

Identidad Latinoamericana. Las raíces, la historia, los conceptos

Ma. Guadalupe Acevedo

En América Latina hay un rico y complejo esfuerzo de intelectuales que a lo largo de la historia regional se preocupan por reflexionar sobre el "modo de ser" propio de los pueblos que la integran y del conjunto latinoamericano como un todo. Ha sido un esfuerzo que en sus primeras fases ocupó a próceres, poetas, literatos, estetas y ensayistas en general, y que en fases más recientes incorpora a filósofos, científicos, políticos, funcionarios de Estado, hombres de empresa y funcionarios internacionales. De esta manera, en fechas recientes, al celebrarse 20 años de estudios latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, el Dr. Pablo González Casanova decía: "es el momento de una vinculación más estrecha entre filósofos, historiadores, politólogos y sociólogos". Explicando, el Dr. Carrera y Damas, Embajador de Venezuela en México, mencionó:

Se trata de armarse de nuevos conceptos, de hacer a un lado la carga teórica obsoleta con que, hasta ahora, hemos analizado los hechos latinoamericanos, porque las teorías de perspectiva eurocéntrica se fundan en el desdén a nuestra especificidad como sociedades.

La tarea, agregó el Dr. Leopoldo Zea, es "conocer la pluralidad de la región, como sueño de integración y búsqueda de la identidad latinoamericana" (*Gaceta UNAM*, noviembre 16, 1987, p. 6).

En síntesis, tenemos aquí un llamado a la interdisciplinariedad, al trabajo empírico y a la reflexión onto-epistemológica, toda vez que la tarea consiste en construir la utopía de la integración emancipadora.

Es totalmente actual el llamado a construir conocimiento sobre las identidades latinoamericanas, vía el trabajo empírico e interdisciplinario. Son demasiadas las preguntas que se acumulan sobre el presente y su génesis así como sobre sus perspectivas como para desear que la multidimensionalidad de sus complejidades siga siendo trabajada con

especialización disciplinaria y reflexionada con intención totalizadora. Sin embargo, nos parece que el llamado a trascender el eurocentrismo de los conceptos que se han elaborado sobre lo social latinoamericano abre una muy necesaria reflexión, si es que la tarea es la de comenzar a trascenderlo.

El planteamiento eurocéntrico forma parte de las historias latinoamericanas tanto como la necesidad de trascenderlo, aunque a esta última se la ha cultivado marginalmente. Desde el inicio, las élites colonizadoras nombran y representan sus vivencias en estas tierras sirviéndose de una experiencia acumulada en ultramar. Por el sistema de lealtades que exigen los coloniajes, sus representaciones implican una valoración negativa de lo autóctono y local, pero también la incompreensión. No obstante, la necesidad de trascender el planteamiento eurocéntrico logra plasmarse en los movimientos de independencia política del siglo XIX, y se sigue incubando al lado de los planteamientos y poderes eurocéntricos no desterrados, en tareas no menores como las de plasmar costumbres e instituciones, clases sociales y organizaciones, representaciones estéticas y reflexiones. A results de ello, ante propios y extraños, las tareas cotidianas creadoras de las historias latinoamericanas se proyectan como un magma de inorganicidades e incluso de absurdos, pero sobre todo de ininteligibilidades. Y se acompañan de valoraciones denostadoras. "Lo nuestro", en los sistemas axiológicos, sigue siendo infravalorado. Al perfilarse el siglo XX, la era de la reflexión racional de corte académico, científico, hereda la problemática y más tarde, al incidir en la polémica, intenta nombrar sobre todo a las problemáticas del desarrollo económico y político. La crítica lo ha señalado ya, el primer intento modernizador de envergadura alimentado por la academia: el desarrollismo, construyó un modelo que idealizaba una meta y un camino: el grado de desarrollo de las economías metropolitanas y una gestión inductora cautelada por los aparatos de estado y

“apoyada” por las economías centrales. (Acevedo, 1979).

La acentuación y desarrollo de la problemática económica y política observada por la intelectualidad académica fue interpretada como la evidencia que apuntaba a la necesidad de romper con la ilusión de la representación intelectual desarrollista, y se plasmó en un señalamiento de resonancia regional, que quiso darse a la tarea de caracterizar las relaciones de nuestra dependencia respecto de los países centrales que se expresan en estructuras sociales específicas. No obstante el modelo, que latía como la meta, no pudo estructurarse más allá del postulado de legitimidad a una vida libre de los lazos de dependencia, y por un lado ignoró el esfuerzo de representarse los conceptos de futuro (Acevedo, 1979), mientras por el otro todavía adoleció de una valoración positiva del nivel del desarrollo de la industria, el comercio y los servicios a los que arribaron los países centrales (Mansilla, 1989). La idea de futuro contenía para estas teorías una mezcla de inercias y de imágenes metropolitanas no examinadas. Debe pensarse, no obstante, que la tarea de lograr objetividad en el planteamiento científico social está sujeta a la propia condensación de la historia humana que se interpreta y a la capacitación para el análisis que se va acumulando en las distintas tradiciones teóricas que cultivan los académicos e intelectuales.

