

Miguel Rojas  
Gómez

*Sobre el origen del  
concepto identidad  
cultural ¿aporte  
latinoamericano?*

¿Concepto de origen europeo o africano?

La paternidad del término identidad cultural como género o tipo específico de identidad se torna controvertida. Para Lucía Guerra Cunningham, profesora de la Universidad de California, "investigar acerca de la identidad cultural supone de partida no sólo la reafirmación de un concepto eminentemente europeo, sino también un proceso de búsqueda en el cual el sujeto discursivo se va trazando un itinerario que, como toda ruta metodológica, resulta de la eliminación consciente e ideológica de otras vías alternativas".<sup>1</sup> Al insistir en su afirmación ratificó en otro escrito que "la identidad cultural pertenece a la tradición del pensamiento europeo de corte racionalista y logocéntrico".<sup>2</sup> Postura encaminada a impugnar el logocentrismo hegemónico, así como la verticalidad masculina sobre la identidad femenina.

Sin embargo, tal criterio es demasiado absoluto en más de un punto de vista, pues en la propia tradición europea hay una *tendencia anti-logocéntrica o anti-eurocéntrica*, basta citar nombres como los de fray Bartolomé de las Casas, Antonio Vieira, Michel de Montaigne, Herder, Alejandro de Humboldt, Arnold J. Toynbee o Foucault. Igualmente, aunque no es una tendencia dominante,

<sup>1</sup> Lucía Guerra Cunningham (1987): "Fernando Ainsa. Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Reseña crítica", en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, (141): 1047, octubre-noviembre de 1987.

<sup>2</sup> \_\_\_\_\_: "La identidad cultural y la problemática del ser en la narrativa femenina latinoamericana", en *Plural*, Revista Cultural de Excelsior, México, (205):12, octubre de 1988.

hubo preocupaciones y contribuciones en la modernidad en cuanto al tema de la identidad cultural, como se aprecia en Herder.

Por otra parte, investigadores como Martin S. Stabb, profesor de la Universidad de Missouri, han sostenido que en Hispanoamérica se ha trabajado y desarrollado el tema de la identidad cultural, mientras Occidente —salvo excepciones— no se había preocupado de la identidad cultural como identidad en la diferencia porque se consideraba a sí mismo modelo o paradigma de cultura universal. Como contrapartida al juicio anterior el profesor Stabb expone que “las tradiciones hispanoamericanas y su trayectoria histórica no son tan perentorias como las de Europa Occidental, mientras su sentido de identidad no está tan mal definido como el de las naciones muy nuevas que surgen”.<sup>3</sup> Y aunque su objeto de estudio, de manera explícita no sistematiza los siglos XVIII y XIX, advirtió que “el siglo dieciocho vio mucha actividad ensayística concentrada en el deseo de independencia política y cultural”.<sup>4</sup> Así acota que “el trabajo más destacado del período es el de los humanistas jesuitas y de varios escritores laicos del iluminismo hispanoamericano”.<sup>5</sup> En tanto “la contribución más notable del período de la independencia a la evolución de la preocupación americanista sería la de los discursos, cartas y distintos ensayos de Simón Bolívar”.<sup>6</sup> Concluye en su investigación que “los hispanoamericanos han ido afirmando, década a década, los valores de su cultura cada vez con mayor convicción. Hasta llegando a indicar que el continente está destinado a jugar un papel ecuménico en un mundo peligrosamente dividido”.<sup>7</sup>

En tanto respondió, también, a los nihilistas y escépticos del aporte hispanoamericano al subrayar: “esta actitud nueva quizás sorprenda a los europeos y los norteamericanos: quizás pongan en duda que una región «subdesarrollada» y que no tiene más que una relación periférica con la corriente de la vida occidental pueda resolver problemas que no supieron resolver los países

<sup>3</sup> Martin S. Stabb: *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1900-1960*, pp. 13-14, Monte Ávila Editores, Caracas, 1960.

<sup>4</sup> Ob. cit., p. 92.

<sup>5</sup> Idem.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Ob. cit., p. 329.

