



Identidad Latinoamericana: Empatía Gastronómica e Hibridación Cultural

Edgar Oliver Lorenzana Medina^{a1}

¹ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México

Publicado: 06-2012

a lo largo del artículo encontraremos una aproximación sobre la idea de identidad partiendo en su mayor parte de autores latinoamericanos para considerar la propuesta de Oswald de Andrade sobre la antropofagia cultural; donde nos enfocaremos en un contexto de globalización contemporánea con una interacción casi inexorable con las demás culturas. La convergencia de estas reflexiones utilizan como punto de inflexión la teoría evolucionista del filósofo francés Teilhard de Chardin en la cual el universo está desarrollándose constantemente hacia niveles más altos de complejidad material y conciencia. Su conclusión nos mostrará una hibridación inusitada: una modalidad social para el despliegue de un horizonte utópico del sujeto que abre la posibilidad de activación y organización para la transformación de estructuras e instituciones que nihilizan la humanidad en su diversidad de expresiones como sujeto.

Palabras clave : identidad; cultura; deconstrucción; antropófago; sujeto vivo; horizonte utópico; personalidad; unidad; evolución

“Si Aristóteles hubiera guisado, tanto más hubiera escrito.”

Desde la perspectiva enunciada en el texto de Carlos Beorlegui¹, el cual menciona que para poder problematizar adecuadamente la labor de una posible filosofía latinoamericana se nota a leguas que no es un problema que vaya descontextualizado o bien que no implique ulteriores cuestionamientos, ya sea se atienda a la pregunta por la nacionalidad o regionalidad, ya sea se pregunte por la mera existencia de filosofía latinoamericana o a la primordial pregunta de ¿qué es la filosofía? Se antojan argumentos para apoyar ambas cuestiones. Se puede decir que la filosofía es cosmopolita (es decir universal) o bien que existen caracteres o espíritus nacionales (Volksgeist). La elección más pertinente hasta ahora ha sido optar por una postura intermedia, ya que un extremismo de pretensiones de universalidad conlleva a una imitación de lo que hacen otros (los otros que forjan el criterio de universalidad) y por otra parte, la postura nacionalista se encierra en un ensimismamiento narcisista que puede rayar en el solipsismo. Luis Villoro² propone que la postura media se abre a la perspectiva foránea para cobrar conciencia de sí, y así unirse al fructífero diálogo de las culturas.

1. Consultar en Carlos Beorlegui, “El problema de la identidad y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano”, en Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

2. Consultar en Luis Villoro, “El Yo indígena”, en Anatomía del mexicano, selección y prólogo de Roger Bartra. Plaza y Janés, México, 2002.

A pesar de que Beorlegui parece apuntar a una apología de la mediación cultural reconoce con la famosa sentencia de Ortega y Gasset que hay que salvar a la circunstancia para salvarnos a nosotros mismos ya que nuestro destino concreto es reabsorber la circunstancia (dialéctica karmica) lo cual, nos pone en primer plano la cuestión del contexto histórico que de alguna manera nos determina. No obstante nosotros podemos determinar de alguna manera el contexto; quizás se comprenda mejor esta idea si consideramos que el concepto karma, del cual su significado literal es “acción, el fruto de la acción”, esta fuertemente asociado a la idea de las pasiones, jugando una suerte de dialéctica en la forma en que las pasiones condicionan el tipo del karma y el karma condiciona a su vez las pasiones³, pero no solamente nuestras pasiones condicionan nuestra acción y viceversa, el contexto histórico es una variable determinante que permite la apertura de todas las elecciones posibles, es decir, es de vital importancia para una correcta reabsorción de la circunstancia, el asimilar la oscilación que hay entre los planos de la existencia que son determinados por el contexto histórico y aquellos que son determinables por una autoexpresión consciente (aunque también se puede hablar de una autodeterminación negativa por el condicionamiento dialéctico de las pasiones y el karma, una expresión existencial determinada por su falta de autenticidad).

