

I. LA COCINA: DONDE SE PREPARAN LOS ALIMENTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS.

Sociología e identidad cultural latinoamericana*

Latin American Sociology and cultural identity

Jorge Iván Vergara del Solar**

Jorge Vergara Estévez***

Hans Gundermann Kroll****

“La fabricación de pensamientos es/ como la obra maestra de un tejedor/que, con una sola pisada, mil hilos agita...El que quiere conocer y describir lo viviente/busca primero hacer salir de él su espíritu/Tiene, entonces, las partes en su mano/ mas, le falta, ¡Ay! el lazo espiritual que las une”

Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, I Parte, versos 1922-1939. Traducción nuestra

Recibido el 15 de abril de 2015, aceptado el 20 de mayo de 2015

Resumen: En el artículo se realiza una crítica sociológica de las principales interpretaciones sobre la identidad cultural latinoamericana, mostrando sus mayores dificultades conceptuales y teóricas. Se concluye bosquejando una propuesta para reenfocar el tema desde una perspectiva sociológica más compleja y actual.

Palabras clave: América Latina, identidad cultural, interpretaciones, crítica sociológica

* Una versión resumida de este trabajo fue publicada en *Atenea* 506, Segundo Semestre, Año 2012, Universidad de Concepción, págs. 13-27.

** Académico e investigador, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción. Magister en Sociología, Doctor en Sociología. Email:

jivanvergara@gmail.com.

*** Académico e investigador, Departamento de Educación, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Doctor en Filosofía. Email: vergaraestevez@gmail.com

**** Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo Rvdo. Padre Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama. Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología. Email: hgunder@ucn.cl

Abstract: In this work a sociological critique of the main interpretations about the Latin American cultural identity is carried out, attempting to reveal its major theoretical and conceptual falencies. Some proposals for the elaboration of more complex and actual sociological perspectives on the subject are outlined.

Keywords: Latin America, cultural identity, interpretations, sociological critique.

Introducción

El objetivo de este artículo es hacer una crítica sociológica de las principales interpretaciones acerca de la identidad cultural latinoamericana. No pretendemos presentar aquí una nueva tesis o reafirmar alguna de las ya existentes, sino caracterizar brevemente las distintas versiones para luego someterlas a una reflexión crítica; esto es, que muestre sus posibles aportes y limitaciones. En este sentido, nuestro trabajo pertenece al género del ensayo científico de revisiones y estados del arte¹. Se trata de abordar la rica pero problemática reflexión sobre nuestra identidad; la que se asemeja a un laberinto conceptual: cada interpretación suscita problemas conceptuales que no puede resolver y, al mismo tiempo, pretende, en buena medida, haber agotado la discusión. Por ello, y confrontadas entre sí, las distintas tesis representan otras tantas alternativas excluyentes pero igualmente unilaterales. La nuestra pretende ser una contribución a la conformación de una trama interpretativa más coherente, compleja y plural².

Hay que destacar el hecho de que la relación de la sociología con esta temática es reciente. La sociología es un convidado de piedra a un debate que se inició mucho antes, en el siglo XIX, con Bolívar, Bello, Sarmiento y otros importantes intelectuales y líderes políticos, y en el cual han participado principalmente ensayistas, literatos e historiadores. Esto tiene diversas causas. Como se recordará, en América Latina, la sociología se

¹ En la certera expresión de Otto Bollnow: “La ciencia necesita, en las situaciones críticas, una visión previa sobre el campo de sus posibilidades antes de empezar su auténtico campo de investigación” (1962, p. 19).

² Al respecto, pueden consultarse también nuestros trabajos anteriores sobre el tema: Vergara y Vergara (1996 y 2002) y Vergara y Gundermann (2008).

conformó disciplinariamente y como carrera académica después de la segunda guerra mundial y en clara oposición al pensamiento social anterior, considerado como especulativo o no-científico, desplazando a la historia como la gran disciplina que abordaba la “cuestión social”. Posición que hoy es nuevamente reclamada por muchos historiadores, como es el caso de Gabriel Salazar y Cristian Gazmuri, en Chile.

El tema central de la sociología latinoamericana hasta fines de la década de 1970 fue la modernización de la sociedad desde sus distintos enfoques: el estructural-funcionalismo, el cepalismo (una perspectiva original, aunque tiene su origen en la economía keynesiana) y el dependientismo (con su mayor o menor influencia marxista y de otras corrientes)³. Para estas grandes escuelas teóricas, el tema de la identidad y la cultura fue una preocupación marginal, vinculada, además, con la conservación de formas de vida tradicionales y no con los procesos de cambio social.

Cabría también discutir si, como ha afirmado Zygmunt Bauman, la cuestión identitaria no es ajena al marco temático y conceptual de los fundadores de la teoría sociológica: Marx, Simmel, Durkheim, Weber u otros. En sus palabras: “Esta repentina fascinación por la identidad, más que la identidad misma, sería lo que llamaría la atención de los clásicos de la sociología si hubieran vivido lo suficiente para enfrentarse a ella” (2004, p. 42). Inclusive podría preguntarse, como lo hace Lévi-Strauss, si “la crisis de identidad sería el nuevo mal del siglo” (1977, p. 7).

Considerando todo lo anterior, no debe sorprender que, dentro de las ciencias sociales, hayan sido la antropología y los estudios culturales, en amplio sentido, los que originalmente le dieran relevancia a la cuestión de la identidad cultural, que, por las

³ Véase, al respecto, dos lecturas opuestas: Morandé (1982; 1987); quien sostiene que en las ciencias sociales latinoamericanas del período del desarrollismo primó claramente una recepción acrítica de las teorías europeas y norteamericanas; y Sonntag (1988), quien reivindica, por el contrario, el carácter original de las teorías del desarrollo elaboradas por las ciencias sociales en América Latina.

razones antedichas, era considerada una dimensión relativamente secundaria de lo social frente a lo económico y lo político⁴.

La revalorización de lo cultural en las últimas tres décadas, tanto en el Norte como en América Latina, ha facilitado la apertura de las ciencias sociales, especialmente de la sociología, a los temas identitarios. Sin embargo, dicho acercamiento tiene ejes intelectuales distintos a los de la última gran generación de pensadores latinoamericanistas, la de Paz, Zea, Uslar Prietri y otros. Todos ellos trataron de responder a la pregunta por la posible unidad cultural latinoamericana y su carácter distintivo respecto de otras grandes áreas culturales, especialmente del mundo anglosajón. Estas preguntas no han dejado de estar presentes ni han recibido una respuesta satisfactoria, pero han emergido nuevos problemas que obligan a replantear radicalmente las preguntas acerca de dicha posible unidad, identidad y vínculo fundante de la una para con la otra.

Nos enfrentamos hoy a una dinámica compleja y contradictoria, en la que conviven el debilitamiento de las macro-identidades, sobre todo las de clase y nacionales; un proceso de internacionalización de la cultura de masas proveniente de Estados Unidos y, secundariamente, de Japón y de Europa; la emergencia y difusión de movimientos culturales heterogéneos cuyo flujo globalizado se posibilita con las nuevas tecnologías de la información; el crecimiento de las identidades ligadas a espacios micro-sociales, visible en el fenómeno de las “tribus urbanas” y de grupos locales de diverso tipo; y el resurgimiento de las identidades étnicas y regionales.

⁴ Refiriéndonos sólo a los antropólogos, se puede mencionar a Roger Bartra, Guillermo Bonfil Batalla y Néstor García Canclini, en México; y a Renato Rosaldo, Marshall Sahlins y Jonathan Friedman, en el Primer Mundo, como quienes hicieron contribuciones decisivas al debate desde sus inicios. Yendo más atrás, se debe mencionar los trabajos pioneros de Fredrik Barth (1969), A.L. Epstein (1978) y Jean Marie Benoist (1977).