<sup>8</sup> Idem.

más viejos y sabios”.<sup>8</sup> Y sin lugar a duda, como se demostrará más adelante, un aporte en el campo del pensamiento hispanoamericano, y más ampliamente latinoamericano, fue la creación de una *teoría de la identidad cultural, que incluye, entre sus principios, la integración*. Y en esto se diferencia del pensamiento europeo, el cual desarrolló una concepción de la integración sin fundamento en la identidad cultural, cuestión esta que hoy todavía se evidencia en los documentos que revelan la construcción de la Unión Europea<sup>9</sup> en marcha.

A diferencia de la postura de Lucía Guerra Cunningham otros sitúan el nacimiento del término identidad cultural en África, Asia, o en el proceso de la toma de conciencia de los derechos civiles de los afroamericanos. Erik Erikson, una de las autoridades en las investigaciones de la identidad, ha señalado que “el concepto (o término) identidad parece penetrar gran parte de la literatura sobre la revolución negra en los Estados Unidos; asimismo parece haber empezado a representar, en otros países, algo de la esencia psicológica de la evolución de las razas y naciones de color que buscan emanciparse de los remanentes de las pautas de pensamientos coloniales. Sea cual fuere el contenido que esta palabra sugiere —destacó—, realmente parece aludir a la condición de muchos protagonistas de esta coyuntura histórica. Por ejemplo, cuando Nehru —según me han referido— dijo que ‘Gandhi dio una identidad a la India’”.<sup>10</sup>

Este planteamiento coincide con la preocupación de afroamericanos por su situación y reconocimiento en los Estados Unidos durante los años cincuenta y sesenta. Al respecto Robert Penn Warren manifestó: “me aferro a la palabra *identidad*. Es esta una palabra clave. Se la oye utilizar una y otra vez. Sobre este término se centrará, en torno a él se coagulará una docena de problemas, que se mezclan y confunden entre sí. Alienado del mundo para el que ha nacido y del país del cual uno es ciudadano, pero rodeado, no obstante, por valores triunfantes de ese mundo y de ese país nuevos, ¿cómo puede el negro definirse a sí

<sup>9</sup> Cfr. Antonio Truyol y Serra: *La integración europea. Análisis Histórico-Institucional con textos y documentos. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1997)*, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

<sup>10</sup> Erik H. Erikson: *Identidad, juventud y crisis*, ed. cit., p. 239.

<sup>11</sup> Robert Penn Warren: *Who Speaks for the Negro*, p. 17, Random House, Nueva York, 1965.

mismo?”.<sup>11</sup> Obviamente Penn Warren tipificaba una situación de identidad en el orden social y cultural del negro norteamericano y sus problemas de reconocimiento por los *otros* y la capacidad de autorreconocimiento de sí mismo.

La tesis de Erikson también concuerda con la preocupación de líderes de Asia y África por la identidad cultural, no solo en los casos de Nehru y Gandhi, sino también de Amílcar Cabral. Este dirigente y luchador africano de la descolonización planteó: “la identidad de un individuo o de un grupo es una cualidad sociológica, independiente de la voluntad de ese individuo o de ese grupo, pero que sólo tiene sentido cuando se expresa en relación con otros individuos u otros grupos humanos. La índole dialéctica de la identidad radica en el hecho de que se ‘identifica y distingue’, porque un individuo (o un grupo humano) solo es idéntico a ciertos individuos (o grupos) si se diferencia de otros individuos (o grupos humanos). La definición de una identidad individual o colectiva es, pues, al mismo tiempo, la afirmación y la negación de cierto número de características que definen a individuos o colectividades, en función de ciertas coordenadas «históricas» (biológicas y sociológicas), en un momento dado de su evolución”.<sup>12</sup>

Toda esta explosión en torno a la identidad, tanto en el entonces llamado Tercer Mundo como en los Estados Unidos llevó a Erikson a afirmar sobre su génesis: “hacer un reseña del concepto de identidad significa describir a grandes rasgos su historia. Durante los veinte años transcurridos desde que el término se empleó por primera vez en el sentido particular con que se lo examina en este libro –1971–, su uso particular ha llegado a ser tan variado y su contexto conceptual tan amplio, que parece haber llegado el momento de hacer una delimitación final de lo que es y de lo que no es la identidad”.<sup>13</sup> Empeño fecundo llevado a cabo en su clásico libro. Mas, todo parece indicar que su afirmación en torno al surgimiento de la identidad como concepto en el orden de significados sociales y culturales, que sitúa la aparición del término identidad en las décadas de los cincuenta y los sesenta del pasado siglo xx, fue asumida por otros

<sup>12</sup> Amílcar Cabral: *Unité et lutte*, p. 345, François Maspero, Paris, 1975.

