

REFLEXIÓN



LA IDENTIDAD CULTURAL Y EL PRINCIPIO DE INTEGRACIÓN

Dr. MIGUEL ROJAS GÓMEZ
 Universidad Central de las Villas, Santa Clara, Cuba

1. EL CAMINO DE LA IDENTIDAD CULTURAL

1.1 Génesis de la identidad en la diferencia.

En la historia del pensamiento —occidental— un concepto permanente ha sido el de la identidad. Se ha estudiado desde la filosofía, la lógica, la psicología, la antropología y más recientemente desde la teoría de la cultura. En torno a éste se presentan algunas clasificaciones y distinciones. Sin embargo, no se han determinado debidamente dos *tendencias* intrínsecas en el desarrollo del término, la *identidad de la mismidad* y la *identidad en la diferencia*. Sólo recientemente Paul Ricoeur¹ en *Soi-même comme un autre*, 1990, ha aportado una importante distin-

ción en lo que ha llamado identidad *idem* e identidad *ipse*, cuya distinción coincide con lo que aquí se denomina *identidad de la mismidad* e *identidad en la diferencia*.

Esta última, cuyo antecedente se remonta a Heráclito, tuvo su desarrollo con la identidad del género y la diferencia específica de Aristóteles y la *idem secundam analogiam* de Tomás de Aquino, y alcanzó su clímax con el idealismo alemán² de Herder, Fichte, Schelling y Hegel. Precisamente, este último expuso la identidad en la diferencia, lo concreto como síntesis de múltiples determinaciones y la mediación de las partes opuestas. También en la filosofía alemana Herder planteó la unidad en la diversidad, la unidad entre la naturaleza y la historia, y las “necesidades elementales”, entre ellas la de territorio, len-

1. Cfr. RICOEUR, Paul. *Si mismo como otro*, Barcelona: Siglo XXI, 1996. pp. XII-XVIII.

2. “La filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz, Kant, y mediante Fichte, Schelling, y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. Tal lugar no puede ser demostrado aquí —subrayó—. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad. En donde esto ocurre, la identidad se representa de modo solamente abstracto”. HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*, Edición bilingüe alemán-español de H. Cortés y A. Leyte, y Ed. a cargo de A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990. p. 65.

gua y costumbres, mediante las cuales el hombre está unido a una determinada comunidad. Filosofías que influyeron en pensadores iberoamericanos, y deben considerarse antecedentes histórico-teóricos de la identidad cultural.

1.2 La identidad cultural como tipo de identidad.

1.2.1 ¿Concepto de origen europeo?

La paternidad del origen 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”³. 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”⁴. Postura encaminada a impugnar el logocentrismo hegemónico, así como la verticalidad masculina sobre la identidad femenina.

Mas 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, 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 si mismo modelo o paradigma de cultura universal. Por 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”⁵. 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”⁶. Acotando que “el trabajo más destacado del período es el de los humanistas jesuitas y de varios escritores laicos del iluminismo hispanoamericano”⁷. 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”⁸.

3. GUERRA CUNNINGHAM, Lucía (1987). “Fernando Ainsa. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa. Reseña crítica*”, en *Revista Iberoamericana*, Pittsburgh, octubre-noviembre de 1987, N° 141. p. 1047.

4. ————. “La identidad cultural y la problemática del ser en la narrativa femenina latinoamericana”, en *Plural*, Revista Cultural de Excelsior. México, octubre de 1988, N° 205, p.12.

5. STABB, Martin S. *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano, 1900-1960*, Caracas: Monte Avila, 1960. pp. 13-14.

6. Ob. cit. p. 92.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

Concluyendo 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”⁹.

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 más viejos y sabios”¹⁰. 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 Europea¹¹ en marcha.

A diferencia de la postura de Guerra Cunningham otros sitúan el nacimiento del término en África o Asia. Fernando Ainsa, investigador de la misma y autor del libro *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, 1986, indicó: “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”¹². 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”¹³.

Aquí se subrayó, justamente, la preocupación intelectual de los latinoamericanos e iberoamericanos por la identidad cultural, cuestión que devino en hecho de conciencia a raíz de la necesidad de emancipación de España y Portugal. El enunciado citado explícita, 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*

9. Ob. cit. p. 329.

10. *Ibid.*

11. Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio. *La integración europea. Análisis Histórico-Institucional con textos y documentos. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951-1997)*. Madrid: Tecnos, 1999.

12. AINSA, Fernando. *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*, Madrid: Gredos, 1986. p. 41.

13. Ob. cit. pp. 74-75.

América mestiza de José Martí. O las propuestas de *Eurindia* de Ricardo Rojas, *Indo-América* de Víctor Raúl Haya de la Torre o *Mestizoamérica* de Gonzalo Aguirre Beltrán en el siglo XX. También Fernando Ainsa denota, desde su 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 eurocentris-mo 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”¹⁴.

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”¹⁵.

No se puede negar que, ciertamente, el proceso de descolonización de las décadas del sesenta y del setenta del pasado siglo condicionaron una justificación crítico teórica de la identidad cultural. Mas, la llamada explosión de la identidad cultural de los años sesenta y setenta es una de las reacciones, re-explosiones 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.

1.2.2 ¿Término americano latino?

Distinguiéndose de los enfoques anteriores otros investigadores sitúan los orígenes de la identidad cultural en América

14. BIAGINI, Hugo E. *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: Eudeba, 1989, p. 38.

15. BAEZA MARTÍN, Cristina. (1996), “Una definición teórico instrumental de la identidad cultural”, en M. García Alonso y C. Baeza Martín, *Modelo teórico para la identidad cultural*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinillo”, 1996. p. 61.

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”¹⁶. 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 predecesores 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”, que es donde Alberdi expone la tesis y el concepto de la identidad. Además no registran 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 cultural 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 hispano-americano desde fines del siglo

XVIII, y más característicamente de las ideas decimonónicas iberoamericanas.

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*”¹⁷ (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 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 orgáni-

16. GRACIA, Jorge E. y JAKSIC, Iván. “El problema de la identidad filosófica latinoamericana”, en Gracia, Jorge E. y Jaksic, Iván. *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila, 1988. p. 44.

17. GAOS, José. *Pensamiento de lengua española*. México: Stylo, 1945. p. 25.

cos 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”¹⁸. 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”¹⁹, (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 a su fidelidad”²⁰. Por eso ha insistido que los europeos contemporáneos, al romper con el supuesto paradigma de universalidad que divulgaron e implantaron 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”²¹. 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.

Reiteradamente ha insistido en esta aportación iberoamericana y latinoamericana, que tanto preocupa en la teoría y la práctica a Europa, Estados Unidos, Canadá y otros pueblos actualmente. Uno de los grandes méritos de Zea 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 de 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 filoso

18. ZEA, Leopoldo. “La conciencia de América frente a Europa”, en *Cuadernos Americanos*. México D.F., N° 3, mayo-junio de 1984, Año XLIII, Vol. CCLIV, p. 57.

19. ————. “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en Leopoldo Zea, (ed.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. t. I. p. 298.

20. ————. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. La Habana-Cali: Biblioteca Americana, Instituto Cubano del Libro-Universidad del Valle, 1995. p. 251.

21. Ob. cit. pp. 251-252.

fía como expresión teórica de la misma, aunque ciertamente la ha desbordado.

En apretadas síntesis, en función de la demostración lógico racional e histórica, en cuanto a la génesis de la identidad cultural, hay que señalar que ésta tiene sus antecedentes en la Ilustración Hispano Portuguesa Americana de fines del siglo XVIII. Se destacan Francisco Javier Clavijero, José Joaquín da Cunha Azeredo, Juan Pablo Viscardo, Eugenio de Santa Cruz y Espejo y Francisco de Miranda, entre los principales. Ellos propugnaron *la descentralización del sujeto*. El brasileño José Joaquín da Cunha Azeredo Coutinho criticó el centrismo europeo al decir, “hace casi un siglo que nació una secta con la manía de civilizar África, reformar Europa, corregir a Asia y regenerar América. Esta secta, inconsecuente en sus principios, es consecuente en destruir todo lo que encontró hecho, para después darle una nueva forma, que considera la más sublime y la más bella que puede concebir el espíritu humano para poner en práctica su manía”²².

El centro de su crítica fue Montesquieu, en cuanto que éste, con su determinismo geográfico, planteó que el hombre americano de la Zona Tórrida, por consecuencias del clima, no era apto para progresar. Manifestó da Cunha de Azeredo que la teoría filosófica y social de los climas de Montesquieu y otros era absurda, injuriosa e inaceptable, porque justificaban, a partir de la naturaleza, la servidumbre, la carencia de libertad y la ausencia de ingenio de los hombres americanos.

Similares criterios había expresado el mexicano Francisco Javier Clavijero, im-

pugnando al alemán Cornelius de Pauw y el Conde Buffon, quienes pretendieron descalificar la cultura americana y el hombre de estas tierras. A estas diatribas antihumanistas y eurocéntricas, en la “Disertación VI” del Tomo 4 de *Historia antigua de México*, titulada “*Sobre la cultura de los mexicanos*”, le respondió a Pauw así: “tratar a los mexicanos y peruleros (sic) como a caribes y a los iroqueses, no hacer caso de su industria, desacreditar sus artes, despreciar todas sus leyes, y poner aquellas industriosas naciones a los pies de los más groseros pueblos del antiguo continente, ¿no es esto obstinarse en el empeño de envilecer al Nuevo Mundo y a sus habitantes, en lugar de buscar la verdad como debía el título de su obra?”²³, en referencia al libro de Pauw *Investigaciones filosóficas*.

Y desde esta amplia acepción de cultura, según su propio enunciado, que no predominaba en la época, continuó: “Pues bien, los mexicanos y todas las otras naciones de Anáhuac, como también los peruleros, reconocían un Ser Supremo y omnipotente, aunque su creencia estuviese, como la de otros pueblos idólatras, viciadas con mil errores y supersticiones. Tenían un sistema fijo de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y tan bien ordenadas, [...]; tenían leyes y costumbres, cuya observancia celaban los magistrados y los gobernadores; tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia en los contratos; tenían distribuidas las tierras y asegurada a cada particular la propiedad y posesión de su terreno; ejercitaban la

22. CUNHA DE AZEREDO COUTINHO, José Joaquín da. “Ensayo económico sobre el comercio de Portugal y sus colonias”, en José Carlos Chiaramonte (Prólogo y compilación), *Pensamiento de la Ilustración: economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. p. 40.

23. CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 1945. t. VI. pp. 275-276.

agricultura y otras artes, no solo aquellas necesarias a la vida, sino aun las que sirven solamente a las delicias y el lujo. ¿Qué, pues, más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas de bárbaras y salvajes?”²⁴.

Así, de convincente, con justo título, reclamó para los mexicanos y los demás pueblos civilizados de la América Española su universalidad legítima. Por eso afirmó: “nos confirmamos más en la verdad de aquel proverbio italiano tomado de los griegos: *Todo el mundo es país*”²⁵, con lo cual expresó que México como América toda, que en Europa también se le llamaba país, eran parte del Mundo, con mayúscula, es decir, también formaban parte de la universalidad con derecho propio. Tesis defendida 144 años antes, —en Europa, porque su *Historia antigua* se publicó inicialmente en Italia— que Alfonso Reyes²⁶ llamara a los europeos a contar con la cultura latinoamericana.

También en el empeño de desmontar el paradigma del hombre europeo como *homo universalis*, el ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo expresó como misión del pensador de estas tierras: “desmentirá a los Hobbes, Grocios y Montesquieus y hará ver que una *nación* pulida y culta, siendo *americana*, esto es, dulce, suave, manejable y dócil, amiga de ser conducida por la servidumbre, la justicia y la bondad, es el seno de la sujeción más fiel, esto es, de aquella obediencia nacida del conocimiento

y la cordialidad. Por lo menos desde hoy sabrá la Europa esta verdad, pues desde hoy sabe ya lo que sois (¡*Oh quiteños!*) en las luces de vuestra razón natural”²⁷, (la cursiva es nuestra).

Asimismo, el peruano Juan Pablo Viscardo, en *Carta a los españoles americanos*, 1792, escrito programático de la independencia política de España, con plena conciencia de identidad destacó que “el Nuevo Mundo es nuestra patria, y su historia es nuestra, y en ella es que debemos examinar nuestra situación presente”²⁸. Por eso, pensando en el futuro, subrayó: “¡qué agradable y sensible espectáculo presentarán las costas de la América, cubiertas de hombres de todas las naciones, cambiando las producciones de sus países por las nuestras! ¡Cuántos huyendo de la opresión o de la miseria, vendrán a enriquecernos con su industria, con sus conocimientos, y a reparar nuestra población debilitada! De esta manera la América reunirá las extremidades de la tierra, y sus habitantes serán atados por el *interés común* de una *grande familia de hermanos*”²⁹. Así concluía Viscardo su escrito, cargado de *ecumenismo situado* en la América, la América Hispano-Portuguesa.

La conciencia de la identidad, y la consecuente integración, alcanzó en Francisco de Miranda una mayor concreción. En aras de ésta fundamentó y desarrolló conceptos identitarios como *Colombia* o *Continente*—

24. Ob. cit. p. 276.

25. Ob. cit. p. 220.

26. Cfr. REYES, Alfonso. “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), en Leopoldo Zea, (Editor-compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 245 y 250.