Tenemos así que en el terreno de la historia reciente, las sociedades latinoamericanas han experimentado una amplia variedad de conductas sociales para ganar autonomía respecto de los centros de poder internacionales, que van desde la protesta cívica local, pasan por la formación de organizaciones especializadas —entre ellas la guerrilla— llegan hasta la construcción de movimientos de resonancia nacional —exitosos unos, interrumpidos otros, en proceso otros más—, e incluso incursionan en las búsquedas de carácter regional —articulación de organizaciones, de partidos, de actividades económicas. Puede decirse de estos experimentos históricos, no obstante su heterogeneidad, que han mostrado las complejidades y los desafíos que entrañan las construcciones de espacios históricos para que nuestros pueblos vivan dignamente y, sobre todo, que en esta variedad de ámbitos de lucha no se han perfilado proyectos políticos cuyas ideas de futuro sean capaces de movilizar a la región entera. Es útil la comparación de este perfil latinoamericano con las contemporáneas integraciones de las naciones europeas y de las naciones de la Cuenca del Pacífico.

En el terreno académico, a su vez, pensamos también que las instituciones académicas van construyendo su capacidad de observación, de reflexión e interpretación y que no están exentas de dificultades y “catástrofes”. Si miramos en este sentido

podemos apreciar hechos por lo menos llamativos, como el de la relativa “juventud” de las academias de ciencias sociales en suelos latinoamericanos, o bien recordar la devastación que vienen sufriendo las academias universitarias y de investigación desde la década de los setenta: exilios, cierre de universidades, ahogo económico, etcétera.

La tarea de las ciencias sociales, como la de toda manera de representar e interpretar lo real (hace buen tiempo que otras modalidades de análisis las conceptualiza como actividades discursivas), se articula y madura con un ritmo que puede antojarse lento desde el punto de vista de la urgencia con que necesitamos sus resultados, pero que en todo caso necesitamos comprender si nos proponemos contribuir a él.

Uno de los elementos que requiere su articulación es el trabajo empírico. Y es de notarse que este esfuerzo produce resultados con sistemática de corte institucional a partir de la década de los sesenta, no obstante las “catástrofes” de todo tipo a las que nos referimos anteriormente y que en dado caso son responsables de los índices de productividad en estos renglones del trabajo académico.

Gracias a este renglón de actividades tenemos algunos seguimientos valiosos sobre las historias de los actores sociales, de sus movimientos, caracterizaciones de instituciones y organizaciones políticas y culturales, así como de las intervenciones y las coyunturas locales que configuran, pero también rescates significativos de la historia precolonial y colonial.

Otro de los elementos que articula el trabajo de la ciencia social es el de la construcción de modelos de interpretación, que es el armazón del trabajo de rescate empírico, pero puede replantearse cualitativamente cuando el trabajo empírico se decanta a la luz de la historia. Al respecto, queremos conjeturar que las últimas dos décadas, que acentúan la internacionalización de la vida social y dislocan las hegemonías mundiales, están produciendo, a la vez, la oportunidad de apreciar vivencialmente que si bien las sociedades metropolitanas alcanzan altos niveles de consumo también producen poblaciones narcotizadas, desempleadas, alcoholizadas, neurotizadas, penetradas por epidemias mortales y sujetas a la amenaza nuclear y al desastre ecológico como las demás pero, y esto es lo que quiere acentuar la conjetura, que en este cuadro de vida internacionalizada, las perspectivas de la región latinoamericana y del Tercer Mundo en general, no contienen ningún indicio de solución humana digna ni siquiera a mediano plazo. A menos que la solución humana digna quiera llamarse a los niveles de confort que están estructurando las élites regionales y se quiera creer que los fenómenos de violencia, inestabilidad y descomposición social no los tocarán. Recién una co-

lega colombiana expresaba: "somos una generación que no tiene otra alternativa que la de ser optimistas", pero podrían citarse infinidad de referencias en este sentido y, hay que notar, no sólo provenientes de los medios académicos.

Ser optimistas significa proseguir la tarea, no puede interpretárselo de otra manera. Y en el terreno académico una de las tareas consiste en plantear que si bien 1992 representa ya quinientos años de la demostración práctica de la redondez de la tierra, estos mismos quinientos años representan también la acumulación de experiencia histórica e intelectual que pueden nutrir los esfuerzos para idear las experiencias históricas que demuestren que los seres humanos de todos los pueblos de esta tierra somos iguales y tenemos derecho a construir nuestra historia, no obstante la diversidad de nuestras trayectorias e identidades culturales. Pero esta vez, la convocatoria no se circunscribe al análisis de algunas dimensiones de las praxis. Esta vez hay que escudriñar analíticamente la diversidad de las praxis existenciales y sus organicidades. La tarea es, pues, conceptualizar los elementos que integran las existencias latinoamericanas, las determinaciones de los hechos que nos identifican. Explicar la génesis y el desarrollo histórico de los sistemas y las estructuras, de las representaciones, los sentimientos, las valoraciones y las decisiones sociales que son los determinantes a que se alude cuando se habla de identidad histórica.

Opinamos que la búsqueda comprenderá los mencionados rasgos de la conducta humano-social, porque nos parece que los textos que se ocupan de los fenómenos idiosincráticos latinoamericanos mencionan que el "modo de ser" específico de nuestras colectividades se plasma en característicos modos de *representarse* lo real, *de sentirlo* y *de valorarlo* y, así *de decidir* al construir, o tratar de construir, el espacio histórico propio.

Identidad Histórica. En busca de las raíces

Una vez que en las tradiciones conceptualizadoras de las ciencias sociales a este "modo de ser" no se le circunscribe, o no se lo agota, en las especificidades de los "modos de relacionarse socialmente", si bien se postula o se sugiere que ambos "modos" están relacionados en esencia, compete a nosotros preguntarnos ¿cómo se relacionan? ¿cuál es la intergénesis de esta relación?