<sup>13</sup> Erik H. Ericsson: *Identidad, juventud y crisis*, ed. cit., p. 13.

<sup>14</sup> Cfr. Selim Abou: *L'identité culturelle*, Anthropos, Paris, 1981.

estudiosos de ésta, más puntualmente de la identidad cultural, sin desconocer otras posibles influencias<sup>14</sup> o coincidencias.

Así, Fernando Aínsa, investigador de la misma enfatizó en su libro *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, de 1986: “El concepto de identidad cultural es de uso reciente. Apareció y se generalizó con la descolonización de Asia y, sobre todo, en África en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial y se aplicó por extensión a América Latina”.<sup>15</sup> Asimismo es preciso indicar que el imprescindible texto refiere que “la noción de identidad cultural a nivel continental ha sido elaborada intelectualmente, aunque haya aparecido a lo largo de toda la historia de Iberoamérica con nombres y matices diversos según las tendencias. Unos y otros han logrado dar coherencia a los elementos dispersos y aun contradictorios de esa “unidad”, hasta el punto de que ha podido llegar a ser percibida como un sentimiento inalienable de pertenencia a una misma comunidad de origen y de destino. Hispanoamérica, Latinoamérica, son hoy conceptualizaciones que suscitan adhesiones casi tan apasionadas como las de Patria o comarca”.<sup>16</sup>

Aquí se subrayó, justamente, la preocupación intelectual de los latinoamericanos e iberoamericanos por la identidad cultural, cuestión que devino hecho de conciencia a raíz de la necesidad de emancipación de España y Portugal. El enunciado citado explicita, a su vez, que la identidad formulada se realizó con nombres y matices diferentes, lo cual es cierto. Basta recordar la propuesta del nombre de *Colombia* por Francisco de Miranda para designar la identidad continental iberoamericana, o más ampliamente iberoamericana, así como en la segunda mitad del XIX se acuñó por el colombiano José María Torres Caicedo el nombre *América Latina*, cuya síntesis identitaria en la diferencia contiene los conceptos de *Hispanoamérica* e *Iberoamérica*. Sin pasar por alto o bajo el término *nuestra América mestiza* de José Martí. O las propuestas de *Eurindia*<sup>17</sup> de Ricardo Rojas, *Indo-América* de Víctor Raúl Haya de la Torre o *Mestizoamérica* de Gonzalo Aguirre Beltrán en el siglo XX. También Fernando Aínsa denota, a través de su

<sup>15</sup> Fernando Aínsa: *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, p. 41, Editorial Gredos, Madrid, 1986.

<sup>16</sup> Ob. cit., pp. 74-75.

<sup>17</sup> Cfr. Ricardo Rojas: *Eurindia: ensayo de estética sobre las culturas americanas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1951.

aportador estudio de la identidad cultural desde la narrativa, los significados semánticos de los contenidos de la identidad cultural; desde los días de Fray Bernardino de Sahagún o Alonso de Ercilla hasta la reciente narrativa de Augusto Roa Bastos o Alejo Carpentier. Sin embargo, la génesis de la identidad cultural como concepto constructor de teoría no es estrictamente equivalente a los significados de contenidos de los contextos o expresiones que conforman ésta. El propio Ainsa lo esclarece cuando afirma que ésta se desarrolló con nombres diferentes, por eso antes hubo de afirmar que el concepto de identidad cultural surgió tras el proceso descolonizador de África hacia mediados del siglo xx.