27. SANTA CRUZ Y ESPEJO, Eugenio de. “Discurso sobre el establecimiento de una Sociedad Patriótica en Quito”, en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (Selección, Notas y Cronología), *Pensamiento político de la emancipación*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, tomo I. p. 45.

28. VISCARDO, Juan Pablo. “Carta a los españoles americanos”, en José Luis Romero y Luis Alberto Romero. *Pensamiento político de la emancipación*, ed. cit. p. 51.

29. Ob. cit. p.58.

Colombiano, Nuestra América e Hispanoamérica.

Esta reconstrucción de la identidad cultural, como totalidad, Miranda la subsumió en el nombre *Colombia*. “Todo cuanto a Colombia concierne, señaló Salcedo-Bastardo el precursor lo acumula dentro del sintético rótulo griego de su invención, es “Colombeia”, memoria exhaustiva sobre su inmensa patria”³⁰. Probablemente lo usó por primera vez en 1805 para designar las cosas relativas a Colombia y a la papelería de su archivo. No obstante, ya desde 1788 comenzó a utilizar el Concepto Colombia, dado que en Carta al Príncipe Landgrave de Hesse se refiere a la “desafortunada Colombia”³¹. Al parecer, posiblemente, se inspiró en la versión angloamericana³² de *Columbia*, castellanizando o españolizando dicho sustantivo. Posteriormente en diferentes escritos reafirmó el nuevo nombre, como en las cartas a Alexander Hamilton, 1792, y a Thomas Jefferson, 1806.

Mas el nombre Colombia de Miranda difiere por su significado semántico y pragmática del sustantivo anglo-americano *Columbia*. Hay, sí, una identidad, pero en la diferencia, por cuanto lo que el venezolano llamó “Continente Colombiano, Patria mía”³³ es diferente en su génesis, historia, desarrollo y cultura de la *Columbia* norteamericana. Asimismo son nombres diferentes por la extensión lógica del con-

cepto, pues el término *continente colombiano* contiene lo que se llamaba la América Española y América Portuguesa, es decir, lo que después se bautizó como nueva realidad: Iberoamérica. No es fortuito que en 1806 concibiera también la independencia y unidad con los brasileños. En llamamiento a la libertad imperativamente demandó: “Valientes ciudadanos de Brasil ¡Levantaos! Escuchad la voz de la Libertad y lanzad las innobles cadenas por las que habéis sido cruelmente oprimidos por tan largo tiempo”³⁴. Y en conjunción de libertad y unidad continental manifestó: “*levantémonos todos a una y unámonos como hermanos*. [...]; corred a las banderas de la Libertad, uníos de manos y de corazones en la gloriosa causa, y vuestros nombres serán legados a la posteridad como los más virtuosos patriotas y libertadores de vuestro país”³⁵ (La cursiva es nuestra).

Su Colombia viene a significar lo que denominó en 1783, *Nuestra América*, término para reafirmar la identidad en la diferencia con la otra América, la América Anglo-Sajona. A pesar que el nombre de Colombia no se impuso como expresión nominal perdurable de integración supranacional continental, si se utilizó en el primer esfuerzo integracionista práctico al crearse, a propuesta de Bolívar, la Gran Colombia (1819-1830), que comprendería a Venezuela, la Nueva Granada (Colombia) y Ecuador. Asimismo fue reasumido

30. SALCEDO-BASTARDO, J. L. “Prólogo”, a Francisco Miranda. *América espera*, ed. cit. pp.XVI-XVII.

31. MIRANDA, Francisco de. “Colombia por primera vez” (Carta al Príncipe Landgrave de Hesse, 1788), en Francisco Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 93.

32. El término *Columbia* lo utilizó por primera vez la poetisa norteamericana de origen africano Phillis Wheatley, en un poema dedicado a Washington, 1775. Y en 1784 el King’s College de Nueva York dejó de llamarse así para nombrarse Universidad de Columbia. También hay otros lugares de los Estados Unidos y Canadá que llevan dicho nombre.

33. Miranda, Francisco de. “El Continente Colombiano, Patria mía, Sucesos de Venezuela”, (1809), en Francisco Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 397.

34. ————. “Proclama para ser emitida por los dirigentes de la conjura al desembarcar en el Brasil” (1806), en Francisco de Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 351. Cfr.

35. Ob. cit. pp. 351-352.

como concepto para nominar una nueva nación hispanoamericana, Colombia³⁶, la cual emergió a raíz del proceso de la independencia de España, perpetuándose así unos de sus empeños y creaciones identitarias.

Según la investigación de Javier Ocampo López, el padre del concepto *Nuestra América* fue el jesuita neogranadino Hernando Domínguez Camargo (1606–1659), que “en la primera mitad del siglo XVII habló por primera vez de *Nuestra América* en su obra *Ramillete de varias flores poéticas*, cuando hizo alabanzas a la ciudad granadina de Cartagena de Indias”³⁷. Sin embargo, conociese o no Miranda el término bautizado por Domínguez Camargo, no demerita en nada su concepción para identificar el Continente Colombiano como *Nuestra América*, pues es a partir de Miranda que será asumido por otros ilustrados como Servando Teresa de Mier, Andrés Bello, atravesando el siglo XIX hasta José Martí y nuestros días. Y también con Miranda alcanzará, como expresión de identidad en la diferencia, una dimensión integracionista continental iberoamericana.

Es a partir de esa particularización que Miranda, sobre la base de la identidad en la diferencia, rompe con el abstracto, genérico y ambiguo nombre de América, pues en varias ocasiones puntualizó la existencia de *las Américas*. Así empleará los conceptos “*nuestras Américas*”³⁸ y “*las Américas*”³⁹. Desde estos presupuestos, de la unidad en la diversidad, también esclareció la existencia de *nuestras Américas*, es decir, de *Hispanoamérica* y Brasil.

Desde el concepto “Continente hispanoamericano”⁴⁰ insistió en la “*unión indispensable*, [...] de tanta magnitud e interés para nosotros mismos y para todo el género humano en general”⁴¹. Subrayando la frase latina *Concordia res parvae crescunt discordia maximae dilabuntur* (Con la concordia crecen las pequeñas cosas; con la discordia perecen las mayores). Una y otra vez volverá al tema de la unidad o identidad, por cuanto *la unión asegurará permanencia y felicidad perpetua*⁴² afirmó.

Nace aquí, con estos pensadores, de acuerdo a la certera afirmación de Arturo Andrés Roig⁴³, el primer *programa de autonomía cultural*, de lo que después vendría a ser Iberoamérica y América Latina,

36. El nombre de Colombia como Estado-nación se consolidó entre 1861 y 1886, siendo aprobado dicho nombre por la ley de 1863 y ratificado en la Constitución de 1886. Cfr. OCAMPO LÓPEZ, Javier. *La integración de América Latina*, Segunda Edición. Bogotá: El Búho, 1991.

37. OCAMPO LÓPEZ, Javier. *La integración de América Latina*, Segunda edición. Bogotá: El Búho, 1991, p. 14.

38. MIRANDA, Francisco de. “Venezuela acaba de dar una gran lección de patriotismo, de prudencia y de política” (A Contucci, 2 de agosto de 1810), en Francisco de Miranda. *América espera*, (Selección, Prólogo y Títulos de J. L. Salcedo-Bastardo), trad. Gustavo Díaz Solís, Michel R. Monner y Gilberto Merchán. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982, p. 438.

39. ————. “Para poderlos guiar en tan intrincada complicación de objetos” (15 de marzo de 1810), en Francisco de Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 423.

40. ————. “La unión indispensable por el interés para el género humano” (A los magistrados de Buenos Aires, 1808), en Francisco de Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 379.

41. Ob. cit. p. 380.

42. ————. “Todo pende de nuestra voluntad solamente. ¿Por qué 16 millones no podemos sacudir el yugo? La unión nos asegurará permanencia y felicidad perpetua” (*Proclama a los pueblos del Continente Americano-Colombiano*), 1806, en Francisco de Miranda. *América espera*, ed. cit. p. 357.

43. ROIG, Arturo A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura I*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. pp. 31–32.

términos acuñados a mediados del siglo XIX como ya se hubo de referir.

Al comenzar la centuria decimonónica iberoamericana, los más fecundos representantes de la Segunda Etapa de la Ilustración o Ilustración tardía, continuaron la concepción de sus antecesores en relación a la descentralización del sujeto, la filosofía y la cultura. A partir de la premisa de desmontar el hombre universal abstracto, para dar paso a la concepción del hombre universal concreto situado, se desarrolló y expuso la teoría de la identidad cultural.

Simón Rodríguez, el Maestro del Libertador, insistió en su libro *Luces y virtudes sociales*, 1834, en que había llegado el momento de pensar. Pensar “en la UNION y en la LOGICA”⁴⁴. La unión en la práctica para garantizar el futuro. La lógica para fundamentar el proyecto de la nueva identidad, y hacer notar, por otro lado, la continuidad y ruptura histórica cultural con el mundo Ibérico occidental.

Al responder a ciertas objeciones de otro de sus libros, *Sociedades americanas*, 1828, hizo destacar el paralelo cultural entre Hispanoamérica y España, sus coincidencias y diferencias en la lengua y la política. Acotó que “el único precepto del arte, en la figura del *paralelo* es, que haya identidad o semejanza, y que una de estas condiciones se halle en los agentes, o en los sujetos o en los objetos, o en las acciones, o en el modo de acción, o en los resultados... (sic) con que una de estas cosas se pareciese, basta: el paralelo será tanto más exacto, cuanto más puntos comunes tengan los objetos que se comparan: porque todo el tra-

bajo consiste en equiparación y paridades”⁴⁵.

“Haga cada uno el paralelo a su modo —subrayó—, y, por malos que sean sus ojos, verá el valor relativo de dos objetos tan diferentes, al parecer = (sic) verá la *identidad de acción*: remonte al origen y verá”⁴⁶.

En este análisis teórico de la identidad, en el que están incluidos los *agentes* o *sujetos*, los *objetos* o *resultados*, y las *acciones* humanas creadoras, no resulta ocioso indicar al lector, y aún al especialista, que el concepto arte es utilizado por Simón Rodríguez en la acepción de obra humana, y el término paralelo en el significado de comparación, cotejo, semejanza y lo común entre pueblos y culturas.

También en el campo de la teoría, Andrés Bello, el otro maestro de Bolívar, tematizó la identidad. Al conceptualizar ésta indicó que “con la palabra *identidad* (y lo mismo es aplicable a la palabra contraria, *distinción*) ‘precisó’ solemos significar relaciones diferentísimas”⁴⁷. Explicando, además, que “percibir la identidad del yo es percibir la unidad en algo que se nos presenta bajo apariencias diferentes”⁴⁸. Basta recordar, en este sentido, que la etimología del verbo identificar remite a que la identidad se forma de dos o más cosas en apariencia diferentes, pero que tienen algo en común; manifestándose, entonces, la identidad.

Es evidente que concebía la identidad como una relación entre cosas, personas y culturas diferentes, pero que tienen algo en

44. RODRÍGUEZ, Simón. *Luces y virtudes sociales*, en Simón Rodríguez. *Sociedades americanas*, en Simón Rodríguez. *Sociedades americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 150, 1990. p. 243.

45. Ob. cit. p. 173.

46. Ob. cit. p. 196.

47. BELLO, Andrés. *Filosofía del entendimiento*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1948. p. 184.

48. *Ibíd.*

común o coincidente, dada en el *tiempo* y el *espacio* como hubo de subrayar. A este respecto manifestó que “la *identidad de la persona*, que atribuimos a la inteligencia [...] se presenta con apariencias varias, como cuando juzgamos que el César conquistador de las Galias fue el mismo que venció en Farsalia y que fue muerto por Bruto y Casio en el Senado romano”⁴⁹. Denotando que la verdadera identidad conjuga en una misma relación la *misimidad* y la *diferencia*, tanto en el caso de la identidad personal individual como en la identidad colectiva, la cual llamó en términos lógicos *identidad de clase*. Pues “la *identidad de clase*, [...] es la semejanza de los caracteres, en virtud de la cual imponemos un mismo nombre a dos o más entes distintos”⁵⁰ acotó. En tanto concluyó que la identidad de la persona individual y la identidad de clase o identidad colectiva se expresaban de manera concreta como “*identidad específica*”⁵¹. La cual tenía como función ser transmitida por una generación a otra para mantener la continuidad, sin soslayar la ruptura de elementos parciales, pues en las identidades se dan integraciones y desintegraciones. En síntesis, Bello, ha referido conceptualmente cuatro formas de identidad: la identidad en la diferencia; la “identidad del yo” o “identidad de la persona”; la “identidad de clase” o identidad de grupo; y, la “identidad específica”.

Toda esta teoría de la identidad tenía como miras la identidad en sus diferentes expresiones culturales, al precisar que “el ejercicio de la memoria envuelve el juicio de la identidad de nuestro ser en todos los momentos de su existencia”⁵². Tesis que lo llevó a plantear “la íntima conexión e identidad de sentimientos e intereses de los nuevos estados americanos, que fueron miembros de un mismo cuerpo político, bajo la dominación española”⁵³. Se trataba, ante todo, del ser cultural hispanoamericano, y más ampliamente Iberoamericano, como portador de una cultura concreta en sus variadas y múltiples manifestaciones.

