

PARTE I

**LA IDENTIDAD CULTURAL
Y LA INVESTIGACIÓN
SOCIOCULTURAL
EN POBLACIÓN**

IDENTIDAD CULTURAL Y DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA PERSPECTIVA COMPARADA

Enrique Gomáriz Moraga¹

1. El eterno retorno a la cultura

Pese a reconocer que no estamos en tiempos de certidumbres, me atrevería a formular una nueva ley social, no menos ferrosa que cualquier otra. Dicha ley podría enunciarse así: *cuando los economistas vuelven su mirada interrogante hacia la cultura es porque algo no va bien en el desarrollo.*

Como se comprenderá, al enunciar esta ley no se está haciendo ninguna alusión insidiosa acerca de la incultura de los economistas, entre otras razones porque muchos de ellos se han desdoblado brillantemente como novelistas, pintores o músicos. La ley se refiere más bien a esa coyuntura en que la economía busca afanosamente respuestas a sus propias preguntas en el entramado laberíntico de la cultura.

En América Latina esta situación tiene nombres y apellidos. Es bien conocido que la crisis socioeconómica de los años ochenta obligó a la CEPAL a replantearse la estrategia de desarrollo que, en tanto organismo regional, debe sugerir a los gobiernos del área. Este replanteamiento apareció en 1990 bajo el enunciado de *Transformación productiva con equidad*. Desde luego, no es ésta la ocasión para comentar esta nueva estrategia. Nuestro interés está centrado en llamar la atención sobre el hecho de que una de las líneas de reflexión que siguieron a ese documento fuera orientándose progresivamente hacia el ámbito de la cultura. Primero fue el contenido del documento *Educación y*

Enrique Gomáriz Moraga es asesor de la secretaria general de FLACSO

conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad, aparecido en 1992, donde puede advertirse la cultura como telón de fondo. Dos años más tarde, fue la emisión de un documento singular en el contexto cepalino, cuyo título no deja lugar a dudas: *Hacia una perspectiva crítica de la modernidad. Las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad*.

Es importante destacar que un documento de esta naturaleza, sin precedentes en CEPAL, se realiza no por casualidad en un determinado contexto. Dejemos que el primer párrafo del documento nos ilustre acerca del carácter de la coyuntura en que se desarrolla esa línea cultural de trabajo: "El presente documento se incorpora al esfuerzo de debate y reflexión que la CEPAL impulsó a partir de 1990 con la propuesta de transformación productiva con equidad (TPE). Tal propuesta asumió la iniciativa, en conjunto con reflexiones provenientes de otros ámbitos, de romper una atmósfera de confusión y desánimo intelectual que reinó en los años ochenta, tanto en los gobiernos como en medios académicos, y que respondía a la crisis profunda que la región padece en materia económica y social" (CEPAL, 1994).

Este ejemplo paradigmático que nos ofrece el caso de CEPAL no es, desde luego, ni el primero ni el único que refleja la validez de la ley de hierro que me atreví a enunciar sobre la relación entre desarrollo económico y cultura. Si he usado el ejemplo de CEPAL es precisamente porque a nadie puede escapársele el importante papel que juega este organismo en la región desde hace medio siglo.

En realidad, cuando se intenta construir una revisión sobre la evolución histórica de estos dos tópicos de reflexión -desarrollo e identidad cultural- en América Latina, uno tiene la impresión de estar frente a lo que antes solía llamarse un matrimonio mal avenido (hoy estos interesantes arreglos duran menos), de aquellos en que los cónyuges pasaban etapas prácticamente separados, cada uno con sus propias inquietudes, y etapas de una reconciliación más o menos interesada.

Así ha sucedido, al menos, desde mediados del pasado siglo. En efecto, desde entonces puede apreciarse una relativa intermitencia de ambos tipos de momentos. Etapas de decidido esfuerzo fundacionista-desarrollista, en las que la educación era la palanca de construcción nacional y por tanto de transformación moderna de la identidad nacional, con una perspectiva de la cultura basado en un supuesto típicamente funcionalista, "según el cual (la cultura) se adapta linealmente a las exigencias de la economía, de la política o de las ideologías y puede ser usada como un "instrumento" de racionalización de la

sociedad" (Brunner, 1994). Etapas que precedían o daban continuación a otras en que los actores principales del desarrollo económico y político se olvidaban del tema de la cultura, dejándolo casi exclusivamente en manos de filósofos, ensayistas y otra gente accesoria y de mal vivir, eso sí, con una tarea asignada: hacer juegos florales con la idea de identidad cultural y/o fungir como coro plañidero del alma dividida, destrozada o trunca de América Latina.

Esta alternancia de etapas tuvo quizás un tono más sistemático desde mediados de este siglo (no por casualidad desde que se establecieron las rigurosas ciencias sociales en la región). Entre los cuarenta y los cincuenta, explotó una versión de masas del proyecto de identidad nacional, que ha pasado a la historia bajo el impulso político del populismo nacionalista. Han corrido ríos de tinta sobre la visión funcionalista de la cultura de esta coyuntura histórica, por lo que no creo necesario agregar mucho más al respecto.

Es quizás más interesante examinar el período siguiente, en el que se convinaron expansión económica con aumento progresivo de las expectativas sociopolíticas y donde la reflexión dominante se refirió de forma abrumadora a los elementos económicos y políticos del desarrollo. En esta etapa, la discusión sobre la cultura avanzó separadamente y por su cuenta, desarrollada ahora -y esa fue la novedad- con la contribución de un nuevo destacamento de *outsiders*: los antropólogos.

Ciertamente, esta reflexión autónoma sobre la cultura no hubiera adquirido un carácter tan ampliamente regional, si no hubiera recibido el apoyo de organismos internacionales y principalmente de UNESCO. Creo no exagerar si considero la reunión de Lima, a fines del año 1967, como un hito fundamental en este proceso. En ella, UNESCO convocó a "un grupo de expertos" para planificar un programa sobre el análisis de la cultura de América Latina. De esta forma, estaba dando cumplimiento a la resolución adoptada el año anterior en la Asamblea General de la UNESCO (París), que autorizaba a su Director General "a emprender el estudio de las culturas de América Latina en sus expresiones literarias y artísticas, a fin de determinar las características de dichas culturas".

El programa, como se recordará, buscaba un recorrido por las expresiones culturales "que debería iniciarse por la literatura, seguir por la arquitectura y el urbanismo y continuar por las artes plásticas y la música" (UNESCO, 1986). Se decidió además que, como conclusión de este programa, se realizara una reflexión sobre la historia social y cultural de las ideas, la cual significara "un esfuerzo de síntesis que, en alguna forma, coordine y corone todos los anteriores estudios particulares", en la perspectiva de "dar una explicación

a la cultura de América Latina como expresión de una inexplicable y discutida realidad”.

Es sabido que esa -no por discutida menos terca- realidad se impuso antes de que esta última fase del proyecto culminara, cambiando el clima económico y civilizatorio de América Latina, desde el comienzo de la década de los ochenta. Sin embargo, a pesar de que los trabajos acabaron publicándose con mucho retraso, a mediados de los ochenta, conservaron fresco el espíritu del que partieron: el espíritu optimista y lleno de esperanza en los proyectos colectivos que presidió el cambio de decenio de los años sesenta a los setenta.

El coordinador de ese esfuerzo de síntesis, Leopoldo Zea, daba así cuenta de la orientación que presentaba su resultado: “Sacar a flote el mundo oculto del hombre y la cultura de esta región de América, oculto por yuxtaposiciones, será el proyecto de la generación que siguió a Martí y Rodó y las que lo han continuado hasta nuestro días. Búsqueda de la identidad cultural de esta América, partiendo de experiencias como las del colonialismo y el neocolonialismo sufridos. Hacer de lo negativo punto de partida de lo positivo.” (UNESCO, 1986).

Desafortunadamente, la crisis de los ochenta se encargó de mostrar que lo negativo también también puede ser punto de partida de lo más negativo todavía. Pero lo importante a retener es que, con el cambio de clima sociocultural de los ochenta, y el establecimiento de esa “atmósfera de confusión y desánimo intelectual” que nos indica CEPAL, hizo crisis el tipo de reflexión socioeconómica que predominara en la fase anterior, y lentamente fue abriéndose una nueva etapa de reflexión integrada e interesada sobre la cultura de América Latina.

Desde distintos puntos del continente han surgido en los ochenta interrogaciones que buscan relacionar de nuevo los problemas del desarrollo con la identidad cultural. Incluso algunos sectores ya han definido su hipótesis de trabajo: el perfil de la identidad cultural latinoamericana sería un obstáculo para el desarrollo socioeconómico de la región.

La propia UNESCO quiso agregar otra perspectiva a la iniciativa del proyecto iniciado en Lima, convocando a una reunión que examinara la heterogeneidad cultural de las distintas subregiones de América Latina. Así, sobre la base de siete trabajos encargados por UNESCO acerca de lo que denominaron “seis zonas geoculturales” (Cuenca del Plata, Brasil, Centroamérica, México, Países Andinos y Caribe), Leopoldo Zea redactó un documento que tituló “Convergencia y especificidades de los valores culturales de América

Latina y El Caribe”, que sirvió de documento base para el mencionado Coloquio Internacional. La principal diferencia de este documento respecto a los trabajos realizados con anterioridad en el proyecto, está referida a esa necesidad de subrayar la heterogeneidad cultural de América Latina, pero la reunión tuvo un interés agregado: concluyó con un informe-proyecto, que apuntaba brevemente lo que podría constituir un programa de investigación sobre cultura en la región, incluyendo algunos aspectos metodológicos y temáticos.

