

ESCENIFICACIONES DE LA IDENTIDAD LATINOAMERICANA

JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER RIED*

I

Me propongo hacer una reflexión sobre aquello que llamamos *identidad latinoamericana* o bien, cuando se refiere a unidades menores, *identidad nacional*, partiendo del supuesto que se trata de entidades que sólo existen según las formas como hablamos de ellas.

Una perspectiva tal nos indica —según señala Rorty (1991: 52)— que “la manera en que la gente habla puede crear ‘objetos’, en el sentido de que hay muchísimas cosas que no existirían si la gente no hubiera llegado a hablar de ciertas maneras. Ejemplos de tales cosas son las universidades, los contratos, los gobiernos, los mecanismos de intercambio monetario internacional, las tradiciones de la historiografía, las revoluciones en filosofía, etc.”.

También las identidades colectivas pertenecen a esa clase de objetos que son creados por la manera como la gente habla de ellos. En verdad, tales identidades —de pueblos, etnias, naciones o continentes— carecen de sustancia; no están ahí afuera, como algo que pudiéramos aprehender más allá de nuestras maneras de hablar de ellas. Más bien, están suspendidas íntegramente sobre la fina red de las palabras que las nombran; su sustancia son discursos, interpretaciones. Por decirlo de alguna forma, las identidades y sus signos están “entre nosotros” al modo en que lo están todos aquellos *sentidos* que hacemos existir —o mantenemos y transformamos— por medio de conversaciones, textos, producciones discursivas y comprensiones.

Desde este ángulo puede decirse que las identidades que aquí nos convocan como tema de preocupación son tributarias de las distintas *maneras en*

*Sociólogo. Profesor-investigador de FLACSO. Miembro del Consejo Superior de Educación. Presidente del Consejo Nacional de Televisión.

que las escenificamos mediante los discursos que, al ponerlas en palabras, las constituyen, expresan y transforman.

Mi presentación se limitará a analizar algunas de esas escenificaciones y sus supuestos en relación con la modernidad.

Antes de introducirnos de lleno en el tema necesitamos, sin embargo, salir al encuentro del concepto de identidad tal como ha sido empleado por la psicología individual, que es a fin de cuentas su *locus* de origen.

Según nos informa Erikson, tratamos aquí con un tópico que es a la vez de sentido común y difícil de aprehender. Pues refiera a un proceso que se halla localizado en el núcleo de la persona y, al mismo tiempo, en el corazón de su cultura comunal. Podemos convenir, por tanto, que en términos psicológicos

“la formación de identidad emplea un proceso simultáneo de reflexión y observación, un proceso que tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental, por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe es la manera en la cual otros lo juzgan en comparación con ellos y con una tipología significativa para ellos; en tanto que él juzga la manera de los otros de juzgarlo a la luz de como se percibe a sí mismo en comparación con ellos y con los tipos que han llegado a ser relevantes para él. Este proceso es, afortunada y necesariamente, en la mayor parte —concluye Erikson—, un proceso inconsciente, excepto cuando las condiciones interiores y las circunstancias externas se combinan para agudizar una dolorosa ‘conciencia de identidad’” (Erikson, 1974: 22-23).

Fácil es comprender, asimismo, que ese proceso se halla en permanente cambio y desarrollo. “Pues, como señala Erikson, la identidad no se encuentra nunca establecida como un logro bajo la forma de una armadura de la personalidad, o cualquier cosa estática e inmodificable” (p. 24).

¿De dónde proviene la necesidad individual de identidad? Erikson titubea en ofrecer una respuesta que pudiese resultar demasiado simple o concluyente. Se trata, dice, de una necesidad de la evolución sociogenética de la especie; en efecto, los humanos sólo podrían sobrevivir en la medida que se diferencian en agrupaciones diversas; grupos dentro de los cuales los individuos, a su tiempo, desarrollan su propia identidad.

Antes de abandonar a Erikson detengámonos todavía un momento en

su manera de hablar, su léxico, de la identidad. Según señala, su uso de este término se abre hacia varias connotaciones: un sentido consciente de unicidad individual, una búsqueda inconsciente de continuidad de la experiencia personal, solidaridad con los ideales del grupo, una manera del yo de representarse a sí mismo, etc. Además, agrega, estas maneras de hablar sobre la identidad cambian según los enfoques que se empleen, por ejemplo, según si usamos los conceptos del psicoanálisis o de la sociología (Erikson, 1974: 208-209).

Como quiera que evaluemos los aportes de Erikson a la configuración de ese objeto que llamamos identidad personal, resulta claro que no podemos extender cómodamente esa noción a colectivos humanos más amplios, trátese de familias, estamentos, clases, naciones o, incluso, entidades supranacionales. Pues en estos casos falta el sujeto de quien se predica la formación de una identidad en ese doble proceso de reconocimiento de sí mismo en el proceso de ser reconocido por los otros. Los colectivos carecen, en efecto, de inconsciente, de conciencia y de personalidad. No se juzgan a sí mismos ni se representan como un agente; tampoco son juzgados por otros colectivos.