Las pasiones y la actividad atraen el karma, por lo que hay oportunidad de enfocar el vigor en actividades que fomenten la expresión personal del ser humano despierto, lo cual a su vez repercute en el contexto histórico, a propósito de que nuestros condicionamientos producto de una temporalidad a gran escala se conectan con nuestras vicisitudes personales exigiendo nuestro cuidado y ofreciéndonos la posibilidad de resolución gracias a la autoexpresión personal resultado del esfuerzo individual. “En suma, la historia podrá esclarecer el origen de muchos de nuestros fantasmas, pero no los disipará. Sólo nosotros podemos enfrentarnos a ellos. (...) Nosotros somos los únicos que podemos contestar a las preguntas que nos hacen la realidad y nuestro propio ser.”⁴ (Paz, 2000:81) Regresando con Beorlegui, éste parece estar en desacuerdo con Leopoldo Zea⁵ al rehusar querer “filosofía sin más” es decir, al buscar la contextualización e inculturación de la reflexión filosófica. En efecto, al buscar en nuestro pasado confrontamos el reflejo del presente que forja las determinantes de una parte de nuestra identidad, la otra parte reside en lo que hagamos con la primera.

Una estrategia para rechazar el eurocentrismo en tanto pretensión de universalidad de las formas filosóficas sancionadas por la tradición occidental del pensamiento filosófico es la deconstrucción de la historia de la filosofía especialmente (por preeminencia jerárquica) la perspectiva eurocéntrica. Una breve escala por el pensamiento de Derrida⁶ nos podría aclarar mejor esto; para Derrida el problema de los centros es que intentan excluir y que al hacerlo ignoran, reprimen o marginan a otros (que pasan a ser lo Otro). El deseo de tener un centro, origina opuestos binarios de los cuales un término es central y el otro marginal. Derrida afirma que todo el pensamiento occidental funciona de la misma manera: se forman pares opuestos binarios en los que uno es privilegiado, luego se fija el juego del sistema y se margina al otro componente. Hay que tomar en cuenta que cambiar un centro por otro no sirve de mucho: en

3. Consultar en T. M. P. Mahadevan, “Las Enseñanzas de los Hacedores de Vados, Esclavitud y Liberación” en *Invitación a la Filosofía de la India*, FCE, México, 1998.

4. Consultar en Octavio Paz, “Los Hijos de la Mainche” en *El Laberinto de la Soledad*, FCE, México, 2000. Pág 81.

5. Consultar en Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México, 1989.

6. Consultar en Jim Powell, Van Howell, *Derrida para principiantes*. Era naciente. Buenos Aires, 1998.

lugar de que A ostente el poder lo hace B; no obstante, es necesaria esta etapa de subversión para invertir la jerarquía original, de tal manera que el primer componente pase a ser el segundo, más adelante se llegará a la conclusión de que esta jerarquía tampoco es estable y una nueva periferia sustituirá al centro, ya que la jerarquía es temporaria. Lo importante es entregarnos al libre juego de los opuestos binarios dejando las jerarquías de lado.

Para Derrida, todo el lenguaje y todos los textos cuando se les deconstruye, quedan de tal manera que cada configuración jerárquica da paso a otra sin tener primacía o validez sobre las demás; no hay ninguna configuración central que intente fijar el juego del sistema ni ninguna marginal o reprimida. El pensamiento humano es así según Derrida, porque hay un continuo y libre juego del lenguaje que debido a la ansiedad que sentimos para construir nuevos centros tendemos a la fijeza, la institucionalización, centralización y totalitarismo.

Al constituir nuestra identidad como marginal respecto al paradigma occidental se pone en perspectiva un horizonte distinto donde lo deseable es que la periferia sobreabunde al centro. Por ejemplo el cambio conceptual de filosofía por pensamiento para incluir modalidades reflexivas transdisciplinarias que apoyen una coherencia cultural-identitaria (la inclusión de literatos y poetas junto con los filósofos propiamente académicos). No obstante, la pretensión no es desplazar el centro de la filosofía de Europa a Latinoamérica, porque esto crearía un nuevo centro, un paradigma único y exclusivo del filosofar, la apuesta es romper la hegemonía de un solo centro relativizando la cultura para reconocer la legitimidad de los otros centros.

Al buscar la independencia hemos cambiado la referencia de criterio cultural de hispánica (conquista) a franco-inglesa (ilustración), hemos buscado nuestra identidad al reflejarnos en la cultura, los valores y los ojos de europeos, y como consecuencia usamos su criterio de identidad cultural para medir la nuestra en un llanto libertador, simulacro de una ingenua autonomía por un principio de individuación ajeno a nuestra “identidad”. Para Leopoldo Zea el hacer acto de negligencia respecto a su propia realidad desde la pretensión de querer ser otra cosa ha llevado al latinoamericano a encarnar identidades foráneas; es por eso que se busca en el pasado histórico para reafirmar una identidad no contaminada o “mediada” por una medida ajena (la identidad de occidente como eurocentrismo). Sin embargo, no se trata de centralizar nuestra cultura prehispánica para rescatar una identidad que a final de cuentas vendría a marginar a otra.