Parece que estas son las preguntas pertinentes, pues pensamos que las respuestas nos llevarían a contestar ¿por qué un mismo "modo de relacionarse socialmente" se expresa en magmas culturales distintos y específicos? En los ejemplos, esto sería así: "¿por qué si los países latinoamericanos hemos compartido la experiencia histórica de sistemas sociales coloniales y, ahora, de sistemas capitalistas de dependencia, al final de cuentas tuvimos y seguimos teniendo una muy diversificada existencia

de idiosincracias. Naturalmente este problema de conocimiento no sólo compete al ámbito latinoamericano, porque se aplica al resto de las colectividades del orbe. Siguiendo con los ejemplos, el Japón y los Estados Unidos, que se asemejan por los modos de relacionarse socialmente para la producción de su riqueza y que en lo esencial son capitalistas, ostentan identidades en sus culturas harto disímboles.

En puridad de razonamiento abstracto podemos establecer que al referirnos a un "modo de ser" histórico, a una identidad, aludimos a la praxis humana. Por tanto, se está diciendo que la creación de la existencia histórica implica un "modo de hacer", un "modo de representar e interpretar", y un "modo de sentir y valorar", que precipita un "modo de decidir". Sin embargo, al tratar de concretar el razonamiento, se hace necesario visualizar que el "crear la existencia histórica" involucra múltiples esferas de acción socio-humana —de praxis—, mismas que se intergeneran y así dan lugar a sus transformaciones históricas (Bagú, 1970).

El problema fundamental de nuestro análisis, como hemos dicho es el de la concreción histórica de la identidad, la concreción del sentido y la valoración histórica con que las colectividades orientan su praxis.

Busquemos. La multiplicidad de las esferas de la praxis se crea porque, en cada una de ellas, se persigue una intención específica. Lo específico de la intención da cuenta de la forma social-abstracta que adopta la praxis. Crear riqueza, arte o poder serían praxis que adoptarían formas de relación social que, en esencia, podrían adoptar comunidades sociales diversas. Economía capitalista, mecenazgo, Estado-nación, podrían ser los ejemplos correspondientes.

Sin embargo, la intención de la acción, que viene conceptualizándose en abstracto, siempre existe en forma determinada. Y es su determinación la que imprime concreción histórica a la praxis, produce su significado concreto. Es aquí donde aparecen los retos para la reflexión de las ciencias sociales toda vez que al postular que el sentido de la historia se concreta en la ósmosis y en las dialécticas de la totalidad de las esferas de la praxis, lo problemático consiste en entender, por un lado, el ritmo histórico de la transformación de cada una de las esferas de la praxis y, por el otro, la razón de que adquieran un sentido, una identidad; más aún problemático entender el ritmo y la dirección histórica de la condensación de las praxis en el todo que constituye el grupo humano, el sujeto que adquiere identidad.

¿A qué nos referimos? Por ahora a inquietudes, comencemos a examinar la praxis creadora del lenguaje. He aquí su tenor: Que "el lenguaje nace preñado de materia" ha quedado escrito en fase que, incluso, tiene fuerza poética; pero si tomanos su

abstracción conceptual y la sometemos al análisis, notamos que ella puede referir lógicamente a que, al crear sus voces, el ser humano recoge, impregna su voz, de la naturaleza del objeto con el que interactúa: lo exterior a él y lo interior a él.¹ Pero entonces la voz, las voces, la lengua y el sistema de pictogramas, ideogramas o de grafos que las representan, así como el sistema de normas para articular las voces y las expresiones ¿también recogen la identidad del objeto, es decir, su sonido, su luz (color), el sentimiento humano que valora su duración y el grado de apropiación que el sujeto va logrando del objeto, de la identidad del objeto?

Algunas lenguas han sido analizadas y clasificadas según sus virtualidades en analíticas, sintéticas o expresivas, pero también según su tonalidad o su cadencia. Pero, aquí observamos, que los pueblos acuñan su lengua en el transcurso de milenios y ello nos lleva a preguntar por las virtualidades que revelen los significados históricos que van adoptando y lo que nos pueden decir del grado y del tipo de humanización —cultura— que caracteriza a sus creadores, los pueblos.

Por otro lado, en la medida en que el lenguaje se crea en el tráfico de los hombres con los objetos y consigo mismos hemos de convenir, también, en que la creación del lenguaje no puede ser examinada como si se tratase de una esfera de praxis en sí misma y al lado de las otras esferas, a la manera en que lo pretende la moderna Teoría de Sistemas (Buckley, 1977), sino como lo que es, un producto de esferas de praxis determinadas que puede expresar la identidad del sujeto en la medida en que sus praxis se intergeneren.

Ha quedado consignado que el entablar su tráfico con el objeto (interior humano, naturaleza u otros humanos) los hombres donan el sentido de sus intenciones al objeto con el que interactúan, a la vez que el proceso de su humanización queda impregnado en la naturaleza o identidad del objeto. (Rigurosas exposiciones de este principio de

¹ La sensibilidad de Octavio Paz, que ha sido calificado como el poeta de la historia, recoge el testimonio de una mexicana en Berkeley: "Sí, esto es muy hermoso, pero no logro comprenderlo del todo. Aquí hasta los pájaros hablan en inglés. ¿Cómo quieres que me gusten las flores si no conozco su nombre verdadero, su nombre en inglés, un nombre que se ha fundido ya a los colores y a los pétalos, un nombre que ya es la cosa misma? Si yo digo bugambilia tu piensas en la que has visto en tu pueblo, trepando un Fresno, moradas y litúrgicas, o sobre un muro, cierta tarde bajo una luz plateada, y la bugambilia forma parte de tu ser, es una parte de tu cultura, es eso que recuerdas después de haberlo olvidado. Esto es muy hermoso, pero no es mío, porque lo que dice el ciruelo y los eucaliptos, no lo dicen para mí, ni me lo dicen a mí" (1964; p. 16 los subrayados son nuestros).