Sin embargo, el nuevo clima regional y mundial inclinó progresivamente a una justificación más práctica a los organismos que se ocupan de los asuntos culturales: no hay duda de que en los tiempos que corren esas actividades obtienen más apoyo si relacionan las materias culturales con el desarrollo. Esa es la perspectiva que hoy orienta los trabajos de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo de la UNESCO, en su realización de una serie de consultas regionales antes de llegar a un documento mundial sobre esta materia. La Consulta regional para América Latina fue realizada en febrero de 1994 en San José de Costa Rica. Y resulta interesante comparar esta reunión con la celebrada en Lima veintiseis años antes.

En la reunión de San José, el espíritu no era precisamente de exaltación de la riqueza cultural de un continente, sino de interrogación acerca de los factores culturales que obstaculizan o favorecen la salida de la crisis. Quizás por ello, el “grupo de expertos consultados” fue esta vez tan distinto: ahora ha sido la sociología la disciplina que presidió los trabajos y los asistentes eran principalmente los autores que desde esa óptica destacaron en los críticos años ochenta (Calderón, García Canclini, Brunner, etc.). Por cierto que una versión interesada podría interpretar esta situación como producto de la ampliación del dominio de los sociólogos en la región. Sin embargo, cabe otra explicación posible: que sea reflejo de la pérdida de estatus que tuvieron los sociólogos con la crisis de la década. En todo caso, es importante consignar que fue CEPAL quien por vez primera en este tipo de reuniones presentó una ponencia principal sobre asuntos de la cultura (el mencionado documento acerca de las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad). Esa circunstancia, como imagen, vale más que mil palabras.

Desde luego, el tono de las presentaciones difiere notablemente de las que formaron parte del anterior proyecto de UNESCO iniciado en Lima. Y cabe preguntarse si existe algún nexo entre el conocimiento acumulado entonces y el que se desarrolla desde los ochenta. Porque, a primera vista, aparecen como dos momentos de reflexión radicalmente distintos y con muy pocos elementos de continuidad. Estas dudas y otras conducen al

interrogante de si ese eterno retorno a la cultura no es otra cosa que el producto de una cierta insatisfacción cognitiva, esta sí trunca y desarticulada, que opera en incesantes círculos concéntricos. Dicho de otra forma, si no será posible alcanzar algunos acuerdos, que provoquen consenso o disenso, para tener alguna idea de si hablamos de lo mismo cuando discutimos sobre identidad cultural de América Latina.

No sé si por este camino se conseguirá “poner fin al viejo interrogante sobre qué clase de hombres son los latinoamericanos y, para ello, afirmar la humanidad de estos hombres” (Zea, 1986). Tal vez la pregunta sobre la naturaleza de lo latinoamericano (mujeres incluidas) nunca pueda cerrarse definitivamente. Pero al menos las revisiones podrían referirse a los cambios en esa identidad y no iniciarse siempre desde fojas cero. De esta forma, el eterno retorno a la cultura tendría entonces un sentido distinto y tal vez apropiado: el de usar una plataforma más o menos conocida cuando queramos preguntarnos sobre el futuro.

2. La identidad cultural como concepto y la necesidad de algún consenso metodológico

Quiero anticipar que esta obsesión por establecer claves que permitan la comunicación cuando se hable de cultura en América Latina no es algo excesivamente particular. En la citada reunión de San José éste fue un asunto ampliamente comentado. Varios de los asistentes señalaron cómo los distintos análisis sobre el tema partían de claves melódicas notablemente dispares. Incluso alguno de ellos mencionaba esta dificultad en su contribución escrita, hablando acerca de la “actual Torre de Babel en la que nos encontramos” (Brunner, 1994).

En efecto, todo indica que un aspecto fundamental -y en ello podría consistir uno de los posibles aportes de FLACSO- consiste en lograr aclarar el consenso o el disenso que pueda existir sobre algunos núcleos teóricos y metodológicos de interpretación. Y para disipar cualquier temor al respecto, dejeme agregar de inmediato que esta propuesta no apunta al desarrollo de una acuciosa y prolongada discusión epistemológica, al mejor estilo sofista. Por otra parte, los tiempos que corren no son para tratar de consolidar criterios graníticos, de una vez y para siempre. Pero también hace ya tiempo que se ha abandonado la idea postmoderna de mediados de los ochenta sobre la posibilidad de

“fotocopiar” la desarticulada realidad, desestructurando los discursos y sin que nadie sepa desde donde se habla.

Por eso creo que, abandonando el cretinismo de las ciencias sociales autoafirmadas, sigue resultando necesario lograr algunos acuerdos blandos al respecto. Y no necesariamente para obtener rápidamente unanimidades sobre su solidez, sino simplemente para saber si existe alguna interlocución posible sobre la materia de que hablamos. En esa dirección, y antes de hacer alguna aproximación a la naturaleza de la identidad cultural latinoamericana, me parece útil apuntar algunas de esas claves metodológicas.

Un primer conjunto de criterios podría ser el siguiente: a) la conveniencia de contextualizar la reflexión en términos epocales; b) la necesidad de delimitar el ámbito de lo cultural sobre el que quiera discutirse; c) la clara utilidad de que la reflexión sobre la identidad cultural de una región se haga en términos comparados; d) la necesidad de aclarar el contenido del concepto básico de la materia, en este caso la propia categoría de **identidad cultural**.

a) La necesidad de contextualizar históricamente la reflexión.

La idea de que resulta conveniente contextualizar la discusión sobre identidad cultural guarda relación, por cierto, con una cierta percepción de la noción misma de identidad cultural. Y ello en dos sentidos. Por un lado, porque sin caer en estrecheces semióticas, es cierto que la identidad cultural adquiere un determinado matiz cuando se la constituye en discurso. No comparto la idea de Brunner de que la identidad cultural es una “entidad que sólo existe según las formas que hablamos de ella” (Brunner, 1992). Eso significa dotar a esta categoría de una naturaleza distinta de cualquier otra de las que se usan en ciencias sociales, o bien aceptar la óptica lingüística de que la mejor explicación de la realidad social sólo puede hacerse desde esa disciplina. Ahora bien, sí creo sensato aceptar que la forma en que se habla de la identidad cultural le otorga una connotación específica que es necesario tomar en consideración.

El otro sentido que hace conveniente contextualizar el discurso se refiere a la idea de que la identidad cultural es una entidad eminentemente histórica. Más adelante vamos a discutir el peso que los distintos autores le dan a esta historicidad. Pero más allá del nivel

de gradación en que nos situemos, parece prudente no dejar escapar el contexto (histórico) en que tratamos de examinar la identidad cultural de un país o región.

A este respecto existen dos ámbitos que necesitan atención. Uno, de largo alcance epocal, que tiene consecuencias directas sobre la naturaleza de la identidad cultural latinoamericana, se refiere al tema de si América Latina se ha inscrito o no en lo que se reconoce como **modernidad**. El otro guarda relación con la necesidad de saber si el contexto de crisis de los ochenta se refiere a una simple depresión económica o más bien a una coyuntura de verdadero cambio epocal (que algunos identifican como la transición de la modernidad a la postmodernidad).

En cuanto al primer ámbito, ciertamente no se trata de realizar aquí el estado del arte de la discusión sobre cultura y modernidad en la región. Se trata más bien de apuntar este núcleo de reflexión, sin ocultar la interpretación que nos parece más adecuada al respecto.

Como he señalado en una discusión con Brunner (FLACSO, 1991), nos enfrentamos también aquí con un problema conceptual: saber qué entendemos por el concepto modernidad. Por decirlo brevemente, resulta necesario distinguir esta categoría como entidad histórica, sin caer en confusiones no por obvias menos frecuentes con la idea de lo moderno (como actual) o de modernismo (como corriente artística), así como diferenciandola de la idea de modernización, que ha sido utilizada en el lenguaje desarrollista para referirse al ámbito racional-instrumental (economía, desarrollo institucional, etc.). Es probable que entonces estemos de acuerdo en que, en general, se está aludiendo a un determinado período epocal que tiene características propias.

Por seguir a un autor muy citado al respecto, Marshall Berman, se trataría de un proceso prolongado, originado en Europa pero con una perspectiva mundial, que cabría dividir en tres fases. Una primera, “que se extiende más o menos desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVII, (cuando) apenas si saben con qué han tropezado”. Una segunda fase que “comienza con la gran ola revolucionaria de la década de 1790”, en la cual “surge abrupta y espectacularmente el gran público moderno”. La tercera fase recorrería el siglo XX y correspondería a la constitución y desarrollo de la sociedad de masas, donde “a medida que el público moderno se expande, se rompe en multitud de fragmentos” (Berman, 1988).

Los contenidos de la modernidad, desde una perspectiva holística, irían desde una forma de producir (capitalismo) hasta una forma particular de subjetividad (individualismo,

derechos ciudadanos, derecho de crítica, autonomía de la acción, filosofía idealista y teoría del conocimiento positivista).

Si estamos de acuerdo, en términos generales, acerca de lo que es modernidad, entonces la tarea consiste en aplicar la idea sobre el continente latinoamericano. Eso sí, haciéndolo sin contrabandos ni complejos: de la misma forma que se aplica a cualquier otra región del globo, incluida Europa. En la discusión mencionada he apuntado que, especialmente al hablar de amplios contextos espaciales, nacionales y con mayor razón regionales, la observación debe hacerse en un doble sentido: por un lado sin perder de vista los ámbitos donde existen formas premodernas, pero, por el otro, sin que esa constatación impida reconocer si existe alguna orientación general predominante que guía el desarrollo de una formación social. En realidad, esta precaución fue la misma que hace tiempo condujo a concluir que la economía latinoamericana es capitalista desde hace al menos dos siglos.