Por su parte, el mexicano Servando Teresa de Mier, al igual que Andrés Bello, abordó la identidad en la diferencia. Reafirmó la identidad mediante el concepto de unidad: “Americanos: —dijo— lo que nos importa sobre todo es la unión. Conoced su importancia por la que ponen los europeos en nuestra división”⁵⁴. Desde la identidad en la diferencia con lo español de la época, en defensa de la libertad absoluta de la Metrópoli, asumió el término identitario *Nuestra América* sostenido por Francisco de Miranda. Así apuntó que “la América es nuestra, porque nuestros padres la ganaron si para ello hubo un derecho; porque era de nuestras madres, y porque hemos nacido en ella. Este es el derecho natural de los pueblos en sus respectivas regiones”⁵⁵.

49. Ob. cit. pp. 184–185.

50. *Ibíd.*

51. Ob. cit. p. 185.

52. Ob. cit. p. 183.

53. ————. “Tratado de amistad, comercio y navegación entre la república de Chile y los Estados Unidos de América, (1834), en Bello, Andrés. *Obras completas, t. XI: Derecho Internacional II: Temas de política internacional*, Segunda Edición. Caracas: Fundación La Casa de Bello, 1981. p. 341.

54. MIER, Servando Teresa de. “Carta de despedida a los mexicanos”, en Fray Servando Teresa de Mier. *Ideario político*, ed. cit. p. 67.

55. ————. “Memoria político-instructiva”, en Servando Teresa de Mier. *Ideario político* (Prólogo, notas y cronología de Edmund O’Gorman). Caracas: Biblioteca Ayacucho, N° 43, 1978. p. 231.

Igualmente, desde el referente Nuestra América, establecería frente a sus compatriotas partidarios de imitar acriticamente el modelo de federación norteamericana la debida y necesaria distancia, siempre desde la identidad en la diferencia. En este orden afirmó que “la prosperidad de esta república vecina ha sido, y está siendo, el disparador de *nuestra América* porque no se ha ponderado bastante la inmensa distancia que media entre *ellos y nosotros*”⁵⁶. “La *diferencia* enorme de situación y circunstancias que ha habido y hay entre *nosotros y ellos*”⁵⁷.

Sin obviar las diferencias étnicas y culturales Bolívar dejó esclarecido la existencia de la identidad en el orden epistémico y heurístico. En el artículo “Reflexiones sobre el Estado actual de la Europa, con relación a la América”, de 1814, sostuvo: “Nuestra revolución por otra parte ha tenido un aspecto tan importante, que no es posible sofocarla por la fuerza. México, el Perú, Chile, Buenos Aires, la Nueva Granada, Venezuela, forman hoy *la identidad de sus principios y sentimientos*, una *liga* formidable incapaz de ser destruida por más que lo intenten sus enemigos”⁵⁸, (En adelante todas las cursivas con negritas son nuestras).

Como se ha subrayado, destacó el concepto de *identidad* y sus *principios* consti-

tutivos. Asimismo, en sus escritos siguientes utilizará los términos de *manco-munió*⁵⁹, *unidad e igualdad* en la dimensión de *comunidad de cultura*; sustantivos conceptuales con iguales significados semánticos y equivalentes a identidad como se especifica en el *Diccionario ideológico de la lengua española* de Julio Casares⁶⁰. Dirigiéndose a los habitantes del Río de la Plata les manifestó: “La República de Venezuela, aunque cubierta de luto, os ofrece su hermandad; y cuando cubierta de laureles haya extinguido los últimos tiranos que profanan su suelo, entonces os convidará a *una sola sociedad*, para que nuestra divisa sea *Unidad* en la América Meridional”⁶¹.

Igualmente en el *Discurso del Congreso de Angostura*, 1819, utilizará el concepto de igualdad. “Necesitamos la *igualdad* para *refundir*, digámoslo así, en *un todo*, *la especie de los hombres, las opiniones políticas, y las costumbres públicas*”⁶². Aquí, en este mismo *Discurso*, volverá a precisar la identidad como un todo al reiterar: “Para sacar de este caos nuestra naciente república, todas nuestras facultades morales no serán bastantes, si no *fundimos* la masa del *pueblo* en un *todo*: la composición del *gobierno* en un *todo*: la *Legislación* en un *todo*: y el *espíritu nacional* en un *todo*. *Unidad, Unidad, Unidad* debe ser *nuestra divisa*. La *sangre* de nuestros Ciudadanos es *diferente, mezclémosla* para

56. ————. [“Profecía del Padre Mier sobre la Federación Mexicana”]: “El Padre Mier en el Congreso Constituyente Mexicano” (1823), en Fray Servando Teresa de Mier. *Ideario político*, ed. cit. p. 293.

57. *Ibid.*

58. BOLÍVAR, Simón. “Reflexiones sobre el Estado actual de la Europa, con relación a la América”, en Simón Bolívar. *Obras completas*. Caracas: E. Requeno Mira Libre Editor, S/F, Vol. III. p. 831.

59. ————. “Carta al general Francisco de Paula Santander, Guayaquil, 22 de julio de 1822”, en Simón Bolívar. *Obras completas*. Caracas: E. Requeno Mira Libre Editor, S/F, Vol. I. p. 652.

60. CASARES, Julio. *Diccionario ideológico de la lengua española*. Barcelona, España: Gustavo Gili, 1963. p. 226 y 461.

61. BOLÍVAR, Simón. “Manifiesto a los habitantes del Río de la Plata, Cuartel General de Angostura a 12 de junio de 1818”, en *Obras completas*. Caracas: E. Requeno Mira Libre Editor, S/F, Vol. II. pp. 664–665.

62. ————. “Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819”, en *Obras completas*, ed. cit. Vol. III. p. 683.

63. ————. “Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819”, en Simón Bolívar. *Obras completas*, ed. cit. Vol. III. pp. 691–692.

unirla: *nuestra Constitución ha dividido los poderes, enlacémoslos para unirlos*⁶³.

No hay ningún pensador euro-occidental, ni antiguo ni moderno, que hubiese formulado en el campo de la teoría, sin desconocer a Herder⁶⁴, una concepción teórica tan importante y trascendente de la identidad como un todo de cultura, porque el concepto mismo de cultura como totalidad compleja de Edward Tylor⁶⁵ es de 1871. Concepción que, además, de ser predicado de la cultura toda, incluye un sistema de *principios e intereses*, entre los cuales se destaca la integración, pues siendo consecuente con el significado de *integración*, puede observarse que está presente cuando llama a *fundir y re-fundir* nuevamente el todo de la sociedad y los contextos que comprende la cultura.

Su concepción de la *identidad* fundada en *principios, intereses y sentimientos* partía de la comunidad de cultura forjada en la Colonia (lengua, religión, costumbres y mestizaje étnico). Ratificará la continuidad de elementos o contextos culturales provenientes de la identidad formada durante la Colonia y enunciará la ruptura en materia de política, derecho, economía y lo militar con España. Desde esta perspectiva situó la *integración* como eje práctico en la re-construcción de la nueva identidad. Así dirá: “Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo *una sola nación* con un solo *vínculo* que *ligue* sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un *origen, una lengua, unas costumbres y una religión*, debería, por consiguiente, tener

un *gobierno* que *confederase* los diferentes *estados* que hayan de formarse”⁶⁶. En síntesis, en el orden conceptual su concepción de la integración como principio de vertebración de la identidad quedó magistralmente explicitada al destacar:

- La existencia de un vínculo que ligue las partes entre sí y con el todo, para complementarse mutuamente en la *Nueva nación*, es decir, la Nación-de-naciones.
- La necesaria *igualdad* para *re-fundir* el todo.
- Y, en consecuencia, *fundir la masa del pueblo* en un *todo* para *unirnos*.

Entre las opciones de integración que contempló fue la creación de un Estado Supra-Nacional general constituido por una Nación-de-naciones o República-de-repúblicas. Esta formaba parte de sus “verdaderos proyectos”⁶⁷, cuya fundamentación va desde la *Carta de jamaica*, 1815, hasta *Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá*, 1826, pasando por el imprescindible *Discurso del Congreso de Angostura*, 1819, sin obviar otros *Documentos y Cartas*. Un análisis minucioso y exhaustivo permite revelar este tipo de Estado a través de los conceptos “la más grande nación”, “gran república”, “nuevos Estados hispanoamericanos”, “congreso general permanente”, “confederación”, “el todo y las partes”, “equilibrio” y “reforma social”. Y en este sentido el propio Bolívar subrayó:

64. Cfr. HERDER, Johann Gottfried. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Trad. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1951.

65. TYLOR, Edward B. “La ciencia de la cultura”, [capítulo de *Cultura primitiva*], en Kahn, J. S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 1975.

66. BOLÍVAR, Simón. “Contestación de un americano meridional a un caballero de esta Isla”, Kingston, 6 de septiembre de 1815”, en Simón Bolívar. *Obras completas*, ed. cit. Vol. I. p. 172.

67. BOLÍVAR, Simón. “Contestación de un americano meridional a un caballero de esta Isla”, Kingston, 6 de septiembre de 1815”, en Simón Bolívar. *Obras completas*, ed. cit. Vol. I. p. 159.

- “Yo deseo más que otro alguno ver *formar* en América la *más grande nación* del mundo, *menos por su extensión y riquezas* que por la *libertad*”⁶⁸.
- “El Nuevo Mundo [...] regido por una *gran república*”⁶⁹.
- “Nos llama el proyecto, [de] los *nuevos estados hispanoamericanos*” [...]. “Este proyecto es obra magna”⁷⁰.

Esta concepción de la integración será ratificada y complementada en *Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá*⁷¹. Aquí planteó:

- Ninguno de los Estados será débil con respecto a otro: ninguno será más fuerte.
- Un equilibrio perfecto se establecería en este verdadero nuevo orden de cosas.
- La fuerza de todos concurrirá al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas.
- La reforma social, en fin, se habrá alcanzado bajo los auspicios de la libertad y de la paz.

Reforma que iba desde la educación popular hasta la economía, pasando por el proyecto de construcción de un Estado Supra-Nacional, ya fuese en la opción de la Nación-de-naciones Hispanoamericana o la otra alternativa: la de Grupos de Estados Supra-Nacionales-Regionales. Los ac-

tores de este proyecto de integración: los gobiernos y el pueblo.

Esta teoría de la integración viene a aclarar que la integración es a la identidad cultural, y no la identidad cultural a la integración. Postura que revela en Bolívar la ruptura en continuidad con España, y la continuidad en la apertura con el mundo.

Asimismo propugnó la filosofía de la identidad como predicado de cultura, es decir, de identidad cultural, el hondureño-guatemalteco José Celio del Valle. Teoría que contenía también, a su vez, el principio de integración. Situado en la línea de Bolívar sostuvo: “Esa **misma identidad** hace que en la misma América se empiece a oír otra voz igualmente agradable: Nacimos en un mismo continente; somos hijos de una misma madre; somos hermanos; **hablamos un mismo idioma**; defendemos una **misma causa**; somos llamados a iguales destinos. La amistad más cordial; la **liga más íntima**; la **confederación más estrecha** debe unir a todas las *repúblicas del Nuevo Mundo*”⁷².

Reiteró, en cuanto a los pueblos hispanoamericanos, que “si el sentimiento de sus necesidades hizo que los pueblos se reuniesen en asambleas por medio de sus representantes, **la identidad de sus intereses** debía hacer que las repúblicas se juntasen en un congreso por medio de sus minis-

68. Ob. cit., p. 169.

69. Ibíd.

70. ————. “Al señor Bernardo Monteagudo, Guayaquil, 5 de agosto de 1823”, en Simón Bolívar. *Obras completas*, ed. cit. Vol. I, p. 791.

71. ————. “Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá, 1826”, en Simón Bolívar. *Obras completas*, ed. cit. Vol. III, p. 757.

72. VALLE, José Cecilio del. “Confederación Americana”, periódico el *Redactor General*, 1825, en José Cecilio del Valle. *Obra escogida* (Selección, prólogo y cronología de Mario García Laguardia). Caracas: Biblioteca Ayacucho, N° 96, 1982. p. 237.

73. ————. “La Dieta Americana. El Congreso de Panamá”, 1826, en Valle, José Cecilio del. *Obra escogida*, ed. cit. p. 242.

tros”⁷³. Se refería así a la trascendencia política integrativa que debía tener el Congreso de Panamá convocado por Bolívar.

En honor a la verdad histórico teórica, esta *identidad proyecto*⁷⁴, de integración, como la ha caracterizado actualmente Manuel Castells, fue concebida por Francisco de Miranda y desarrollada en la Segunda etapa de la Ilustración Hispano Portuguesa Americana. Asimismo esta teoría se puso en práctica, con modificaciones, en Estados supranacionales en las Confederaciones de la Gran Colombia (1819–1830), la Confederación Centroamericana⁷⁵ (1824–1842) y la Confederación Peruano–Boliviana (1836–1839). Proyecto que será reasumido durante todo el siglo XIX latinoamericano; conservando, en buena parte, vigencia integracionista en una época en que la tendencia, como lógica consecuencia de la globalización, es que los Estados–naciones particulares tendrán que ir a integraciones similares a la Unión Europea, que paso a paso llevará definitivamente al Estado–supranacional, en identidad de diferencia con los Estados–naciones concretos.