En argumento ya no poético, sino analítico, Antonio Cândido señala que la literatura brasileña, "no es sólo el encuentro de tres grandes tradiciones culturales: la portuguesa, la indígena y la africana. Se trata además de una literatura, ya existente, importada, que se transforma en Brasil, obligada a expresar nuevas circunstancias, las propias del Nuevo Mundo" (Zea, 1987, p. 25, los subrayados son nuestros). Al respecto nos preguntamos si las nuevas circunstancias incluyen las determinaciones de la naturaleza, de la tierra brasileña.

la praxis se encuentran en Giannotti, 1973 y Kosik, 1967). Es pues un proceso en el que el objeto queda incorporado al sujeto y el sujeto imprime su huella en los objetos de su tráfico. Si aceptamos este principio, entonces ya no tenemos por qué seguir refiriendo en abstracto a este tráfico y podemos intentar la concreción: ya podemos hablar del objeto que se cultiva, ya podemos hablar de la "cultura del maíz", la "cultura del trigo" etcétera, en el sentido existencial del término cultura, o sea, como expresión de identidad histórica. Podríamos reparar en que estas nomenclaturas se podrían aplicar más bien a los estadios pre-industriales de las diferentes civilizaciones, y que una vez que se establece el estadio de la industria —que ya experimenta la quinta revolución de la electrónica—, el objeto que da el sentido hegemónico a la cultura ya no es un objeto de la naturaleza, sino un objeto constituido por creaciones humanas en extremo diferenciadas y heterogéneas. En tesis lógica, podría seguirse argumentando que a partir de los estadios industriales el objeto de relación hegemónico cesa de ser de orden natural y puede pensarse que todas las sociedades que acceden a esos estadios tenderán a homogenizarse culturalmente. Debemos precavernos, sin embargo, de que la invitación a concretar se nos transforme en elucubraciones, al margen de lo que pueda saberse de la evolución de las culturas.

Kenji Ekkuan dice lo siguiente respecto de la "cultura del arroz": En el Japón, por más de dos mil años el arroz ha sido el rey de los cereales,

el cultivo del arroz sirvió de filtro para la ciencia y la tecnología agrícola, estas artes industriales impulsaron la ciencia y la tecnología manufactureras... El arroz no sólo es sustento de la vida, sino también sustento espiritual... el arroz ha pasado a ser casi una obra de arte, señalándose... que tanto los dioses como el ser humano se regocijan al ver a la gente cultivar, cosechar y comer buen arroz... Similar veneración abrigan los japoneses modernos para las cerámicas, por cuanto el arroz y las cerámicas tienen una misma madre la fértil tierra japonesa... (Al término del régimen de los Tokugawa, comienza) la modernización... (y) durante varias generaciones, todo lo que pudo hacer Japón fue alcanzar a Occidente; pero una vez que la civilización industrial pasó de la mecánica a la electrónica, el país volvió a encontrarse en su elemento moviéndose rápidamente hasta establecer su supremacía... por cuanto la cultura agrícola japonesa se basaba en la alta acumulación de información...; en el cultivo (agrícola) el labrador procura, en asociación con los dioses, obtener mayor ventaja de la información genética oculta en la planta.

Por el contrario, el cultivo mecanizado es en cierto modo arrogante porque el hombre procura imponer su voluntad a la naturaleza... A medida que progresa la revolución electrónica, cunde la creencia de que en este país se puede volver a trabajar... en armonía con los dioses. Lo mismo que la ingeniería genética usa y manipula la información genética de la natu-

raleza, la electrónica trabaja con electrones y otros elementos básicos de la naturaleza para crear capacidades mayores, a medida que se hacen esfuerzos para que los computadores superen las limitaciones actuales, escapando a su tradicional marco conceptual y acercándose a la ilimitada imaginación de los seres humanos en travesía comunión con los dioses, los japoneses están pasando a desempeñar inevitablemente un papel de mayor importancia... En el Japón, los circuitos cerrados en gran escala, reciben la misma veneración que los preciosos granos de arroz (y) existe la opinión de que las cosas terminarán por salir mal si tratamos de excluir de nuestro trabajo *lo divino* y, por ende, el método japonés acepta la existencia de un espíritu que trasciende el entendimiento humano... (1985, p. 53-56, los subrayados son nuestros).

Con apoyo en el texto transcrito podemos plantear que efectivamente la cultura se acumula, no se olvida, no se pierde; que "la cultura, es eso que recuerdas, después de haberlo olvidado" (Testimonio de una mexicana en Berkeley, supra, p. 35) pues no se puede ignorar que todos los individuos pertenecientes a una cultura "recuerdan", aunque no en forma consciente, lo que significan todos y cada uno de los rasgos culturales. No es, pues, asunto de corroborarlo mediante encuestas de opinión, porque los individuos actúan, valoran y orientan su acción culturalmente, pero para ello no requieren de capacitación para explicarlo racionalmente. Esto último es lo que se evidencia en la encuesta de opinión sobre el uso del *hachimaki*, efectuada en el Japón de nuestro ejemplo (Rueda de León, 1985, pp. 34-36). Queda claro también que la cultura (japonesa) tiene su génesis en el tipo de diálogo (cultivo del arroz, creación de cerámicas y, ahora electrónica) que se establece con la tierra; sólo falta traducir a los términos de la racionalidad del principio de conocimiento que estamos utilizando por qué, en este diálogo, los dioses son los depositarios del "espíritu que trasciende el entendimiento humano".