La cultura comunal a la que hace mención Erikson como uno de los polos de formación de la identidad no es, propiamente, una identidad en el sentido eriksoniano, si no sólo un conjunto de prácticas evaluativas —y sus correspondientes manifestaciones— en relación a las cuales cada uno construye su propia percepción de sí mismo en interacción con la percepción de los otros.

En este sentido puede hablarse, como hace Goffman por ejemplo, de la *identidad social* del individuo, por oposición a su identidad personal. Mientras esta última hace que cada individuo llegue a ser conocido como una persona “única” por los demás, aquella representa la categoría de persona que somos “y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías” (Goffman, 1970: 73 y 12). La cultura comunal de Erikson es, en breve, el repertorio de identidades sociales virtuales que el grupo reconoce entre sus miembros; pero no una identidad grupal separada.

Con todo, persistimos en hablar de algo que llamamos identidad nacional o, incluso, identidad regional latinoamericana. Nuestras revistas y libros están llenos de artículos que invocan, exaltan, analizan, cuestionan o saludan a esas identidades. Hoy, igual que a mediados del siglo xx, al igual que cien años antes, en el xix —como nos recuerda Leopoldo Zea—, los latinoamericanos vuelven a plantearse el problema de su identidad o su posibilidad como utopía

(Zea, 1976: 481). Hablamos por eso de ella, de mil diversas formas, y en ese proceso —sobre el frágil entramado de las palabras— vamos tejiendo nuestra identidad, o el problema de ella; sus desgarramientos y ausencias, su promesa y sus condiciones de alumbramiento.

II

En este punto podemos ya introducirnos de lleno en aquellas *escenificaciones de identidad* que aquí nos interesa analizar como una manera de acercarnos a las formas bajo las cuales se constituye el problema de nuestra identidad. Nos concentraremos en particular sobre cuatro maneras de “hablar la identidad” que llamaremos, sucesivamente, hablar la identidad como origen, como evolución, como crisis y como proyecto. En cada caso usaremos, casi con intencional arbitrariedad, textos que ilustran nuestro análisis, los cuales están allí nada más que para recordarnos que se trata sólo de distintas “maneras de hablar”...

HABLAR LA IDENTIDAD COMO ORIGEN

Responder a la pregunta “de dónde venimos” ha sido siempre una fuente del hablar sobre la identidad. Históricamente se ha hablado, y hoy se sigue hablando, de una identidad latinoamericana —o nacional— para consagrar prácticas discursivas que recortan una realidad que así se desea especificar contra el fondo del drama histórico por medio del cual hombres y pueblos se apropian de la naturaleza y la dotan de un sentido peculiar, creando un mundo de vida, una cultura. Dicho recorte no es, por cierto, geográfico en primer lugar; pero en él la geografía juega un papel esencial, como escena de identidad. Tampoco se trata sólo de una identidad localizada si no, antes que todo, de resaltar un lugar de origen, inicio del periplo identificatorio, y de dotar al tiempo de un espacio poblado por las figuras de la identidad.

Es en esa tensión —entre naturaleza y cultura, entre suelo y cielo— que se construye la identidad épica del origen del continente, capaz de ser condensada en un sólo punto focal que puede llamarse Macchu Picchu, Macondo o de mil otras formas.

La identidad como origen cuenta la fábula, es decir, crea la realidad, de una América que necesita ser nombrada para así ser recortada del caos —la confusión— de las cosas y del tiempo. Es por lo mismo un hablar que encuentra en la literatura su mejor expresión, y quizá en la poesía de Pablo Neruda uno de sus mayores exponentes.

“Yo estoy aquí, escribe el poeta al inicio del Canto General, para contar la historia”. “Tierra mía, sin nombre, sin América/... tu aroma me trepó por las raíces/ hasta la copa que bebía, hasta la más delgada/ palabra aún no nacida de mi boca”.

La operación por la cual el poeta bautiza (nombra) la realidad procurando darle consistencia sigue el itinerario desde la naturaleza primigenia a través de la historia y hasta la cultura, trayecto en el curso del cual América adquiere un nombre que ya no invocamos en vano. Hasta hoy mismo, la literatura produce y recrea, cambia y revisa, celebra y canta esa identidad del origen, al punto que muchos que desean examinar a América Latina salen a rastrearla en sus cronistas, novelistas y poetas. En vez de aceptar que se trata de relatos que la fabulan, suele pensarse que se trata de expresiones —más hondas que cualquiera otra— que reflejan algo oculto en la realidad; identidad de América, nuestro Macondo escrito en letra grande. Algo así como manifestaciones del alma colectiva parecen reencontrarse en las páginas de Arguedas, García Márquez, Vargas Llosa, Carpentier o Neruda, sólo que pocos emplearían tan anacrónica terminología —“alma colectiva”— para explicar su fascinación.