Todo este análisis histórico teórico y lógico conceptual desmiente la tesis que la identidad cultural como concepto y teoría fue importada a América Latina en la segunda mitad del siglo XX, cuando sucede lo contrario, la identidad cultural es una aportación de la Ilustración Hispano Portuguesa Americana. Por eso tiene razón Pablo Guadarrama cuando subrayó que “la identidad latinoamericana es histórica y concreta, no ha sido dada de una vez y por

todas. No solamente existe, sino que hay que cultivarla, definirla, proclamarla a todas voces para su necesaria concientización”⁷⁶. Su existencia se muestra en el orden conceptual y en el conjunto de predicados de la cultura, en la correlación de teoría y práctica históricas, y en la vigencia de la integración como principio rector de la construcción de proyectos de integración de una Nación–de–naciones y Estados supranacionales, ya general o regional–zonales.

Extinguida la Ilustración, y con la entrada y apogeo del Romanticismo, nuevas condiciones entran a jugar en la explicación y desarrollo de la identidad cultural en América Latina. Entre esos factores están, en lo interno, las guerras civiles, la necesidad de la unidad política continental, la urgencia de cohesión económica regional y la demanda de desarrollo industrial. En lo externo la política de reconquista de la América Hispana por parte de España, Francia y otras potencias europeas. Y el expansionismo norteamericano bajo el corolario de América para los ameri–canos, factor permanente durante toda la segunda mitad del XIX que incidirá, también, en las reacciones del Positivismo y el Modernismo en materia de teoría de la cultura e identidad.

El Romanticismo fue una de las corrientes de pensamiento del siglo XIX que hizo importantes aportaciones a la teoría de la identidad cultural latinoamericana. A modo ilustrativo sirve de testimonio la concepción de la integración de los más importantes románticos latinoamericanos. De manera

74. Cfr. CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, Vol. II, México D. F.: Siglo XXI Editores, 1999. p. 30. Volumen III: *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Fin de milenio*, Vol. III, México D. F.: Siglo XXI Editores, 1999. pp. 343–367.

75. Cfr. HERRARTE, Alberto. *La unión de Centroamérica. Tragedia y esperanza*, Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública, 1955.

76. Guadarrama González, Pablo. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001. p. 12.

paradigmática, y siguiendo la teoría trazada por la Ilustración, vale destacar al argentino Juan Bautista Alberdi, específicamente el que podríamos llamar el “primer Alberdi”, muy diferente del “segundo Alberdi”⁷⁷, caracterizado por la *euro-nordo-manía*. Es importante prestar atención, algo *in extenso*, a las ideas del “primer Alberdi”, por la transcendencia de las mismas. Explicitó la idea de sus antecesores ilustrados iberoamericanos acerca de una filosofía universal. Subrayó en 1842 que, “una filosofía completa es aquella que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales”⁷⁸. En cuanto a su carácter *in situ* aclaró: “nuestra filosofía por sus tendencias aspira a colocarse a la par de los pueblos de Sudamérica. Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países”⁷⁹.

La fórmula teórica, la filosofía, como la humanidad, una y diversa, es el planteo conceptual de la unidad en la diversidad o identidad en la diferencia. Pertrechado con este enfoque se adentró en la identidad cultural, al recordar en 1845, —en relación a la preparación del Primer Congreso Hispanoamericano, 1847–1848, después del

fracaso práctico del Congreso de Panamá, 1826— que, “la descentralización americana no será obra de un congreso, rigurosamente hablando, porque esta obra ya está hecha, y su trabajo es debido a la grandeza del pueblo español que se produjo en el mismo, en cada *uno y todos* los puntos de la América meridional donde puso su planta”⁸⁰. Además argumentó: “yo veo los elementos de su amalgama y *unidad en la identidad* de sus términos morales que forman su *sociabilidad*”⁸¹. Para más puntualmente concretar en profundidad y extensión de la identidad: “*América del Sur*, pueblo único por la *identidad de todos sus elementos*”⁸² (La cursiva es nuestra). Resultando pertinente aclarar que, aquí, el concepto identidad se refiere a todos los elementos de la cultura como totalidad compleja, pues no se trata de otro tipo de identidad. Ese todo, el de la *identidad*, en la acepción de identidad cultural, que propugnó Alberdi, abarcó todos los contextos de la identidad, incluido el término América del Sur, que geográfica y culturalmente aludía, entonces, a la América situada al sur del Río Bravo y hasta el Estrecho de Magallanes, es decir, lo que después se denominó América Latina.

Teóricamente ratificó los contextos o elementos de la identidad cultural sustentados por sus predecesores, pero no se quedó ahí, fue más allá. Habló de todos los elementos de la identidad y se detuvo en el análisis de ellos. Entre estos prestó gran

77. Cfr. ROIG, Arturo A. “Negatividad y positividad de la «barbarie» en la tradición intelectual argentina”, en Roig, Arturo A. *Rostro y filosofía en América Latina*. Mendoza, Argentina: EDIUNG, 1993. pp. 65–91.

78. ALBERDI, Juan Bautista. “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en Leopoldo Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, tomo I, 1993. pp. 149–150.

79. Ob. cit. p. 151.

80. ALBERDI, Juan Bautista. “Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano”, en Leopoldo Zea, (ed.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, tomo II, 1993. p. 160.

81. Ob. cit. p. 161.

82. Ob. cit. p. 160.

atención al factor geográfico y los límites territoriales de las nuevas naciones, al derecho, la ciencia y la técnica, y en especial a la economía.

En cuanto al elemento económico de la identidad o integración económica sustentó: “la unión continental de comercio debe, pues, comprender la uniformidad aduanera, [...]. En ella debe comprenderse la abolición de las aduanas interiores, ya sean provinciales o nacionales, dejando solamente en pie la aduana marítima o exterior. Hacer de [este] estatuto americano y permanente, la uniformidad de medidas y pesos que hemos heredado de España”⁸³.

Incluso se pronunció por la creación de un banco y un sistema de crédito público continental para servir a la nueva identidad, en beneficio de los países que la integraran, llegando hasta sugerir la implementación de una moneda única. En esta perspectiva de integración concretó: “regidos todos nuestros Estados por un mismo derecho comercial, se hallan en la posición única y soberanamente feliz de mantener y hacer de todo extensivas al continente las formalidades válidas y ejecución de las letras y vales de comercio. Estableciendo un timbre y oficinas de registro continentales, las letras y vales vendrían a tener la importancia de un papel moneda [hispano] americano y general, y por este medio, se echaría cimientos a la creación de un banco y de un crédito continentales. La misma generalidad podía darse a la validez y autenticidad de los documentos y sentencias ejecutorias, a los instrumentos probatorios de orden civil y penal registrados en oficinas

especialmente consagradas al otorgamiento de los actos de validez continental”⁸⁴.

Resumiendo que “antes de 1825 la causa americana estaba representada por el principio de independencia territorial: conquistado ese hecho —señaló—, hoy se representa por los intereses de su comercio y prosperidad material. La causa de la América [Ibérica] es la causa de su población, de su riqueza, de su civilización y provisión de rutas, de su marina, de su industria y comercio”⁸⁵. Así esbozaba, magistralmente, su proyecto integracionista a partir de las bases bolivarianas desarrolladas por él en el plano económico.

Igualmente contribuyeron al desarrollo de la concepción de la identidad cultural, desde el romanticismo, el chileno Francisco Bilbao, el panameño Justo Arosemena y el colombiano José María Samper; quienes, a su vez, junto con José María Torres, plantearon la necesidad de crear una ciudadanía hispanoamericana o latinoamericana según casos concretos.

Como parte de la teoría de la identidad cultural, en reacción a la naciente actitud imperial de Estados Unidos para con los países de la comunidad latinoamericana, surgió, precisamente, el concepto identificador América Latina. Este no es un nombre importado e impuesto desde fuera, como escribió en 1968 el norteamericano John Phelan⁸⁶, al atribuírselo erróneamente a los ideólogos de la desventura de Napoleón III en México, sino un producto conceptual de un hispanoamericano, el colombiano José María Torres Caicedo, quién

83. Ob. cit. p. 154.

84. *Ibíd.*

85. Ob. cit. p. 153.

86. PHELAN, John L. “El origen de la idea de Latinoamérica”, en Leopoldo Zea (ed.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, tomo I, 1993. p. 461-475.

en 1856, en el poema *Las dos Américas*, lo da a conocer por primera vez. Exactamente, en la dimensión de la identidad cultural y su principio de integración escribió:

“La raza de la América latina (sic)
Al frente tiene la Sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón”⁸⁷.

Su paternidad genuina, acuñada por Torres Caicedo, se gesta frente al peligro de anexión de territorios hispanoamericanos como el caso de México y las desventuras de William Walker en Centroamérica. Mas también se inscribe en la concepción de la identidad cultural y la integración que provenía de la Ilustración, de Miranda a Bello, pasando por Bolívar. Esto queda demostrado en el poema cuando destacó:

Un mismo idioma, religión la misma,
Leyes iguales, mismas tradiciones:—
Todo llama esas jóvenes naciones
Unidas y estrechadas a vivir.
América del Sur! ¡ALIANZA, ALIANZA
En medio de la paz como en la guerra;
Así será de promisión su tierra:
ALIANZA formará su porvenir!⁸⁸

Es indiscutible que el reclamo a la urgencia de la alianza, sobre la base de la identidad, es una concepción de la integración. Por eso con imperativo clamó interrogativamente:

La América del Sur con sólo unirse;

Si ha padecido tanto al dividirse,
¿Por qué compacta no se muestra al fin?⁸⁹

Hacia 1875 Torres Caicedo confesaba que, “Desde 185[6] empezamos a dar a la América española el calificativo de latina”; y esta [...] práctica nos atrajo el anatema de varios diarios de Puerto Rico y de Madrid. Se nos dijo: “En odio a España desbautizáis la América”. “No, repusimos; nunca he odiado a pueblo alguno, ni soy de los que maldigo a España en español”. Hay América anglo-sajona, dinamarquesa, holandesa, etcétera; la hay española, francesa, portuguesa; y a este grupo ¿qué denominación científica aplicársele sino el de latina ¿[...]. Hoy vemos que esa práctica se ha generalizado; tanto mejor”⁹⁰. Además, fue el que acuñó el término *literatura latinoamericana*⁹¹, dado a conocer en 1879.

En adelante, a través de diferentes etapas —como lo ha demostrado con objetividad y detalle Arturo Ardao⁹²— al finalizar el siglo XIX, el concepto América Latina había alcanzado su mayoría de edad.

En este sentido, en el proceso genésico y de desarrollo del concepto América Latina, contribuyeron hombres como los colombianos José María Samper y Tomás C., Mosquera, el chileno Francisco Bilbao, el argentino Carlos Calvo, el ecuatoriano Juan Montalvo, el puertorriqueño Eugenio María de Hostos y el cubano José Martí, entre los principales. Bien unos desde el Romanticismo y otros desde el Positivismo o el Modernismo, pero todos coincidentes en

87. TORRES CAICEDO, José María. “Textos unionistas: 1850–1886”, en Arturo Ardao. *América Latina y la latinidad*. México: UNAM, 1993. p. 129.

88. Ob. cit. p. 130.

89. Ibíd.

90. ————. *Mis ideas y mis principios*, París, 1875, t. I, p. 151.

91. ————. “La literatura de América Latina”, en Ardao, Arturo. *América Latina y la latinidad*, ed. cit. pp. 155–168.

92. Ardao, Arturo. “Génesis de la idea y el nombre de América Latina”, en *América Latina y la latinidad*, ed. cit. pp. 115–109.

reafirmar la autoidentificación regional y cultural ante procesos hegemónicos de absorción.

El pensamiento positivista en América Latina, denominado por algunos *latinopositivismo*, tiene dos tendencias, una caracterizada por la *euro-nordo-manía* y otra pro-pugnadora de lo propio en apertura a lo ecuménico. Dicho en términos éticos como lo destacó Carlos Vaz Ferreira, hubo un *mal positivismo* y un *buen positivismo*, un positivismo imitativo y un positivismo creador.

Como mejor enunciado teórico esgrimía el guatemalteco Jorge Vélez la postura filosófica de unidad en la variedad o variedad en la unidad, es decir, la identidad en la diferencia. Enunciado aplicado y tenido en cuenta, desde los llamados “positivistas autóctonos”⁹³ o “precursores”⁹⁴ hasta los de la última etapa, al principio del siglo XX, a la que pertenecen el propio Vélez o José Ingenieros.

En torno a la identidad⁹⁵ se deben destacar, en un sentido positivo, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Justo Sierra, Enrique José Varona, José Ingenieros y Silvio Romero, entre los más importantes, sin omitir al controvertido Domingo Faustino Sarmiento, el cual desembocó y sostuvo la tendencia de la *euro-nordo-manía*.

La concepción y el término de identidad fueron explicitados por el brasileño Silvio Romero, importante crítico literario y profesor de filosofía. La toma de conciencia y afirmación de la identidad la manifestó a raíz de un viaje a Europa, pasando por las costas de Africa. De esa experiencia afirmó: “Ahí, en Africa, en una región por donde sin duda habían pasado los fenicios y cartagineses, en una posesión francesa, sobre un barco francés, un brasileño, un hijo de América, leía un libro europeo, un libro inglés... Nunca había sentido que se me presentara en forma tan vívida la **conciencia de identidad** de los destinos humanos”⁹⁶. Identidad cultural comprendida como relación entre la mismidad y la alteridad, es decir, identidad en la diferencia.