Similar tesis sostiene el destacado filósofo argentino Hugo E. Biagini, quien en su importante y aportador libro, *Filosofía americana e identidad*, 1989, afirmó que “el nuevo concepto de la identidad cultural empieza a verificarse sintomáticamente con el proceso de descolonización de Asia y África, aplicándose luego a la circunstancia latinoamericana. En su gestación se ha interpretado que convergen varios elementos: el cuestionamiento del eurocentrismo por parte de diversos científicos e intelectuales, los pueblos desprovistos de voz y que al emanciparse bucean en sus quebrantadas raíces originarias, la defensa frente a los medios masivos de comunicación manipulados para homogeneizarlo todo con el modelo dominante ajeno a las modalidades vernáculas”.<sup>18</sup>

Por separado, en un sugestivo opúsculo, *Modelo teórico para la identidad cultural*, 1996, cuyos fundamentos son muy discutibles, la cubana Cristina Baeza Martín coincide con los criterios anteriores al escribir: “la problemática de la identidad cultural se hace consciente como tal a fines de la década del 60 [del siglo xx], y se afianza en la ensayística literaria y cultural — particularmente en la crítica — en los últimos veinte años como respuesta a la tendencia cada día más marcada a la homogeneización de los patrones culturales impulsada por las transnacionales”.<sup>19</sup> No se puede ne-

<sup>18</sup> Hugo E. Biagini: *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, p. 38, EUDEBA, Buenos Aires, 1989.

<sup>19</sup> Cristina Baeza Martín (1996): “Una definición teórico-instrumental de la identidad cultural”, en M. García Alonso y C. Baeza Martín’ *Modelo teórico para la identidad cultural*, p. 61, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”, La Habana, 1996.

gar que, ciertamente, el proceso de descolonización de las décadas de los sesentas y de los setentas del pasado siglo condicionó una justificación crítico-teórica de la identidad cultural. Mas, la llamada explosión de la identidad cultural de los años sesentas y setentas es una de las reacciones, re-explusiones y resurgimientos de la misma. Ella no fue importada como concepto y concepción a la América Latina, sino que nació de ella en el siglo XIX, no por la vía del ensayo literario, sino por el camino del ensayo filosófico e histórico, aunque no deben desdeñarse en su itinerario los géneros de la literatura, la poesía y la crítica.

### ¿Término americano latino?

Distinguiéndose de los enfoques anteriores otros investigadores sitúan los orígenes de la identidad cultural en América Latina. Con objetividad, Jorge Gracia e Iván Jaksic en el «ensayo» introductorio a la antología *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, 1988, subrayaron que “el problema de la identidad cultural y su relación con la filosofía ha sido [...] tema constante en el pensar latinoamericano desde los tiempos de Alberdi”.<sup>20</sup> Pero centran la atención explicativa, preferentemente, en la filosofía como expresión teórica de la identidad y no en el desarrollo mismo del término identidad cultural. Por otra parte, la aportadora e insoslayable antología comienza con Juan Bautista Alberdi; que de hecho implica ubicar la identidad cultural en América Latina a partir del Romanticismo. Por tanto, no incluye los escritos precedentes de un Eugenio de Santa Cruz y Espejo, Juan Pablo Viscardo, Francisco Javier Clavijero o Francisco de Miranda. Y en cuanto a los escritos de Alberdi seleccionaron, para la antología, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea” y omitieron “Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano”, 1845, que es donde Alberdi expone la tesis y el concepto de la identidad. Además, no registran a representantes de la Ilustración como Simón Rodríguez, Andrés Bello, Simón Bolívar, José Cecilio del Valle o Servando Teresa de Mier, quienes fueron los primeros en forjar y exponer la concepción de la identidad cultu-

<sup>20</sup> Jorge E. Gracia e Iván Jaksic: “El problema de la identidad filosófica latinoamericana”, en Gracia, Jorge E. e Iván Jaksic: *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, p. 44, Caracas, Monte Ávila Editores, 1988.

ral desde Hispanoamérica. A diferencia de algunos enfoques anteriores, investigadores de la historia de las ideas como José Gaos, Arturo Ardao, Leopoldo Zea o Arturo Andrés Roig han planteado la existencia de la identidad cultural como una particularidad creadora del pensamiento hispanoamericano desde fines del siglo XVIII, y más característicamente de las ideas decimonónicas iberoamericanas.