Muchos analistas consideran que el auge de las micro-identidades sería una reacción defensiva ante la globalización cultural, liderada por los medios de comunicación masivos (*mass media*) y el retroceso del Estado-nación y su monocultura. Los sectores abandonados por la globalización encontrarían en ellas “principios alternativos de sentido y legitimidad” al “principio de la ciudadanía” en el cual se fundaba la integración social (Castells, 2006, pp. 15-24). Sin embargo, la relación entre los dos fenómenos no es necesaria ni fundamentalmente de mutua exclusión. Dichos movimientos participan de tendencias generales que la globalización misma ha propiciado (o, al menos, no excluido), como es el caso de las denominadas “tribus urbanas”: hip-hoperos, rastafari y otros (Maffesoli, 2004). En cierta medida, existen gracias a los medios de comunicación de masas, al mismo tiempo que pretenden encarnar principios alternativos de convivencia social. Más que considerarlos como opuestos a la globalización, habría que precisar los ejes de oposición y afirmación específicos que se encuentran en cada uno de estos movimientos. Asimismo, podrían estudiarse sus relaciones con procesos de diferenciación social al interior de distintos segmentos etarios, de clase y de género, o sea, con identidades sociales tradicionales y más inclusivas. Esta diferenciación operaría, en un primer nivel, en términos de inclusión/exclusión respecto a las posibilidades de acceso al consumo ofrecidas por la globalización (Bauman, 1999, pp. 103-133).

Bauman ha afirmado que estas nuevas identidades y los movimientos sociales conformados en torno a ellas se caracterizan por su fragilidad temporal (confinando a los individuos a vivir en un presente continuo, sin pasado ni futuro) y la dificultad de estructurar relaciones estables (entre otros, véase: Bauman, 2004, pp. 60-72). Sin embargo, como ha sostenido uno de los sociólogos pioneros en el estudio de estos grupos, el francés Michel Maffesoli, esta misma condición permite al individuo asumir distintos roles en las diferentes “tribus efectivas” de las que participa, conjugando un intenso sentido de comunidad con una afirmación fuerte de la individualidad, una interpretación que tiene su base en la teoría simmeliana de los círculos sociales (Maffesoli, 2004; Simmel, 1908, Cap. 6: 456-511).

Distinto sería el caso de la emergencia de identidades colectivas de viejo cuño, como es el caso de las identidades étnicas, sin que ello suponga necesariamente continuidad cultural con las tradiciones culturales del pasado. Por el contrario, la afirmación étnica en Latinoamérica se da en un contexto de cambios profundos en las poblaciones indígenas, a la vez que ellas participan de una tendencia mundial en pro del reconocimiento de sus derechos y hacen amplio uso de los recursos educativos, mediáticos y tecnológicos provisto por la globalización para el logro de sus demandas⁵.

El discurso político indígena ha adquirido ciertos rasgos comunes en toda América Latina y en otras regiones del Mundo. Uno de ellos es la afirmación de una “filosofía” o “cosmovisión” india, que representaría una proyección de la etnicidad más allá de un pueblo o un conjunto de grupos indígenas que conviven dentro de un mismo estado⁶. Al mismo tiempo, es posible constatar en algunos movimientos étnicos un fenómeno inverso de reactivación de identidades territoriales o propias de un segmento social dentro de un mismo pueblo, como es el caso de los mapuches en Chile. Sus movilizaciones actuales están facilitadas por la presencia de un clima de opinión favorable a su causa, la aprobación de instrumentos de derecho internacional para pueblos indígenas, pero también por las tecnologías de comunicación actuales, tres elementos que son parte del

⁵ Cuestión que no es desconocida en Chile, pero que ha suscitado análisis que no problematizan satisfactoriamente la relación entre cultura (o etnicidad) e identidad étnica (cf. El número especial de la revista *Estudios Públicos* Nº105, en especial el artículo de Mascareño, 2006, pp. 61-112; y, desde otra vertiente, Saavedra, 2002, pp. 40-46, 207-217 y 232-238).

⁶ En la formulación de este discurso, los intelectuales indígenas han tenido un papel activo. Al respecto, véase los trabajos de Claudia Zapata (2005 y 2007, entre otros). Ellos han contribuido a lo que van Cott ya hace algún tiempo denominó “The emerging multicultural regional model” (2000, pp. 265 y ss.) y que caracterizó como el reconocimiento, más bien retórico, de la condición multicultural de las sociedades nacionales de la región; el reconocimiento del derecho consuetudinario; la protección de la tierra y otros recursos amenazados por los proyectos de inversión y los programas estatales; el otorgamiento del estatus de oficiales a las lenguas indígenas y garantías para el desarrollo de la educación intercultural bilingüe.

proceso de globalización⁷. Movimientos étnicos como el mapuche han sabido aprovechar muy bien estas condiciones. Las tomas de tierras o acciones de protesta son registradas por medios audiovisuales y se crean páginas web que difunden sus demandas y dan cuenta de la represión policial y judicial a las comunidades y organizaciones, generalmente silenciada por la televisión y la prensa chilena.

Todo lo anterior conlleva la generación de una situación nueva y distinta a la de 20 ó 30 años atrás y, hasta cierto punto, una incertidumbre respecto de nuestra pertenencia cultural, al menos en algunas de sus formas. Según una encuesta realizada por el PNUD en Chile el año 2002, más de un tercio de los entrevistados manifestó no creer que exista una identidad nacional delimitada (PNUD, 2002, pp. 15 y 64-74). En consecuencia, una primera proposición a resaltar es que la sociología (y las ciencias sociales, en general) no pueden tratar el tema de la identidad como un fenómeno ligado sólo a la conservación de ciertas formas de vida social, pues la identidad misma está sujeta a enormes cambios, los que a su vez están relacionados con transformaciones sociales más amplias.

En segundo lugar, la sociología latinoamericana debe ser capaz de mostrar la compleja dinámica de los procesos de cambio social, apartándose de una mirada lineal respecto a la modernización como sinónimo de progreso, mostrando también sus limitaciones y consecuencias negativas.

Tercero, la sociología latinoamericana debe ser capaz de renovarse teórica y metodológicamente para responder a las exigencias que plantea un análisis complejo del fenómeno de las identidades sociales y culturales, en general, y en relación con América Latina, en particular. Después de haber constituido un importante foco de atención

⁷ Como lo consigna un informe de la Agencia AP: “Esta rebelión política se debe en parte a una mejor educación y comunicaciones, en la medida que internet les ha permitido a líderes nativos, en regiones apartadas, compartir ideas y estrategias más allá de sus fronteras” (“Video y fotos de niños mapuches usados como escudos se exhibieron al concluir comisión del Senado”, en: *El Mercurio. Edición Digital*, 2.11.2009).

sociológica, la cuestión identitaria ha pasado a un segundo plano, en buena medida debido a los escasos avances que se dieron en la discusión. Desde esta perspectiva, nuestro trabajo quiere ser un aporte en revitalizar este debate desde una mirada sociológica integradora y en diálogo con otras ciencias sociales, las humanidades y la filosofía.

El concepto de identidad cultural en relación con América Latina

El concepto de identidad cultural es uno de los más polisémicos y, a la vez, más recurrentes en las ciencias sociales contemporáneas, lo que obliga a abordar, aunque sea brevemente, la cuestión conceptual. La identidad se debe entender en plural. El problema de *la* identidad es el problema de *las* identidades; por ende, debe considerar siempre la diferenciación entre identidades como un aspecto inseparable de su constitución, diferenciación que puede adquirir distintos signos (de oposición, de subordinación o de incorporación).