Dos años antes, 1898, había aclarado que “cuando sepamos quiénes somos, dejaremos de tener miedo de estudiar a los extraños. La independencia de pensamiento será la garantía de nuestra originalidad. Y los jóvenes brasileños podrán levantar bien en alto la cabeza, cuando trabajen y cuando quieran ser ellos mismos para seguir siendo algo”⁹⁷. Con lo cual llamaba a reafirmar lo propio, lo que llamó cultura mestiza. Un mestizaje de signo positivo, tal como también lo sostuvieron desde el positivismo Manuel González Prada o Justo Sierra.

El positivismo, con su credo en la ciencia y la tecnología, profundizó en estos

93. Cfr. SOLER, Ricaurte. *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*. Panamá: Imprenta Nacional, 1959.

94. Cfr. ZEA, Leopoldo. (Prólogo y compilación), *Pensamiento positivista latinoamericano*, 2 volúmenes. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. pp.1-139.

95. Cfr. ANDERLE, Adam. “El positivismo y la modernización de la identidad nacional en América Latina”, en *Separatas del Tomo XLV del Anuario de Estudios Americanos*. Sevilla, España, 1988.

96. ROMERO, Silvio. “Viaje a Europa, la travesía del Atlántico-Lisboa”, 1900, en Silvio Romero. *Ensayos literarios* (Selección, prólogo y cronología de Antonio Cándido). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 93, 1982. p. 239.

97. _____. “Novos Estudos de Literatura Contemporânea”, 1898, en Silvio Romero. *Ensayos literarios*, ed. cit. p. 95.

contextos de la identidad cultural. El imperativo de la época era crear y afianzar la industria, como lo es hoy todavía. Comunicar los países al interior y al exterior, unos con otros y con el mundo. Fomentar la navegación fluvial, marítima y el transporte terrestre. El progreso corría entonces por los ferrocarriles y navegaba en buques por ríos y mares. En parte, esto se logró en algunos países, aunque no uniformemente para todas las naciones, grupos y sectores sociales; y aparecieron nuevas dependencias.

En cuanto a los procesos de actualización científico tecnológica para las naciones latinoamericanas, y dentro de ellas para grupos sociales específicos advertía Justo Sierra: “la ciencia, convertida, en un instrumento prodigiosamente complejo y eficaz de trabajo, ha acelerado por centuplicaciones sucesivas ciertos grupos humanos; los otros, o se subordinan incondicionalmente a los principales y pierden su personalidad, o precisamente, apoyándose en ideales que son fuerzas morales, de tan perfecta realidad como las fuerzas físicas, tienden a aprovechar todo elemento exterior para consolidar su ecuación personal, y logran por resultante imprimir a su evolución una marcha, sino igual a la de quienes por condiciones peculiares llevan la vanguardia del movimiento humano, sí a nivel de sus necesidades de conservación y de bienestar”³³.

Al acoger y estimular el desarrollo de la ciencia y la técnica en su aplicación na-

cional acudió a las fuerzas morales o valores que pudieran, en las peculiares condiciones de México y los demás países de América Latina —como lo es ahora más que nunca ante la globalización— conservar su ecuación de la personalidad e identidad. Por eso propuso “nacionalizar la ciencia” y “mexicanizar el saber”, que a nivel continental sería una “latinoamericanización” de ambas, en correspondencia con la identidad en la diferencia y la integración abierta.

También la corriente del Modernismo iberoamericano, la cual no se reduce a estética y literatura, hizo una importante contribución a la identidad cultural y la integración. Desde esta perspectiva se pueden acotar los nombres de José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó, Euclides de Cunha, Graça Aranha y Mario de Andrade. Sin embargo, por la inevitable síntesis, el espacio y el tiempo, se expondrán solamente las tesis de José Martí; que, por demás, es el de más alcance teórico y carácter más omniabarcador. En este sentido se convirtió en el más importante estudioso y propugrador de la identidad⁹⁸ en el último cuarto del siglo XIX, y consiguientemente de la integración. En el orden teórico puntualizó las imbricaciones conceptuales de ambos términos como uno mismo. Acotó con precisión que “lo común es la síntesis de lo vario, y a lo Uno han de ir las síntesis de todo lo común”⁹⁹, porque “todo va a la unidad, todo a la síntesis, las esencias a un ser; los existentes a lo existente: [...] de

33. SIERRA, Justo. *Evolución política del pueblo mexicano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1950. p. 270.

98. Cfr. ROJAS GÓMEZ, Miguel. *El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana*, Cuadernos de Cultura, No. 18, Preparatoria Siete. México: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1994.

99. MARTÍ, José. “Cuadernos de apuntes 2”, en José Martí. *Cuadernos de apuntes. Obras completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, t. 21. p. 47.

100. Ob. cit. p. 52.

101. Ob. cit. p. 56.

lo uno sale en todo lo múltiple, y lo múltiple se refunde y se simplifica en lo uno”¹⁰⁰, pues “todos son idénticos y todos hacen la gran identidad”¹⁰¹. Esta teoría la concretó en relación a América Latina, su cultura y unidad. En el ensayo *Nuestra América*, 1891, concepto proveniente de la Ilustración, afirmó que los hombres nuevos, es decir, los latinoamericanos, formaban parte de la identidad universal del hombre.

Como continuador y heredero de la tradición de la identidad o unidad decimonónica latinoamericana señaló que era “la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes”¹⁰². Así, desde una reflexión teórico situada integracionista, retomó la tesis de la unidad o identidad al manifestar que “nuestra América es una”¹⁰³; sosteniendo, ante los escisionistas y nihilistas de entonces, negadores de la identidad cultural que, “pueblo, y no pueblos, decimos de intento, por no parecernos que hay más que *uno* del Bravo a la Patagonia. *Una ha de ser, pues que lo es, América [Latina], aunque no quisiera serlo*”¹⁰⁴. Y desde aquí, en función de futuro inmediato, planteó la necesidad de construir “juntos al cabo [...] una *nación colosal espiritual*”¹⁰⁵, que “de la fusión útil en que lo egoísta templa lo ilusorio surgirá

el porvenir de la América, aunque no la divisen todavía los ojos débiles, la *nación latina*; ya no conquistadora, como en Roma, sino hospitalaria”¹⁰⁶, (la cursiva es nuestra). La Nación latina, con mayúscula, debía ser una Nación-de-naciones, como en el espíritu de Bolívar, capaz de integrar a los diferentes Estados iberoamericanos, y en general latinoamericanos, por eso en sus *Apuntes* precisó la importancia de una “una gran confederación de los pueblos de la América Latina”¹⁰⁷.

Sería iluso pensar que la propuesta tan solo era de una integración espiritual, pues Martí estaba muy distante de reducir el proyecto de Estado-nación continental a lo eminentemente espiritual, los hechos demuestran una concepción de la integración más amplia, que llegase hasta lo político y económico. En razón de ésta aclaró que “quien dice unión económica dice unión política”¹⁰⁸. Propugnó esta al decir: “no es cosa, pues, para dejarlo para luego. Se nos presenta una nueva ocasión, la más propicia acaso, de revelar sin encogimiento, ni pujos de ficticia o violenta cultura, la importancia agrícola, y por tanto industrial, de la América Latina”¹⁰⁹. Sentenciando a futuro que “a propia historia, soluciones propias. [...] créese aquí —subrayó— una Economía”¹¹⁰, con mayúscula.

102. ————. “Nuestra América”, en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, t. 6. p. 15.

103. ————. “Congreso de Washington”, 1890, en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*, ed. cit., t. 6. p. 160

104. ————. “Libros hispanoamericanos y ligeras consideraciones”, en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, t. 8. pp. 318–319.

105. *Ibíd.*

106. *Ibíd.*

107. ————. “Cuadernos de apuntes 5”, en José Martí. *Cuadernos de apuntes. Obras completas*, ed. cit., t. 21, p. 160.

108. ————. “La conferencia monetaria de las repúblicas de América”, en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*, ed. cit. t. 6. p. 160.

109. ————. “Exposición de algodones en New Orleans”, en José Martí. *Nuestra América. Obras completas*, ed. cit., t. 8. p. 366.

110. ————. “Graves cuestiones. Independencia culpable. Agricultura, industria, comercio y minería. Economía propia” (1875), en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*, ed. cit., t. 6. p. 312.

Por esto en los artículos periodísticos y análisis sobre la *Conferencia* y el *Congreso Panamericanos* de Washington, 1889 y 1990, criticó la propuesta integracionista económico comercial promovida por Estados Unidos para con la América Latina. Alertó que “el influjo excesivo de un país en el comercio de otro, se convierte en influjo político”¹¹¹. Especificando que “el pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios. Distribuya sus negocios entre países igualmente fuertes”¹¹². Y anticipándose a los procesos integracionistas de nuestra época puntualizó: ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América”¹¹³. “La unión, con el mundo, y no con una parte de él”¹¹⁴. Axioma que constituye previsoramente la regla de oro del multilateralismo económico actual, propuesto en función de una realidad concreta: América Latina. Este es su legado y su vigencia.

2. REDEFINICIÓN Y PRINCIPIOS DE LA IDENTIDAD CULTURAL

2.1 Multicondicionamiento actual de la identidad cultural.

Además de los analistas latinoamericanos contemporáneos de la identidad cultural antes señalados, hay que significar —más allá de América Latina, en la primera mitad del siglo XX— a españoles de la estirpe de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. Asimismo, en la segunda mitad del XX existen importantes investigaciones sobre

la identidad realizadas en Estados Unidos, Europa, Asia y otros países, tanto de obras colectivas como individuales. Entre los autores cabe mencionar a Erik Erikson, Charles Taylor, Peter Mühlhäüler, Rom Harré, David B. Wong, Jürgen Habermas, Gustavo Bueno, Anthony Giddens, Amín Maalouf, Edgar Morín y Manuel Castells, entre los más importantes. Los temas que tratan son la identidad en su expresión filosófica y cultural, la identidad en la literatura y el lenguaje, las relaciones interculturales, la identidad personal y de la comunidad, la identidad nacional y postnacional, la unión supranacional, las relaciones con otras entidades y comunidades del mundo. Igualmente diferentes identidades como identidad legitimadora, identidad de resistencia e identidad proyecto, etcétera. Todos estos enfoques y criterios revelan que la identidad cultural contemporánea es una categoría omnicompreensiva y totalizadora, condicionada por múltiples factores.

Los conflictos étnico-culturales en países de Africa, el Medio Oriente, Europa, Asia, la América del Norte y América Latina. En los que cabe destacar, entre otros, el de Chiapas en México y el de Kosovo en Yugoslavia. El reclamo de las minorías étnicas a la autonomía dentro de los Estados nacionales y su presencia espacio-territorial, en algunos casos, en más de uno de ellos. El resurgimiento del racismo y la discriminación en países de Europa y Estados Unidos, que ha llevado, en ocasiones,

111. ————. “La conferencia monetaria de las repúblicas de América”, en José Martí. *Obras completas. Nuestra América*, ed. cit, t. 6. p. 160.

112. *Ibíd.*

113. *Ibíd.*

114. *Nuestra América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975, t. 6. p. 160.

115. El conflicto de las identidades, cuando se hace extremo convierte a la identidad sectaria en identidad asesina. Al tipificar éstas Amín Maalouf dice: “instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen”. Amín Maalouf. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza, 1998. p. 43.

a la expulsión de inmigrantes latinos, africanos o árabes, a la violación o el asesinato¹¹⁵. El fundamentalismo islámico que recurre a la violencia y no reconoce el derecho a la diferencia del otro. La reacción del feminismo frente al ancestral machismo, cuya tendencia extrema absolutiza la diferencia con el otro género y da lugar a la filosofía del género, que no es precisamente la del género humano, sino la del género femenino. Concomitantemente el reclamo de las lesbianas y los homosexuales a que se les reconozca la práctica sexual en la mis-midad de su género, y no se les discrimine socialmente, son fenómenos de identidad individual y colectiva.

Las divergencias entre poblaciones de diferente origen étnico y cultural, como la anglófona y francófona de Canadá, que ha amenazado en convertir el país en dos naciones a través del plebiscito. La recomposición del mapa geopolítico con la desmembración de la Unión Soviética y el surgimiento de la CEI, Comunidad de Estados Independientes. La desintegración de Yugoslavia en Estados independientes entre sí. Las guerras y disputas territoriales como la de los israelitas y palestinos. La reunificación de los dos Viet Nam y las dos Alemanias. La justificación del Estado universal homogéneo, según la fórmula neoliberal de Francis Fukuyama. La ampliación de la OTAN más allá de los países del Atlántico Norte, después del derrumbe del Socialismo este-europeo y la desaparición del Pacto de Varsovia. Los separatismos nacionalistas como el vasco en Espa-

ña y el tamil en la India. El Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, México y Canadá. La creación de la Unión Europea y el tránsito hacia el Estado supranacional. El surgimiento del Mercado Común Sudamericano, Mercosur. La Asociación de Estados del Caribe. El proyecto del ALCA para las Américas. Y por contrapartida a éste la retoma del proyecto de integración bolivariano, latente a lo largo de la historia latinoamericana de los siglos XIX y XX. Por otra parte la globalización de la economía y las comunicaciones¹¹⁶. La universalización de los resultados de la Revolución Científico-Técnica. Los problemas ecológicos que degradan y destruyen la naturaleza, a la vez que ponen en peligro la existencia y la identidad del hombre. La sociedad postindustrial y la llamada postmodernidad que pretenden clausurar la modernidad; son manifestaciones contemporáneas que se deben tener en cuenta a la hora de estudiar la identidad cultural, pues están *multicondicionando* la misma, y llevan a una re-construcción de ésta.