Por esa razón, no concordé con la visión de Brunner de que la modernidad se establece en la región hacia mediados de este siglo, cuando se generaliza la cultura urbana y la extensión simbólica mediante la ampliación del contexto receptivo (a través de la educación). Como afirmé, "si se hicieran promedios de ruralidad y analfabetismo, difícilmente se podría afirmar que Europa estaba situada en la segunda fase de la modernidad a mediados del XIX. Lo mismo sucedería si se examinara por donde se había extendido la Reforma, o adonde había llegado la Ilustración, y menos aún en donde había tenido lugar algo como la Revolución Francesa" (Gomáriz, 1991). Es decir, el hecho de que territorialmente habría mucho que distinguir, no impide afirmar que, como entidad, Europa avanzaba en su modernidad, impulsada por centros locomotores (ciudades e incluso países).

Por ello mi conclusión era que si aplicáramos los criterios sobre modernidad a América Latina, obtendríamos resultados consistentes. "Problemente no podría hablarse de tres fases, porque durante la primera (europea) lo que tenía lugar en América era la formación de una nueva sociedad, producto del avance la colonización y el mestizaje. Pero después de derrumbar viejas y nuevas culturas indígenas enredándose con ellas y luego de tres siglos de estructuración social, América era indisolublemente parte del mundo moderno, aunque -y no podría ser de otra forma-lo fuera como entidad particular.

Efectivamente, como intuye Brunner, desde fines del XVIII el discurso de la modernidad era la base de los deseos libertadores. Y lo era en toda América, más allá que desde ese

comienzo la modernidad tuviera ritmos, lenguas y colores distintos entre el Norte y el Sur.

Desde esta óptica, la modernidad presentaría en América Latina dos fases generales. Una primera, que recorrería el siglo XIX, donde el público moderno, concentrado en las ciudades, miraba el centro del sistema cultural mundial (algo completamente lógico), y sentía -como en muchos lugares de Europa- lo que era vivir, material y espiritualmente, entre el futuro y el pasado, sin poder instalarse en un presente cultural estable. Presentaba un marcado carácter elitista y su extensión era lenta -no sé si más que en otros países rurales europeos- hacia las entrañas del mundo rural. La cuestión es que resulta difícil no aceptar que era la cultura moderna la que hegemonizaba desde los centros urbanos el proceso sociocultural del continente.

La segunda etapa estaría referida -también acá- a la formación y el desarrollo de la sociedad latinoamericana de masas, que, en términos generales, se inicia en el período de entreguerras. En este sentido, el mencionado movimiento de Reforma Universitaria bien podría reflejar ese cambio de una fase a otra de la modernidad en Latinoamérica” (idem, 1991).

Por cierto que tratando de mostrar la disparidad de ritmos de este proceso, yo ponía como ejemplo el retraso de Centroamérica. Pero al leer recientemente el tomo tercero de la **Historia General de Centroamérica** (FLACSO, 1993), encuentro que su editor, Héctor Pérez Brignoli, sostiene que si él hubiera de resumir el proceso de esta subregión entre 1750 y 1870, diría que se trata del esfuerzo de su incorporación en la modernidad, consignando que entre 1860 y 1870 “el espacio centroamericano en la modernidad del capitalismo industrial estaba casi definido”.

Ciertamente no estoy afirmando que esta percepción de la modernidad en América Latina, hoy bastante mayoritaria, haya cerrado la discusión al respecto, pero creo que sí es necesario usar la referencia conceptual de forma amplia y comparada, y que, en todo caso, éste es un punto importante en la discusión sobre la identidad cultural latinoamericana.

El segundo ámbito importante en cuanto a la necesidad de contextualizar esta reflexión se refiere a la conveniencia de ubicarla en la actual coyuntura epocal. En efecto, el discurso sobre la identidad cultural a fines de este siglo tiene un tono diferente del que poseía en la etapa expansiva de los años sesenta. Creo que estamos ante un cambio epocal que

tiene consecuencias en nuestra forma de conocer.

Es decir, sin emitir un juicio definitivo sobre el agotamiento de la modernidad y el acceso a una etapa post, existen numerosos indicios que muestran que estamos, en todo caso, ante un cambio epocal fuerte. En un trabajo anterior (Gomáriz, 1991b), he tratado de sintetizar los elementos que caracterizan este profundo cambio: a) un salto tecnológico en vías, que va desde la energía a la biología; b) un cambio económico ligado al salto tecnológico que tiene los rasgos característicos de una “acumulación primitiva” (concentración ascendente y globalización horizontal), c) una crisis ecológica que por lo menos será de mediano impacto, d) una vasta reorganización del poder mundial, y e) un cambio profundo cultural civilizatorio, que, partiendo de una derrota de las expectativas sociopolíticas de la anterior fase expansiva, abarca desde la construcción de los géneros a la producción cultural, y que conlleva -como ha sucedido en otros cambios epocales- una crisis teórica.

Esta crisis teórica actual tiene diversos planos. Por un lado tiene raíces epistemológicas específicas y por el otro, reproduce algo ya sucedido en otros cambios de fase de la modernidad: una reedición de la competencia cognitiva entre las esferas científica, normativa y artística.

Es en este contexto de crisis de sentido, que está teniendo lugar la actual reflexión sobre la identidad cultural latinoamericana. Por ello no debe resultar extraño la presencia de los enfoques que se inclinan hacia el “todovalismo”, gozando de la desestructuración de los discursos, o el tono desencantado que puede empapar algunos discursos sobre el proyecto colectivo de América Latina. En suma, tomar en cuenta este contexto de fuerte cambio epocal y sus características culturales, permite explicar con mayor facilidad el tipo de reflexión, por un lado, babélica y, por otro, interesada -y en algunos casos pesimista- acerca de la relación entre identidad cultural latinoamericana y salida de la crisis socioeconómica.

b) La necesidad de delimitar el ámbito cultural.

Uno de los problemas tradicionales que afectan la discusión sobre los asuntos culturales está referido a la imprecisión sobre ese mismo término (cultura). Es frecuente que la idea de cultura no tenga una delimitación precisa en las discusiones sobre la materia

y, así, cada interlocutor abarque con el vocablo ámbitos culturales cuyos límites son distintos. De esta forma, incluso cuando se apliquen criterios similares se estará trabajando sobre universos distintos, con resultados que no son comparables.

No quiero decir con lo anterior que no sea posible una reflexión sin antes reconocer al milímetro el perímetro del ámbito cultural al que nos referimos. Pero sí que será necesario comprobar que, en términos generales, se está hablando sobre el mismo espacio.

Otro problema frecuente se refiere al uso alternativo en un mismo discurso de dos dimensiones de cultura claramente distintas: por un lado, la idea antropológica de cultura, que tiene una perspectiva holística, integrando el conjunto de formas de vida de una persona o sociedad humana (desde cómo produce a cómo construye su mundo subjetivo); y, por el otro, un ámbito mucho más reducido, que guarda relación con los procesos de producción, transmisión y recepción de sentidos que conforman el mundo simbólico del individuo y la comunidad.

En general, cuando se habla de la relación entre cultura y desarrollo, se está haciendo referencia a la relación entre ese ámbito más reducido de lo cultural (producción y transmisión simbólica) y el plano de la producción económica. (Desde la perspectiva antropológica ésta sería una relación entre dos planos de una misma cultura).

Sin embargo, pese a que existe ese entendido tácito cuando se habla de cultura y desarrollo, es muy frecuente comprobar como entre distintos interlocutores e incluso al interior de un mismo discurso se pasa de una dimensión de la cultura a otra sin que en ciertos momentos se sepa en cual nivel estamos situados.

Mi criterio es que precisamente al hablar de la identidad cultural latinoamericana resulta gravemente inconveniente mezclar ambos planos. Entre otras razones, porque adelanto que una de las características de América Latina puede consistir precisamente en el desarrollo “desproporcionadamente” grande del nivel cultural de lo simbólico, en relación con el resto de los elementos de la realidad social (o de la cultura integral en un sentido antropológico). Por ello y aplicandome el criterio, quiero indicar que, en general, al hablar de cultura e identidad cultural latinoamericanas, me estaré refiriendo a esa dimensión de lo simbólico y no a la dimensión holística (salvo que indique lo contrario).

c) La utilidad de adoptar una perspectiva comparada

Es posible que sea cierto, como afirma UNESCO en la presentación institucional de los trabajos del proyecto iniciado en Lima, que "acaso en ninguna otra región del globo se haya llevado a cabo una reflexión más perseverante y generalizada sobre la identidad de los pueblos que la conforman. Raramente habrá habido sociedades que se hayan preguntado tanto sobre su destino, que hayan buscado con tanto ahínco los rasgos de su identidad, espiado con mayor ansia el surgimiento de valores propios en todos los terrenos de la expresión o de la creación" (UNESCO, 1986).

Ahora bien, si lo anterior es cierto, no es menos cierto que la mayor parte de este esfuerzo se ha hecho desde una perspectiva endógena. Incluso gran cantidad de los trabajos que se hicieron desde fuera de la región también se hicieron "hacia dentro", buena parte de ellos seducidos por el embrujo cultural del continente.

Ciertamente, hubo una primera fase en que muchas reflexiones sobre la cultura latinoamericana se hicieron tomando como referencia una modernidad ideal europea (que muchas veces era una construcción artificial o simplemente una nostalgia). Pero no me parece que esa óptica constituya una verdadera perspectiva comparada. Por otra parte, el problema también residió en la reacción que provocó esta pseudocomparación: la permanente tentación del "ombligismo" y su inseparable -como dijera Aricó- "discurso de la queja".

El peligro que tiene esa mirada afanosamente endógena, reside en su tendencia a observar las enormes particularidades y diferencias que existen al interior del continente latinoamericano. De esta forma, los rasgos constitutivos generales de la identidad cultural latinoamericana se pierden de vista. (No resisto la tentación de agregar aquello de que desde dentro del bosque sólo pueden verse los árboles).

En suma, no creo que sea necesario argumentar mucho acerca de que, efectivamente, lo latinoamericano cobra verdadero relieve cuando se coloca en el contexto mundial y se compara con otras identidades culturales.