¿Cómo sustraerse a esa impresión, por otro lado, si a su vez muchos observadores de América Latina, sobre todo europeos y norteamericanos, y nosotros mismos, nos leen y nos leemos a través de esa literatura que nos propone y especifica frente a los demás?

Sobre todo a partir del *boom* ingresamos al mercado de las imágenes de identidad —como hoy ocurre con la Europa del Este y ayer con los pueblos africanos— a través de las “delgadas palabras” que nos construyen un modo de ser original y una manera de estar en el mundo; por tanto, un estilo, un lenguaje. Dicho de otro modo, esa literatura de la identidad nos ofrece una manera de hablar de nosotros mismos frente a la comunidad de los que nos leen. Como dijo Ángel Rama (1984: 61), “finalmente, ¿qué es el *boom* sino la más extraordinaria toma de conciencia por parte del pueblo latinoamericano de una parte de su propia identidad?”. Que haya sido en el mercado de los libros donde finalmente tuviésemos que obtener el reconocimiento de nuestra

identidad más profunda no es la menor de las contradicciones con que nos encontraremos en esta revisión de las maneras de hablar de nuestra identidad.

Otra paradoja que habla de nosotros mismos frente al espejo europeo o extranjero en general lo constituye el hecho de que los escritores del *boom* hayan alcanzado *momentum*, entrado en órbita por así decir, sólo desde el instante en que fueron reconocidos afuera, de donde después nos llegaría el eco que consagró sus "operaciones de identidad" ante nuestros propios ojos.

HABLAR DE LA IDENTIDAD COMO EVOLUCIÓN

En un segundo sentido, conectado con el anterior, se habla de identidad para dar cuenta de una sociogénesis cultural propiamente latinoamericana en el interior de la constelación más amplia de Occidente; en este caso, antes que todo, por referencia a lo que son las peculiares aportaciones de los componentes indígenas, español, negro y de las demás etnias y grupos que confluyen en la formación histórica de la cultura latinoamericana.

En este caso se busca afirmar algo así como una personalidad cultural de América Latina (o de sus sociedades nacionales) frente a culturas con componentes similares pero con desarrollos diversos, como pueden ser la cultura europea o la cultura norteamericana. La naturaleza juega aquí un papel menor; todo, en cambio, se juega en el terreno de la evolución histórica. La identidad es aquí drama del tiempo; responde a la pregunta por el destino de nuestro origen entreverado en el drama de las civilizaciones.

La identidad como evolución nos ofrece una idea de nosotros mismos desplegada en la cultura; como tal, ha sido especialidad preferente de filósofos, ensayistas e historiadores que nos ofrecen sus interpretaciones en el espejeante mundo de las interpretaciones precedentes, cada una de las cuales descifra —y vuelve a cifrar— las claves de nuestra posible identidad.

Mientras los literatos crean —nombrándola— una realidad, los ensayistas la recrean por medio de su hermenéutica continua. Voz destacada en ese diálogo de las interpretaciones es la de Leopoldo Zea —sobre todo en su obra *El Pensamiento Latino Americano* (1965)—, pues ella abrió una vertiente interpretativa en torno a la cual otros, después, han conjugado sus propias interpretaciones de identidad.

En el origen de tal vertiente está la idea de que la sociedad latinoamericana

“parece estar formada en capas sobrepuestas sin posibilidad alguna de asimilación. Superposición creada y estimulada por el mismo mundo occidental en su expansión, conquista y dominación de otros pueblos y sus hombres. Superposición, inasimilación cultural e histórica que se refleja en Latinoamérica en una, al parecer, permanente inmadurez” (Zea, 1976: 451).

Fallas de identidad, por tanto, por estar ésta, *primero*, construida sobre la negación—acumulación no resuelta, no superada— de sus pasados (p. 484). *Segundo*, y como consecuencia de lo anterior, por estar ella plagada de contradicciones y amputaciones; identidad desgarrada por tanto. *Tercero*, por no ser ella productiva. Atrapado hasta el inconsciente en su pasado, el hispanoamericano no lograría realmente cambiar nada. Su historia enmascara su impotencia; su falta de profundidad, su inmadurez.

“Nosotros los hispanoamericanos, escribe Zea (1976: 53), tenemos aún en la epidermis al conquistador y al conquistado, al colonial, al liberal romántico y a todo esto que fue nuestro pasado. Es más, a pesar de que pretendemos haber sido todo eso, aún seguimos sin serlo plenamente. Todas esas actitudes las hemos ido tomando sólo en el campo formal. En realidad tales actitudes no han hecho sino enmascarar, encubrir, un hecho, una realidad no asimilada aún, la primera de que fue consciente el hispanoamericano, la colonial. Esto es, la de su realidad como dependencia, la de su conciencia como entidad dependiente de una realidad a la que aún no considera como propia. La de su dependencia con algo que considera ajeno”.