Más recientemente, en el texto *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad*, tomo I, de 2000, el destacado profesor e investigador chileno, Eduardo Devés, ha referido que “junto con afirmar que el pensamiento latinoamericano se divide entre quienes han acentuado la identidad o la modernización, puede afirmarse a la vez y sin contradicción que el pensamiento latinoamericano es la historia de los intentos implícitos o explícitos por armonizar modernización e identidad”.<sup>21</sup> Tesis raigal para comprender el proceso de construcción de Hispanoamérica, Iberoamérica y América Latina, en tanto han representado y representan procesos identitarios integracionistas empeñados en la actualización y la modernización.

Al insistir sobre el tema ha afirmado que “en sucesivas oleadas la modernización y la identidad se alternan claramente desde mediados del siglo XIX, aunque más borrosamente desde antes. Lo modernizador ha sido acentuado hacia 1850, 1890, 1940, 1985; lo identitario por su parte, hacia 1865, 1910, 1965”.<sup>22</sup> Es incuestionable, como se subraya, que los proyectos de modernización e identidad han ido de la mano en la conformación de América Latina, así como de otras matrices como Hispanoamérica e Iberoamérica, no obstante se omite que dichos procesos tenían y tienen sobre sus cimientos la integración como condición para el desarrollo y evitar las dependencias, ya de Europa o de Estados Unidos. Igualmente es impreciso ubicar el tema de la identidad a partir de mediados del siglo XIX, dando como fecha señera 1865, aunque se dice que desde antes la identidad estaba latente, pero borrosamente. Tal afirmación llevaría a situar el “nacimiento” de la identidad cuando el Romanticismo latinoamericano estaba en

<sup>21</sup>. Eduardo Devés Valdés: *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad*, tomo I: *del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, p. 17, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2000.

<sup>22</sup>. Ob. cit., p. 15.



extinción, y comenzaba la corriente del Positivismo. Sin embargo, esto significaría dejar fuera del análisis el tema de la identidad en las dos Etapas de la Ilustración Hispano-Portuguesa Americana y lo fundamental del Romanticismo. Períodos decisivos y aportadores en cuanto a la identidad, la integración y la toma de conciencia de la trascendencia de la modernización. En éstos la identidad y la integración, en toda su significación constructora y de significados apareció diáfananamente, de tal modo que los términos Hispanoamérica y América Latina, así como la incipiente iberoamericanidad, proyectaron cuestiones vigentes, y algunas de ellas pendientes de resolver.

A diferencia de los enfoques anteriores, investigadores de la historia de las ideas como José Gaos, Arturo Ardao, Leopoldo Zea o Arturo Andrés Roig han planteado la existencia de la identidad cultural como una particularidad creadora del pensamiento hispano-americano desde fines del siglo XVIII, y más característicamente de las ideas decimonónicas iberoamericanas en todo su decursar.

El filósofo hispano José Gaos, radicado en México después de la Guerra Civil Española, escribió: "En el siglo XVIII se inició en España y sus colonias americanas el que debe considerarse un mismo movimiento por la *identidad de sus orígenes y de dirección*. En España, un movimiento de *renovación cultural*, de reincorporación después de la decadencia inmediatamente anterior, de revisión y crítica del pasado que había concluido en aquella decadencia. En las colonias, en México señaladamente, un movimiento de renovación cultural [de fines del siglo XVIII], asimismo, de *independencia espiritual respecto de la metrópoli*, de la consecuente tendencia, siquiera implícita, a la *independencia política*".<sup>23</sup> (La cursiva es nuestra). La comparación de Gaos pone de manifiesto la común ocupación en Ibero-América acerca de la identidad, rasgo que comparten ambos movimientos ilustrados ochocentistas. Pero con la entrada en el nuevo siglo, las circunstancias y coincidencias de España y sus colonias americanas cambian. Los intentos de revolución político-liberal española fracasaron, en tanto la América Española lograba su independencia política. La nueva circunstancia hispanoamericana desarrolló un pensamiento de la emancipación y una teoría de la identidad cultural. España no tendrá en el

<sup>23</sup> José Gaos: *Pensamiento de lengua española*, p. 25, Editorial Stylo, México, 1945.

siglo XIX, observaba Gaos, pensadores de la talla de Simón Bolívar o José Martí, sin obviar, claro está, la estatura intelectual de españoles como Julián Sanz del Río o Emilio Castelar, Francisco Giner de los Ríos o un Marcelino Menéndez y Pelayo. Mas, estos no fueron pensadores tan orgánicos como Bolívar o Martí. Es significativa la mención de ambos por Gaos, pues con Bolívar se profundiza la conceptualización de la identidad cultural y continental, la que tendrá al fin del siglo XIX su más alta expresión en José Martí, previsor de lo acontecido en 1898.