Una mirada comparada, que observe desde dentro y desde fuera, permite compatibilizar la heterogeneidad interna con los rasgos característicos del conjunto. De esta forma, resulta más fácil medir la capacidad explicativa de un determinado rasgo que nos llama la atención en el interior de una determinada identidad. Entre otras razones,

porque si se comprueba que ese rasgo aparece, incluso con mayor fuerza, en otras culturas, deja de tener esa fuerza identificatoria exclusiva. No voy a señalar aquí una serie de ejemplos que ilustrarían este juicio, porque tales ejemplos van a multiplicarse más adelante cuando discuta la naturaleza de la identidad cultural de América Latina.

Es respecto de este punto que me parece oportuno comentar las breves observaciones metodológicas surgidas del informe-proyecto que cerró el Coloquio Internacional de México en 1986.

Ante todo, mencionar que el apígrafe (denominado "Procedimientos de Trabajo"), está fundamentalmente marcado por el motivo de la reunión: la heterogeneidad cultural de América Latina. Por ello, excepto dos observaciones sobre la dimensión histórica de los procesos culturales, el resto se dedica a explicar las necesidades metodológicas para atender dicha diversidad cultural.

Pese a ello, uno de los puntos (el 4.2) se refiere a la necesidad de esa doble mirada: sobre la heterogeneidad interna y sobre los rasgos del conjunto. Afirma: "La diversidad regional de las culturas de cada país suponen la presencia de constituyentes diferenciadores (rasgos distintivos, variantes etnoculturales, de clase, espaciales, temporales y de especialización en los modos de producción cultural). Es decir, que tales rasgos marcan la heterogeneidad en los rasgos básicos de nuestras culturas. Pero igualmente existen constituyentes comunes (invariantes) que señalan la convergencia de valores culturales específicos. Ambos niveles son los indicadores de un subsistema de codificación cultural que nos resulta propio y mediante el cual podemos comunicarnos y proyectarnos sobre un sistema de mayor complejidad en su codificación." (Zea, 1987).

Resulta interesante que esta doble mirada siga siendo "desde y hacia dentro", y que esté excluida -de este punto y del resto de los "procedimientos de trabajo"-, una perspectiva comparada en relación con el exterior. Mi juicio es que para medir la singularidad de los rasgos básicos e incluso para ponderar la dimensión de la subrayada heterogeneidad, resulta conveniente esa óptica comparada. Regresaremos sobre este asunto al examinar la identidad cultural latinoamericana.

d) La necesidad de aclarar el concepto de identidad cultural.

Pese a que la imprecisión no es menor que al hablar de cultura, en general, muy pocos textos y discursos se detienen a definir la idea de identidad cultural, como si existiera un claro sobreentendido al respecto. Sin embargo, es fácil percibir como pueden darse diferencias sustantivas al interior de ese sobreentendido.

Por esa razón me parece necesario no sólo intentar alguna definición aproximada, sino que abundar un poco en su naturaleza y constitución. Ciertamente, no se trata de hacerlo con demasiado dramatismo, en la perspectiva de los que consideran que la identidad cultural es una clave fundamental, que todo lo determina. Aunque tampoco para caer en el polo opuesto, de quienes consideran que el asunto no tiene la menor importancia, o bien que una abstracción imposible de aquilatar.

Creo que existiría bastante consenso si se partiera de aplicar la idea común de identidad (entidad con un conjunto de características que la singularizan ante sí misma y ante las demás) al campo de la cultura. Por su parte, ya se apuntó antes una definición del cultura, en sus dos niveles: antropológico y simbólico-expresivo. Utilizando este segundo nivel, podría afirmarse que identidad cultural es el conjunto de formas posibles de producir y transmitir los sentidos simbólicos que caracterizan a un conjunto social y le permiten reconocerse y ser reconocido por otros. En un sentido laxo puede ser sinónimo de cultura, cuando esta se singulariza (“cultura latinoamericana”, por ejemplo).

Considero importante dejar claro, en todo caso, que, al referirse a un conjunto social, la identidad cultural es una construcción social, y que como consecuencia de ello, su evolución y cambio sólo puede ser de naturaleza histórica. Esto es importante, para evitar paralelismos inútiles con la idea de identidad personal procedente de la psicología. A menos que se afirme que no hay ninguna diferencia entre la naturaleza de la realidad individual y la correspondiente a la realidad social, es importante no caer en la tentación de tomar de la psicología procesos de constitución de identidad que no tendrían sentido en el mundo social. Entre otras razones, porque hace tiempo que se ha rechazado la perspectiva organicista de lo social y, así, la idea de que la sociedad posee un sujeto yóico, con consciente e inconsciente, con una personalidad referida también a lo somático, y con una capacidad de relación con el medio y la experiencia como la un individuo. Sobre esta base, creo poder evitar la referencia a autores (Erikson, Winnicott, Liberman, etc.) que, desde la psicología, se han ocupado de la identidad del sujeto y sus crisis.

Ahora bien, hay autores que, aceptando que la identidad cultural es una construcción social, sostienen que se constituye -al estilo de la teoría freudiana- en el origen o en edades tempranas de la formación social, y que la evolución posterior apenas si consigue introducir modificaciones menores.

Esta fundación originaria de la identidad cultural tiene en América Latina varias versiones, según se refieran al origen indígena (indigenismo), al origen hispánico (hispanismo), a la constitución originaria del mestizaje (consolidado o trunco) o bien al inicio temprano de una modernidad especial (el barroco católico latinoamericano). En el epígrafe siguiente veremos estas versiones, pero ahora lo importante es consignar que esta forma de pensar la identidad tiene consecuencias teóricas.

En todas ellas, pero principalmente en las que se basan en un momento fundacional (referido generalmente al mestizaje), se supone en realidad la constitución de un **ethos** cultural que establece una matriz profunda invariable, sobre la que pueden darse desarrollos, pero cuya modificación -que no sea superficial- significará la muerte y/o sustitución de esa cultura por otra. Quizás quien haya desarrollado una tesis más sofisticada al respecto sea el chileno Morandé, con su proposición sobre el "barroco católico latinoamericano".

La debilidad que tiene esta teoría reside en su fragil historicidad: es difícil imaginar cómo puede explicarse la identidad cultural latinoamericana actual a través de un acto fundacional sucedido hace al menos tres siglos, sin que las considerables transformaciones históricas sucedidas desde entonces hayan modificado la matriz original. Dicho de otra forma, la identidad cultural latinoamericana no habría sufrido modificaciones importantes con el proceso de Independencia y la formación de los Estados Nacionales, o con la consolidación de los valores modernos desde la educación primaria, los Ejércitos y el ferrocarril de la segunda mitad del XIX, o el acceso a la sociedad nacional de masas (mediante revoluciones como la mexicana), su consolidación con el nacionalismo popular de mediados de siglo, y la expansión de la masificación social durante los sesenta y setenta, e incluso con la crisis iniciada en los ochenta.

En esta situación sólo hay una alternativa: bien se considera que esas transformaciones culturales históricas son poco más que epifenómenos, o bien el acto fundacional que constituyó el ethos cultural es de una naturaleza radicalmente distinta y superior, por algún factor que se nos escapa y probablemente no dependa de la misma sociedad humana en que tuvo lugar.

Ciertamente, otra posibilidad -la que me parece adecuada- consiste en tomarse en serio la idea de que la identidad cultural es una construcción social, eminentemente histórica. Ello no elimina fases fundantes, pero tampoco impide que esa matriz originaria se modifique con cambios históricos fuertes, sin que por ello deje de ser entidad que permite el reconocimiento propio y de las demás identidades. En breve, la identidad cultural latinoamericana del siglo XVIII era distinta de la de este fin de siglo, sin que por ello pierda sustantividad o no existan elementos de conexión entre una y otra.

Este último punto es importante, porque existen quienes aceptan ese carácter esencialmente histórico de la identidad cultural, pero utilizan la metáfora geológica de las capas que se superponen aisladas entre sí. Leopoldo Zea habla de una cultura latinoamericana que “parece estar formada en capas sobrepuestas sin posibilidad alguna de asimilación”, lo que tendría consecuencias: “Superposición, inasimilación cultural e histórica que se refleja en Latinoamérica en una, al parecer, permanente inmadurez” (Zea, 1976).

En efecto, la evolución de la identidad cultural no es uniforme, siguiendo el curso del tiempo sin grandes oscilaciones. Por el contrario, esa identidad está formada a base de cambios históricos fuertes capaces de modificarla. Pero una cosa es eso y otra es pensar que cada transformación importante da lugar a una capa que aísla a la siguiente de la anterior. No sé si tiene sentido ponerse a la búsqueda de otra metáfora que cuadre mejor (aleación de metales, superposición de circuitos interconectados, etc.), pero creo que la identidad cultural contiene elementos del pasado y del presente que -y en eso consiste su especial naturaleza- están conectados entre sí.

Ciertamente, ese entrelazamiento en términos evolutivos no significa que desde una perspectiva estructural, es decir, observando la identidad en un determinado momento, ésta sea una síntesis perfecta, un cuerpo compacto sin diferentes planos, sin intersticios, segmentos y fracturas. O se trate de una entidad sin organización jerárquica o sin conflicto. Este asunto siempre se plantea cuando se muestra la evidencia de que, al interior de una identidad cultural, siempre hay elementos de una cultura popular y una cultura de élites.

Creo que uno de los méritos de García Canclini consiste en haber mostrado sobradamente que la existencia de estas tensiones no impiden que la cultura popular y la de élites se toquen, o que la producción y transferencia simbólicas, que, indudablemente, reflejan la dominación y el conflicto, no son únicamente eso: reflejo de dominación y conflicto (García Canclini, 1990).

Precisamente por ello, una identidad cultural no está al margen de posibles crisis o incluso de su desaparición final. No es necesario caer en organicismos, para saber que las identidades culturales están en constante ebullición interna y en permanente choque con otras identidades exteriores. Pero esta constatación no debe ocultarnos su entidad y su funcionalidad, tanto individual como colectiva, cuando está viva y se desarrolla.