Será esta última perspectiva, pero bajo una forma distinta de hablar de aquella sugerida por Zea, la que será retomada por la escuela de la identidad como crisis por subordinación o dependencia. Volveremos a ella en un momento. Por ahora, digamos que la visión de Zea ha hecho, ella sola, escuela. La identidad como enmascaramiento, como falseamiento, producto de una historia atrabiliaria constituye, en efecto, un tópico del hablar latinoamericano casi tan relevante como aquel otro, el tópico del origen épico de nuestra identidad. Ambos sirven para mantener abierto “el problema de la posibilidad o existencia de una cultura originalmente latinoamericana” (p. 482); esto es, de una expresión orgánica, propia, de su identidad. El mismo Zea explora

el largo, zigzagante, camino recorrido por los pensadores latinoamericanos en “busca de su identidad”; exploración que lleva a cabo, parafraseando a Erikson, en todos los niveles de la mente colectiva: “a través de la historia de sus ideas, el pensamiento, la filosofía y la cultura, o bien en la búsqueda ontológica del hombre de esta América” (p. 476).

En suma, se busca lo que está enmascarado y ha sido distorsionado por la historia; sobre todo por las dominaciones y exclusiones que ella impone a nivel de las estructuras de la sociedad. Justo en este punto, la interpretación de nuestra identidad nacida de la historia de las ideas y de la filosofía de la historia se conecta con la siguiente manera de hablar de nuestra identidad; aquella surgida del campo de las ciencias sociales.

HABLAR DE LA IDENTIDAD COMO CRISIS

En este caso se usa el término identidad —o, más bien su falta o ausencia, o su confusión o crisis— para denotar una región en formación o, más frecuentemente, para fundar un discurso crítico frente a las alienaciones y subordinaciones impuestas por las relaciones de colonialismo, dependencia y penetración foránea.

Más que la evolución histórica aquí son las coyunturas lo que interesa. Entre el origen y el destino, son las estructuras distorsionadas de la sociedad las que determinan el curso de una identidad negada. La naturaleza se ha vuelto ausente e irrumpen en la escena los grupos, las clases y las naciones; ahora las relaciones sociales son todo: sus jerarquías, sus asimetrías, las hegemónicas que ellas fundan o impiden. La identidad es hablada como drama del poder en la sociedad.

La idea de la identidad como crisis —producto de las dependencias y deformaciones generadas por ella que explican “por qué no somos”— es la modalidad mediante la cual la corriente principal de la sociología y la economía latinoamericana hablaron de este tópico hasta hace no mucho tiempo. Como bien indica García Canclini (1988: 19), “en los años sesentas y hasta mediados de los setentas analizar la cultura equivalía a describir las estrategias de dominación”.

Los analistas culturales de la época, sobre todo cuando provenían de las ciencias sociales, interpretaron la identidad latinoamericana a partir del

fracaso, la debilidad y la impotencia. Mientras la identidad como origen da lugar a una épica y la identidad pensada como evolución histórica refleja una búsqueda, la crisis de identidad diagnosticada por los cidentistas sociales apunta en cambio a un callejón sin salida o a una alternativa drástica entre decadencia o revolución. Pues, según señala Aníbal Quijano (1980: 38),

“la dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista (...) no está presente solamente en el proceso de marginalización social de crecientes grupos, sino también en otro fenómeno cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una ‘cultura dependiente’ en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra. Como si alguien olvidara su idioma y no lograra aprender suficientemente ningún otro”.

De aquí resulta, entonces, una verdadera imposibilidad de identidad; con rasgos patológicos como señala el mismo Quijano: una verdadera “aculturación esquizofrénica”. Crisis de identidad, por tanto, que fragmenta, superpone y hace chocar a sus elementos constitutivos; donde, como mucho antes señalara O’Gorman, se quiere “ser como otros para ser sí mismo”.

Otros autores, complementando esta lectura, hablan de una identidad penetrada culturalmente y sometida; por tanto, distorsionada. De una identidad trizada, donde los grupos dominantes internos imitan los patrones culturales de los grupos dominadores, mientras los dominados son sujetos a una implacable expiación de su propia identidad comunitaria tradicional. Así,

“la cultura dominante, ya de por sí incoherente y llena de contradicciones, penetra, desintegra, domina la cultura popular” (Lacayo, 1988: 325):

Esta última, por su lado, conforma un universo que reflejaría al fondo una erosión de las identidades populares, dando paso a

“subculturas particulares que proveen una línea de orientación en la sociedad, subordinadas a la orientación común provista por la ‘cultura dominante’ (...). De este modo lo que se puede llamar una ‘subcultura popular’ es un universo de elementos culturales que se derivan tanto

de las subculturas de grupos sociales concretos, como las clases, y de la cultura dominante, pero que se caracteriza por su bajo nivel de objetivación formalizada, en tanto que la posición social de sus grupos portadores (...), excluyen la posibilidad (que ellos), puedan desarrollar sus estructuras cognitivas hasta el punto de ser capaces de proporcionar objetivación y formalización de alto grado de elaboración a sus propios elementos culturales", (Quijano, 1980: 28-29).