1.3 Definición teórica y principios epistémicos

Todo el sistema de hechos, acontecimientos y factores económicos, políticos, científico-técnicos, sociales y antropológicos de la cultura como totalidad compleja han llevado a repensar y redefinir en diferentes épocas y momentos de la historia la identidad cultural. Refiriéndose a las distintas concepciones que se han ofrecido en la actualidad el profesor de la Universidad de Pittsburgh, Alfredo Roggiano, co-

116. Cfr. CASTELLS, Manuel. La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad, Vol. II. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1999. Asimismo los volúmenes I y III: La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red, Vol. I, México D.F.: Siglo XXI Editores, 1999. Y La era de la información: economía, sociedad y cultura. Fin de milenio, Vol. III, México D.F.: Siglo XXI Editores, 1999.

117. ROGGIANO, Alfredo A. "Acerca de la identidad cultural de Iberoamérica. Algunas posibles interpretaciones", en Yurkievich, Saúl, (Coord.). *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa*. Madrid: Editorial Alambra, 1986. p. 11.

mentaba que no había “encontrado, hasta la fecha, entre los filósofos, antropólogos, sociólogos, estetas y otros investigadores y teóricos de la idea de cultura, una definición satisfactoria del concepto de identidad cultural”¹¹⁷. Y haciendo suya aquí esta insatisfacción, sin nihilismo, sin omitir la tematización desde una u otra perspectiva de la filosofía, la sociología, la antropología, la psicología o la teoría de la cultura, corriente o autor, se define y expresa que, conceptualmente, la *identidad cultural es una categoría omnicomprendiva y compleja, que como identidad en la diferencia contiene, en correlación, la mismidad y la alteridad, el yo y el otro; representando una identidad colectiva como horizonte de sentido con capacidad de auto-reconocimiento y distinción, la cual caracteriza la manera común de vivir en el tiempo y el espacio del ser humano; expresando el quehacer del hombre en el proceso de creación y re-creación comunicativa, objetiva-ción y subjetivación, producción y re-producción de la cultura y la sociedad misma; la cual, como síntesis de múltiples determinaciones, comporta un universal concreto situado, es decir, un aquí y ahora*. Respondiendo a las preguntas *qué he sido, qué soy y qué papel* habré de desempeñar en el presente y futuro.

Los principios matrices o fundamentos epistémicos en que se sostiene esta definición teórica son:

- El término identidad cultural es de índole *teórico-antropológico y cultural*, y no un concepto de carácter sociopsico-lógico¹¹⁸ como afirman algunos estudiosos del tema, porque el principio socio-psicológico de identificación-diferenciación en la relación con otros grupos, culturas y sociedades es tan sólo inherente a la psicología social, que es, a su vez, un contexto de la identidad cultural y no la identidad cultural misma. Y aunque el proceso de producción de respuestas y valores en la comunicación y el diálogo es importante, así como la asimilación de lo creado por otras culturas, lo más importante en el proceso identitario es la identificación de la creación y producción de la cultura en la sociedad, como totalidad compleja y concreta.
- Es uno de los conceptos de máxima generalización, por eso es una categoría omniabarcadora o multívoca, que incluye determinaciones históricas y geográficas, individuales y colectivas, materiales y espirituales, científicas y técnicas, teóricas y prácticas, etc.
- Las determinaciones y contextos que la conforman tienen carácter concreto y relativo. Significa que una identidad cultural específica puede coincidir e interactuar con otras identidades culturales, ya en lo económico, lo político, lo científico-tecnológico, la lengua, la religión, etcétera.

118. Las propugnadoras de este criterio plantean: “Mientras el concepto de cultura tiene un carácter eminentemente antropológico, el de identidad cultural [...] es de naturaleza sociopsicológica, es decir, se refiere a hechos de conciencia (sean éstos conscientes, subconscientes o inconscientes según sea el caso). García Alonso, Maritza y Cristina Baeza Martín. *Modelo teórico para la identidad cultural*. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinillo, 1996. p. 19.

119. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe alemán-español de H. Cortés y A. Leyte, y Ed. a cargo de A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990. RICOEUR, Paul. *Si mismo como otro*. Barcelona: Siglo XXI, 1996. ROJAS GÓMEZ, Miguel. “Redefinición y teoría de la identidad cultural”, en *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba, No. 119, 1999. Pedro Gómez García (Coord.). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de València, 2000.

- Toda verdadera identidad es identidad en la diferencia¹¹⁹. La identidad para ser tal necesita de la diferencia, y la diferencia supone siempre la identidad, sino no hubiese diferencia, no habrían referentes para saber lo que es idéntico.
- La identidad cultural, identidad en la diferencia, representa una *diferencia específica* al permitir comprender la diferencia entre una y otra cultura. Es el principio del *multiculturalismo*¹²⁰, sin llegar al extremo del particularismo o relativismo cultural normativo.
- Representa la *identidad abierta*, por lo que en su esencia debe contener el diálogo intercultural con el otro, en condiciones de igualdad, sin la mismidad excluyente.
- Reconocimiento de la *dignidad del otro* y de la *autonomía cultural* de las minorías en el marco de la identidad nacional o continental, expresión de la identidad en la diferencia.
- Constituye una *identidad colectiva* y humana formada por un sistema de relaciones socioculturales. Esta tiene lugar en las comunidades étnicas, la comarca, la región, las nacionalidades, la nación, el Estado supranacional y las diferentes uniones postnacionales¹²¹.
- Su portador no es el hombre abstracto, sino el hombre concreto; por hombre universal y por concreto específico.
- Conjuga lo autóctono y lo universal, a modo de dialéctica de lo general y lo específico¹²² a través de la mediación.
- Comporta un *universal concreto situado*. La síntesis que conforma la universalidad presupone siempre un *aquí* y lo *ahora*.
- Se manifiesta en espacios específicos y tiempos definidos. El espacio o territorio no tiene carácter absoluto, pues han existido —y existen— expresiones de identidad cultural que han perdurado y se han desarrollado fuera del territorio nacional, regional o continental, pero han reflejado sociedades específicas. Lo característico es que toda identidad se despliega en un *espacio geo-socio-cultural* concreto.
- Puede manifestarse inconscientemente en individuos y grupos, mas es un proceso consciente, el cual es necesario asumir para contribuir a la reafirmación y desarrollo de la misma.
- Representa una ruptura en la continuidad y una continuidad en la apertura.
- Tiene carácter histórico concreto. Varía con las circunstancias, con el espacio y el tiempo. Sufre procesos de crisis y lisis, ajustes y reajustes, desinte-

120. Cfr. KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996. VILLORO, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México D.F.: Editorial Paidós Mexicana y UNAM, 1988. OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*, México D.F.: Editorial Paidós Mexicana, 1999.

121. HABERMAS, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, segunda edición. Madrid: Tecnos, 1998. Del mismo autor: *La constelación posnacional*. Ensayos políticos, Trad. Pere Fabrat Abat, Daniel Gamper y Luis Pérez Díaz. Barcelona: Paidós Ibérica, 2000. OLIVÉ, León y SALMERÓN, Fernando, (Eds.) *La identidad personal y la colectiva*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM, 1994.

122. GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo y PERELIGIN, Nikolai. *Lo universal y lo específico en la cultura*, Bogotá, Ediciones Unincca, 1998.

123. Cfr. ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura, 1963. Colectivo de autores. *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1981. Y Angel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI, 1982.

graciones parciales y nuevas integraciones.

- Se forma en la interacción de la tradición y la aculturación, dando como resultado la transculturación¹²³. La tradición, del latín *tradio*, equivale a entregar, *tradere*, lo que pasa de una época, generación o cultura a otra. En tanto aculturación, del inglés *acculturation*, corresponde a asimilación y adaptación a otra cultura por la pérdida de la propia, en lo fundamental. Culturalmente estas antítesis generan la transculturación, cuya preposición —*trans*— indica lo que pasa, en este caso, de una cultura a otra, produciéndose la génesis de la identidad cultural y la nueva síntesis.
- Presupone la libertad como totalidad, y en cada una de las determinaciones y contextos culturales.
- Constituye una síntesis de múltiples determinaciones y contextos. Es decir, la creación o construcción de un todo por integración de las partes, complementándose unas a otras.
- La *integración* representa el *factor consciente y práctico* de la identidad cultural, así está operando hoy en contextos como el de la economía, la política, la ciencia y la técnica con las distintas uniones continentales o regionales.
- Por su direccionalidad puede manifestarse históricamente como *identidad vertical*¹²⁴ o *identidad legitimadora*¹²⁵, formada desde arriba, e *identidad horizontal*, creada por expansión de la cultura en el pueblo.

3. DIRECCIONALIDAD DE LA IDENTIDAD CULTURAL

3.1 La identidad cultural vertical

La identidad cultural se construye por la actividad y la voluntad de los hombres en el quehacer histórico, social y cultural. Tendencial y genéticamente, por su direccionalidad, la primera manifestación de la identidad cultural es la identidad vertical, se forma desde arriba, por acción hegemónica de dominación o la conquista y colonización expansiva en que el pueblo vencedor impone sus patrones y modo de vida culturales al dominado o vencido. Así lo revela la historia universal desde la antigüedad hasta la modernidad. Roma impuso e irradió su cultura a los pueblos sometidos y dio lugar a la Romania, unidad en la diversidad de pueblos que tuvieron en el latín la matriz de sus lenguas. Naciendo, así, por proceso de transculturación, las lenguas romances o neolatinas: el italiano, el español, el portugués, el francés y el rumano, expresiones de identidad lingüística y comunicación cultural en varios países.

La creación de los Estados nacionales en Europa siguió similares pasos. En España se produjo la unificación nacional por los Reyes Católicos: Fernando de Aragón e Isabel de Castilla. Como explica Miguel de Unamuno, Castilla ocupó el centro, su espíritu era centralizador y expansivo, impuso el ideal de unidad española. Relativamente paralizó los centros reguladores de cultura de los demás pueblos hispanos; y les inhibió, en parte, su memoria histórico-cultural. El unitarismo conquistador dio lugar a un gobierno central. Llevó a cabo la catolización y castellanización de Espa-

124. Cfr. ROJAS GÓMEZ, Miguel. *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia, 1994. p. 83.

125. Cfr. CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*, ed. cit. Vol. II. p. 30.

ña culturalmente; por lo que puede afirmarse que, a partir de ese proceso, comenzó la castellanización de España y la españolización del castellano.

Casi simultáneamente, con el descubrimiento de América, se reprodujo aquel proceso, pero con mucha más violencia y destrucción para las culturas precolombinas, muchas de las cuales sucumbieron. Por efecto de la conquista y colonización, desde arriba, verticalmente, se impuso la cultura del vencedor. En los lugares de los templos indígenas se levantaron las iglesias y catedrales católicas con el fin de erradicar las creencias del hombre autóctono. Comenzó el proceso de las encomiendas y la evangelización. El castellano devino el idioma de comunicación en la mayor parte del Nuevo Mundo. Durante los tres siglos en que la América Hispana fue colonia de España, predominó la *identidad cultural vertical*¹²⁶. Se produjo la latinización, catolización y españolización de América, pero también la indianización, africanización y americanización cultural de sus colonias; y, en parte, de la propia España.

3.2 La identidad cultural horizontal.

La identidad vertical, que generalmente precede a la identidad horizontal, por la expansión e irradiación de lo mejor de la cultura hegemónica, junto a la influencia de lo más fecundo de la cultura dominada sobre los dominadores, en dialéctica transculturación, produce una nueva síntesis y da paso a la *identidad cultural horizontal*. En Iberoamérica, el castellano o el portugués como lenguas, la religión católica, la arquitectura y la plástica barrocas, la cultura material con la introducción de plantas como el trigo, animales como el caba-

llo y el ganado vacuno, la tecnología de explotación de las minas y el cultivo de la caña de azúcar, y las haciendas como centros económicos y culturales, son algunos contextos y factores culturales que hablan del surgimiento de la identidad horizontal, fruto de la comunicación e intercambio de experiencias culturales de los pueblos.

Además, no puede obviarse que entran en éstas las aportaciones indígenas y las contribuciones africanas por efecto del mestizaje étnico-cultural. El conocimiento de la naturaleza, el aporte de frutas y plantas comestibles como la papa, el maíz, el cacao, la piña, y otras productoras de placer como el tabaco, con sus correspondientes técnicas de cultivo. Cientos de palabras que circulan en el español, provenientes, principalmente, de la familia arahuaca, el náhuatl, el quechua y el tupí-guaraní. La resurrección de ídolos e imágenes de las creencias indígenas y africanas que ensanchan el cristianismo católico, proceso que llevó a afirmar al brasileño Silvio Romero la existencia de una *religión mestiza*. La contribución africana a la música, que según el cubano Fernando Ortiz produjo la transculturación blanca de los tambores negros, incluida Europa.