En la tradición de las ciencias sociales de Occidente, de una u otra manera, se ha trabajado por la explicación que ahora nos detiene; así, ya se ha trabajado sobre la lógica de la mistificación, reificación o cosificación. Y, por lo que se refiere al por qué de la acumulación de lo divino y de su duración en la historia, nuestra opinión es que el trabajo de Emilio Durkheim (1958-1917) *Las formas elementales de la vida religiosa*, constituye la investigación empírica más rigurosa para llegar a entender que la actividad socio-humana es la que queda expresada en las categorías del pensamiento mágico-religioso y que el horizonte de estas representaciones es la propia totalidad de la actividad social. Con esta investigación se puede entender al mismo tiempo que las representaciones místicas se expresan en modos consagrados o ritos, que prescriben cómo usar la voz y el cuerpo, que indi-

can cómo tocar, usar y representar los objetos con los que se interactúa, en una palabra, que estos ritos encauzan el sentido de la acción. Dicho en los términos convenientes en este trabajo, los ritos constriñen al sujeto a adoptar una intencionalidad hacia el objeto. Los ritos expresan que los objetos a los que representan son sagrados, son deidades.

El carácter sagrado de los ritos, que se plasman en modos de hacer, modos de pensar y modos de sentir sociales, es lo que permite transmitir el saber acumulado. La transmisión se opera sí —y sólo sí— se operan las normas religiosas, los ritos. Así algunos miembros de la sociedad pueden no conocer la tradición que expresan las deidades, pero pueden aprehenderla (de manera no consciente) repitiendo el rito y así hacer suya la intencionalidad que deben adoptar ante los objetos. Naturalmente no se trata de un aprendizaje en el sentido académico escolar, sino de un aprendizaje para utilizar —revivir— "lo que se recuerda después de haberlo olvidado". (supra p. 35) Efectivamente, se "lo recuerda" porque está en uno, ya que se trata de una manera de usar la voz, el cuerpo, el entendimiento, la capacidad de representar lo social. Está en uno porque se trata de la identidad cultural "que trasciende el entendimiento humano" (supra, p. 36), que sólo usa la capacidad de razonar.² Y porque está en uno, con ella se participa en todas las esferas de la praxis, no sólo en la esfera de la praxis místico-religiosa.

Con esta perspectiva de análisis pasemos a examinar el problema de la y de las identidades latinoamericanas.

La identidad y las identidades Latinoamericanas

Al examinar textos que dejan constancias o reflexionan sobre el "modo de ser" propio de los pueblos que integran la región latinoamericana: "tanto en la parte sujeta al dominio ibérico (español y portugués), como en la parte sujeta al dominio inglés, francés y holandés", aparece una constante; en todos ellos existe "una conciencia común de la relación de dependencia con los diversos centros de poder y, una preocupación por la propia identidad" (Zea, 1987, p. 10).

Esta primera constante: la búsqueda de la propia identidad, o "modo de representarse a sí" como también le podríamos denominar, se presenta como problemática desde el inicio de la vida colonial. Y ello es así, no sólo por las dificultades que

² Abrimos aquí un paréntesis para señalar que estamos tocando un punto que nos lleva a revalorar el objetivo que Max Weber acordaba a las ciencias de la cultura, pues él pensaba que estas ciencias sociales (la sociología y historia) podían buscar la explicación objetiva de la acción social si explicaban el sentido de la acción; sentido que no necesariamente se podía establecer unívocamente mediante las facultades racionales y así que, tantas veces, se tendría que utilizar las facultades de "revisibilidad" si el motivo de la acción no era racional, sino irracional. No es el objetivo de este ensayo analizar lo que en nuestro concepto constituyen los límites de la teoría del conocimiento con las que Weber buscaba alcanzar este objetivo de conocimiento.

oponen los colonizadores al derecho de los pueblos a una vida libre de dominio; no sólo se debe a la crudeza de la imposición, la humillación y la vejación que inflinje el colonizador a la identidad de seres humanos con características culturales propias que habitan estas tierras. La búsqueda de la identidad trasciende la necesidad —pero la contiene— de una conciencia clara sobre la naturaleza de la dominación extranjera.

En efecto, los fenómenos de la conquista y la colonización de América Latina desencadenan un proceso histórico que es “algo más” de lo que puede entenderse por un proceso de dominación y sojuzgamiento. O, dicho de otra manera, abre un proceso cuya profundidad nos puede ayudar a comprender la razón histórica de que los pueblos latinoamericanos necesiten buscar su emancipación.

El análisis de los testimonios y los textos que versan sobre la búsqueda de la identidad y la emancipación histórica nos lleva a plantear que la especificidad de las dificultades, los dramas, las tragedias y las hazañas históricas de América Latina residen, en esencia, en la imposibilidad de construir un espacio histórico propio, acudiendo a una historia acumulada. Se ha dicho que la Conquista y la Colonia española quebraron para siempre la historia mesoamericana. (Acevedo, 1983 y O. Paz, 1985).