Mudez por tanto, ausencia de verdadera identidad, pueblos que no son para sí. La identidad ausente de que hablan las ciencias sociales queda así atrapada en los determinismos estructurales de la dependencia; a la espera que se resuelvan los problemas de base que dan lugar a la imposibilidad de que ella pueda formarse.

"Para que ello pudiera ser posible, sería necesario que el orden cultural de dominación fuera radicalmente modificado, haciendo que esa 'subcultura popular' se colocara en posición dominante (...) y eso sólo sería posible por una alteración igualmente radical en la estructura básica de dominación social..." (p. 29).

En suma, lo que no fue ni es tiene que llegar a ser, negando para ello aquello que es pero que existe bajo una forma distorsionada por la dependencia.

III

HABLAR LA IDENTIDAD COMO PROYECTO

En conexión con las anteriores modalidades de hablar, se habla de la identidad como proyecto; como manera de llegar a hacer presente lo que está por hacerse, sólo que esta vez en términos propositivos. Se trata pues de una meta a alcanzar mediante específicas operaciones de constitución de una realidad (nacional o regional) en términos de sus propias potencialidades.

Aquí la identidad es frontera, horizonte. Utopía, en última instancia.

Muchos elementos contenidos en los anteriores modelos de identidad son puestos en juego en este drama de la identidad como proyecto y reconciliación. Porque de eso se trata: de reconciliar tiempo y espacio, origen y

destino, naturaleza y cultura, hombre y humanidad, suelo y cielo. De hecho, cada uno de los anteriores discursos de identidad tiene su forma específica de presentarse como un proyecto de identidad.

La identidad como proyecto responde a la pregunta “hacia dónde vamos” o, más exactamente, “hacia dónde queremos y debemos ir”. Conforman pues un ámbito en que convergen las posiciones anteriores, cada una alumbrando, con su propia manera de hablar, la identidad posible, buscada, deseada de América.

Proyecto de utopía, si se quiere, donde eventualmente podrían reconciliarse los desgarramientos y las ausencias, el origen y el destino, las cosas y las palabras americanas.

Aquí nos interesa esta manera de hablar de la identidad-en-futuro sobre todo en cuanto toca, o no, a la dimensión de la modernidad. O, dicho en otros términos, en cuanto hace posible hablar —y cómo— de la modernidad de América Latina.

La utopía de la identidad como origen reside en una reconciliación de la naturaleza y la cultura en función de la palabra. Supone, antes que todo, la recuperación de la vida americana degradada por las explotaciones de la historia.

“Así fue devorada/ negada, sometida, arañada, robada/ joven América, tu vida” escribe Neruda y, en el largo recorrido de su poesía, como en otras manifestaciones de la literatura del continente, se encuentran mil instancias en que se sale a recuperar esa vida, “lo indestructible, lo imperecedero” del hombre en medio de una naturaleza que a la postre es más fuerte que todo. Macchu Picchu es como el altar en las alturas donde Neruda realiza el primer paso de esta operación utópica. Es el “alto sitio de la aurora humana” desde donde puede contemplarse la historia fracasada, doliente, de América y hacia donde es llamado a subir el hombre “desde la profunda zona de (su) dolor diseminado”. “Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta” exclama el poeta-sacerdote-celebrante: “Acudid a mis venas y a mi boca/ hablad por mis palabras y por mi sangre”.

La reconciliación toma aquí la forma del canto o del relato. Es por la palabra que podemos nombrar un mundo y reconocer en él una pertenencia común. La palabra fusiona la naturaleza con el hombre, hace una cultura y ésta repite incansablemente el gesto de la palabra que nombra y recrea una identidad.

Arena americana, solemne
plantación, roja cordillera,
hijos, hermanos desgranados
por las viejas tormentas,
juntemos todos el grano vivo
antes de que vuelva a la tierra,
y que el nuevo maíz que nace
haya escuchado tus palabras
y las repita y se repitan.
Y se canten de día y de noche,
y se muerdan y se devoren,
y se propaguen por la tierra,
y se hagan, de pronto, silencio,
se hundan debajo de las piedras,
encuentren las puertas nocturnas,
y otra vez salgan a nacer,
a repartirse, a conducirse
como el pan, como la esperanza,
como el aire de los navíos.
El maíz te lleva mi canto,
salido desde las raíces
de mi pueblo, para nacer,
para construir, para cantar,
y para ser otra vez semilla
más numerosa en la tormenta”.