También todos estos contextos y determinaciones culturales, y otros no mencionados, contribuyeron a la transmisión y fusión de culturas, a la formación de la identidad horizontal. Todas y todos tributaron a trascender la identidad político-administrativa del régimen colonial, que al entrar en crisis provocó las guerras de independencia hispanoamericanas, ruptura político-jurídica y económica con la metrópoli, pero no con la cultura hispana, ibérica o latina, que continuó viva, a través de la

126. ROJAS GÓMEZ, Miguel. *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*. Bogotá: Ediciones de la Universidad INCCA de Colombia, 1994. pp. 82-84.

cual España, Portugal, Francia y otras culturas europeas están presentes e integradas culturalmente en América, en identidad de diferencia. Con los siglos, la formación de las naciones, el desarrollo económico, social, científico-técnico y el aumento de la intercomunicación e intercambio culturales, la identidad vertical tiene cada vez menos peso en la sociedad, sin embargo, no ha desaparecido. Su radio de acción es menor que en centurias pasadas. Pero existe en la cultura política dictatorial contemporánea, de izquierda y de derecha. Contextos culturales como leer y escribir, conocimientos científicos y tecnología, el ejercicio de la política, el disfrute del arte y la literatura, la asequibilidad a los bienes materiales y económicos, no están horizontalmente al alcance de todos los grupos y países por igual, sobre todo de aquellos que se ubican en lo que se dio en llamar “Tercer Mundo”, y que hoy, apelando a la geografía, se les llama del Sur. La identidad política y la identidad económica siguen siendo el Talón de Aquiles de muchas sociedades. Como contextos culturales afectan la identidad no sólo cultural, sino la identidad físico-humana misma.

4. ENFOQUE SISTEMICO DE ESTRUCTURACIÓN COMPLEJA DE LA IDENTIDAD CULTURAL

4.1 El fundamento filosófico antropológico de la creación cultural.

Por lo visto, la identidad cultural comprende un todo concreto, complejo y diverso por las varias determinaciones y contextos que la conforman.

Un esfuerzo serio y aportador en la visión filosófico-estructural de la cultura, sin

usar el concepto de identidad, lo realizó Ernesto Cassirer en sus últimos libros, particularmente en *Antropología filosófica*, 1944, subtítulo “Introducción a una filosofía de la cultura”. Obra superadora, en buena medida, del enfoque positivista reductor de la sociedad, en que se presenta la misma como un organismo bio-natural. Asimismo, trasciende las filosofías culturalistas de W. Windelband, H. Rickert y W. Dilthey, en que se contraponen, no sin carencia de razón, las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, también llamadas ciencias culturales o del hombre.

A diferencia de las otras filosofías de la cultura, Cassirer insiste en que la filosofía no puede analizar formas particulares de la cultura, ésta es la tarea de teólogos, psicólogos, médicos, economistas, políticos y otros especialistas de las ciencias particulares. La misión de la filosofía de la cultura es buscar una visión sintético-universal de la cultura, dada en la unidad del proceso creador, cuyo sujeto es el hombre.

Sostiene con meditación desde la antropología filosófica: “la característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física, sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de su humanidad [...]. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporciona la visión de la estructura fundamental de cada una de las actividades fundamentales humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico”¹²⁷.

Conceptos como proceso creador, estructura de las actividades humanas y todo orgánico, en el campo complejo de la cul-

127. CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a la filosofía de la cultura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 108.

tura, son claves para abordar la especificidad de cada una de las determinaciones y contextos culturales en su unidad de diferencia.

El hecho de que Cassirer definiese al hombre como un animal simbólico, y que sólo examinara con detenimiento el mito, la religión, el lenguaje, la historia y la ciencia desde la perspectiva simbólica, y sólo mencionase la significación del trabajo productivo y la cultura técnica no demerita su aporte. Hay que reconocerle, incluso, desde el punto de vista teórico-metodológico, la tesis que la visión estructural de la cultura debe anteceder a la mera investigación histórica, porque se perdería en hechos dispersos y sin aparentes conexiones. Prudente recomendación para estudiar cualquier cultura y su identidad.

Actualmente, en un abordaje filosófico de la cultura, Gustavo Bueno¹²⁸ aporta un enfoque que se debe tener en cuenta para el estudio estructural de la identidad cultural. Las identidades culturales —afirma— presuponen no sólo un esquema de la naturaleza objetual (instituciones, artes, ceremonias), sino también esquemas de naturaleza subjetual y social (la identidad del pueblo, de la nación). Añadiendo, además, esferas o círculos para la investigación cultural en el sentido etnográfico, como la cultura egipcia, la maya, la francesa u otras. Aquí se coincide con la perspectiva de Bueno, sobre todo, en cuanto a la naturaleza objetual y subjetual de la identidad cultural, desde el plano del concepto determinaciones culturales¹²⁹.

4.2 Determinaciones y contextos de la identidad cultural.

Vista así la cultura, la identidad cultural viene a representar una categoría omnicomprendiva y compleja, que es expresión de la identidad en la diferencia, notación teórica implicada en su com-posición sistémico-estructural. Sin hacer culto a la forma, que está imbricada en el contenido de la cultura, ella representa la ley de la estructura en la con-formación de los sistemas, en este caso, socioculturales.

Semánticamente, las palabras conformación y composición devienen conceptos teóricos. La preposición *con* indica unión y la manera de hacer algo, en tanto *formación*, derivada del verbo *formar*, significa constitución y composición. Por su parte, *composición* expresa disposición, textura y síntesis. En correlato teórico con-formación y com-posición fijan la manera de la unión, disposición y textura de la síntesis que com-porta la identidad cultural en una estructura sistémica, cuyas grandes determinaciones culturales son:

- la cultura filosófico-teórica,
- la cultura subjetivo espiritual,
- la cultura material,
- la cultura científico técnica,
- la cultura sociológica.

Como toda clasificación, también ésta es relativa. La asunción del concepto determinación, del latín *determinatio*, señala la fijación de los límites, pero los límites de las determinaciones culturales no tienen carácter absoluto. Entre ellas existe la mediación y la interacción. No obstante, la razón de ser de cada una de las determinaciones obedece a su naturaleza cultural, objeto, funciones que desempeñan y el modo en que satisfacen al hombre como sujeto crea-

128. BUENO, Gustavo. *El mito de la cultura*. Barcelona: Editorial Prensa Ibérica, 1996. pp. 158-186.

129. Rojas Gómez, Miguel. *El problema actual de la identidad cultural de América Latina y la vigencia de la solución martiana*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 1994. pp. 19-48.

dor, comunicativo y socializador por antonomasia.

Cada una de las grandes determinaciones culturales está compuesta, a su vez, por contextos. Representan un conjunto de elementos que integran un enunciado. Teóricamente, la concepción de los contextos fue expuesta inicialmente por Ogden y Richards; y éstos manejados por el contextualismo pragmático de S.C Pepper y L.G. Hahn, y en Francia por J. P. Sartre. Generalmente se han utilizado para significar contextos lingüísticos, jurídicos y literarios. En un proceso de re-semantización implícito, Alejo Carpentier habló de contextos culturales, sobre todo latinoamericanos, al afirmar que, “por repercusión y eco, por operación de adentro–afuera, habrá de definirnos al hombre americano, [...], que es la de Adán nombrando sus cosas. Vayamos ahora —prosiguió Carpentier— a la importante cuestión de los contextos cabalmente latinoamericanos que pueden contribuir a la definición de los hombres latinoamericanos en espera de una síntesis”¹³⁰. Tesis complementada en *Razón de ser*, 1976, al acotar que “la historia de nuestra América ha de ser un conjunto de células inseparables unas de otras, para acabar de entender realmente *lo que somos, quiénes somos y que papel es el que habremos de desempeñar en la realidad que nos circunda y dar un sentido a nuestros destinos*”¹³¹.

En esta misma perspectiva se asumen aquí los contextos culturales carpenterianos, pero con mira más general y teórica, en aras de expresar la síntesis cultural que define e identifica a cada hombre concreto universalmente situado como el hispano-

americano. Además, se explicita de modo teórico general que ellos, los contextos culturales, permiten comprender mejor la unidad y disposición interna de los elementos que componen las grandes determinaciones culturales, y por ende, la identidad cultural.

Dentro del sistema de las determinaciones culturales, el contexto cultural filosófico–teórica se distingue de las demás determinaciones concretas por ser conciencia crítica y de máxima universalidad, un saber teórico valorativo, generalizador e integrador del conocimiento que orienta el quehacer humano. Núcleo —por demás— de la concepción del mundo, la cultura y la sociedad, al regular la praxis creadora del hombre en sus diferentes manifestaciones, así como de las diferentes interacciones y mediaciones entre la llamada cultura material, subjetivo espiritual, científico técnica y otras.

Por otra parte, la cultura subjetivo espiritual con sus contextos —el arte, la religión, la lengua y los idiomas, la educación y la psicología— caracteriza la dimensión de la subjetividad en sus varias formas de vida social: ideas, imágenes, representaciones, sentimientos, pasiones, emociones, voluntad, comunicación, etcétera. Por paradójico que parezca, ella es también material. El lenguaje y la literatura se objetivan en las palabras. La música en el pentagrama, los registros, melodías, el ritmo y el sonido. La religión en la representación de dioses, mesías, profetas, santos, templos, iglesias, textos sagrados al estilo de *La Biblia o El Corán*, etcétera. La pintura en los colores, líneas, volúmenes, etc. La escultura, en el mármol, el bronce y la madera.

130. CARPENTIER, Alejo. *Tientos y diferencias*. La Habana: UNEAC, Contemporáneos, 1974. p. 19.

131. —————. *Razón de ser* (Segunda edición). La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1980. p. 10

Y así con los demás contextos, en función de la vida social y sus significados sgnicos y simbólicos identitarios.

Lo que se denomina cultura material, con sus respectivos contextos —el medio geográfico, la economía, las artes culinarias, las herramientas, el transporte, y en parte la arquitectura, sin olvidar que ésta también es arte— se determina por la importancia constitutiva de los objetos, la duración, la utilidad y funcionalidad, por el valor de uso y de consumo. Mas, la cultura material es asimismo espiritual, subjetiva, ella es el resultado de la cosificación u objetivación práctica del pensamiento, las ideas, la imaginación, la manera de sentir y comunicarse el hombre.

Una y otra, la cultura material y subjetivo espiritual, implican conocimientos y técnicas. Pero la función intrínseca de cada una de ellas no es producir conocimientos, esto atañe a la ciencia, la cual en esta morfología pertenece a la determinación de la cultura científico tecnológica. Ambas se ubican en esta determinación cultural por la estrecha relación que hay entre ellas, sobre todo, después de la revolución industrial, y por la sincronía e interacción contemporánea de las dos revoluciones, que llevó a crear el término Revolución Científico-Técnica, pues entre el descubrimiento científico y su aplicación tecnológica a la producción media muy poco tiempo, es casi al unísono.

La ciencia es adquisición de conocimientos siempre crecientes, validación de los mismos y rectificación del error a través de la demostración lógico-racional, la demostración lingüística, la observación, el experimento y la práctica. Construye teorías y predice heurísticamente el camino de la investigación.

Por otra parte, la técnica, del griego *techne*, significa oficio, maestría. Con mayor amplitud y precisión concierne a los procedimientos, destrezas y habilidades para dirigir y ejecutar eficazmente la actividad creadora, el empleo y manejo de los instrumentos y medios para aprovechar, modificar o transformar la naturaleza, la sociedad, la cultura y el hombre mismo.

Las revoluciones tecnológicas: agrícola, urbana, metalúrgica, mercantil, industrial, termonuclear, electrónica, telemática, biotecnológica y otras, han generado en el *continuum* de la evolución sociocultural modificaciones estructurales en la vida social. En la actualidad su conjunción con la revolución científica produce impactos y transformaciones en todas las sociedades, tanto desarrolladas como subdesarrolladas. Conduce a remodelar la identidad cultural, la economía y las instituciones. La estructura social cambia. Y ya se está en predios de la cultura sociológica.

Esta se encarga de analizar la identidad de la colectividad. La colectividad en la dinámica de los contextos de las organizaciones e instituciones económicas, políticas, militares, jurídicas, estatales, etcétera. También contempla, esencialmente, los grupos y comunidades conformadas por la familia, las etnias, las nacionalidades, la nación, el Estado supranacional, grandes comunidades geo-socio-culturales como Africa, Asia, Europa, América Anglosajona, América Latina, Iberoamérica, el Mundo Arabe, etcétera. En general, las identidades colectivas en sus diferentes manifestaciones. Sin obviar que la identidad cultural es una identidad colectiva por excelencia.

5 LA INTEGRACIÓN COMO PRÁCTICA DE IDENTIDAD CULTURAL

5.1 Significados semánticos del concepto integración.

La comprensión de la cultura sociológica inherente a grupos, naciones y comunidades macro-regionales o continentales permite prestar atención a los procesos de integración que están teniendo lugar sobre la base geo-socio-cultural, en la que los factores medio geográfico y situación territorial compartida, junto a intereses económicos, científico-tecnológicos y comunidad de cultura e intereses, generan o proyectan nuevas identidades y uniones de la magnitud de la Unión Europea, las Cumbres Iberoamericanas, Mercosur, el Tratado de Libre Comercio, o del ALCA. Esta última bastante discutida por las implicaciones que puede tener para las economías latinoamericanas, sino no llega a ser una verdadera integración como postula la teoría. Por, consiguiente, se torna importante analizar su significado semántico para despejar dudas y equívocos.

