puede ser olvidada, abandonada o incluso ignorada por algunos segmentos de la sociedad, pero lo que no puede es desvanecerse o enviarse por completo. Concebida como esencia del ser nacional, ella puede ser recuperada y restaurada echando mano de una veta cultural geográfica, étnica, religiosa o lingüística, lo cual permitiría precisamente asumir dicha identidad. La segunda teoría rebate la idea de la identidad como un sistema fijo de atributos, valores y experiencias comunes y la percibe como un proyecto inacabado, un proceso abierto, en construcción, nunca completo y siempre en marcha, una identidad histórica que se encuentra en perpetua transformación y cuyo alcance estriba en propiciar el autorreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena (Hall, 1990: *passim*; apud Larraín, 2000: 12-42).

Aunque proveniente de la tradición, la identidad es vista como un constructo cultural, social e histórico. Tal encuadre hace pensarla más como voluntad, como « un resorte para la acción » y menos como una forma de contemplación (Biagini, 1989: 98). La identidad es asimismo un proceso discursivo, selectivo y evaluativo a la vez, puesto que admite una variedad de interpretaciones, las cuales no logran sin embargo integrar plenamente la multitud de aspectos que contribuyen a la diversidad cultural. Cada versión selecciona y aprovecha sólo ciertas características, símbolos, instituciones o experiencias grupales, devaluando y excluyendo otras mediante operaciones de selección, evaluación, oposición y naturalización de los contenidos culturales (Larraín, 1994: 63).

En el espacio latinoamericano cada teoría tiene sus partidarios: de un lado, los *esencialistas* han constreñido la identidad cultural a unos parámetros de comprensión e interpretación relativamente estrechos —una unidad que se forja y se afianza antes de la Independencia, un « sí mismo » que proporciona estabilidad y continuidad a pesar de las contigencias históricas. Ellos han iniciado un proceso radical de deconstrucción de la identidad, censurando en términos muy duros el racionalismo instrumental de corte occidental y abogando por una reevaluación completamente distinta, desde la óptica de una esencia originaria, perdida en el transcurso de la historia pero recuperable. De otro lado, los *constructivistas* desestiman la idea de una identidad apriórica, al enfatizar en lo precario y lo problemático de la misma; por el contrario, ellos se encargan de resaltar su naturaleza dinámica y prospectiva, y el hecho de poder ser permanentemente construida y reconstruida dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, estando el subcontinente todavía enfrascado en lo que el filósofo mexicano Leopoldo Zea tan sugestivamente llama « el largo viaje de América Latina hacia sí misma », hacia la anhelada integración cultural que hasta la fecha parece haberla eludido.

Con respecto a la genealogía identitaria en el área cultural que nos ocupa, se podrían distinguir varios momentos históricos cruciales para la formación de la identidad latinoamericana que, por turno o simultáneamente, han auspiciado ciertos *discursos identitarios* de indole esencialista (indigenista, hispánico, occidentalista, mestizo). Pero esto no significa el fin del proceso de formación, ni tampoco una percepción unitaria de los diversos grupos sociales sobre la noción de identidad, pese a las tentativas de homogeneización y uniformización identitaria mediante el 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 ciertas configuraciones culturales y las teorías a ellas asociadas prevalecieron. Cabe señalar, sin embargo, que éstas últimas no se inscriben en una lógica cronológica necesaria y que la experiencia identitaria resultada en cada una de las etapas históricas no fue siempre la misma.

Partiendo de la idea de que la identidad cultural es un todo dinámico-evolutivo, respectivamente un proceso continuo y constante basado en relaciones dialécticas, pero considerando también la presencia histórica de múltiples discursos identitarios de carácter esencialista, que se suceden o coexisten, estamos inclinados a privilegiar un *enfoque mixto esencialista-constructivista*; tal abordaje nos permitiría mostrar que la identidad, lejos de constituir una esencia estable, un atributo permanente de un grupo o sociedad, representa más bien un sistema con características invariables y modificables a la vez, con dimensiones eminentemente cognitivas y sociales, que se construye mediante la tensión ininterrumpida entre similitud y diferencia. En apoyo a un constructivismo identitario con visos esencialistas proponemos el esquema hegeliano tesis-antítesis-síntesis que, a nuestro parecer, podría servir de herramienta teórica para explicar que la identidad cultural latinoamericana —plural, diversa, heterogénea— se ha ido fraguando y consolidando en un crisol étnico, racial y cultural, como un proceso incesante y abierto, que ha atravesado varias etapas históricas y culturales: en breve, un proyecto que ha entrado de lleno en la postmodernidad y que siente vivamente los efectos de la globalización.