Finalmente, una observación sobre un tema de obligado tratamiento: la autonomía de la categoría identidad cultural respecto de la de etnicidad. La necesidad de diferenciar ambos planos ha sido ampliamente tratada, en especial para no confundir el mestizaje étnico de América Latina con la formación y el desarrollo de la identidad cultural latinoamericana. Simplemente agregar un límite por el lado opuesto: el hecho de que no pueda establecerse un signo de igualdad entre cultura y étnia no significa que no exista ninguna relación entre ellas, especialmente en su origen. De esta forma, puede afirmarse que en buena parte de los pueblos indígenas de América Latina, existe aún una estrecha relación entre étnia y cultura, mientras todo indica que esa relación es apreciablemente menor en el caso de la población negra latinoamericana.

3. Aproximaciones a la identidad cultural latinoamericana, una evaluación comparada

Aunque no siempre se lleva a la práctica, existe consenso en que, para examinar la relación entre cultura y desarrollo, primero es necesario tener una idea aproximada de cuales son rasgos básicos de la cultura que se trate. Así, el conocimiento de las características de la identidad cultural latinoamericana es paso previo para buscar si dicha identidad presenta obstáculos o ventajas para un determinado tipo de desarrollo socioeconómico de la región.

Sobre la base de las precauciones metodológicas recién expuestas, voy a tratar de examinar a continuación una relación de las aproximaciones más frecuentes que se han hecho acerca de la naturaleza de la identidad cultural latinoamericana. Pretendo que este ejercicio analítico sea de carácter crítico y refleje las dudas que puedan aparecer en cada una de aproximaciones realizadas, para concluir con un propuesta de balance temático.

a) Una identidad referida al origen remoto

Al establecer la identidad latinoamericana sobre esta base, este tipo de aproximaciones adoptan generalmente tres versiones: la indigenista, la hispanista, y la mestiza temprana. Desde luego, tratar de recorrer la historia de esas versiones nos obligaría a realizar un ejercicio erudito, llevándonos a revisar autores de, al menos, hace tres siglos, y ese no es, por cierto, el objeto de este trabajo. (Para ello puede recomendarse la serie de UNESCO, "América Latina en su cultura" y su compilación final "América Latina en sus ideas", así como los trabajos de Zea, Bonfil y otros, y más recientemente el recuento de Vergara y Vergara, que aquí se cita). Aquí sólo se va hacer referencia a las aproximaciones contemporáneas, buscando sobre todo su núcleo interpretativo.

En la actualidad, la tesis del indianismo no se plantea tanto como si la identidad cultural latinoamericana hubiera evolucionado manteniendo su impronta indígena, sino sobre la idea de que la recuperación de esta cultura recompondría positivamente la identidad latinoamericana. No obstante, sea sobre la descripción o sobre la esperanza, América Latina es o debería ser profundamente indígena. "En general, el indianismo propugna la recuperación de la identidad india amenazada, pero no destruida, por los procesos de colonización occidental. América Latina sería todavía indígena. En sus versiones extremas, la recuperación de la identidad indígena sería totalmente excluyente de toda la incorporación en ellas de elementos culturales no-indios. Versiones más moderadas del indianismo sostienen, en cambio, la aceptación del mundo blanco como un interlocutor capaz de aportar con conocimientos técnicos, medios de comunicación, etc., al desarrollo de culturas indígenas, en un contexto pluricultural tolerante" (Vergara y Vergara, 1992).

Ya se ha señalado como la "utopía andina" comenzó buscando la identidad latinoamericana en el pasado precolombino y se ido orientando cada vez hacia el futuro (Flores Galindo, 1987). De todas formas, en la versión fuerte del indianismo, incluso cuando se aleja de la ontología, queda todavía una óptica de calidad: algo será más latinoamericano cuanto más de indígena tenga.

La opción más flexible se orienta en la dirección de la pluralidad. Es la orientación de Bonfil Batalla. No existe identidad latinoamericana frente a la indígena, sino que existe una sociedad pluricultural o debiera de existir. Refiriéndose a México: "La diversidad de culturas no sería sólo una situación real que se reconoce como punto de partida, sino una meta central del proyecto: se trata de desarrollar una nación pluricultural sin pretender que deje de ser eso, una nación pluricultural" (Bonfil, 1987).

Esta proposición sobre la identidad cultural latinoamericana sustituida por un continente pluricultural será examinada más adelante. Lo importante es rescatar que con esta versión se evita, al menos, el riesgo que tiene la orientación indigenista fuerte: tratando de que la identidad latinoamericana sea muy indígena, se pierde la nitidez del hecho (que muchos latinoamericanos sienten como un desprendimiento) de que, incuestionablemente, los pueblos indígenas tienen su propia identidad cultural, distinta de la latinoamericana (y que esa realidad tiene que ocupar, como sostiene Bonfil, un lugar en la agenda pública).

En cuanto a la aproximación hispanista a la identidad cultural latinoamericana, hay que constatar un hecho: esta idea apenas se mantiene actualmente en América Latina y sus principales fuentes proceden de España. La presencia de la tesis hispanista en América Latina tuvo su mejor argumentación en el siglo pasado, aunque en algunos países duró con alguna consistencia hasta mediados del presente. La duda que contiene esta tesis, se refiere -enfáticamente- al problema de la búsqueda de identidad en los orígenes remotos: es difícil imaginar cómo una identidad hispánica no habría sucumbido ante la propia conquista y los fuertes procesos históricos sucedidos en esta parte del mundo, muchos de los cuales tuvieron lugar contra la cultura española (como la formación de los Estados nacionales), sobre ella (como el establecimiento de la sociedad mestiza en la colonia) o con la mayor indiferencia (como todo el esfuerzo de modernización de este siglo, o la propia constitución de las ciencias sociales en la región).

Por el contrario, la idea del mestizaje como base de la identidad cultural latinoamericana, procediendo del período colonial, tiene todavía fuerte presencia en la región. Ahora bien, precisamente por su gran desarrollo, es necesario establecer diferencias en su interior. Un conjunto de tesis sobre el mestizaje aluden a su imposibilidad práctica, (por lo que serán examinadas más adelante cuando se vea la identidad como ruptura). Algunas de ellas, simplemente dejaron el asunto por resolver, como Bolívar en su famosa Carta de Jamaica (1819), quien a la pregunta de quiénes somos se responde en negativo ("ni indios, ni españoles") pero no en positivo.

En este apartado, por tanto, sólo se examina la versión del mestizaje que efectivamente se constituyó como origen de la cultura latinoamericana. Desde este punto de partida, hay todavía dos posiciones distintas: la visión de que, efectivamente, el origen de la cultura latinoamericana se constituyó en la sociedad mestiza de la colonia, para luego ir modificándose con los procesos fuertes que tuvieron lugar desde la Independencia, y la visión de quienes consideran que fue en esa sociedad mestiza donde se formó el ethos

cultural que se mantiene hasta nuestros días. Es esta última versión la que corresponde examinar en este epígrafe.

Dos autores chilenos, Morandé y Cousiño, han elaborado con precisión esta tesis, afirmando que ese ethos constitutivo se forma durante la colonia, a través de lo que denominan el Barroco Americano. Las características de ese ethos serían: "a) una visión ecuménica de la historia y las culturas; b) la integración entre la tradición oral y la escrita; c) el predominio de lo visual en las artes; d) la centralidad del mestizo y del sacrificio; e) el carácter moderno, aunque no procedente de la Ilustración, del Barroco Americano" (Vergara y Vergara, 1992).

Morandé es quien realiza una versión más acabada de la forma casi mágica por la cual, ese ethos atraviesa un largo proceso en el que lucha y se defiende por llegar hasta este fin de siglo sin apenas modificarse y -para Morandé- constituyéndose en proyecto de futuro. El ethos cultural mestizo fue ignorado e incluso rechazado por las élites surgidas de la Independencia. El criollo, siendo étnicamente mestizo, se identifica más con la cultura europea. Este desconocimiento llega a su paroxismo con la formación de las oligarquías nacionales, que regimentan la cultura moderna importada contra el Barroco Americano. La crisis de la sociedad oligárquica que tiene lugar con el cambio de siglo (XIX al XX) no modifica esta división cultural, sino que hace el cuadro mucho más heterogéneo. Con el desarrollo de la sociedad de masas, lo que tiene lugar es una crisis cultural, donde hay una base cultural popular (el Barroco Católico Americano) que se defiende de las agresiones de otras culturas, y se constituye en la única opción para enfrentar la razón instrumental de la otra modernidad (en crisis) (Morandé, 1987, 1990, 1991).

Las dudas que suscita esta tesis son considerables. Por un lado, hacen de la identidad cultural un sustrato fundamentalmente religioso (desconociendo que el detalle de que hace tiempo que los productos culturales no tienen ese cauce), en vez de incorporar lo religioso -efectivamente presente- como un elemento entre otros. Por ello tiene dificultad para ver el desarrollo de la identidad cultural durante el XIX. No capta que los valores modernos de los independentistas, aunque no al principio, sí terminaron por calar en la cultura latinoamericana, o que los productores y las élites de la cultura durante el XIX eran algo más que la oligarquía y el catolicismo: el sistema educativo nacional, las instituciones de la Administración, las élites modernas latinoamericanas, que se acabarían encontrando en el espíritu de comienzos de siglo.

En el fondo, resulta paradójico como puede captarse el alma moderna de la cultura

mestiza, antes de la Independencia, y no la modernización de esa cultura durante el XIX, que avanzaba “por medio de las escuelas con sus maestros muchas veces mal formados y peor pagados, (luego con la mano de la radio), mientras se creaban universidades, se instalaban los pioneros de las ciencias, se extendían las influencias del extranjero, a la par que las masas rurales y una parte significativa de la población urbana permanecía en el analfabetismo. La modernización de la cultura era todo eso y no la mera superposición de una nueva capa o barniz sobre las preexistentes culturas ancestrales y aquella traída por los conquistadores” (Brunner, 1989).