Etimológicamente, integración, del latín *integer*, significa composición de algo, componer un todo a través de sus partes. Ha tenido en la historia de las ideas diferentes connotaciones, específicamente en matemática, biología, psicología, filosofía, sociología, economía y política. No obstante, ha habido coincidencias fundamentales. Para Juan Federico Herbart, filósofo alemán promotor de una psicología dinámica y científica, la integración es la incorporación de un elemento nuevo a un sistema anteriormente constituido.

Mientras para Hipolytte Delacroix la misma tiene lugar cuando la síntesis supera los elementos que la constituyen, así, la integración funcional superaría los niveles inferiores, refundiéndolos. En tanto Herbert Spencer, en los *Primeros principios*, 1862, incluyó la integración en su visión universal del cosmos. La integración, centro de

la teoría de la evolución, caracteriza, en su caso, el tránsito de la homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente.

También ésta se ha visto como organización y cohesión de los miembros de un grupo u organismo social, una comunidad, nación o Estado supranacional, en que la nueva síntesis superadora es el resultado del proceso de integración, donde hay actores sociales específicos. Esto implicaría, consecuentemente, la reconstrucción de nuevas realidades sociales y culturales, en función de una unión concreta con objetivos específicos, como son las integraciones postnacionales o supranacionales de nuevo tipo. En este sentido, la integración postnacional, hay que destacar a precursores cristianos franceses como el legista Pedro Du Bois (1250-1312) y el monje Emerico Crucé (1590-1648), pasando por los congresos de Westfalia (1644-1648) y Viena (1814-1815), sin olvidar a un incansable precursor de la Unión Europea en las primeras décadas del siglo XX, el vienés Ricardo Coudenhove-Kalergi.

En resumen, la integración auténtica, en el campo de la re-semantización de los significados, tiene lugar en la unidad o identidad, la composición del todo por las partes en su complementación mutua, la incorporación de nuevos elementos al sistema conformado, la interdependencia y cohesión de los elementos de la unión, así como la síntesis en cualesquiera de las determinaciones y contextos en que se efectúe, como suele suceder en los contextos culturales. Siendo su portador, en el orden social, un sujeto u hombre histórico concreto situado. De no ser así, no habrá integración.

5.2 Discusión alrededor de la integración como principio de la identidad cultural

La concepción de la integración es un aporte eminentemente europeo, que no se puede cuestionar. Sin embargo, el pensamiento moderno europeo no concibió la integración como principio de la identidad cultural, porque no desarrolló en su modernidad la teoría de la identidad cultural, con excepción del pensamiento del siglo XX que sí conjugó en sus análisis la identidad cultural y la integración como es evidente en José Ortega y Gasset y otros en la primera mitad del siglo.

Es pertinente subrayar aquí que un analista de la realidad europea y promotor del ideal integracionista como Ortega y Gasset tuvo que aclarar en pleno siglo XX: “la unidad de Europa no es una fantasía, sino que es una realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes”¹³². Agregando ante los incrédulos de la identidad que “la diferencia entre Europa y las naciones europeas en cuanto “sociedad” estriba en que la convivencia *stricto sensu* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y es más permanente. No ha llegado nunca ha condensarse en forma superlativa de sociedad que llamamos Estados, pero actuó siempre sin pausa, aunque con mudable vigor, en otras formas características de una “vida colectiva” como las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredien-

tes específicamente europeos que la integran —aclaró— les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras”¹³³.

Y vislumbrando la posibilidad de conjunción entre unidad cultural e integración escribió en sus meditaciones: “todo pueblo occidental al llegar a su plena integración en la hora de su preponderancia ha hecho la misma sorprendente y gigantesca experiencia: que los otros pueblos europeos eran también él o, dicho viceversa, que el pertenecía a la inmensa sociedad y unidad de destino que es Europa”¹³⁴. Para así sentenciar con optimismo que “otra vez, y más que ninguna otra vez, el genio histórico tiene ahora ante sí esta formidable tarea: hacer avanzar la unidad de Europa, sin que pierdan vitalidad sus naciones interiores, su pluralidad gloriosa en que ha consistido la riqueza y el brío sin par de su historia”¹³⁵. Reto que enfrenta ahora la Unión Europea, para que Europa siga siendo eso, unidad en la diversidad.

Mas, como se habrá podido observar, Ortega y Gasset se quejaba de la no existencia de un ideal de identidad cultural europeo. Fue mérito suyo promoverla en base a la integración. Por otra parte, en este mismo sentido, en el excelente y documentado libro de Antonio Truyol y Serra¹³⁶, sobre la génesis y desarrollo de la integración europea, no se sigue que la integración formara parte de una concepción de la identidad cultural europea entre el Renacimiento y el siglo XX. Sin embargo, ya a

132. ————. “Meditación de Europa”, en José Ortega y Gasset. *Obras completas*. Madrid: Segunda Edición, Revista de Occidente, 1965, tomo IX, p. 295.

133. ————. “Otros escritos afines [La sociedad europea]”, en José Ortega y Gasset. *Obras completas*, ed. cit., tomo IX. pp. 323–324.

134. Ob. cit. p. 325.

135. Ob. cit. p. 326.

136. Cfr. TRUYOL Y SERRA, Antonio. *La integración europea. Análisis Histórico-Institucional con textos y documentos. Génesis y desarrollo de la Comunidad Europea (1951–1997)*. Madrid: Tecnos, 1999.

137. ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura (I)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994. pp. 48–49.

fin del siglo XVIII, y sobre todo, a principios del siglo XIX con la Ilustración Hispano Portuguesa Americana se formuló, como se indicó antes, una teoría de la identidad cultural que contiene como principio esencial la integración. Tesis desarrollada por las principales corrientes de pensamiento decimonónicas latinoamericanas.

5.3 La globalización y el imperativo de la integración supranacional.

La reflexión actual de la integración tiene que partir de concebir ésta como principio de la identidad cultural, ya señalado anteriormente, en el que se manifiesta el factor consciente y práctico de la construcción sociocultural en la unidad de la diversidad de sociedades concretas.

Ella constituye un imperativo de esta época y nuevo siglo, sin la cual no se puede garantizar la supervivencia y el desarrollo de las sociedades ante la nueva mundialización llamada globalización, en que los resortes de la transnacionalización de la economía y los efectos de las revoluciones electrónica y de la información modifican todos las normas de vida establecidas.

Con sapiencia ha advertido Arturo Andrés Roig que estamos “ante el surgimiento de nuevos principios de identidad por obra de la expansión y consolidación del asombroso avance de la tecnología”¹³⁷, que algunos fundamentan desde la razón instrumental, a la que hay que oponer la razón como instrumento de vida, para una utilización adecuada de los logros y resultados irrenunciables de la ciencia y la tecnología para todas las sociedades y hombres.

La Revolución Científico-Técnica a través de las revoluciones que la integran está

produciendo una ruptura con ciertos presupuestos de las identidades culturales establecidas. Bill Gates, uno de los innovadores y artífices de la información de hoy señala: “El mercado de la información global será enorme y combinará todos los modos de intercambiar los bienes humanos, los servicios y las ideas. A nivel práctico, nos proporcionará más posibilidades de elegir nuestras cosas, incluyendo el modo en que ganamos e invertimos, lo que compramos y lo que pagamos por ello, quiénes son nuestros amigos y cómo pasamos el tiempo con ellos, y dónde y con qué grado de seguridad vivimos nosotros y nuestra familia. El lugar de trabajo y la idea de lo que significa ser “educado” se transformará quizá, de manera que nadie pueda llegar a reconocerlos. Nuestro sentido de identidad, de quiénes somos y a dónde pertenecemos, puede ampliarse considerablemente”¹³⁸.

De hecho, la revolución informática con los potentes ordenadores y los sistemas de multimedia, convergencia de televisión, teléfono, cine y computadora en una sola tecnología, *mutatis mutandis*, está cambiando el panorama de la cultura y efectuando una “integración” más allá de lo deseado o no. Ha surgido un nuevo tipo de espacio, el *ciberespacio* —concepto dado a conocer por William Gibson en su novela *Neuromance*—, el cual “viola” y trasciende las fronteras del Estado-nación. Por medio de las autopistas de la información de la red de Internet viajan imágenes e información de todo tipo. Las autopistas de la comunicación, término acuñado por Al Gore, comunican zonas urbanas y rurales, pueblos distantes y culturas diferentes. Invade la privacidad, entra en hogares y naciones; se

138. GATES, Bill. *Camino al futuro*, Trad. al español de Francisco Ortiz Navarro. Bogotá: MacGraw-Hill Interamericana, 1995. p. 6.

constituye en un *estado* dentro de los Estados.

La integración por vía de la informática, de incuestionable beneficio, preocupa axiológicamente a los más optimistas. El propio Bill Gates, uno de sus patriarcas, afirma: “Los beneficios de la sociedad de la información llevarán implícitos costes, como ocurre siempre que se producen grandes cambios. Algunos sectores económicos experimentarán conmociones que obligan a readaptar a los trabajadores. La disponibilidad de comunicaciones e informática de modo virtualmente libre alterará las relaciones entre las naciones y las de los distintos grupos dentro de ellas. El poder y la versatilidad de la tecnología digital originarán nuevas preocupaciones en torno a la privacidad individual, a la confiabilidad en el campo del comercio y a la seguridad de las naciones. Además, hay que ocuparse también de las relaciones relativas a la equidad. La sociedad de la información tendrá que servir a todos los ciudadanos, y no sólo a los que puedan utilizar una tecnología sofisticada o sean unos privilegiados desde el punto de vista económico. En definitiva, nos enfrentamos a toda una gama de cuestiones importantes. [...], es un buen momento para entablar un amplio debate”¹³⁹. El mismo subrayó que “el problema potencial no es la existencia de la información en sí misma, sino el mal uso que se haga de ella”¹⁴⁰, con lo cual se entra en el campo de la responsabilidad ética, que algunos postmodernos intentan rechazar.

Junto a la integración científico-tecnológica está el reto de la integración económica. Ella, imprescindible, no puede realizarse a ciegas y sin tener en cuenta los

riesgos que se corren. La misma es posible entre naciones desarrolladas y en vías de desarrollo, entre países con alto nivel económico y científico-tecnológico y aquellos de niveles productivos más bajos, siempre que las condiciones contractuales favorezcan el intercambio justo y no contribuyan a profundizar las diferencias económicas, científico-tecnológicas y sociales, porque en ese caso no se construiría identidad alguna. Las potencias económicas deben favorecer la creación de las nuevas identidades y sus correspondientes integraciones. Igualmente puede efectuarse entre naciones que tengan similitudes económicas, científico-tecnológicas y sociales, que en algunos casos pueden estar favorecidas por una comunidad histórica de cultura como América Latina o Iberoamérica. Precisamente, al respecto, en la *Declaración de Guadalajara*, 1991, que dio inicio a las Cumbres Iberoamericanas, se reconoce que las naciones que la integran comparten un patrimonio cultural de 500 años. En uno de sus artículos se plantea que “Es necesario acortar la brecha tecnológica utilizando la tecnología básica para obtener los derechos a la salud, a la educación, a la alimentación y a la vivienda. La transferencia tecnológica debe responder a criterios sociales y no exclusivamente mercantilistas”¹⁴¹. Durante las cumbres celebradas ha habido avances, mas no se ha instrumentado de manera práctica reconstruir la identidad común iberoamericana utilizando la transferencia de tecnología de punta para generar desarrollo, y por consiguiente consolidar y desarrollar más la cultura patrimonial compartida. Sin negar los logros de éstas, las cumbres tienen que pasar de la retórica del discurso al curso de la integración más efectiva.

139. Ob. cit. p. 246.

140. Ob. cit. p. 260.

141. “Declaración de Guadalajara”, en periódico *Trabajadores*. La Habana, lunes 22 de julio de 1991. p. 3.

Ningún país sólo, por potente que sea, podrá desarrollarse, axioma de mayores consecuencias para los Estados de economías débiles o pobres. En este orden, Helmut Schmitd, ex canciller de Alemania, hubo de plantear: “En la economía global de hoy en día, los países pequeños y medianos son incapaces de alcanzar sus objetivos de forma aislada. Sólo la integración [...] les permitirá defender sus intereses, ya sean las estructuras monetarias y financieras, las disputas en la Organización Mundial del Comercio o la protección de la atmósfera y los océanos. Por este motivo, la integración europea se hace más y más importante en la era de la globalización”¹⁴².

Si tal razonamiento tuvo y tiene validez para países pequeños y medianos del área europea, *a fortiori*, debe ser tenido en cuenta en las naciones que hoy llaman del Sur. Cada día que las sociedades en vías de desarrollo aplacen y posterguen la integración, ya sea continental o regional-zonal, es un tiempo que dejan a favor de una integración vertical, desde arriba, que vendría desde los centros de poder, condicionando nuevas dependencias.

La verdadera y efectiva integración es la integración horizontal, resultante de la igualdad de condiciones que, por *consensus ómnium*, es decir, del consentimiento general de las naciones, permita un desarrollo equitativo, racional, justo y sostenible para todos sus miembros, más allá de los niveles económicos y científico-tecnológicos que tengan países determinados. Asimismo, la integración debe ser integración multilateral, en el sentido de que un país puede estar en más de una determinación

sociocultural o contexto económico, teniendo en cuenta que toda verdadera identidad e integración es identidad e integración de la diferencia.

142. SCHMITD, Helmut. “Sobre el euro” (entrevista realizada por Christopher Fasel y Markus Reiter), en *Selecciones del Reader’s Digest*, 1997.