Los elementos que contribuyeron de modo decisivo a la formación de los primeros modelos culturales latinoamericanos se hallan en el encuentro de la cultura hispánica con las culturas in-

dígenas de América. Queda meridianamente claro que en ese choque cultural hubo una asimetría en las relaciones de poder, dados los recursos militares, económicos y tecnológicos mucho más avanzados de la cultura española. Es sabido que todo encuentro asimétrico y conflictivo entre dos culturas plantea inevitablemente el problema de la identidad cultural, mediado por la relación colonizador-colonizado. Con la conquista, el invasor impone su lengua y su cultura. En América Latina, al igual que en otras regiones colonizadas, la adquisición del idioma alógeno se llevó a cabo de manera paralela a la asunción de valores y patrones de comportamiento exógenos. Dentro de tales sociedades coexisten varios imaginarios sociales nítidamente perceptibles, uno de los cuales se encuentra en posición hegemónica respecto de los otros. Éste coincide frecuentemente, en un número significativo de aspectos, con el imaginario social del colonizador. El individuo colonizado se verá, pues, afectado en un doble sentido: epistemológico y ético-axiológico.

En el Nuevo Mundo, la consecuencia natural del proceso de transculturación fue la presencia de una « tensa y a menudo conflictiva dialéctica entre asimilación y diferenciación » (Costa Lima, 1988; apud Durán-Cogan, 1997: 26) de la metrópoli y su propensión hegemónica. Como todos los acontecimientos de América Latina no eran más que « el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida » (Hegel, 2005: 275), el continente americano tenía, por tanto, que alejarse del territorio donde, hasta entonces, se había desarrollado la historia universal. Justamente esa relación antagonica fue la que hizo surgir la necesidad de que América Latina definiera su propia identidad, distinta del modelo europeo tutelar y, sin embargo, igual a él. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el proyecto identitario se vio reforzado aún más por el proyecto nacional, al romperse el « cordón umbilical » que mediaba entre el vasto territorio colonizado y la madre patria colonizadora. No obstante, las nuevas naciones-estado, si bien diferentes en todos los aspectos tanto del molde europeo como del indígena, permanecieron inextricablemente vinculadas al Viejo Continente, desde el punto de vista histórico, religioso, lingüístico, literario, ético y filosófico, ya que, como afirma Hegel, « todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa » (80). Se establece, por ende, una relación dialéctica entre el *centro hegemónico* y la *periferia* que, de acuerdo a Costa Lima, es un proceso de socialización esencialmente mimético, a través del cual la periferia se ve obligada a adoptar y asimilar los valores del imaginario dominante. Semejante experiencia cultural puede generar dos posibles resultados: o bien una copia imperfecta del modelo, cuando la mímesis está especialmente acentuada —casos que el autor califica de patológicos—, o bien una entidad autónoma que asume su diferencia y se impone como una sociedad normal (Costa Lima, 1988; apud Durán-Cogan, 1997: 57).

El complejo entramado de relaciones centralidad-marginalidad que caracteriza el contexto de América Latina incluso desde el período colonial la coloca en la postura de definirse una identidad propia, intentando conciliar el imaginario cultural autóctono con el imaginario cultural alógeno, cuya fusión generó un fuerte sincretismo político, institucional y cultural. Se perfila así una pregunta legítima: ¿tiene América Latina la capacidad de afirmarse una identidad cultural a partir de un discurso identitario que le es ajeno, pero cuyos valores ha interiorizado como tal? Podemos hablar en este caso de una doble conciencia (*double-consciousness*)¹ del ser latinoamericano o de un estado de esquizoidia mentalista del individuo que, desde una perspectiva cultural, vive simultáneamente en varios planos y asume al menos dos identidades, respectivamente, conciencias. De aquí deriva también el hecho de que la identidad nacional, en cuanto expresión de la identidad cultural, no se construye sobre los cimientos de una sola historia, sino de varias « historias » independientes, la mayoría de las veces antagonicas y conflictivas; de la misma manera, no existe una memoria cultural única, sino varias memorias discordantes, desigualmente representadas por el discurso histórico oficial.