Una opinión autorizada y reconocida en la materia, como la de Leopoldo Zea, ha subrayado que “los pueblos que sufrieron el impacto de la expansión sobre el mundo a partir de 1492, con el Descubrimiento de América, han ido tomando, a lo largo de su historia, conciencia de su propia identidad, como contrapartida de una identidad que consideran les ha sido impuesta por la conquista y el coloniaje”.<sup>24</sup> Asimismo ha sostenido que, esa *conciencia de identidad* permitió forjar y desarrollar el concepto de identidad cultural como aporte de América Latina. Ha expuesto que esta es una *“identidad cultural complicada, y por serlo, original. Experiencia de hombres en extraordinarias y complicadas situaciones que, por serlo, viene a ser original su aportación a la historia, y a la cultura del hombre. Del hombre sin más, en sus múltiples expresiones”*.<sup>25</sup> [La cursiva es nuestra].

Y al contrastar esta aportación latinoamericana con el pensamiento euro-occidental moderno ha subrayado que, “paradójicamente es ahora el europeo-occidental quien empieza a preocuparse por su identidad, esto es, por definirse, para fundirse en este mundo igualitario, creado por él, no por derechos, sino por hacer que otros hombres sean copias múltiples, infinitas de él mismo, juzgándolo de acuerdo con su fidelidad”.<sup>26</sup> Por eso ha insistido en que los europeos contemporáneos, al romper con el supuesto paradigma de universalidad que divulgaron e implan-

<sup>24</sup> Leopoldo Zea: “La conciencia de América frente a Europa”, en *Cuadernos Americanos*, Año XLIII, vol. CCLIV, (3): 57, México D.F., mayo-junio de 1984.

<sup>25</sup> \_\_\_\_\_: “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en Leopoldo Zea (ed.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, t. 1, p. 298, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

<sup>26</sup> \_\_\_\_\_: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, p. 251, Biblioteca Americana, Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, La Habana-Cali, 1995.

taron en el mundo, han comprendido que la unidad-universal lleva a la mismidad del anonimato y se han planteado, entonces, la descentralización del sujeto como hombre concreto. Por tal motivo puntualizó: “de allí la búsqueda de la identidad que resulta responsable la civilización [occidental], la civilización que tanto insistía en distinguirse de la barbarie”.<sup>27</sup> Y hay que subrayar que, frente al logocentrismo, la *descentralización del sujeto* de la identidad cultural es una aportación del pensamiento latinoamericano, comenzando por la Ilustración Hispano Portuguesa Americana de la segunda mitad del siglo XVIII.

El reconocido historiador Arnold Toynbee ha destacado: “cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes «indígenas» borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminan, o como animales selváticos que infectaran el país en que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho, los vemos como parte de la flora y la fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y, viéndolos así como cosa casi infrahumana, nos sentimos con título para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales”.<sup>28</sup>

Al continuar sus tesis respecto a la expansión occidental sobre el mundo planteó que la “tesis de la «unidad de la civilización» en este sentido es una errónea concepción a la que nuestros historiadores occidentales [modernos y] contemporáneos han sido llevados por la influencia de su contorno social sobre su pensamiento”.<sup>29</sup> Así, añadió con agudeza que “el rasgo engañoso en el contorno social ha sido el hecho de que, en los tiempos modernos, nuestra propia Civilización Occidental ha echado la red de su sistema económico alrededor del mundo y cogido en sus mallas a toda la generación viviente de la humanidad y todas las tierras habitables y mares navegables de la superficie del planeta. Esta unificación económica sobre la base occidental —subrayó—

<sup>27</sup>. Ob. cit., pp. 251-252.

<sup>28</sup>. Arnold Toynbee: *Estudio de la historia*, Trad. de Jaime Perriau, vol. 1, p. 178, Emecé Editores, Buenos Aires, 1956.