Se pueden distinguir tres enfoques al respecto. El primero ve la identidad cultural como algo estático, que no cambia y que permite definir lo que es propio de un grupo o un pueblo. Esta es una postura esencialista⁸. Contrapuesto al anterior, existe también un enfoque histórico de las identidades, que afirma que son algo abierto, siempre en proceso de cambio nunca completo⁹. Son obras en construcción o, como diría Sartre,

⁸ Véase la interesante caracterización y crítica del esencialismo de Stuart Hall (1990 y 1992). Recientemente, algunos autores han extendido esta denominación a cualquier postura que afirme la existencia de identidades culturales como tal; por ejemplo, las étnicas (por ejemplo, Pávez, 2000 y Bascopé, 2000), lo que confunde bajo un mismo término los enfoques que ven dichas identidades como fenómenos ajenos al cambio histórico y los que reconocen dicho cambio y lo incorporan al análisis.

⁹ Los mejores representantes de esta posición en América Latina son Jorge Larraín (1996 y 2000) y Gilberto Jiménez (1993 y 1994).

“proyecto”¹⁰. Una tercera aproximación enfatiza el hecho de que la identidad es una construcción discursiva, una creación de carácter fundamentalmente narrativo o un conjunto de “posiciones de sujeto” (Foucault) entre las que nos movemos continuamente, desafiando las categorías rígidas con que intentamos dar cuenta de límites culturales que son continuamente traspasados, constituyendo “culturas híbridas” (García Canclini, 1990 y 1993). Se trata, claramente, de una perspectiva post-moderna.

En consecuencia, preguntarse por la identidad latinoamericana requiere situarse y relacionar el debate con estas perspectivas teóricas. Lo que ha predominado históricamente ha sido el esencialismo, mientras en los últimos tiempos han convivido interpretaciones históricas y post-modernas, ambas cuales enfatizan la construcción discursiva de la identidad cultural, aunque sus premisas teóricas difieran considerablemente.

Por otro lado, se plantea la pregunta de *si* tiene sentido hablar de una identidad cultural latinoamericana, ya que para algunas corrientes este sería un pseudo-problema. Una primera posición sostiene que las transformaciones de tipo económico y tecnológico han ido unificando los países, favoreciendo el surgimiento y desarrollo de identidades globales. Algunos, inclusive, afirman que vamos en camino hacia una cultura global en la cual subsistirían ciertas diferencias de lenguajes, costumbres, sensibilidades, pero con un carácter secundario. Desde esta perspectiva, no tendría sentido pensar en la identidad latinoamericana, porque ésta ha dejado ya o está dejando de existir como diferenciable dentro de la cultura mundial.

Del mismo modo, para una postura postmoderna no tiene sentido hablar de identidad latinoamericana. En sus versiones más radicales, rechaza la idea misma de

¹⁰ “Mediante el proyecto –escribe Sartre- se da la negación de la situación definida en nombre de una situación que no existe...A partir de allí, tenemos la posibilidad perpetua de ir, nosotros, más allá del presente hacia el futuro, de definirnos por un futuro, de definirnos por lo que creamos” (Sartre, 1960, pp. 57-59).

identidad. Sólo existiría un conjunto de acontecimientos y experiencias en continuo cambio; el yo y la identidad serían una ilusión o ficción construida a partir de un relato. Habría una miríada de acontecimientos que carecen de toda unidad o articulación, tesis en la que se puede reconocer la crítica de Heidegger y Nietzsche al subjetivismo moderno¹¹. Una variante más moderada es la de García Canclini (1990, 1993 y 1999), para quien toda cultura o identidad, en cualquier región o lugar, está cruzada o constituida por un fenómeno de “hibridación”, de pérdida de lo propio y de cruce con otras. En consecuencia, en el mejor de los casos, cabría preguntarse cuáles serían nuestras hibridaciones específicas, pero no suponer que haya una forma de valoración o de identidad propias de América Latina.

Tesis clásicas sobre la identidad cultural latinoamericana

A continuación expondremos las principales tesis sobre la identidad latinoamericana, de forma de poder luego analizarlas comparativamente. Como hemos explicado al comienzo, dichas tesis fueron elaboradas desde fuera de la sociología y, en muchos casos, también fuera de las ciencias sociales, lo que explica porqué en la caracterización que sigue no se cite siempre ni predominantemente a sociólogos. Hemos tratado de incorporar sus aportes toda vez que haya sido posible y sean relevantes en la elaboración del discurso intelectual correspondiente.

Existen otras clasificaciones posibles, pero ésta nos parece ser la más completa. Brünner distingue cuatro formas “bajo las cuales se constituye el problema de la identidad” en América Latina: como origen; como evolución; como crisis y como proyecto. Además de ser muy abstracta y relativamente inespecífica respecto de las concepciones de la identidad cultural *en* y *sobre* nuestra Región, la clasificación es problemática, porque algunas categorías son excluyentes entre sí y otras no, como ocurre con el último tipo, el

¹¹ En directa relación con Nietzsche, véase: Hopenhayn (2001, pp. 93-101) y, conjugado con una lectura desde Heidegger, Vattimo (1992, pp. 25-45).

de la identidad como proyecto, ya que, según el autor, “cada uno de los anteriores “discursos” de identidad tiene su forma específica de presentarse como un “proyecto” de identidad” (1993, p. 202). Por otro lado, estos cuatro tipos de discurso intelectual son definidos de acuerdo con su relación con la modernidad, la que es interpretada en forma estrecha como modernización capitalista y homogenización cultural. La conclusión a la que llega Brünner: “ninguna versión...habla de buena gana de la identidad como modernidad de América Latina”, dice más sobre su propio punto de vista que respecto de las tesis expuestas (1993, p. 209).

La primera gran interpretación es la indianista¹². Esta tesis la encontramos en dirigentes o intelectuales indígenas, pero también en autores “blancos”, como el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1987). Nuestra cultura ha sido indígena y sigue siéndolo en sus aspectos más profundos. Todos los cambios o intentos de cambio de origen occidental no han logrado impregnar ni transformar la realidad profunda de nuestro ser. Debemos volver a nuestras raíces ocultas bajo el manto ajeno impuesto por los dominadores extranjeros.

Fausto Reinaga puede ser considerado el padre fundador de esta corriente, cuyas ideas fueron continuadas por su hijo Ramiro. En una de sus principales obras, Ramiro Reynaga sostiene la necesidad de emprender una descolonización de los pueblos andinos similar a la que tuvo lugar en África y en otros lugares del mundo. La región debe ser liberada de la quintocentenario opresión cultural de España y sus herederos, las repúblicas criollas, que no han logrado acabar con la civilización andina que floreció en el Tawantinsuyu. Existió entonces una organización social nacida “espontáneamente de la evolución natural”, que se caracterizó por “la igualdad o democracia sideral [que] se refleja en la igualdad de la comunidad” (Reynaga, 1978, p. 17). En ella no existían tampoco el

¹² Denominada tradicionalmente “indigenista”, pero aquí distinguimos entre los dos conceptos, siguiendo el uso más actual (Bonfil Batalla, 1983, y Barré, 1985).

hambre, la explotación, o la guerra, “ajena a la armonía cósmica y, por ende, a la sabiduría inca” (1978, p. 25)¹³.

La influencia de Occidente ha producido la desindianización de muchos quechua-aymaras, proceso que debe ser contrarrestado completamente, dejando de lado todas las ideologías políticas originadas en su suelo: cristianismo, marxismo, liberalismo, conservadurismo, etc.). Complementariamente, se deberá rechazar la vida urbana, el arte criollo y europeo y los matrimonios entre indios y blancos, al mismo tiempo que se deben recuperar las lenguas andinas (quechua y aymara), las vestimentas propias y toda la organización originaria (1978, pp. 269-297).