Pedro Henríquez Ureña⁷ menciona que hay que tomar en cuenta lo autóctono en México lo cual no es solamente la raza indígena sino el carácter español asumido en el país desde los comienzos de la era colonial. Convendría más para la afirmación de nuestra potencia el asimilar la parte “traumática” de nuestro pasado, es decir en los términos de Octavio Paz⁸ aceptar que hay una parte violada de nuestro pasado que nos ha predispuesto hacia una actitud de resentimiento a propósito de nuestra identidad; no obstante, hay que agregar que él menciona que no esta escribiendo generalizando a los mexicanos sino que se dirige a aquellos que viven en el país con afinidad a la cultura nacional (el patrimonio cultural en palabras de Fernando Báez⁹).

7. Consultar en Pedro Henríquez Ureña, “Utopía de América”, en www.ensayistas.org, 2009.

8. Consultar en Octavio Paz, “Los hijos de la Malinche”, en *El Laberinto de la Soledad*, FCE. México, 2000.

9. Consultar en Fernando Báez, “Transculturación y etnocidio en América Latina”, en *El saqueo cultural de América Latina*, UDLA. Puebla, 2007.

Hay que recordar que en el México prehispánico no había sólo aztecas y no solamente la influencia española esta presente en la época colonial; es decir que somos producto de una hibridación de magnitud tal que aún existen muchas culturas dentro de México aparte de lo propiamente “mexicano” entendido como afinidad cultural nacional (o patrimonio cultural). Ya sea centralizando la parte prehispánica, colonial, independencia, moderna o contemporánea ninguna jerarquía es inamovible y el tiempo le puede afectar de tal manera que se subvierta; el libre juego de los opuestos binarios deviene en multiplicidad cultural debido a la hibridación de nuestro contexto, ya que somos producto de una hibridación cultural, por lo tanto nuestra respuesta naturalmente ha de ser híbrida.

Oswald de Andrade¹⁰ en su manifiesto menciona una propuesta interesante cuando dice que hay que asimilar las cualidades del enemigo extranjero para fundirlas con las nacionales, es decir que hay una síntesis dialéctica en lugar de una mera oposición tradicional de binomios (nacional/cosmopolita), un pensamiento cercano al de Derrida. Como dice pertinentemente Haroldo de Campos en el postfacio: “Todo pasado que nos es ‘otro’ merece ser negado”, es decir comido, devorado, asimilado.

Se puede subvertir la oposición de binomios violador/violado (colonizador/colonizado) y en nuestro caso asimilar la parte traumática de nuestro pasado, hay que comérselo porque no es otro.

Por otro lado, la importancia que otorga Fernando Báez a la memoria no es desmerecida. Si bien es cierto que en América Latina se ha impulsado el olvido de las partes traumáticas de nuestro pasado que configuran una identidad cultural orgánica como fomento de armonía social, el prestarles preeminencia sobre las otras daría cabida de nuevo al juego de la oposición de binomios ya que la memoria social configurada por los individuos que reconstruyen sus recuerdos al coleccionar recuerdos de otros puede chocar contra la memoria individual. No hay identidad sin la exterioridad que supone la condición del Otro, para ser en sí mismo hay que identificarse desde el interior y no dejarse identificar desde fuera.

En el caso latinoamericano Báez dice que tenemos una identidad fractal, es decir un algoritmo social recursivo cuyas dimensiones repiten la estructura inicial de violencia. Quizás ahora se vuelva evidente cómo en la repetición de la hegemonía cultural, el memoricidio para hacerlo posible es un acto de violencia cultural que se repite cada vez que una nueva jerarquía finaliza el libre juego de las oposiciones binarias.

La transculturación se entiende como la relación directa y continua enfocada a las diferencias como contraparte de la aculturación; es decir, el enfoque en las fases de paso de una forma de vida a otra nueva en el transcurso de la cultura en lugar de enfocarse al tránsito de una a otra como tal (componentes bien definidos cuyos significados tienen jerarquías y son estables) apunta a la libre danza de los conceptos binarios de Derrida (los componentes del par danzan en un juego libre cuyos significados no tienen jerarquías ni son estables) y la propuesta del manifiesto antropófago de Oswald de Andrade de asimilar al extranjero devorándolo, o al menos eso es lo que se ha querido exponer hasta aquí.