<sup>29</sup>. Ob. cit., p. 176.

<sup>30</sup>. Idem.

<sup>31</sup>. Manuel Castells: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, vol. II, pp. 30-31, Siglo XXI Editores, México D. F., 1999.

ha sido seguida por una unificación política sobre la misma base que ha ido casi tan lejos como aquella”.<sup>30</sup>

Sin embargo, esclareció que tal unificación no pudo extenderse a todos los contextos de la cultura, pues hubo una *identidad de resistencia*<sup>31</sup> cultural como sabiamente ha planteado Manuel Castells. Toynbee ha precisado, que “en primer término, su visión del mundo contemporáneo —refiriéndose a Occidente— debe limitarse a los planos económicos y políticos de la vida social e inhibirse de penetrar hasta el plano cultural, que no solo es más hondo sino que es fundamental. Si bien los mapas económicos y políticos del mundo han sido occidentalizados ahora casi hasta hacerlos irreconocibles, el mapa cultural sigue siendo hoy sustancialmente lo que era antes de que nuestra sociedad occidental hubiese comenzado su carrera política y económica”.<sup>32</sup>

Más habría que señalar en justicia, como antes se ha indicado, que en el pensamiento cultural euro-occidental ha habido grandes aportes humanistas, de los que también se ha beneficiado el resto del mundo. Y que asimismo hubo pensadores, que oponiéndose a la política oficial reinante en épocas determinadas, propugnaron la defensa del otro, es decir, de la alteridad, pero esto no fue lo dominante, lo dominante euro-occidental sobre el resto del mundo fue la imposición de la *identidad de la mismidad*. Resulta paradójico que desde la antigüedad griega, y principalmente con la modernidad, desde Aristóteles hasta Hegel, se aportara en el plano abstracto-teórico el concepto de *identidad en la diferencia*, y que la política sustentada por estos mismos geniales pensadores, que llegaron a ser filósofos de políticas oficiales, promovieran la identidad de la mismidad eurocéntrica excluyente.

En relación con esta antinomia, de la que no se excluye a Kant, padre de este término, Edgar Morín ha precisado puntualmente: “habría que mostrar cómo [...] se desarrolla y propaga una cultura europea, fundada no sobre un modelo, sino sobre el despertar de la problematización, operada por el retorno a la fuente griega, que permite el despertar de la filosofía y el surgimiento de la ciencia: Al mismo tiempo, esta cultura se funda sobre una

<sup>32</sup>. Arnold Toynbee: *Estudio de la historia*, ed. cit., p. 177.

<sup>33</sup>. Edgar Morín: “Identidad nacional y ciudadanía”, en Pedro Gómez García (coord.): *Las ilusiones de la identidad*, ed. cit., p. 25. Véase del mismo autor: *Pensar Europa. La metamorfosis de Europa*, Gedisa, Barcelona, 1994.

dialógica (relación a la vez antagónica y complementaria) entre religión y fe por un lado, razón y duda por el otro. Desde ahí – continúa Morín – se podría seguir el surgimiento de una cultura científica, técnica, ideológica, en que emergió una concepción humanista y emancipadora del ser humano, en contradicción por lo demás con la formidable opresión dominadora que Europa hace sufrir al resto del mundo”.<sup>33</sup>

En respuesta a los eurocéntricos y nihilistas,<sup>34</sup> Roberto Fernández Retamar esclareció que el símbolo del latinoamericano no es Ariel como pensó Rodó, sino *Calibán*. Ante los escépticos expresó que “poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma y, por tanto, estar dispuestos a tomar partido a favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos si no eco desfigurado de lo que sucede en otra parte”.<sup>35</sup> Al reafirmar la identidad cultural<sup>36</sup> latinoamericana subrayó que no se repiensa la misma como una monotonía de pueblos, sino como una compleja unidad histórico-cultural, a la vez *una* y *diversa*. Así destaca, por otro lado, que “a la enteca visión del hombre propuesta por cierto humanismo periclitado y por su correspondiente literatura (visión según la cual, el ser humano era esencialmente occidental... siendo lo otro la excepción), la literatura latinoamericana contribuye a sobreponer la visión más rica que estamos construyendo en todo el planeta, y según la cual el ser humano es también mujer, negro, amarillo, obrero, campesino, asiático y latinoamericano. Los escritores latinoamericanos – insistió Fernández Retamar – podemos decir [que] traemos nuestro rasgo al perfil definitivo del hombre”.<sup>37</sup> Análisis de la identidad desde la identidad en la diferencia, que revela las inconsistencias de la mismidad excluyente.