De clara influencia indianista son los planteamientos del Movimiento Indio Peruano (MIP), fundado en 1974, que sostuvo que su meta era la recuperación del Estado inca, que habría de superar el (falso) mundo occidental impuesto a los indios y a la sociedad peruana: “A occidente lo vamos a derrotar nosotros los indios con las ideas, principios y doctrinas de nuestros abuelos del Tawantinsuyu” (Cit. por Barré, 1985, pp. 115-116). En el contexto chileno, encontramos una expresión de estos planteamientos en el intelectual y dirigente aymara, Cornelio Chipana (1990).

La segunda tesis es la hispanista. En sus versiones actuales, tiene origen en el pensamiento conservador español de Ramiro de Maeztu y otros, quienes sostuvieron la idea de la originalidad, excepcionalidad y superioridad de la cultura hispana - especialmente la de la época imperial, de “los siglos de oro” - respecto a la europea y especialmente la anglosajona. Este discurso fue elaborado entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, justamente en el período en que España terminó por perder su imperio y sufrió una aguda crisis social. A su vez, estos autores influyeron decisivamente en los

¹³ Reynaga afirma también que los conocimientos incas estaban tan avanzados que permitían calcular el año solar y elaborar “un calendario para 374 440 años”, mientras “Europa quemaba vivo a Galileo (*sic*) por opinar que la tierra se movía” (1978, pp. 24-25).

hispanistas latinoamericanos: José Enrique Rodó, Osvaldo Lira y Jaime Eyzaguirre, entre los más conocidos.

Tomando como referencia los planteamientos de Eyzaguirre, se puede reconstruir muy sintéticamente el planteamiento hispanista sobre nuestra identidad. Sostiene que somos hispanos o herederos de la tradición española. El aporte indígena ha sido menor y, en todo caso, sus “valores esenciales” han sido incorporados al patrimonio hispanoamericano (Eyzaguirre, 1961). Nuestra unidad histórica y cultural ha sido aportada por la cultura hispana y sus valores fundamentales: el idealismo, el honor, el respeto a la autoridad y el sentido religioso católico. Pese a todos los intentos de los Estados posteriores a la Independencia para borrar nuestra tradición cultural seguimos siendo inherentemente hispánicos, o iberoamericanos, y la única manera de superar la crisis cultural presente es recuperar esta tradición (Eyzaguirre, 1946 y 1948).

La tercera tesis es la occidentalista y plantea que nuestra identidad latinoamericana consiste en que somos occidentales o estamos en vías de serlo. A diferencia de Asia y África, América Latina no presenta culturas tradicionales vigentes que sean realmente distintas a la occidental. Para el destacado politólogo francés, Alain Rouquié, América Latina es “el extremo occidente” (Rouquié, 1984). Similar es la postura de Uslar Pietri, quien sigue a Paz en la idea de que somos “un polo de Occidente”, pero “evidentemente excéntrico” (Pietri, 1991, p. 147)¹⁴.

Esta interpretación tiene su origen histórico en el siglo XIX, con los representantes del liberalismo positivista como Juan Bautista Alberdi, Francisco de Miranda y Domingo Faustino Sarmiento, todos los cuales sostuvieron la necesidad de occidentalizar a América Latina, contra la tradición hispana católica y en oposición a la cultura indígena que, en muchos casos, aparecían unidas o como una sola. Eran expresión de la “barbarie” frente a la necesidad de modernizar y desarrollar “la civilización”, como decía Sarmiento.

¹⁴ Las expresiones entrecomilladas pertenecen a Paz, pero Pietri no indica el texto de dónde están tomadas.

Actualmente, los intérpretes más característicos de esta posición serían los partidarios de la modernización neoliberal. El sociólogo chileno José Joaquín Brünner defiende la existencia de “una identidad moderna de América Latina” o, mejor, de identidades “proporcionadas por los medios de comunicación, en particular 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” (Brünner, 1993, p. 211). En consecuencia, coinciden en buena medida con las que proporciona el mercado y desplazarían a las identidades tradicionales: indígena, campesina, ibérica, nacional y otras. Se trata, como es obvio, de una visión unilateral e ahistórica de la modernización, que ha sido acertadamente cuestionada dentro de la sociología¹⁵.

La cuarta tesis es la del mestizaje, que sostiene que, como resultado de la fusión de las culturas originarias, negra y europea, se ha conformado en América Latina una cultura propia, una “síntesis cultural mestiza” (Morandé, 1984, Caps. XI y XII, pp. 149-187). Esta interpretación tiene su origen más antiguo en Bolívar y su primera versión la elaboró José Vasconcelos, con su concepto y utopía de “la raza cósmica”. Un desarrollo posterior, desde una perspectiva sociológica, ha sido el de Pedro Morandé y su escuela (Morandé, 1980 y 1984 y Cousiño, 1990; véase también: Montecino, 1991). Por diversas razones, especialmente su gran difusión y la diversidad de versiones que existen de ella, la tesis del mestizaje puede considerarse la más importante de las interpretaciones clásicas sobre la identidad latinoamericana.

¹⁵ Véase una interesante discusión, centrada en la relación entre modernización y nuevas identidades sociales, en: Jiménez (1994). Como plantea Habermas: “la teoría de la modernización... abstrae la modernidad de sus orígenes europeos y modernos y los estiliza en un modelo espacio-temporal neutralizado del cambio social en general” (Habermas, 1985, p. 10).

Generalmente se considera a Octavio Paz como un representante de esta corriente. Sin embargo, en una lectura más cuidadosa, se constata que no pertenece a la tesis del mestizaje, porque su planteamiento fundamental es que la identidad mexicana (y, se diría, también, la latinoamericana) es problemática y tensionada; en consecuencia no hay una cultura que integre los elementos que siguen existiendo, siempre en conflicto, como lo plantea en su obra más conocida, *El laberinto de la soledad* (Paz, 1959). Paz sostiene allí que “el mexicano no quiere ser indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Y no se afirma como mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza de sí mismo” (Paz, 1959, p. 79). Uno podría leer esto como una invitación a crear una nueva identidad, más allá de las tradiciones, pero el análisis del libro muestra que, para Paz, México, y quizás toda América Latina, tienen una vocación de modernidad que no pueden alcanzar¹⁶. Por eso, se puede afirmar que la identidad mexicana es un caso de conciencia desgraciada: quiere alcanzar la modernidad, pero está presa, de una parte, de un pasado indígena azteca y, de otro, de una tradición colonial, que no se lo permiten. La masacre de Tlatelolco es un momento significativo, un nódulo histórico, que muestra que el peso del pasado impide la construcción de un presente posible y deseable. De esta manera, los mexicanos están presos en un laberinto de la identidad. Es decir, no pueden construir una identidad armónica e integrada, porque sus distintas tradiciones son disímiles y, en todo caso, aunque fueran cercanas entre sí, no les permiten acceder a la modernidad a la cual aspiran y al que, no pueden, tampoco, renunciar.