¹ El término equivale al de « doble crítica » (*double critique*), sintagma consabido en los estudios postcoloniales, que remite a la afirmación y negación simultánea de los orígenes. Cf. Codrin-Liviu Cuțitaru, *Europa culturală. Ideologii moderne și post-moderne*, f. a., http://www.cse.uaic.ro/_fisiere/Documentare/Suporturi_curs/II_Ideologii_culturale_europene.pdf, p. 7 (Consulta: 21/04/2013).

Lo que hay que tener en cuenta también es que el dilema identitario no se manifiesta habitualmente en situaciones de aislamiento relativo, prosperidad o seguridad, sino sobre todo en momentos y contextos que suponen una cierta amenaza al modo de vida tradicional, especialmente si esto ocurre en presencia de otras formas culturales. Por ejemplo, los tiempos de crisis e inestabilidad, los que entrañan un cambio profundo de índole histórica, social o política, son aquéllos que hacen aflorar toda una serie de interrogantes acerca de la identidad: “[it] only becomes an issue when it is in crisis, when something assumed to be fixed, coherent and stable is displaced by the experience of doubt and uncertainty” (Mercer, 1990: 43). A la luz de la previsión de Lévi-Strauss —la crisis de la identidad como *le nouveau mal du siècle*— deducimos por retrospectión que también el tránsito de la Edad Media a la Moderna representó una época igualmente propicia para las preguntas tocantes a la identidad, y con ellas, para los intentos de autodefinirse frente al sistema de valores medieval tradicional, en obvio desacuerdo con la creencia en la razón y el progreso.

Los especialistas han delimitado, a grandes rasgos, ciertos momentos clave en la historia de América Latina cuando el problema de la identidad se agudiza. Podríamos agruparlos en tres grandes períodos, siendo cada uno de ellos el resultado de una síntesis identitaria y cultural que, a su vez, sirve como tesis para una nueva fusión de los contrarios.

El primero abarca la Conquista y la Colonización (s. XV-XVIII) —en virtud de la nueva relación de fuerzas, los indígenas pierden su libertad y su sentido de identidad, y se va cuajando una matriz cultural que introduce la dicotomía Yo (español-superior)-Otro (indígena-inferior) en la manera de percibir los vínculos identitarios entre colonizadores y colonizados. El segundo (s. XIX) está asociado a las Guerras de Independencia y la constitución de los estados nacionales. Por último, el tercero (s. XX) —el período 1914-1930 se caracteriza a nivel global por la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión y, a nivel local, por el desmantelamiento de la dominación oligárquica de los terratenientes latinoamericanos y los movimientos antiinstitucionales del proletariado y la clase media; durante la segunda mitad del siglo, el fracaso de los regímenes populistas, el estancamiento industrial y la creciente radicalización de las clases populares conducen a una serie de golpes de estado que se traducen en la instauración de unas dictaduras militares que alcanzan su apogeo alrededor de los años '70 (Larraín, 1994; Nahuélpán Moreno, 2007).

En resumen, el origen de la identidad latinoamericana radica en un *proceso dual de corte esencialista-constructivista*, respaldado por los permanentes flujos culturales entre el interior y el exterior, entre lo que les es propio y lo que les es ajeno a las naciones del continente. Mas la fenomenología que define la identidad colectiva de América Latina se apoya en el mismo principio que rige la formación del carácter y el desarrollo de la identidad individual. Por consiguiente, el patrimonio genético único, inmutable e intrasferible que caracteriza a todo ser humano tanto física como mentalmente equivale, dentro de lo que hoy llamamos la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos, a una esencia antigua, un conjunto inamovible de significados, experiencias y valores fundamentales comunes que los impulsa a tomar conciencia de su diferencia específica en relación con otros pueblos y, desde luego, consigo mismos. Pero la identidad no se limita al genotipo singular e invariable: el ser humano crece, evoluciona, moldea su carácter y sufre grandes transformaciones debido al contacto que tiene con el medio ambiente y con la sociedad en que vive, es decir con los *otros*. La identidad no puede formarse en aislamiento, con lo que el sistema de referencia sociocultural jalonado por factores comunicacionales e interaccionales es determinante. Del mismo modo sucedieron las cosas también con las naciones latinoamericanas: durante las poco más de cinco centurias que transcurrieron desde el Descubrimiento, ellas han conocido elementos antropológicos y receptado influencias exógenas (europeas y norteamericanas) diversas que les han ido configurando un sentimiento identitario caracterizado por asimilación, adaptación, valorización, continuidad, sinergia, dinamismo, transformación perpetua. Concluimos, por tanto, a la luz de lo anterior, que la identidad cultural de América Latina es, sin duda, una construcción histórica que no puede escapar a su fundamento intrínseco: una esencia primitiva, específica e inalterable.