Una duda aún mayor suscita la idea de que la llegada de la sociedad de masas forzosamente traiga una crisis cultural, que sólo podría superarse con la recuperación a plena luz del ethos enterrado en el pueblo católico. Pero esta idea de la identidad en crisis con la estructuración de la sociedad latinoamericana de masas se tratará en el epígrafe que sigue.

En suma, la tesis de la identidad cultural latinoamericana como un ethos originario que se mantiene en el tiempo, presenta problemas de tipo explicativo, que, en el fondo, guardan relación con aquellos de naturaleza teórica y metodológica que fueron estudiados anteriormente.

b) Una identidad nunca constituida, trunca o muy débil.

Otra de las aproximaciones más frecuentes se refiere a que, por distintas causas, América Latina no tendría una identidad cultural desarrollada. Esta circunstancia sucedería bien porque tal identidad nunca llegó a constituirse, o porque su proceso de desarrollo quedó trunco, bien porque es constitutivamente débil, o porque evoluciona en un estado de crisis continua.

Como se apuntó, buena parte de este tipo de versiones se refieren al problema de la fundación del mestizaje, aunque también las tesis indigenistas e hispanistas se han sumado con frecuencia a la idea de la identidad frágil. No obstante, en estos dos casos la explicación es coherentemente más simple: la identidad cultural latinoamericana nunca se formó o quedó trunca porque se abandonó la fuente fundamental de identidad (indígena o hispana).

En el caso del mestizaje pueden distinguirse varias versiones: a) la referida a la fundación del mestizaje como acto fallido, b) la de un mestizaje cultural nacido con raquitismo endémico, y c) la de un mestizaje cultural que tuvo su desarrollo, pero quedó trunco ante una determinada crisis histórica.

Entre los primeros, se pone el acento en el hecho de que los étnicamente mestizos no lograron articular una cultura propia. El mestizo quedó siempre entre los mundos culturales indígena e hispánico y sólo representa el deseo de armonía y síntesis de ambas culturas, posibilidad que hasta ahora no se ha realizado (Lora Risco, 1966). Una ampliación de las referencias en esa posición de encrucijada permanente, la ofrece el ecuatoriano Gustavo Vega: no sólo existirían los polos indígena e hispánico, sino influencias no menos importantes, como la portuguesa, la francesa, británica, asiática y de otras culturas europeas. Por ello, América Latina sería “una suerte de **melting pot** de razas, culturas, pueblos y lenguas”, donde, desafortunadamente, el mestizo no se reconoce en esa diversidad y orienta su identidad hacia “uno o varios de sus componentes constitutivos” (Vega, 1992).

El caso de la cultura mestiza subordinada y arrojada a una crisis general está bien representado por Morandé, como se vió anteriormente. Cabe agregar que uno tiene la impresión de que su percepción sobre la crisis de la sociedad de masas, guarda relación con dos supuestos: 1) el ethos originario es núcleo pero no consigue organizar la cultura latinoamericana, debido a 2) la excesiva heterogeneidad reinante.

En todo caso, la idea de una identidad trizada ha hecho correr ríos de tinta en la región, especialmente desde la literatura y el ensayo, con una buena cantidad de la “queja” que señalara Aricó entre medio. En general, las tesis “diferencistas”, aquellas que subrayan las diferencias con el Norte, se refieren a la debilidad de la identidad cultural latinoamericana sobre la base de lo que la región quiso y no pudo ser.

Es conocido como Octavio Paz es puesto como un ejemplo destacable de esta tesis, en relación con la ausencia de modernidad. Refiriéndose a México, Paz afirma: “Al principio del siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos” (Paz, 1987). Con anterioridad, había sido todavía más claro: “El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve un hijo de la nada” (Paz, 1959). Según este autor, es precisamente la lucha por

superar esa situación lo que caracterizaría al mexicano.

Aparte del gran número de interrogantes historiográficas que abren estas versiones, la gran duda que ofrece, en general, la tesis de la identidad cultural débil es realmente simple: no encaja con sus resultados.

¿Como es posible que una identidad débil tenga esa capacidad tan enorme de producción artística y cultural? ¿Como es posible que sus productos culturales sean tan claramente identificados dentro y fuera de la región, siendo altamente cotizados en diversos ámbitos?

En realidad, resulta muy difícil imaginar la facilidad con la que los productos culturales latinoamericanos se adaptaron al despegue de los medios realmente masivos -a nivel mundial- de transmisión cultural, sin que existiera una acumulación originaria previa. Desde principios de siglo, el desarrollo de la radiodifusión acogió la fuerte capacidad identitaria de la música latinoamericana. Muy pronto, el bolero, el tango, los sones cubanos fueron la única competencia que tuvieron en el mundo los géneros musicales norteamericanos (los europeos parecían haberse quedado en el XIX). Y, entre los treinta y los cincuenta, cualquier radioescucha alsaciano, bretón o siciliano, que -probablemente nunca había oído el vocablo Bogotá o que fácilmente situara Buenos Aires en el Golfo de México- no tendría, sin embargo, la menor duda en calificar como latinoamericana cualquiera de esas músicas rotundas.

Creo innecesario describir la segunda fase de este impacto de los productos latinoamericanos en otras culturas del globo, a través del boom literario de los sesenta y setenta. Existe bastante consenso en la región acerca de la capacidad identitaria de este fenómeno como para tener que mostrarla.

Quizás sea más importante mencionar que el cine quedó a considerable distancia. Sin embargo, si se compara este producto con otros del amplio abanico exportador de la región, es probable que el cine de los sesenta y setenta sea uno de los pocos productos de alto valor agregado que consiguió colocar América Latina en algunas ciudades del Hemisferio Norte. Cosa que podría afirmarse hoy con mayor propiedad para las telenovelas brasileñas, venezolanas y mexicanas. Porque una cosa es saber que la producción audiovisual latinoamericana se sitúa muy por detrás de la norteamericana y otra no darse cuenta que siguen siendo los productos culturales los únicos latinoamericanos que tienen competencia en el mercado industrial del planeta.

En realidad, salta la duda si, lejos de estar ante una identidad cultural débil, no estamos ante una bastante fuerte, en especial en el plano de la producción y transmisión de elementos simbólicos, la cual tuvo su origen en la sociedad mestiza, se forjó como entidad nacional y latinoamericana durante el siglo XIX y fue altamente reconocida por otras identidades culturales en este siglo que agoniza.

Ciertamente, la afirmación de que América Latina tiene una identidad cultural fuerte no significa que esté al margen de posibles crisis. Brunner apunta la posibilidad de que los años ochenta también hayan introducido una crisis de desarrollo cultural, cuando se pregunta: “En efecto, ¿qué se puede esperar hoy de las agencias tradicionales de modernización cultural?” Y a continuación repasa la situación del Estado, las instituciones educacionales y las élites. En cuanto al Estado, “además de haber perdido legitimidad como promotor de transformaciones económica y sociales, ha visto crecientemente limitado su papel cultural a la esfera de actuación burocrática de los ministerios o agencias oficiales de cultura”. Respecto de las instituciones educacionales, “apenas logran satisfacer las demandas formativas básicas” y así, “pocos son, a esta altura, los que esperan realísticamente que la educación pueda desempeñar un papel de motor del cambio (general y cultural)”. Por último, las élites modernizadoras profesionales-intelectuales “han visto progresivamente erosionado su poder de acción, en la misma medida que surgen élites en sectores distintos (empresarios, tecnócratas privados, industrias de la comunicación)” (Brunner, 1994).

Cabe así la duda de que efectivamente estemos asistiendo a una crisis -¿de cambio?- en la estructura de agentes de desarrollo cultural, de cuya perspectiva es imposible hacer otra cosa que conjeturas.

c) Una identidad dividida o muy heterogénea.

La disfuncionalidad o la pérdida de foco de la identidad cultural tiene en América Latina una larga historia, que va de la identidad escindida o, como frecuentemente se alude, “esquizofrénica”, hasta el discurso que se circunscribe en el énfasis de la heterogeneidad.

Como se apuntó, hay un gran período de presencia de la tesis de la cultura escindida que recorre el XIX y primera mitad del XX y que se refiere a la imposibilidad de la fundación mestiza. Pero es más interesante ver cómo esta tesis fue recogida por los autores

progresistas de los años sesenta y setenta, en relación con la idea de cultura dominante (frente a la dominada), especialmente si esta dominación procedía del exterior.

Como señala García Canclini, “en los años sesenta y hasta mediados de los setenta analizar la cultura equivalía a describir las estrategias de dominación” (García Canclini, 1988). Sobre esa base, varios autores se refirieron al alma cultural dividida de América Latina. La teoría de la dependencia permitió hablar de una “cultura dependiente”, que Quijano definía como “la adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra”. En realidad, lo que tiene lugar es una “aculturación esquizofrénica” (Quijano, 1980).

La duda que provoca esta tesis se refiere al hecho de que la constatación de la existencia de dominación y conflicto, no ha impedido, hasta la fecha, la formación y el desarrollo en el mundo de toda una serie de culturas con fuerte capacidad identificatoria. En la propia Europa, desde Kafka a Unamuno, pasando por Camus o Joyce, la idea de sociedades culturalmente esquizoides no ha dejado de sobrevolar el viejo continente.

Desde mediados de los años setenta, la tesis de la división por la dominación dejó paso a otra no menos histórica. Resulta interesante comprobar la correspondencia entre la desarticulación de los proyectos colectivos y las economías de los años setenta y ochenta y el emergimiento de una nueva certeza: el dominio de la diversidad. Si en los años cincuenta y sesenta habitábamos en el reino de la unidad (para algunos, dividida en dos), desde mediados de los setenta nos hemos trasladado con todo el aparato cognitivo al mundo de la heterogeneidad.