Análisis crítico de las tesis e implicaciones para el debate

Las cinco tesis expuestas muestran, pese a sus diferencias, análogos y graves problemas. En primer lugar, ninguna responde satisfactoriamente a la pregunta sobre la identidad latinoamericana. En todas encontramos supuestos teóricos cuestionables. Uno de ellos es el concepto de identidad cultural desde el cual han sido pensadas. Se diría que hay aquí una cierta tradición intelectual: estas tesis se fueron formulando y se siguen

¹⁶ Al respecto, véase: Vergara Estévez (2000).

desarrollando a partir de una ingenuidad conceptual. “Identidad” es un concepto extremadamente complejo, sobre el cual hay muchas teorías y versiones pero, en general, hasta los años ochentas, los autores latinoamericanos no estaban al tanto del debate sobre dicho concepto ni habían tomado parte en él. En sus interpretaciones, el concepto de identidad aparece como un supuesto no problematizado, una actitud intelectual inadecuada para construir interpretaciones complejas. Si no se hace una reflexión sobre él, la investigación carece de un norte claro, de autoconciencia reflexiva, y ese es uno de los problemas más serios que encontramos en la literatura sobre el tema, situación que cambia en la década siguiente. En efecto, en los últimos años se constata en América Latina un reconocimiento de dicha complejidad conceptual y el desarrollo de diversos enfoques relativamente originales sobre la identidad cultural, lo cual ha enriquecido el debate teórico general.

Asimismo, e independientemente de los contenidos o rasgos que se atribuyan a la identidad nacional o latinoamericana, en las tesis analizadas predomina la idea de que se trata de una unidad de lo diverso o es una propiedad determinada, algo ya alcanzado o realizado. Esta asimilación conceptual de la identidad con tradiciones culturales que se supone definitivas, casi siempre se asocia con la concepción esencialista descrita antes.

Se observa también una fuerte tendencia a homologar o considerar que existe *una* identidad cultural latinoamericana y asimilar a ella las identidades nacionales. No se establecen demasiadas diferencias en la manera de concebir una y otra, en contraste con Europa, donde las identidades nacionales e incluso étnicas y regionales son mucho más definidas y arraigadas que la identidad europea. Piénsese, por ejemplo, en el nacionalismo catalán o vasco. Esto podría deberse al hecho de que nuestras culturas nacionales, pese a sus indudables diferencias, poseen muchos rasgos compartidos, como han señalado diversos autores desde Bolívar hasta Felipe Herrera (Vergara Estévez, 1997).

Pareciera que la tesis del mestizaje cultural es menos objetable en este respecto, pero los autores que la sostienen no han problematizado suficientemente la propia noción

de mestizaje¹⁷. “Mestizaje cultural” es una metáfora, más que un concepto, usado para referirse a un fenómeno que no puede explicarse como consecuencia de la fusión biológica de distintos grupos étnicos, por ello requiere ser interpretado con categorías propias del análisis cultural.

No se ha reflexionado sistemáticamente, tampoco, sobre el sello colonial del mestizaje cultural de los siglos XVI al XVIII ni sobre el carácter incompleto y conflictivo de los procesos de mestizaje cultural y de los procesos contrarios de aculturación, que buscan eliminar o minimizar formas culturales mestizas. Estudios como los de Arguedas (1981: 148-172) y Gissi (1982; ver también 2002), entre otros, muestran que se han producido fenómenos de síntesis cultural en la religiosidad popular, el arte, la poesía, la literatura o la pintura. Nadie puede negar su existencia, el problema es si se puede decir que *toda* la cultura latinoamericana y cada una de las culturas nacionales han realizado este proceso de mestizaje. La respuesta es negativa: se confunde la parte con el todo, se generaliza a partir de algunos fenómenos, o se considera realizado históricamente lo que es sólo una tendencia de la realidad. No puede afirmarse que toda la cultura latinoamericana -en sus principales aspectos y niveles-, sea una cultura mestiza; allí muestra esta tesis toda su debilidad.

La propia experiencia e idea de mestizaje tampoco resuelve el problema; es una idea que, bajo su aparente unidad conceptual, encubre tensiones y contradicciones internas no resueltas. Existen diversos tipos de mestizajes culturales. Es diferente el que se produce, en la Colonia, entre tradiciones indígenas y negras, como en el caso de los afro-bolivianos; que el que se da entre los migrantes alemanes y la población argentina, brasileña o centro-sur de Chile: difiere el sincretismo religioso de Chiloé de aquel de los Andes peruanos, etc.

Al mismo tiempo, las cuatro tesis mencionadas tienen una fuerte presencia en la experiencia cotidiana de la identidad, independientemente de sus debilidades teóricas.

¹⁷ Una importante excepción es el artículo de Montecino (1997-1998).

Nuestra hipótesis de trabajo es que corresponden a formas de vida, aspiraciones y proyectos de importantes sectores de las sociedades latinoamericanas (Vergara y Vergara, 1996). En ese sentido, tendrían vigencia social y cultural, puesto que poseen la capacidad de hacer comprensible o dar sentido a las prácticas sociales y los discursos de grupos específicos.

Cada una de estas tesis alcanza mayor verosimilitud y arraigo en ciertos sectores o espacios culturales. La tesis indianista tiene, principalmente, presencia en vastos sectores del mundo andino, en Guatemala y ciertos sectores de México. Esto hace verosímil o convincente la idea de que la identidad indígena es la más fundamental de esas naciones o regiones. La tesis de la modernidad cultural es más plausible para los grupos blancos o de migrantes europeos de las grandes ciudades latinoamericanas, los cuales han perdido conexión con las culturas vernáculas y se identifican con la modernidad. A su vez, la afirmación del mestizaje cultural mantiene presencia en sectores donde dichos fenómenos, por razones históricas, han sido más pronunciados o profundos. Igualmente, la visión hispanista retiene vigencia en sectores sociales tradicionales descendientes de la oligarquía colonial, y en grupos católicos conservadores. Asimismo, hay sociedades latinoamericanas donde algunas de estas tesis guardan especial vigencia por la historia cultural de dichas sociedades. Así sucede, por ejemplo, en Bolivia con la tesis indianista, en Uruguay con la de la modernidad, o en Colombia o México, con la del mestizaje.

En el análisis de las referidas tesis hay que considerar además las diferencias significativas entre las sociedades latinoamericanas, que estas tienden a ignorar, pretendiendo ser válidas para el conjunto de ellas. En un importante trabajo, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1969) habla de un “proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos” y distingue tres grandes tipos de sociedad dentro de América Latina: (a) “los pueblos testimonios”, mesoamericanos y andinos, donde predomina la tradición cultural de los pueblos vernáculos; (b) “los pueblos nuevos”: el brasileño, los de la gran Colombia, los antillanos y el chileno, donde son preponderantes los procesos de mestizaje cultural, y (c) “los pueblos trasplantados”

angloamericanos y rioplatenses, surgidos a partir de la emigración europea, donde predomina la llamada “cultura moderna”. Más allá de la validez histórica o contemporánea de esta clasificación, tiene el valor de recordarnos la radical heterogeneidad interna de nuestra Región y evitar, así, subsumir su diversidad efectiva en una única gran expresión cultural, por importante que sea. Al respecto, Pablo Guadarrama ha señalado que:

“En el actual creciente proceso de internacionalización de la vida social, en que los pueblos se conocen cada vez mejor, resulta progresivamente más fácil percatarse de las similitudes y diferencias que subsisten en las culturas de las diferentes regiones. Incluso en un mismo país en ocasiones se aprecia una diversidad tan grande de manifestaciones culturales que podría poner siempre en tela de juicio el concepto de identidad cultural” (Guadarrama, 1992, p. 120)

En nuestro análisis hemos explicitado que uno de los mayores problemas que comparten las tesis mencionadas es, justamente, partir del supuesto de que existe *una única* identidad cultural latinoamericana. Las tesis difieren sobre cuál es su contenido, pero comparten este principio fundamental. Cornejo Polar (1990) cuestiona la idea de que haya una identidad latinoamericana homogénea, sosteniendo una tesis muy similar a la que anteriormente había desarrollado Leopoldo Zea en un texto muy importante titulado: “América Latina: largo viaje hacia sí misma” (Zea, 1983).