BIBLIOGRAFÍA:

AÍNSA, Fernando, *Espacio literario y fronteras de la identidad*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.

AÍNSA, Fernando, «Discurso identitario y discurso literario en América Latina», in *Amerika* [En línea], no 1, 2010, <http://amerika.revues.org/478>, (Consulta: 07/04/2013).

BIAGINI, Hugo E., «La identidad, un viejo problema visto desde el nuevo mundo», in *Nueva Sociedad*, no 99, enero/febrero, 1989, pp. 96-103, http://www.nuso.org/upload/articulos/1720_1.pdf, (Consulta: 13/04/2013).

COSTA LIMA, Luiz, *Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

DURÁN-COGAN, Mercedes F., *Construcciones imaginarias de la identidad. La “novela épica” del dictador en el debate identitario latinoamericano*, Simon Fraser University, Canada, 1997.

FERRÉOL, Gilles; Guy JUQUOIS, (coords.), *Dicționarul alterității și relațiilor interculturale*, traducción por Nadia Farcaș, Iași: Polirom, 2005.

GUIRIN, Yuri N., «Más allá del oriente y el occidente, ¿identidad o mismidad?», in *Espiral*, vol. VII, no 20, enero/abril, 2001, pp. 39-59, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/138/13802002.pdf>, (Consulta: 04/04/2013).

HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y post-nacionales*, Madrid: Tecnos, 1989.

HALL, Stuart, “Cultural Identity and Diaspora”, in Jonathan RUTHEFORD (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London: Lawrence&Wishart, 1990, pp. 222-237.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Editorial Tecnos, 2005.

HOFSTEDE, Geert, *Culture's Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*, 2nd edition, Thousand Oaks (CA): Sage Publications, 2001.

LARRAÍN, Jorge, «La identidad latinoamericana. Teoría e historia», in *Estudios Públicos, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, no 55, 1994, pp. 31-64, <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Identidad%20latinoamericana.pdf>, (Consulta: 13/04/2013).

LARRAÍN, Jorge, *Identity and modernity in Latin America*, Cambridge: Polity Press, 2000.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias*, Barcelona: Linkgua Ediciones S. L., 2008.

MERCER, Kobena, “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics”, in Jonathan RUTHERFORD (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, London: Lawrence&Wishart, 1990, pp. 43-71.

MORIN, Edgar, *Penser l'Europe*, Paris: Gallimard, 1987.

NAHUELPAÑ MORENO, Héctor Javier, «El sueño de la identidad latinoamericana o la búsqueda de lo propio en lo ajeno», in *Atenea*, I Sem., no 495, Universidad de Concepción, Chile, 2007, pp. 157-164, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=3284950> (Consulta: 25/04/2013).

ORTIZ, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 2a edición, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

PIZARRO, Ana, *De ostras y caníbales: ensayos sobre la cultura latinoamericana*, Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 1994.

RAMOS, Víctor Hugo, «¿Existe una identidad latinoamericana? Mitos, realidades y la versátil persistencia de nuestro ser continental», in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 8, no 21, abril/junio, 2003, pp. 117-126, <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/279/27902109.pdf> (Consulta: 03/04/2013).

ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América*, Barcelona: Editorial Lumen, 1997.

SAMBARINO, Mario, *Identidad, tradición, autenticidad (Tres problemas de América Latina)*, Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos «Rómulo Gallegos», 1980.

VERGARA ESTÉVEZ, Jorge; Jorge VERGARA DEL SOLAR, «Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana una reflexión sociológica», in *Revista de Ciencias Sociales*, no 12, Universidad Arturo Prat, Chile, 2002, pp. 77-92, <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/html/708/70801206.html>, (Consulta: 8/04/2013).4