Como es fácil apreciar, el tiempo de esta utopía, antes que ser lineal o sucesivo o comportar alguna noción de tránsito y ruptura, bases todas para pensar la modernidad, es más bien de carácter mítico y cíclico, como muchas veces ha sido anotado en relación a la novelística de García Márquez, Arguedas y otros escritores latinoamericanos. En verdad, el drama de la historia —jugado a ese nivel— poco tiene que ver con la modernidad y sus artificios. Esta literatura supone, justamente, un no distanciamiento: del origen, del espacio, de los demás. La identidad está en el pasado, en la infancia del continente, a condición de que pueda ser recuperado como presente, aunque sea mágicamente. Los pueblos del pasado, y por extensión todos los excluidos, los marginales, los atrapados, los explotados, los estigmatizados, son de alguna manera los que mejor retienen las marcas del origen, es decir, de la inocencia. Al hacerlos hablar, la literatura crea una realidad que, según algunos, es más real que lo real: real-maravilloso, en tanto que crea las señas de una identidad

a la espera de ser liberada y reconciliada con el vasto movimiento natural de América.

Desde esta literatura y manera de hablar de nuestra identidad resulta difícil comprender a la ciudad y a las máquinas, a las burocracias y la industria, a los partidos y la democracia, al mercado y sus transacciones. Nuestra identidad, en lo que tiene de épico y original, permanece atrapada en ese origen donde la naturaleza es más grande que el hombre y donde la palabra se abraza con aquella, en un grandioso rito de fusión. De ese paraíso, puesto en el origen y en el destino, qué duda cabe, está excluida la modernidad.

La utopía de la identidad como evolución histórica, terreno propio de ensayistas y filósofos, supone, en cambio, una reconciliación con el pasado que se halla desgarrado; por tanto, una operación propiamente histórica, antes que mítica o poética.

Supone, bien dicho, una filosofía de la historia, por implícita que ella se encuentre o, como en el caso de Leopoldo Zea, enteramente explícita. En esta perspectiva, “una vez más la pregunta (es) sobre el ser del hombre de esta América (...) el perfil del hombre concreto de esta parte del mundo, de la humanidad, de la América Latina...” (Zea, 1976: 474-475). Es en este contexto, entonces, donde “vuelve a surgir el problema de la posibilidad o existencia de una cultura originalmente latinoamericana”; portadora, por tanto, de una identidad específica. Para que ella sea alcanzable se necesita, en palabras de Zea, una “auténtica filosofía de liberación latinoamericana”, cuyo eje ha de ser la asimilación crítica y con ello la reconciliación de nuestro presente con el pasado, base para poder proyectar el futuro.

“Es menester que vivamos el pasado en el recuerdo, en la experiencia realizada, en lo que, en suma, somos por haber vivido y no en lo que seremos por seguir viviendo” (Zea, 1976: 63).

Que para América Latina —“para sus pensadores y filósofos”— esa preocupación no es nueva lo deja en claro la propia obra de Zea que hemos venido glosando. Mas a lo largo de esa trayectoria ha quedado irresuelto el problema central; esto es, el de la relación del hombre americano con su historia. Sólo ahora sería posible la conciliación entre “las expresiones de la cultura de que (aquel) se sabe hijo con la realidad ineludible en que también se ha formado. Y así sin dejar de ser americano (ser) también un miembro activo de la cultura occidental” (p. 47).

Conciliación utópica, si se quiere, pues como plantea Zea ella es posible únicamente por “el camino hacia la universalización del pensamiento” latinoamericano. “Elevarse, pero contando con la realidad, parece ser el lema que la nueva filosofía” proclama. Ya Octavio Paz había escrito “somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres”. Por primera vez, entonces, agrega Zea, se vuelve posible mirarnos en el espejo de los otros sin las distorsiones introducidas por un pasado no asimilado y por la larga sucesión de situaciones de dependencia. De esta modo la “reforma de las conciencias”—producto de filósofos, pensadores y cientistas sociales—será la plataforma desde la cual saltar a la universalidad y realizar así la utopía de una identidad latinoamericana que, a la vez, “tiende al conocimiento de lo que (ella) tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres ” (p. 49).

Esta conclusión —utopismo idealista en vez de mágico-realista— permite quizá anudar, aunque no sin tensiones, la reflexión sobre la identidad latinoamericana con la reflexión sobre su modernidad, en la cual precisamente se lleva a cabo, por lo menos como tendencia, la universalidad como diferencia de identidades, abiertas todas al contacto entre sí y a un constante intercambio. Sin embargo, este proyecto de identidad permanece, en casi todo lo demás, al margen de las condiciones de la modernidad. Para decirlo con sólo un ejemplo ilustrativo: ¿qué posibilidades existen de desarrollar un “pensamiento latinoamericano” si acaso no somos capaces de desarrollar —en el alumbramiento del nuevo milenio— ciencia y tecnología, y aplicarlas a la producción, a la solución de nuestros problemas sociales y, por añadidura, a la creación de un pensamiento con peso universal? ¿Qué papel podemos esperar, para este proyecto, de nuestras universidades y de nuestras empresas que no investigan, de nuestros científicos que apenas alcanzan a contribuir con un 1% de las publicaciones científicas registradas a nivel internacional?