También, en oposición al logocentrismo y la identidad de la mismidad, Leopoldo Zea, investigador acucioso del pensamien-

<sup>34</sup> Miguel Rojas Gómez: “El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana”, *Cuadernos de Cultura*, (18): 8-17, Preparatoria Siete, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1994.

<sup>35</sup> Roberto Fernández Retamar: *Calibán y otros ensayos*, p. 32, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1979.

<sup>36</sup> \_\_\_\_\_: “Defensa de la identidad”, en *Revista de la Literatura Cubana*, La Habana, III (6): 241, febrero-junio de 1980.

<sup>37</sup> \_\_\_\_\_: *Para el perfil definitivo del hombre*, p. 538, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1985.

to, destacó el aporte latinoamericano al precisar que “en la búsqueda de la identidad se va encontrando al individuo, pero al concreto. Regionalismos de grupos que no se sienten identificados bajo un determinado concepto nacional [hegemónico]”.<sup>38</sup> “Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; pero no para separarse de otros hombres, sino para participar con ellos, pero como sus iguales; iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o individualidad”.<sup>39</sup>

Reiteradamente ha insistido en esta aportación iberoamericana y latinoamericana, que tanto preocupa en la teoría y la práctica contemporáneas a Europa, Estados Unidos, Canadá y otros pueblos. Uno de sus grandes méritos es haber contribuido al desarrollo de la categoría identidad cultural. Sin embargo, no se encuentra en su obra — como tampoco en la de Gaos, Arturo. A. Roig y otros— una exposición sistemática de la historia y la lógica interna del concepto *identidad cultural*, así como una tematización a través de las diferentes corrientes de pensamiento, ni una teoría que dé cuenta de los contextos y determinaciones culturales que la conforman, porque, con toda justicia, no se lo propuso. Su quehacer en el campo de la identidad cultural ha sido, más bien, en el orden de la filosofía como expresión teórica de la misma, aunque ciertamente la ha desbordado.

El propio Maestro, lamentablemente fallecido en 2004, había insistido en la necesidad de investigar sistemáticamente este aporte al indicar que “la realidad formada a lo largo de la historia de esta región se impuso [...]. *Realidad que ahora es menester deslindar, clarificar, haciéndola patente. Identidad que hay que conocer para participar, sin complejo alguno en la marcha de la historia que es, pura y simplemente del hombre. La del hombre en múltiples expresiones y peculiaridades que ha de ser el punto de la participación en la historia*”.<sup>40</sup> [La cursiva es mía. MRG].

Si bien Zea no dejó una teoría sistematizada sobre la génesis y los desarrollos de la identidad cultural, aportó, entre sus ideas, la tesis de concebir al sujeto de la identidad cultural como un hombre histórico-concreto situado, a diferencia de las concepciones universalistas abstractas. En esta dirección precisó: “todos los

<sup>38</sup>. Leopoldo Zea: *Discurso desde la marginación y la barbarie*, ed. cit., p. 252.

<sup>39</sup>. *Ibíd.*

<sup>40</sup>. \_\_\_\_\_: *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, pp. 22-23, Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, México, 1990.

hombres son iguales pero no ya por la razón o el entendimiento, sino por el mismo hecho de ser distintos; esto es, por poseer una identidad, una personalidad, por ser hombres concretos y no reflejo de una abstracción”<sup>41</sup> Y esta tesis, la de un *hombre universal concreto situado*, es una clave metodológica para el estudio de la toma de concien

cia de la identidad, y su portador en la Ilustración Hispano-Portuguesa-Americana, continuada y desarrollada por las corrientes del Romanticismo, el Positivismo y el Modernismo decimonónico latinoamericanos.

<sup>41</sup>. Ob. cit., p. 151.