Según este destacado pensador mexicano, en América Latina hay una presencia simultánea y conflictiva de componentes culturales muy diversos, que coexisten muchas veces en capas o conviven al mismo nivel, pero que no resulta de ello una sola identidad cultural, cualquiera sea esta. Nuestra situación de heterogeneidad cultural nos abre la posibilidad de acceder a la modernidad, pero no en la manera que la conciben Sarmiento o Brünner, sino a una modernidad donde lleguen a articularse nuestros propios y disímiles componentes: los más propios nuestros o más cercanos a nuestra cultura, con la herencia de las culturas desarrolladas, etcétera. Para Zea, América Latina sería

“una cultura surgida de la unión, pero no de asimilación de la cultura propia de estos hombres (de los pueblos autóctonos). Cultura de expresiones encontradas, y por serlo, lejos de mestizarse, de asimilarse, se han vuelto yuxtapuestas. Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo que se considera inferior, relación en que el mestizo, tanto cultural como racialmente se transforma en conflicto interno. Conflicto del hombre que lleva en su sangre y cultura al dominador y al bastardo” (Zea, 1983, p. 289)

En esta lectura, las identidades latinoamericanas serían internamente y externamente conflictivas, conviviendo muchas veces en un mismo grupo dos posiciones y figuras sociales contrapuestas, las del dominador y la del dominado.

Conclusiones

Considerando los argumentos recién expuestos, resulta sorprendente que estas cinco tesis clásicas hayan coexistido por tanto tiempo siendo tan opuestas entre sí. Tal como han sido formuladas, es obvio que no pueden ser todas válidas. Sin embargo, creemos que son parcialmente verdaderas, pues cada una de ellas muestra, o patentiza, modalidades y formas de vida histórico-culturales vigentes. Lo que las hace incompletas, y en este sentido falsas, sería su pretensión de haber resuelto el problema de la identidad latinoamericana. Podría decirse, siguiendo una idea de Hegel, que estas tesis tienen razón en lo que afirman, pero no en lo que niegan¹⁸.

Más aún, es discutible que una interpretación identitaria pueda ser “verdadera”. Podemos preguntarnos si los enunciados mediante los cuales se expresa una interpretación identitaria son del mismo tipo que las proposiciones descriptivas,

¹⁸ Como se recordará, este es el principal criterio hermenéutico que emplea Hegel en su historia de la filosofía (Hegel, 1837).

explicativas y comprensivas que constituyen las ciencias empíricas, respecto de las cuales sí cabe decidir si son “verdaderas” o “falsas”. Dichos enunciados se asemejarían a los discursos estéticos, donde se reconoce la legitimidad de una pluralidad de interpretaciones contrapuestas y donde los criterios de validez no son la verdad y la falsedad, sino la plausibilidad y la capacidad de una interpretación de revelarnos su objeto. Este tema se podría trabajar a partir de la teoría de Habermas de los distintos tipos de validez de los actos de habla (Habermas, 1981, pp. 97-113).

El propio mismo de identidad cultural es problemático. Presupone casi siempre una homogeneidad y estabilidad cultural que, en los hechos, es cada vez menos frecuente en el contexto de la modernidad tardía. En una situación caracterizada por la profundidad y velocidad de los cambios culturales, por nuevos procesos de fragmentación social y la transformación e, inclusive, la desaparición de valiosas tradiciones y mundos de vida, el propio concepto de identidad cultural aparece, para varios autores, insuficiente para poder captar la diversidad, provisoriedad y diferenciación que se están produciendo (García de la Huerta, 1999, pp. 11 y 243).

Resulta plausible lo sostenido por Stuart Hall en cuanto a que dicho concepto es “el lugar [mismo] de la dificultad” (Hall, 1997), o lo señalado por Bauman de que es intrínsecamente polémico: toda afirmación identitaria se da en el marco de una lucha con otras identidades, de modo que “las batallas de identidad no pueden cumplir su función de identificación sin dividir tanto o más de lo que unen” (2004, pp. 165-169). Hace tres décadas, Lévi-Strauss había advertido, al respecto: “Se ha comprobado que el contenido de la noción de identidad se ha puesto en tela de juicio e incluso que lo convierte en objeto de una crítica muy rigurosa” (1977, p. 9).

Frente a esto, algunos se preguntan por qué no abandonar este concepto, como ya habían sugerido destacados filósofos y científicos sociales mucho antes de la oleada postmodernista. Como dijimos antes, para Jean Paul Sartre, el ser humano es “proyecto”, una existencia siempre abierta e incompleta, que sólo puede llegar a ser estable con la muerte, que representa, a la vez, el triunfo de la mirada de los otros y, paradójicamente, la

imposibilidad de autodefinirme (Sartre, 1943) Sin embargo, el precio de evitar la equivocidad y las dificultades de su empleo es demasiado alto. No sólo resulta muy difícil encontrar otra categoría que pudiera sustituirla, como reconoce el mismo Stuart Hall; sino que, pese a todas sus dificultades, el concepto de identidad cultural sigue siendo necesario e insustituible para las ciencias sociales y, en nuestro caso, es una importante modalidad de autorreflexión de los latinoamericanos.

Nuestra opción teórica sería la de intentar contribuir a la redefinición, complejización, enriquecimiento y flexibilización del concepto, más que proponer su eliminación para sustituirlo por otros términos, por ejemplo, por el término “comunidad”, como sugiere Bengoa (2000). Lamentablemente, el término “identidad” no es ni lejanamente sinónimo de comunidad. “Comunidad” e “identidad” son, además, términos que tienen modulaciones y niveles distintos de complejidad y polisemia. La problemática identitaria excede con creces y difiere en aspectos significativos de la referida a la de la comunidad. Si en los escritos donde aparece “identidad”, pudiéramos “comunidad” surgirían otros problemas, quizá tan complejos y arduos como los que presenta la categoría de identidad cultural.

Habría que reconocer que las identidades latinoamericanas son cambiantes, heterogéneas e internamente conflictivas. Como dijimos, el problema de las identidades es siempre plural y lo es en todos los sentidos, no sólo porque toda identidad se constituye en relación con otras, surge y se desarrolla en un plexo identitario, sino porque cada una de ellas contiene una complejidad interna; cada identidad es en sí misma un compuesto con diferentes niveles¹⁹. De manera que, como ha sucedido con otras relevantes categorías de las ciencias sociales, nuestra visión ha pasado de lo aparentemente simple a algo cada vez más complejo. Si uno revisa trabajos de treinta o cuarenta años atrás, la identidad y los procesos identitarios parecían algo mucho más sencillos de interpretar. Ahora estamos penetrando hacia adentro, y descubriendo cada vez más las dificultades del análisis de las tramas identitarias.

¹⁹ Las identidades regionales son un excelente demostración al respecto (Gundermann y Vergara, 2012).

¿Qué está sucediendo hoy en América Latina? Se debe tomar en consideración el contraste entre el debilitamiento de las macro-identidades (nacional, de clase, políticas, sindicales y otras) y la emergencia o resurgimiento de las llamadas micro-identidades (sectoriales, corporativas, juveniles, etc.), como ha sido señalado por diversos autores (Sánchez-Parga, 1992). En efecto, uno diría que, en el caso de Chile, la identidad nacional se está debilitando al igual que otras grandes macro-identidades, como lo muestran las encuestas del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD). Simultáneamente emergen, cada vez con mayor fuerza, las identidades ligadas al género, la etnia, las organizaciones -especialmente las llamadas “instituciones ambiciosas” como ciertas iglesias, las fuerzas armadas y otras²⁰; las opciones religiosas y sexuales no tradicionales, el consumo, el deporte y muchas otras. Pero, de hecho, la búsqueda de identidad es permanente, de manera tal que, cuando cierto tipo de identidades se debilita por diversas razones, se fortalecen o tienden a desarrollarse otras. En ese sentido, nuestras identidades son siempre problemáticas.