Así, puede entenderse que Octavio Paz haya dicho en 1950 de una región de Mesoamérica (precisamente de la más mestizada):

en el Valle, el hombre se siente suspendido entre el cielo y la tierra... La realidad existe por sí misma... no ha sido inventada, como en Estados Unidos, por el hombre... El mexicano... ha olvidado el nombre, la palabra que lo liga a todas esas fuerzas en que se manifiesta la vida (Paz, 1964, p. 17).

En nuestra percepción, hay aquí una primera diferencia significativa entre la problemática existencial del norteamericano y la del latinoamericano mestizado —no sólo del mexicano— y ésta consiste en que el norteamericano sí ha encontrado “modo” de trascender su pasado, de usar sus raíces culturales y proyectar con autonomía su nación y dominio a otros pueblos, no así el latinoamericano. Más adelante volveremos al punto problemático de esta aseveración, que reside en la expresión “usar sus raíces culturales” en circunstancias en que se afirma que el pueblo norteamericano es un pueblo sin historia, “sin tierra” (Paz, 1985, p. 20).

Cierto, las palabras de Paz representan estéticamente un fenómeno histórico, pero nosotros debemos preguntarnos por qué “el hombre” se siente así. Porque naturalmente que, en estas tierras, la realidad sí ha sido inventada por el hombre, pero el proceso no nos parece vivencialmente discernible todavía. Para explicar la dimensión existencial de este fenómeno hay que tomar en cuenta que el caso de los pueblos precolombinos constituye un

caso único en la historia, porque el proceso de colonización quebró para siempre el “modo de hacer historia” de estos pueblos. No sólo se quebró el “modo de relacionarse socialmente” (o modo de organización) para producir el sustento, puesto que se interrumpió el desarrollo de lengua, religión y cultura (Acevedo, 1985, y O. Paz 1985, p. 162); en síntesis, el modo de estar arraigado a la tierra, el modo de dialogar con un cosmos, que sustentaba porque dioses y hombres compartían el maíz (León-Portilla, 1985, p. 22) y, que era profundo porque había sido construido por espacio de milenios. La conquista y el proceso de colonización rompen este diálogo y dejan “al hombre... suspendido entre el cielo y la tierra” (supra), rompen el sentido de comunidad.

Así, cuando en la colonia queda roto el sentido ritual y religioso del trabajo precolombino, “unos grupos indígenas decidieron no procrear más hijos y, otros optaron por el suicidio colectivo” (Florescano, 1980, p. 33). En adelante, la odisea ha consistido en construir otra forma de diálogo y de comunidad, otra manera de hacerse un sitio en el cosmos, otra manera de construir el sentido de la historia. Con todo esto ya podrá comprenderse que el reto consiste en desentrañar la lógica de la desorganización y la reorganización del cosmos comunitario que se inicia con la Conquista. Si no la encontramos corremos el riesgo de perdernos en su casuística fenoménica y declarar con el poeta que venimos citando: los mexinaos: “si no fabricamos productos en serie, sobresalimos en el arte exquisito e inútil de vestir pulgas” (Paz, 1984, p. 59), en vez de preguntarnos: ¿por qué para algunos mexicanos, el trabajo se convirtió o nos aparece convertido en una especie de arte sin sentido?

Lo que desde la Conquista quiebra la identidad de las poblaciones indígenas no mestizadas es la imposibilidad de seguir depositando su experiencia acumulada en las deidades. Las religiones, recordamos con Durkheim, son una cosa pública, su horizonte es el de la sociedad toda; por el contrario, cuando la actividad mística se circunscribe a un segmento de la sociedad, ya no estamos frente a una religión, sino frente a una actividad de secta, cuyos lazos con el todo social pierden organicidad histórica. En el mundo precolombino esta organicidad estaba asegurada por un sistema político. Pero en Mesoamérica

Los españoles exterminaron a las clases dirigentes... especialmente a la casta sacerdotal, es decir a la memoria y al entendimiento de los vencidos. La aristocracia guerrera que escapó a la destrucción fue absorbida por la nobleza, la iglesia y la burocracia. (Paz, 1985, p. 145).

En esta dimensión de análisis estamos sosteniendo que la búsqueda de la identidad es una que no

discrimina a las poblaciones según su etnia; pero ahora lo subrayamos porque se ha pensado que el problema de las etnias se reduce a su condición de explotadas en lo económico y sojuzgadas en lo político. La negativa a circunscribir el problema de la identidad latinoamericana a sus determinaciones económicas y políticas reside en que al hacerlo se deja indeterminado el problema de explicitar el sentido de la búsqueda de la emancipación pero también el de la carencia de estas búsquedas y los trata como si fuesen un problema secundario, o tan abstracto, que por lo menos no dan cuenta de las dimensiones concretas que los articulan.

Como sabemos, el problema de lo indio en las regiones de poblamiento precolombino no se reduce a la vida de los grupos indígenas, sino que impregna la vida social completa. Veamos la vida del criollo.

La búsqueda de la identidad también afecta a las poblaciones criollas, buena parte de las cuales usufructuaban la explotación económica, al mismo tiempo que estaban en la cúspide del sistema político. O bien, más radicalmente, a ellas no se les negó su condición de seres humanos como aconteció con los indígenas y, sin embargo, experimentaron una necesidad de identidad propia que se plasmó en su decidida participación en los movimientos de independencia del siglo XIX; pero también en los movimientos de protesta municipal de los siglos XVIII y XIX:

Comuneros de Asunción del Paraguay en 1721; comuneros de Nueva Granada en 1781; defensores de Buenos Aires cuando las dos invasiones inglesas de 1806 y 1807; rebelión del Cabildo de Caracas en 1808, así como la primera junta de Buenos Aires en 1810. (Bagú, 1985, p. 18).