De modo que también este proyecto de identidad, pensado como utopía del despliegue de nuestra cultura, parece carecer de base “moderna” y nos deja, quizá, sólo con otra manera de hablar y expresar una esperanza que no podrá llegar a concretarse históricamente.

Por último, la identidad como crisis provocada por el entramado de dominaciones y dependencias, tal como ha sido analizada por las ciencias sociales latinoamericanas, presupone cambiar la historia más que meramente su comprensión a la manera del filósofo. Hace unos años se decía, más explícitamente: presupone hacer la revolución; hoy, en cambio, se matiza el lenguaje y se reclama, al menos, alguna forma de liberación y de construcción

de una civilización alternativa frente o dentro del cauce principal de la cultura de occidente.

En consecuencia, puede decirse que es directamente frente a la modernidad que se plantea la identidad como crisis y sus posibles caminos de superación utópica.

Ahora bien, si hay una característica central introducida en nuestras sociedades por el juego intrincado de las dominaciones y dependencias, ella consiste, según el discurso de las ciencias sociales, en la heterogeneidad de tiempos y espacios, de prácticas y discursos, donde todo parece presentarse simultánea o sincrónicamente. Ya Gino Germani había observado esto, que le parecía una consecuencia inevitable de los fenómenos de modernización.

Pero algunos autores apuntan a efectos menos previsibles, señalando, como hace Quijano, que

“lo que está detrás de esta búsqueda de identidad cada vez que América Latina está en crisis, es que los elementos formativos de nuestra realidad no han abandonado sus tensas relaciones entre sí, haciendo más lenta, más difícil, la sedimentación histórica que pudiera hacer más denso y más firme el piso de nuestra existencia social, y menos apremiante o menos recurrente la necesidad de andar, todo el tiempo, en pos de identidad” (Quijano, 1988: 58).

En esto residiría pues la especificidad de América Latina, y no tanto, como sugiere la lectura de poetas y novelistas de estas tierras, en la intrincada y degradativa relación entre naturaleza y cultura.

“Se trata de una especificidad, o si ustedes quieren, de uno de los sentidos que van formando la identidad latinoamericana: la relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente que como aparece en Europa o en Estados Unidos. En América Latina, lo que en otras historias es secuencia, es simultaneidad. No deja de ser también secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad (...). Se trata de una historia diferente del tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia” (Quijano, 1988: 60-61).

En este punto, el análisis social conecta con el análisis filosófico y literario de la identidad latinoamericana. Pues como señala el propio Quijano, lo que significa esa especial relación historia/tiempo/acción es que existiría en Lati-

noamérica una peculiar racionalidad que —al desplegarse— crearía la posibilidad de una utopía de reconciliación.

“Entre nosotros, el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida, sino la sabiduría integrada, la unidad del árbol del conocimiento de la vida, lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad. La realidad es vista, se hace ver, de ese modo como totalidad, con toda su magia. La racionalidad, aquí, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad” (Quijano, 1988: 62).

Tal utopía requeriría, claro está, “la irrupción de los dominados al primer plano de la escena”, según nos dice Quijano; condición precisamente para aprehender la totalidad de la nueva identidad latinoamericana bajo la forma de una racionalidad alternativa, que integra todos los elementos preexistentes, los reordena, los hace de nuevo y los vuelve originales. En conclusión,

“la identidad latinoamericana, que no puede ser definida en términos ontológicos, es una compleja historia de producción de nuevos sentidos históricos, que parten de las legítimas y múltiples herencias de racionalidad. Es, pues, una utopía de asociación nueva entre razón y liberación” (Quijano, 1988: 69).

Luego, si el discurso del origen resulta impermeable frente a las solicitudes de la modernidad y el discurso de la historia se conecta con ellas sólo a cambio de idealizar el reencuentro con el pasado, para rehacer el camino desde el enmascaramiento hasta la asimilación y la expresión de la verdadera identidad latinoamericana, por su lado el discurso de la crisis de identidad se erige como hábitat posible de una “modernidad-otra”; un curso alternativo de historia donde la razón finalmente se hermanaría con la liberación.

En otras palabras, tampoco desde el discurso de la crisis de identidad podemos reencontrarnos con la modernidad-realmente-existente, para parafrasear una fórmula que va cayendo en desuso. Pues lo que aquí se nos ofrece como proyecto es una modernidad-otra, montada sobre una racionalidad alternativa, por tanto alejada del burocratismo y del mercado, de la política democrática —llamémosla formal, sólo para entendernos— y de la cultura masiva vehiculizada por los *mass media*.

IV

Dicho en breve, ya a manera de conclusión, nuestro origen, nuestra historia y nuestra crisis nos hablan de una identidad conflictiva, irrealizada, trunca o falsa, capaz a pesar de todo de fundar proyectos de reconciliación: utopías de la literatura, de los pensadores y los científicos sociales, cada uno desentrañando nuestra identidad y recreándola como posibilidad por medio de las palabras que la hacen existir.