Problemente sea García Canclini quien ha hecho una descripción más sofisticada de la heterogeneidad cultural latinoamericana. Para este autor, las sociedades latinoamericanas actuales son básicamente multiculturales. Esta circunstancia tiene dos fuentes principales: la multiculturalidad procedente de la multietnicidad constituida históricamente, y la surgida de las formas modernas de segmentación y organización de la cultura en sociedades contemporáneas. “La problemática de la multiculturalidad no se agota en la multietnicidad, ni en la convivencia de regiones diversas dentro de cada nación. En esta segunda mitad del siglo XX, las formas de pensamiento y de vida construidas en relación con territorios locales o nacionales, son sólo una parte del desarrollo cultural. Por primera vez en la historia, la mayoría de los bienes y mensajes que se reciben en cada nación no se han producido en su propio territorio, no surgen de relaciones peculiares de producción, ni

llevan en ellos, por lo tanto, signos que los vinculen exclusivamente con regiones delimitadas. Proceden, en cambio, de un sistema transnacional, desterritorializado, de producción y comunicación” (García Canclini, 1994).

Este proceso está produciendo tres grandes circuitos de desarrollo cultural: “En primer término, la cultura histórico-territorial, o sea el conjunto de saberes, hábitos y experiencias organizado a lo largo de varias épocas en relación con territorios étnicos, regionales y nacionales, y que se manifiesta sobre todo en el patrimonio histórico, las artes clásicas y la cultura popular tradicional. En segundo lugar, los circuitos de comunicación masiva dedicados a los grandes espectáculos de entretenimiento (radio, cine, televisión, vídeo). Y en tercer término, existen redes selectivas de información y comunicación destinadas a quienes toman decisiones (comunicación por satélite, fax, teléfonos celulares y computadoras)” (Idem, 1994).

De esta forma, “la heterogeneidad sociocultural y el desafío a las costumbres o a los hábitos mentales tradicionales, aparecen sin necesidad de movernos de nuestro barrio o nuestra casa. En cada grupo y aun en cada sujeto coexisten varios códigos simbólicos” (Idem, 1994).

La primera duda que surge de este planteamiento consiste en saber si la coexistencia de varios códigos simbólicos es algo contemporáneo o hace tiempo que se instaló en la cultura latinoamericana. El hecho de que en los ochenta nos dediquemos más a mirar hacia la heterogeneidad no quiere decir que ésta sea nueva. Es muy probable que los medios que reproducen hoy la heterogeneidad cultural sean distintos, pero ¿cómo medir si es más dramática la tensión entre códigos simbólicos para el latinoamericano de hoy que para el de hace doscientos años?

La segunda duda se refiere al tema de si la multiculturalidad de las sociedades latinoamericanas hace desaparecer o no la identidad cultural de los países o de la región. Los que parten de esta constatación de heterogeneidad, la tratan de dos formas distintas: la perspectiva de la integración concertada y la de quienes, como García Canclini, creen que lo único que hay que procurar es que esa multiculturalidad sea democrática.

En su propuesta de integración cultural latinoamericana, Cornejo Polar no plantea tanto una síntesis superadora de las culturas existentes, como “el despliegue admirable e inagotable, rico, viviente, dinámico del conjunto de nuestras múltiples manifestaciones culturales”, lo que le lleva a pensar que “la cultura latinoamericana integrada existiría más

a nivel de la recepción o consumo que en el de la creación” (Cornejo Polar, 1992).

La cuestión es que, en ambos casos, parece que estamos ante un acto principalmente volitivo, que nos indica lo que hay que lograr, pero no nos dice qué es lo que hay actualmente. Cornejo Polar admite que ya hay una integración cultural “realmente existente”, “espontáneamente lograda (sin tratados ni programas)” y cita a Felipe Herrera en su afirmación de que “es un hecho que América Latina tiene una presencia cultural en el mundo contemporáneo que tiende progresivamente a afirmarse y que esta realidad es la expresión de un **ser latinoamericano**” (Idem, 1992).

Por su parte, García Canclini sólo describe la realidad cultural existente como la de una multiculturalidad no democrática. Pero esta visión puede incluso llegar a ser inocente: tanto si la multiculturalidad es democrática como si no lo es, parece muy probable que existan mayorías que tienden a reproducirse. En todo caso, la existencia hasta ahora de una multiculturalidad no democrática, implica que hay alguna cultura dominante y que en la relación de dominación intercultural se produzca el proceso identitario. La realidad es que -integrando dominación y conflicto- es difícil no ver que la sociedad mexicana, además de multicultural, tiene una identidad cultural propia (que le permite reconocerse en productos culturales actuales: en “Como agua para chocolate”, tal vez). Por otra parte, incluso si imagináramos una sociedad con cinco culturas de igual peso, tampoco estaríamos seguros de que no se formaría, por caminos insospechados, algún tipo de identidad cultural.

d) Una entidad marcada por un rasgo dominante: la negación del otro.

Como he ido apuntando, uno de los mayores problemas que tiene el conocimiento de la identidad cultural latinoamericana consiste en que, cuando no es vista como negación o crisis, es simplemente una abstracción sin elementos que la caractericen. Afortunadamente, la contribución de CEPAL a la reunión de San José de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, planteaba una lógica que obligaba a enfrentar este problema.

En efecto, para conocer la posible relación entre cultura y un determinado modelo de desarrollo (en este caso, el propuesto en “Transformación productiva con equidad”) era necesario conocer qué elementos de la cultura latinoamericana favorecerían u

obstaculizarían el modelo. Dicho en sus propios términos: “La hipótesis que nos ha movido a llevar a cabo este trabajo es que la transformación productiva con equidad, como propuesta de desarrollo para los países de la región, no puede prescindir de los principales rasgos culturales de nuestras sociedades” (CEPAL, 1994). Era inapelable pues entrar a reconocer tales rasgos.

Al respecto, CEPAL no se anda con rodeos. “Estos rasgos son: la condición de tejido intercultural como resorte de nuestra propia apertura al mundo; y la superación de la dialéctica de la negación del otro como exigencia fundamental para nuestra integración social y para la consolidación de una cultura democrática”. Nótese que esta presentación esta hecha en términos demasiado volitivos: qué se debe hacer para orientar o superar los rasgos culturales. Pero no hay problema, en diversas partes del documento se habla de esos rasgos en términos analíticos: los dos rasgos principales son la existencia de un tejido intercultural y la dialéctica de la negación del otro.

Del primer elemento se habla sobre la misma base ya vista anteriormente: la heterogeneidad cultural. Aquí, sin embargo, en vez de hablarse de multiculturalidad se habla de tejido intercultural, que es el que se produce como resultado de “la tensión entre identidad cultural y modernidad en el proceso de desarrollo”. (Por cierto que el uso del término modernidad en este trabajo es tremendamente variado: no pudiendo saberse cual es la situación al respecto de América Latina, que, en unos casos aparece completamente inscrita en la modernidad, y en otros está por acceder a ella, como se sugiere, por ejemplo, en el título del primer epígrafe, “Transformación productiva con equidad como una perspectiva crítica de acceso a la modernidad”).

En todo caso, la idea de que uno de los rasgos de la identidad cultural latinoamericana es la diversidad cultural, que, en relación con el proceso de modernización, se presenta como tejido intercultural no agrega demasiado a lo ya examinado aquí en el epígrafe anterior.

En cuanto al otro rasgo básico, la dialéctica de la negación del otro, CEPAL afirma: “Dicha dialéctica se halla largamente enraizada en la historia de la región. Comienza con el momento del descubrimiento, se prolonga con la conquista, la evangelización y la colonización, y no cede con la transición hacia los estados republicanos ni tampoco en las dinámicas discontinuas de modernización experimentadas por nuestras sociedades. Esta dialéctica de la negación del otro tiene su fundamento en la negación cultural (de la mujer, del indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano etc.)...” (Idem, 1994)

La descripción de ese proceso de negación por CEPAL apunta a dos instancias: “la negación parte de un doble movimiento: de una parte se **diferencia** el otro respecto de sí mismo, y en seguida se lo **desvaloriza** y se lo sitúa jerárquicamente del lado del pecado, el error o la ignorancia”.

Ahora bien, el grave problema que tiene a la postre ese rasgo cultural es que impide el desarrollo de una ciudadanía moderna, y CEPAL advierte que la estabilidad política es una de las condiciones para el funcionamiento de la transformación productiva con equidad.

El problema que tiene esta percepción de la identidad latinoamericana es doble: por un lado, su limitación y, por el otro, su baja capacidad explicativa. Ante todo, se supone que este rasgo básico (la negación del otro) se sustenta sobre alguna entidad y, por lo que parece, debería sustentarse sobre ese tejido intercultural existente. Es decir, parece que la negación del otro es prácticamente el rasgo calificativo. Evaluar la identidad cultural latinoamericana únicamente por ese rasgo nos parece un poco limitado. Se supone que dicha identidad tendrá algunos otros rasgos también determinantes, de los cuales CEPAL no nos habla.

Por otra parte, el problema adquiere más relieve al usar una perspectiva comparada. Es fácil aceptar que la dialéctica de la negación del otro ha estado presente en la cultura latinoamericana. La cuestión consiste en saber si ese rasgo no está presente en la mayoría de las culturas existentes. Desde luego, toda la información que se posee indica que sí lo está en las culturas europeas y en la norteamericana. Dicho de otra forma, no sería un rasgo exclusivo de América Latina, por lo que difícilmente puede explicar el desarrollo político, económico o cultural de la región.

Ahora bien, puede que sea una cuestión de grado: la dialéctica de la negación del otro tiene demasiado peso dentro de la cultura latinoamericana. Es posible, pero la debilidad explicativa permanece: ¿esa dialéctica tiene mayor peso que en otras culturas del Norte? No voy a mencionar casos obvios, como la experiencia fascista europea, simplemente creo que sería difícil encontrar un latinoamericano que no haya sentido en Europa el clima abrumador de negación del otro.