El caso de la población conosureña de la Argentina nos parece el caso paradigmático para centrar la especificidad de la búsqueda de la identidad de los criollos. Eduardo Mallea (1979) interpreta el movimiento de Independencia como uno en el que "fuerzas lúcidamente conscientes dividieron del español un carácter que pugnaba por expandir su esencia distinta; como un movimiento en el que "los hechos de armas (estaban) inspirados en un principio de emancipación continental, en un país libre de complejos de conciencia." (p. 255, subrayado nuestro).

De la profundidad de esos complejos de conciencia nos habla la obra de Sarmiento, pero las preguntas que esto plantea se refieren a la génesis de esos complejos. España también discriminó al criollo; le dio un estatus político de segunda, con el argumento que estas tierras todo lo corrompían. El criollo no podía aspirar *legítimamente* a un trato de igual a igual con el español, y no pudo alcanzar tampoco (hasta hoy) el reconocimiento

europeo sobre su obra en las vastas e imponentes tierras del Sur: de la obra que modeló en el gaucho "la profundidad y vastedad de su sentimiento, la riqueza con que se producen las afecciones del alma", rasgos, que en las palabras de Mallea, han dado lugar "al fetichismo del gaucho, del hombre argentino: el coraje, la emotividad, el sentido nostálgico"; pero el europeo tampoco concedió el reconocimiento a la obra de

esa otra forma social de argentino que constituye el patriciado... Esos hombres que en definitiva, crearon las logias, encendieron un fervor continental y pusieron sus hierros al servicio de una mística, ... los que dieron en (este) país al *hecho americano* extraña dignidad, extraño resplandor, extraño fuego (p. 247-249, subrayados nuestros).

El español y el europeo deslegitiman la obra del criollo que puebla esta tierra, porque a sus ojos estos hijos suyos pierden casticidad. Y es que en la cosmovisión de las potencias colonizadoras no se dio el concepto de que la casticidad, el sentido de la cultura, no puede conservarse si no se la puede desarrollar. Que la "pureza" de la cultura no se la puede desarrollar —que no preservar— sino en el contexto y en el intercambio de un cosmos; que el cosmos latinoamericano no es el cosmos de la "madre patria".

Desde luego, a estas concepciones deslegitimadoras las soportan los divididos políticos y económicos del coloniaje; pero importa subrayarlas porque el sentimiento de ilegitimidad que se incubaba en la conciencia fetichizada del latinoamericano también anida en la del criollo que, o bien reniega del trato deslegitimador y busca emanciparse, o bien reniega de ser latinoamericano y buscar ser absorbido.

En esta línea de análisis también podríamos preguntarnos ¿por qué nostalgia, taciturnia, coraje e incluso rabia son rasgos del gaucho? ¿por qué estos rasgos expresan al que vive en la Argentina? Nos respondemos con las palabras de Mallea:

todo ese mundo de que se siente oscuramente rodeado, sus hermanos de savia, todo ese reciente silencioso mundo americano ¿posee acaso conciencia de sí? No, todo en ese mundo es naturaleza en su estado de comunicación directa con la naturaleza. Ese mundo necesita conocerse para darse la palabra. Permanece en una etapa efusiva del alma, lleno de lagunas taciturnas allí donde se encuentra articulación para su ansiedad por comunicarse y, ese acto de conocimiento previo a la expresión creadora, no puede producirse sin un proceso de elaboración, sin que intervenga de nuevo el espíritu (p. 251)

¿Nostalgia por el cosmos de que habla la cosmovisión de los progenitores? ¿rabia porque la recordada no es suficiente para construirse una cosmovisión y un sitio en estas indomadas tierras?

Quizás sí, porque no son esos los sentimientos de los criollos en las tierras mesoamericanas que pudieron usufructuar de la experiencia histórica que poseían las poblaciones precolombinas y que pervive aún desgajada de sus raíces.

Ahora quisiéramos precisar: ¿el sentido de comunidad quebrado y sin posibilidad histórica de reconstruirse del espíritu indígena, el sentido de comunidad etéreo y no orgánico del espíritu mestizo pero también etéreo y no orgánico del espíritu criollo es la fuente de las búsquedas y los extravíos, la fuente de las victorias y las derrotas, de la comunión y la soledad, de la rabia y el sosiego, de la esperanza y el pesimismo, de los obstáculos y las oportunidades. Y así, la fuente de nuestras determinaciones e indeterminaciones?

Esto dicho no es un mero ejercicio para nombrar pares de contrarios, es un esfuerzo por no cerrar los ojos y precisar que la formación de la identidad latinoamericana, se ejerce en todos los frentes de la historia latinoamericana, que no puede conceptualizarse como una en la que participan sólo los espíritus preclaros de la región; que ella se está definiendo en la coexistencia de viejas y de nuevas realidades latinoamericanas: la guerra, la deuda, el narcotráfico, la obsolencia de las formas de organización y de lucha —partido, sindicatos, etcétera—, la redefinición del espacio histórico del trabajo, la evidencia de la quiebra de soberanías nacionales, etcétera. Que esta coexistencia de viejas y nuevas realidades forma también el limo histórico “la tierra” que nutre a las idiosincrasias latinoamericanas y en las que se habrán de recrear sus frutos. Que la contribución de las ciencias sociales ha de concentrarse en encontrar la identidad de las viejas y las nuevas esferas de praxis, así como la racionalidad del tipo de organicidad que ellas vayan adquiriendo.