Ninguna versión, en cambio, habla de buena gana de la identidad como modernidad de América Latina. Aún más: las maneras de hablar de la identidad que han predominado hasta aquí en el ámbito de la intelectualidad latinoamericana ni siquiera nos permiten entrever, creo yo, el continente en que nos hemos ido transformando. Nuestra modernidad, ella sí desgarrada por sus propias lógicas de construcción, poder y diseminación, permanece así sin nombres ni ha empezado a hablar todavía de sí misma como identidad.

Quizá por eso la sorpresa y el desconcierto cuando los llamados “neoliberales”, muchas veces economistas, banqueros y empresarios empezaron hace pocos años a hablar de una identidad moderna de América Latina, y acompañaron el gesto discursivo con la acción tantas veces destructiva de las bases de esas otras formas de identidad que hemos buscado preservar en los discursos.

Entre tanto, esas otras maneras de hablar propias de la *intelligentsia* latinoamericana —¿podríamos llamarla tradicional?— han terminado por permear los propios supuestos, pre-juicios y aún el tono emocional que se mueve por detrás de las teorías y enfoques que utilizan para hablar de la identidad. De modo que no puede sorprender que esas teorías y enfoques reproduzcan —ante la emoción más que ante la razón de los intelectuales— unas percepciones de identidad como fractura, como algo de que hemos sido excluidos, como máscaras y mentiras. Origen, por tanto, de todo lo “pseudo” que somos: pseudomodernos, pseudocivilizados, y origen también de la promesa de un continente habitado oscura y latentemente por algo más real que esa pseudorrealidad que aparece en nuestras sociedades todos los días.

Tales discursos terminan así por expresar una suerte de impotencia de la realidad, frente a la potencia de los sueños que nos hablan de nosotros mismos. Que nos hablan de algo grande y escondido que está todavía a la espera de ser revelado.

Lo grande que hay en nosotros, según esos discursos, está oculto o sepultado tras la simulación, la dependencia y las distorsiones: en la naturaleza que espera ser redimida, en los pueblos olvidados, en la historia que negamos o nos niega, en los pueblos jóvenes que desde ya hacen vislumbrar racionalidades alternativas. Según cuál sea el sueño de cada cual, esas identidades sepultadas nos hablan de un "nuevo occidente" que llevaríamos en las entrañas como una utopía que apenas nos atrevemos a nombrar: epicentro para una nueva cristianización del mundo, piensan algunos; reserva ecológica de la humanidad, piensan otros; y todavía otros sueñan con un nuevo balance entre modernidad, magia y reencantamiento de un mundo al fin liberado y hermanado.

Que tales sueños puedan manifestarse frente a la presión de las cosas modernas—como las ciudades ululantes, la internacionalización de la cultura, el avance desigual de la educación, las nuevas formas que adoptan las economías insertas en mercados globales, la destrucción del medio ambiente, la erosión del pasado, el creciente secularismo, la exclusión de los indígenas, la pobreza masiva, etc.—, habla de la fuerza de esos sueños y de los discursos que los alimentan.

No garantiza, en cambio, que esas maneras de hablar nuestra identidad estén a salvo de la presión de la modernidad.

Ni excluye la posibilidad, tampoco, de que estemos asistiendo al final de esos mismos discursos y que ellos puedan ser pronto sustituidos por otras maneras de hablar—y de crear— nuestras identidades: aquellas proporcionadas por los medios de comunicación, en particular por la televisión, y por los múltiples otros lenguajes que se generan con la vida urbana, con los movimientos del mercado cultural, y con las nuevas formas de inserción de los países en la economía del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ERIKSON, E.H. (1974), *Identity, Youth & Crisis*; Faber & Faber, London.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR (1988), "Cultura transnacional y culturas populares". En N.G. Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura Transnacional y Culturas Populares*; IPAL, Lima, 1988.
- GOFFMAN, ERVING (1970), *Estigma*; Anmorrortu, Buenos Aires.
- LACAYO, FRANCISCO (1988), "Políticas culturales en la revolución popular sandinista". En N.G. Canclini y R. Roncagliolo (eds.), *Cultura Transnacional y Culturas Populares*; IPAL, Lima, 1988.

- QUIJANO, ANÍBAL (1988), *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*; Sociedad Política/Ediciones, Lima.
- QUIJANO, ANÍBAL (1980), *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú*; Mosca Azul Editores, Lima.
- RAMA, ÁNGEL (1984), "El boom en perspectiva". En Rama, Ángel (eds.), *Más Allá del Boom: Literatura y Mercado*; Folios Ediciones, Buenos Aires.
- RORTY, RICHARD (1991), *Contingencia, Ironía y Solidaridad*; Paidós, Barcelona.
- ZEA, LEOPOLDO (1976), *El Pensamiento Latino Americano*; Editorial Ariel, Barcelona.