La tendencia predominante en América Latina es hablar de la identidad como resultado o legado de una tradición histórica. No obstante su originalidad y rica conceptualización teórica, la tesis de la cultura mestiza de Pedro Morandé no se sustrae a esta crítica, lo que nos muestra que las interpretaciones sociológicas no necesariamente logran superar las dificultades teóricas y epistemológicas de las tesis clásicas. Esto se pone sobre todo en evidencia cuando el autor plantea la necesidad de vincular la tradición barroca mestiza con la aceptación de principios e instituciones características de la modernidad (o de la modernidad ilustrada, en sus propios términos), como la democracia. Sostiene, así, que: “El problema fundamental que hoy enfrentamos es...cómo revincular el tema de la democracia con la conciencia histórica de sus pueblos, con su *ethos* cultural” y critica a los estados nacionales de la región por su “esfuerzo en borrar de la memoria histórica la tradición cultural barroca de los tres siglos anteriores a la emancipación” para concluir que “sin el horizonte histórico que da la experiencia de la síntesis cultural no es

²⁰ Coser (1978). En la versión en español, el título original en inglés, “Greedy institutions”, ha sido traducido, a nuestro entender erróneamente, como “instituciones voraces”.

posible construir un juicio acerca de la realidad social” (Morandé, 1990, pp. 265, 269 y 281).

De la cita anterior resulta claro que la identidad cultural latinoamericana es vista como una “tradicición” formada en el pasado, en el período colonial, que no habría sufrido cambios importantes posteriormente y que la arremetida de planes modernizadores que la negaron o ignoraron no significó su reemplazo por otra formación cultural, como argumenta, más detalladamente, en *Cultura y Modernización en América Latina* (Morandé, 1987). Su planteamiento resulta, en el fondo, muy similar al de Eyzaguirre, en cuanto a que existe una crisis cultural resultante del rechazo a nuestra herencia hispánica o barroca-mestiza, que dicha herencia se opone a la cultura moderna de raigambre liberal o anglosajón y que tiene un fuerte componente religioso católico.

Por el contrario, se puede afirmar que la identidad, como han sostenido Habermas y otros autores, es básicamente proyectiva (Habermas, 1987). No se refiere sólo a “lo que hemos llegado a ser” o a “lo que estamos siendo”, sino que implica sobre todo “lo que queremos ser”, o “lo que podemos ser”. Y esta mirada del futuro es la que permite también reordenar o interpretar nuestra visión del pasado. Es justamente la imagen del futuro deseable, nuestro proyecto, lo que nos permite (re)construir la idea de nuestro propio pasado.

El pasado nunca es unívoco; lo que así denominamos es una interpretación narrativa. Una de las ilusiones más frecuentes de los intelectuales en América Latina ha sido pensar que hay *un* sólo sentido de esa tradición, y que ellos pueden descifrarlo. El pasado puede ser leído de innumerables maneras y siempre habrá la posibilidad de una nueva relectura. Por todo ello, la reflexión crítica sobre las interpretaciones es relevante.

El análisis anterior permite también constatar en los textos una tendencia dogmática, al monólogo y de ausencia de criticidad. Los autores, en general, no se refieren a otros textos e investigadores, ya sea que sus posturas sean similares u

opuestas. Podría decirse que hay un debate encubierto, que no se explicita, y esto exige del lector un esfuerzo intelectual considerable para orientarse y entender lo que diferencia y aproxima las diversas interpretaciones. Se muestra aquí la debilidad de la comunidad intelectual latinoamericana. Cada autor cree redescubrir el tema o estar solucionando el misterio que nadie resolvió antes. Y esa sería la principal razón por la cual cada uno de ellos no considera necesario explicitar cuál es su postura respecto a los demás. Como ha señalado John Skirius (1981, p. 14), los intelectuales latinoamericanos frecuentemente asumen la actitud de “educadores del pueblo” o “sacerdotes seculares” que, desde su púlpito, enuncian la verdad o la palabra revelada.

Finalmente, puede señalarse que en el estudio de las identidades culturales adquiere creciente interés el estudio de las identidades corporativas, regionales, microsociales y otras. Por ejemplo, en Chile, sabemos muy poco de la identidad de los mormones que alcanzan a más de cien mil personas; de los bomberos que suman miles de voluntarios; de la comunidad palestina chilena, la más grande de emigrantes, que alcanza alrededor de doscientas mil personas; de las nuevas identidades políticas, etcétera. En América Latina y Chile ha sido muy fuerte el peso de la identidad nacional. De modo que hasta los años ochentas eran muy escasos los estudios sobre otras formas de identidad cultural. Hoy día, parece más importante analizar estas múltiples identidades que, para sus portadores, tienden a ser las más significativas. Muchas de ellas estaban presentes, pero no eran visibles porque las macro-identidades ocupaban todo o casi todo el espacio o eran consideradas prioritarias. Reconocer esta trama identitaria diversa nos parece una condición básica para salir de los laberintos de las interpretaciones clásicas de la identidad cultural latinoamericana.

Bibliografía

Arguedas, José María. 1958. “Notas elementales sobre el arte popular y religioso y la cultura mestiza de Huamanga”, en Ídem, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, 4ª edición, México: Editorial Siglo XXI, 1981, pp. 148-172.

Barré, Marie Chantal. 1985. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, 2da edición, México: Siglo XXI.

Barth, Fredrik. 1969. (Ed.) *Ethnic groups and boundaries*, Oslo: Scandinavian University Press.

Bascope, Joaquín. 2009. *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Guatemala y Santiago: Ediciones ICAPI- Colibris Ediciones.

Bauman, Zygmunt. 1999. *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires: FCE.

Bauman, Zygmunt. 2004. *Identidad*, Buenos Aires: Editorial Losada.

Bengoá, José. 1996. *La comunidad perdida*, Santiago: Ediciones SUR. (Puede consultarse una edición digital en: <http://www.sitiosur.cl/edicionesur.php>).

Benoist, Jean Marie. 1977. “Facetas de la identidad” en *La identidad*, Claude Lévi-Strauss et al, Madrid: Ediciones Petrel, 1981, pp. 11-21.

Bollnow, Otto. 1962. *Filosofía de la esperanza*, Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora.

Bonfil Batalla, Guillermo (1983) “Indigenismo”, en: *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteuci y Gianfranco Pasquino, México: FCE, 1994, pp. 804-807.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo*, México: Grijalbo, 1995.

Brünner, José Joaquín. 1993. *Cartografías de la modernidad*, Santiago: Editorial Dolmen.

Castells, Manuel. 2006. *Globalización, desarrollo y democracia: Chile en el contexto mundial*, Santiago: FCE.

Cornejo-Polar, Antonio. 1990. “Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana”, en: *De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel*, Madrid: Viso, pp. 225-235.

Coser, Lewis. 1978. *Las instituciones voraces*, México: FCE.

Chipana, Cornelio. 1990. “La utopía y el pueblo aymara”, en *Tópicos 90 1*, Santiago, pp. 155-159.

Cousiño, Carlos. 1990. *Razón y ofrenda*, Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, P. Universidad Católica de Chile.

Epstein, Arnold. 1978. *Ethos and identity*, London: Tavistock.

Eyzaguirre, Jaime. 1946. *Hispanoamérica del dolor y otros estudios*, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

Eyzaguirre, Jaime. 1948 *Fisonomía histórica de Chile*, 3ª edición, Santiago: Editorial del Pacífico, Santiago, 1965.

Eyzaguirre, Jaime. 1961. *Chile en el tiempo*, Santiago: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas*, México: Grijalbo-Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA).