Desde el punto de vista histórico, cabe también una comparación con los Estados Unidos de Norteamérica. Desde luego que existió una dialéctica de la negación del otro en la sociedad mestiza latinoamericana, y que ello no tuvo el mismo significado en el Norte. Entre otras razones, porque no pudo constituirse una sociedad mestiza.

Simplemente “los otros” fueron exterminados. Un observador que compare ambos procesos históricos estaría tentado a sostener que lo que hubo en América Latina fue un déficit de negación del otro en comparación con el Norte. (Desde esta óptica resulta lógico que México tenga hoy un problema indígena en Chiapas, mientras los Estados Unidos hace tiempo que no tienen ninguno).

Una posibilidad es que el problema haya consistido en que América Latina se haya quedado en un grado intermedio de negación del otro: ni tan fuerte como en el Norte (para resolver el problema “históricamente”), ni tan débil que no introduzca disfunciones en la vida nacional y regional.

Pero otra posibilidad es que este rasgo, indudablemente existente, no sea la causa explicativa fundamental de los fenómenos históricos, al menos no por sí mismo. Así como, desde luego, no es explicativo de la identidad cultural latinoamericana. De esta forma, la debilidad explicativa del mencionado rasgo deja prácticamente sin describir cuáles son, en efecto, las verdaderas características de la cultura latinoamericana.

Llegados a este punto, surge inevitablemente la tentación de caer en una duda completa, y preguntarse incluso si existe tal cosa, si la identidad cultural latinoamericana no es un mero sueño. Entonces lo mejor que uno puede hacer es irse tranquilamente al cine y olvidarse de todo el asunto. Lamentablemente, yo cometí un error: fui a ver “El lado oscuro del corazón”, del maldito Subiela, y salí totalmente convencido de que, queramos o no, tal cosa existe.

4. Hacia un programa de investigación sobre cultura en América Latina

Parece bastante sensato el razonamiento que justifica la necesidad de encarar sistemáticamente el conocimiento de la identidad cultural latinoamericana, para poder examinar la relación entre cultura y desarrollo en América Latina. Todo indica que seguir prolongando más el mantenimiento de la “Torre de Babel” que mencionara Brunner, puede ser incluso entretenido, pero no permite ningún tratamiento inteligible de los famosos factores culturales del desarrollo.

Desde esta perspectiva, parece que la contribución de un organismo académico como FLACSO puede consistir en favorecer la estructuración de un verdadero Programa de Investigación sobre la temática. Un Programa que, desde luego, debe ser interdisciplinario y abierto, pero no necesariamente multitudinario ni tampoco demasiado laxo. Sobre esta base, la posibilidad de realizar esa tarea podría partir de los siguientes criterios:

1. Hay que realizar un estado del arte en los planos teórico y metodológico, para después establecer algunos puntos referenciales mínimamente sólidos. La intención no sería, al menos en un principio, alcanzar acuerdos inmediatos, sino reconocer los consensos y disensos que estos puntos provocan. Posteriormente, las necesidades del proceso de investigación obligará a elegir el cuadro de elementos que sirvan de base para dicho proceso.

2. El cuadro de técnicas metodológicas para proceder a la investigación no debe consistir exclusivamente en la contratación de trabajos escritos o la realización de reuniones. Estos elementos podrán estar presentes, pero las mencionadas técnicas deberán referirse concretamente a las necesidades del programa, tal y como este se determine.

3. Será necesario delimitar con precisión el programa en términos espaciales y temporales. Desde la perspectiva de un estudio regional, la selección de países debe hacerse de forma consistente con los resultados esperados. Debe tomarse en consideración el problema de las culturas del Caribe anglofono, para no caer en generalizaciones excesivas. De igual forma, debe acotarse el carácter temporal del programa, para saber cuál es el peso de el trabajo histórico necesario, bien como parte del proceso investigativo, bien como recopilación de antecedentes.

4. Hay que realizar un estudio comparado de los rasgos básicos que caracterizan a la identidad cultural latinoamericana, eligiendo con claridad el plano de la realidad cultural que quiere tratarse (holístico o simbólico). Este análisis deberá ser realizado tomando en cuenta la estructura interna de la cultura latinoamericana y su grado de heterogeneidad.

5. En relación con lo anterior, es necesario realizar un examen de los espacios de producción y consumo de los productos culturales latinoamericanos, tratando de reconocer la forma en que reproducen los rasgos básicos de la identidad cultural.

6. De igual forma, debe realizarse un análisis sobre el estado de los agentes de producción cultural públicos y privados. En este plano sería conveniente estudiar los

cambios producidos por la crisis de los años ochenta.

7. En relación con los modelos de desarrollo, es necesario efectuar un examen correlativo de los rasgos culturales y los elementos del modelo que se propone. Tal trabajo no debe partir de premisas funcionales: no hay que asumir que existen correlaciones **a priori**, ni creer que los modelos económicos son favorables o desfavorables al mantenimiento de claves culturales, ni al desarrollo cultural en general.

8. El programa de investigación debe tener capacidad para atender flexiblemente demandas de distinta naturaleza, en los ámbitos de la salud, la educación, la demografía y las políticas de población, etc. No obstante, la realización de trabajos específicos deberá tomar en consideración el grado de avance del conocimiento sobre la identidad cultural en presencia, al objeto de saber lo más aproximadamente posible el contexto general en que se ejecutan tales análisis. Dicho de otra forma, los trabajos específicos no sustituyen la necesidad de realizar el programa de investigación sobre el asunto central: los rasgos básicos de la identidad cultural latinoamericana. ■

Bibliografía citada

BERMAN, Marshall (1988): *Todo lo sólido se evapora en el aire. La experiencia de la modernidad*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

BONFIL, Guillermo (1987): *México profundo. Una civilización negada*, CIESAS/SEP, México.

BRUNNER, José Joaquín (1989): "Entonces, ¿existe o no la modernidad en América Latina?", en *Imágenes Desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, Buenos Aires.

BRUNNER, José Joaquín (1991): "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", en FLACSO, *Modernidad y cultura en América Latina*, op. cit.

BRUNNER, José Joaquín (1992): "Escenificaciones de la identidad latinoamericana", en *Política No 30*, Santiago de Chile, diciembre 1992.

BRUNNER, José Joaquín (1994): *Cultura y desarrollo en América Latina: apuntes*, documento para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO, París.

CEPAL (1994): *Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad* (de Fernando Calderón, Martin Hopenhayn y Ernesto Ottone), Santiago de Chile.

CORNEJO POLAR, Jorge (1992): "La integración cultural latinoamericana: problema y posibilidad", en *Integración Latinoamericana*, Buenos Aires, abril 1992.

FLACSO (1991): *Modernidad y cultura en América Latina*, Cuaderno de Ciencias Sociales No 46, FLACSO, San José.

FLACSO (1993): *Historia General de Centroamérica*, Tomo III, Editorial Siruela, Madrid.

FLORES GALINDO, Alberto (1987): *Buscando un Inca*, Ed. Horizontal, Lima.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1988): "Cultura transnacional y culturas populares", en GARCIA CANCLINI, N. y RONCAGLILO, R. (Ed.s) *Cultura transnacional y culturas populares*, IPAL, Lima.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1990): *Cultura híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México.

GARCIA CANCLINI, Néstor (1994): *El futuro de las sociedades multiculturales*, documento para la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, UNESCO, París.

GOMARIZ, Enrique (1991): "Modernidad y cultura en América Latina: una discusión con José Joaquín Brunner", en *Modernidad y cultura en América Latina*, op. cit.

GOMARIZ, Enrique (1991b): *La crisis teórica de las ciencias sociales en el norte y en América Latina: un estudio comparado*, Documentos de Trabajo, FLACSO, Santiago de Chile.

GONZALEZ, Pablo (Coord.) (1989): *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México.

LORA RISCO, Alejandro (1966): "El mestizaje en la penumbra existencial de dos mundos", en *Anales de la Universidad de Chile*, No. 139, julio-setiembre, Santiago de Chile.

MORANDE, Pedro (1987): *Cultura y modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid.

MORANDE, Pedro (1990): "Desafíos culturales de la democratización de América Latina", en CORVALAN, Sergio (Editor) *Iglesia, Estado y Democracia en América Latina*, KAAD, Santiago.

MORANDE, Pedro (1991): "La formación del ethos barroco como núcleo de la identidad cultural iberoamericana", en GALLI, Carlos y SCHERZ, Luis (Editores) *Identidad cultural y modernización*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires.

PAZ, Octavio (1959): *El laberinto de la soledad*, FCE, México, Octava impresión, 1980.

PAZ, Octavio (1987): *México en la obra de Octavio Paz*, Fondo de Cultura Económica, México.

QUIJANO, Aníbal (1980): *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul Editores, Lima.

UNESCO (1986): *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI, México.

VEGA, Gustavo (1992): "Utopía mestiza, o emancipación de la aculturación", en *Cántaro*, No. 3, diciembre, Cuenca-Ecuador.

VERGARA, Jorge y VERGARA, Jorge Iván (1993): "La identidad cultural latinoamericana. Un análisis crítico de las principales tesis y sus interpretaciones", en *Salud psicosocial, cultura y democracia en América Latina. Convulsiones de hoy y propuestas*, Ed. ATHYHA-IPD, Asunción.

ZEA, Leopoldo (1976): *El Pensamiento Latino Americano*, Editorial Ariel, Barcelona.

ZEA, Leopoldo (1986): "Introducción", en *América Latina en sus ideas*, op.cit.

ZEA, Leopoldo (1987): *Convergencia y especificidad de los valores culturales en América Latina y el Caribe*, UNAM, México.