Que la naturaleza del objeto que se produce (estupefacientes, maíz, guerras de liberación, re-

presión, azúcar y...), tanto como la organización que reclama su producción, dan forma al ser humano que se proyecta diferenciadamente en las tierras de esta región, que la naturaleza del objeto que se produce articula magmas culturales.

Los científicos sociales latinoamericanos tenemos muchas tareas por delante que exigen retomar lo sabido por las especialidades disciplinarias y con ánimo interdisciplinario analizarlo a la luz de lo simbolizado por las otras formas de representación interpretadora (discursos, también se les dice) para develar los porqués de nuestras inorganicidades y “eurocentrismos”. Responder preguntas tales como ¿Qué sentido de comunidad y de cultura se produce si la sociedad sostiene guerras de liberación por dos décadas ya? —Centroamérica—; ¿Y cuáles, si en la sociedad gana hegemonía la producción de estupefacientes y narcotráfico? —Colombia, Bolivia, etcétera—; ¿Cuáles, si se viven dictaduras de viejo cuño por 40 años? —Paraguay—; ¿O dictaduras modernizadoras de casi 20 años? —Chile—; ¿Cuáles, si las poblaciones no participan en la confección de las políticas públicas y hasta hoy sólo se mueven en la persecución de sufragios electorales?; ¿Cuáles, si participan sin proyectos propios en la internacionalización de la vida social?

No hay razón para hacer largas listas, más bien se trata de apuntar que al cuestionarnos sobre el sentido de comunidad y de cultura que se produce en estas tierras el planteamiento reclama también el análisis y la interpretación de las simbolizaciones que producen las vidas cotidianas latinoamericanas al usar la palabra, al manifestarse en los terrenos de la estética, al decidir valoradamente —hacer política— construir futuros con determinadas producciones, organizaciones o instituciones, al estructurar y luchar por el reconocimiento de nuevos actores sociales (sujetos, se les dice, cuando se conceptúa que los actores producen discursos —¿hacen historia?) que actúan hoy en la construcción de futuros.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

ACEVEDO, Ma. Gpe. “La contribución del desarrollismo” en *Debates sobre la Teoría de la Dependencia*, Centroamérica, EDUCA, 1979, 170-189 pp.

ACEVEDO, Ma. Gpe., “Querétaro. Alfabetismo de la población: 1895-1980, Mecanografiado, 1985, 62 pp.

BAGÚ, Sergio, “Evaluación histórica de la Revolución de Independencia en México y América Latina”, en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, FCPyS. 1985, núm. 122, pp. 13-22.

BAGÚ, Sergio, *Tiempo, realidad social y conocimiento*, México, Siglo XXI, 1970, 215 pp.

BUCKLEY, Walter, *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 301 p.

COORDINACION DE HUMANIDADES UNION DE UNIVERSIDADES DE AMERICA LATINA *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM-UDUAL, 1986, T. I. y T. II, 1577 p.

DURKHEIM, Emilio, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Argentina, ED. Schapire, 1968, 467

EKUAN, Kenjil, "Tradición multifuncional y electrónica" en, *P.H.P.*, Tokio, Edición internacional, Abril, vol. 6. núm. 4, pp. 53-56 y 66-75.

FLORESCANO, Enrique, "La formación de los trabajadores en la época colonial: 1527-1750", en, *La clase obrera en la Historia de México*, México, Siglo XXI, IIS-UNAM, 1980, pp. 9-124.

GACETA-UNAM, 16 de noviembre, 1987, p. 6.

GIANNOTTI, José Arthur, *Dialéctica del trabajo*, España, Alberto Corazón, Ed., 287 p.

JAGUARIBE, Helio, *Sociedad, Cambio y Sistema Político*, Argentina, Paidós, 1972.

KOSÍK, Karel *Dialéctica de lo concreto*, México, Ed. Grijalbo, 1967, 269 pp.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1985, 202 p. (1a. ed. 1961).

MALLEA, Eduardo, "Conocimiento y expresión de la Argentina" en Zea, L. *Precursores del Pensamiento Latinoamericano Contemporáneo*, México, Sep-Setentas/Diana, 1979, pp. 235-260.

MANSILLA, Felipe, "Paradigmas de evolución histórica y problemática ecológico-demográfica en

América Latina, Según la Teoría de la Dependencia 1950-1980." fotocopia, 27 pp.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, F.C.E., 1964, 176 pp.

PAZ, Octavio, *Tiempo nublado*, México, Ed. Origen-Planeta, 1985, 207 p.

RUEDA DE LEÓN, Héctor, "Hachimaki" Viviendo su tradición en: *P.H.P.*, Tokio, Ed. Internacional, abril, vol. 6, núm. 4, pp. 34-36.

VILLEGAS, Abelardo, *Democracia y Dictadura. El destino de una idea bolivariana*, México, Coordinación de Difusión Cultural, UNAM, 1987, 137 p.

VILLORO, Luis, De la función simbólica del mundo indígena en, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM-UDUAL, 1986, pp. 867-875.

WEBER, Marx, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1969, Tomo I.

ZEa, Leopoldo, *Precursores del pensamiento Latinoamericano Contemporáneo*, México, Sep-Setentas/Diana, 1979, 259 p.

ZEa, Leopoldo, *Convergencia y especificidad de los valores culturales en América Latina y el Caribe*, México, UNAM, 1987, 41 p.