García Canclini, Néstor. 1993. “The hybrid: a conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier and Mabel Piccini”, en *Boundary 2º* Vol. 20, Nº3, USA, pp. 77-92. También en *The postmodernism debate in Latin America*, John Beverley y José Oviedo, (Eds.), Durham y Londres: Duke University Press.

García Canclini, Néstor (2000) *La globalización imaginada*, México: Paidós.

García de la Huerta, Marcos. 1999. *Reflexiones Americanas. Ensayos de intra-historia*, Santiago: Ediciones LOM.

Gissi, Jorge. 1992. "Identidad, "carácter social" y cultura latinoamericana", en *Estudios Sociales* 33, Santiago, pp. 140-171.

Gissi, Jorge. 2002. *Psicología e identidad latinoamericana*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Guadarrama, Pablo. 1992. "Pensamiento filosófico e identidad cultural latinoamericana", en *Nuestra América frente al V Centenario*, Heinz Dieterich (Coordinador), Santiago: Ediciones Lar, pp. 99-121.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Tomo II, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997. Traducción al español: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1992.

Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1996. Traducción al español: *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus, 1989.

Habermas, Jürgen. 1987. "Conciencia histórica e identidad postradicional", en Ídem, *Identidades nacionales y post-nacionales*, Madrid: Taurus, 1998, pp. 83-109.

Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora", en *Community, culture, difference*, Rutherford, Jonathan (Ed.), Londres: Lawrence and Wishart, pp. 222- 237.

Hall, Stuart. 1992. "New ethnicities", en "*Race*", *culture and difference*, Donald James y Ali Rattansi (Eds.), Londres: SAGE Publications- Open University, pp. 252-258.

Hall, Stuart. 1997. "Introduction: who needs identity?" en "*Race*", *culture and difference*, Stuart Hall y Paul de Gay (Eds.), Londres: Sage Publications, pp. 1-17.

Hegel, G. W. F. 1837. *Lecciones de la historia de la filosofía*, FCE, México, 1955.

Hopenhayn, Martín. 2001. *Crítica de la razón irónica. De Sade a Jim Morrison*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Jiménez, Gilberto. 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en *Nuevas identidades culturales en México*, Bonfil Batalla, Guillermo (Coord.), México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA), México, pp. 23-54.

Jiménez, Gilberto. 1994. "Comunidades primordiales y modernización en México", en *Modernización e identidades sociales*, Jiménez, Gilberto Jiménez y Pozas, Ricardo (Eds.). México: UNAM, pp. 154-169.

Larraín, Jorge. 1996. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, 2da ed., Santiago: Ed. Andrés Bello, 2000.

Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena*, Ed. LOM, Santiago.

Lévi-Strauss, Claude. 1977. "Prólogo", en *La identidad*, Ídem et al, Madrid: Ediciones Petrel, pp. 7-10.

Mascareño, Aldo. 2007. "Sociología de la cultura. La deconstrucción de lo mapuche", en *Estudios Públicos* N°105, Santiago, pp.61-112. (Versión digital en: www.cepchile.cl).

Maffesoli, Michel (2004) "Tribalismo postmoderne. De l' identité aux l' identifications", en Sitio web Cátedra Unesco, Universidad de Málaga *Infoamérica.org* <http://1libertaire.free.fr/Maffesoli04.html>. Visitado el 11 de noviembre de 2009.

Montecino, Sonia. 1991. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Santiago: Editorial Cuatro Propio-CEDEM.

Montecino, Sonia. 1997-1998. "Mestizaje", en *Boletín de Filosofía* 9, Universidad Católica Blas-Cañas, Santiago, pp. 226-235.

Morandé, Pedro. 1980. *Ritual y Palabra*, Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad (IES), 2010.

Morandé, Pedro. 1982. "La crisis del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana", en *Estudios Sociales* 33, Santiago, pp. 115-139.

Morandé, Pedro. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*, Madrid: Encuentro Ediciones, 1987.

Morandé, Pedro. 1990. "Desafíos culturales de la democratización de América Latina", en *Iglesia, Estado y democracia en América Latina*, Sergio Corvalán (Ed.), Santiago: KAAD (Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst), pp. 261-292.

Pávez, Jorge. 2009. "Prólogo", en *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*, Joaquín Bascopé, Guatemala y Santiago: Ediciones ICAPÍ- Colibrís Ediciones, pp. 11-13.

Paz, Octavio. 1959. "El laberinto de la soledad", en Ídem, *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El Laberinto de la soledad*, México: FCE, 2004, pp. 7-231.

Pietri, Arturo Uslar. 1991. *La creación del nuevo mundo*, Venezuela: Grijalbo.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). 2002. *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural 2002*, Santiago: PNUD.

Reynaga, Ramiro (Wankar). 1978. *Tawantinsuyu. 500 años de resistencia quecha aymara*, México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

Ribeiro, Darcy. 1969. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Caracas: Ed. Ayacucho, 1992.

Rouquié, Alain. 1984. *Extremo Occidente. Introducción a la América Latina*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1997.

Saavedra, Alejandro. 2002. *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Santiago: Universidad Austral de Chile y LOM Ediciones.

Sánchez-Parga, José. 1992. “Producción de identidades e identidades colectivas”, en *Identidades y sociedad*, José Almeida et al, Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), pp. 12-24.

Sartre, Jean Paul. 1943. *El ser y la nada*, Buenos Aires: Losada, 2006.

Sartre, Jean Paul. 1960. *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara*, Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1987.

Simmel, Georg. 1908. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1992. Traducción: *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Skirius, John. 1981. “Este centauro de los géneros”, en *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, 3ª ed., México: FCE, 1994.

Sonntag, Heinz. 1988. *Dudas/Certeza/Crisis. La evolución de las ciencias sociales de América Latina*, Caracas: Unesco-Nueva Sociedad.

Van Cott, Donna Lee. 2000. *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*, Pittsburgh: The University of Pittsburgh Press.

Vattimo, Gianni. 1992. “Nietzsche y el más allá del sujeto”, en Ídem, *Más allá del sujeto*, Barcelona: Paidós, pp. 25-45.

Vergara Estévez, Jorge. 1997. “Integración e integración cultural. Hacia una concepción renovada de la integración en América Latina”, en *Nuevos Rumbos para la integración ante el desafío de la globalización*, La Paz: Instituto Internacional de Integración, pp. 77-164.

Vergara Estévez, Jorge. 2000. “El laberinto de la identidad en Octavio Paz”, en *Concordia* N°37, Aachen, Alemania, pp. 69-82.

Vergara, Jorge Iván y Gundermann, Hans. 2012. “Conformación y dinámica interna del campo identitario regional en Tarapacá y Los Lagos”, en *Chungara* Volumen 44, N° 1, pp. 115-134.

Vergara, Jorge Iván y Vergara Estévez, Jorge. 1996. “La identidad cultural latinoamericana”, en *Persona y Sociedad* Vol. X, N°1, Santiago, pp. 77-95.

Vergara, Jorge Iván y Vergara Estévez, Jorge. 2002. “Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una reflexión sociológica”, en *Revista de Ciencias Sociales* 12, 2002, Universidad Arturo Prat, Iquique, pp. 79-94.

Zapata. Claudia. 2005. “Michel Foucault, los intelectuales y la representación. A propósito de los intelectuales indígenas”, en *Cyber Humanitatis* N°35 (Invierno 2005), U. de Chile, Santiago, versión digital: <http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/>

Zapata, Claudia (Comp.). 2007. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, UASB / Abya Yala / CECLA-UCH, Vol. 2, Quito.

Zea, Leopoldo. 1983. "América Latina: largo viaje hacia sí misma", en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tomo I, Idem (Comp.), México: FCE, 1993.