10. Consultar en Oswald de Andrade, “Manifiesto de la poesía Pau Brasil” y “Manifiesto Antropófago”, en Las vanguardias latinoamericanas de Jorge Schwartz, FCE. México, 2006.

La explicación del mestizaje para entender la identidad de América Latina es vista por Báez como impulsada por resignación, por lo cual apoya un compromiso de justicia para con las víctimas de los ataques culturales de manera que la memoria de un recuerdo doloroso se transforme en convicción de resistencia. La manera de aplacar nuestra violencia es saciando nuestro apetito. Por lo tanto, es necesaria la deconstrucción de la oposición de binomios de jerarquía central y periférica subvirtiéndola, donde el aspecto de la memoria dolorosa se mantiene importante en tanto convicción de resistencia a la prolongación de la jerarquía dominante. Cuando se subvierten los términos (se los come, asimila, transmutan y transvaloran) otra jerarquía temporaria es establecida pero es necesario recordar el aspecto temporario ya que lo que persiste es la diferencia, es decir las fases transitorias de una etapa dada a otra porque inevitablemente serán sustituidas y crearán nuevos centros. Al parecer se trata de una cuestión gastronómica.

Se han ensayado varias actitudes ante la situación actual donde una especie de multiculturalismo global está en marcha a distintas velocidades. La comunicación con otras formas de cultura humana exhibe la necesidad de tener una identidad cultural como plataforma de interacción con las otras culturas. El hecho de percibir, reconocer y corresponder con otras culturas reafirma nuestras propias afinidades y discrepancias, porque la empatía surge del reconocimiento del otro como alteridad activa, no obstante para tener una comunicación sana con otras culturas es necesario tener una identidad cultural si no bien definida, al menos lo suficientemente diferenciada de las demás para permitir una asimilación equitativa de contenidos, de lo contrario se acaba siendo asimilado por una cultura mas diferenciada, es decir se es devorado.

Aunque actualmente parece haber un impulso de redención babélica al intentar relacionar (y potencialmente mezclar y difuminar) las distintas culturas que existen en el planeta con una perspectiva globalizada, queda bastante por hacer al atender a las ideas relativas a las problemáticas para encontrar formas de equidad gastronómica cultural, es decir, no todas las culturas comen igual, algunas tienen estómagos delicados y otras parecen ser insaciables. Cada cultura tiene distintas capacidades de asimilación de las otras culturas. Quizás estemos en una ligera ventaja al considerar que el caso de Latinoamérica ya es un crisol de una multiplicidad cultural colorida y exuberantemente variada, que tiende a asimilar con relativa facilidad influencias culturales externas, ya que es un sitio natural de hibridación frecuente. Es esta ligera ventaja la que considera Yamandú Acosta al proponer, desde la perspectiva de América Latina, un “sujeto vivo” en una dirección y un horizonte utópico de “sujeto como sujeto”, los cuales son las referencias orientadoras para la transformación de estructuras, transformación para convertirlas en lo que han debido ser siempre: meras mediaciones para la afirmación del ser humano como sujeto, en términos de universalismo concreto incluyente. Desde esta postura, América Latina tiene el privilegio de ofrecer una noción de sujeto distinta a aquellas que han sido fomentadas por el pensamiento occidental de la modernidad y postmodernidad.

Al afirmar al ser humano como “sujeto vivo” se repele la fetichización cartesiana del voyerismo ontológico de su ego cogito, así como la del “sujeto trascendental”, “espíritu absoluto” y “sujeto revolucionario”. Es decir, desde la representación proyectada de diversos estadios de las consideraciones filosóficamente típicas sobre el ser humano en occidente (Descartes, Kant, Hegel y Marx, específicamente), y contra ella, más allá de esa representación;

“En lugar de un sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se autosostiene más allá de toda naturaleza corporal como lo absolutamente otro, y que pretendidamente duda de su existencia para afirmar la evidencia de la misma, un sujeto histórico-social plural y diverso, que llega a comprenderse uno con la naturaleza no humana y que, partiendo de la certeza de su existencia, en cambio, tiene interrogantes cada vez más acuciantes con respecto a la posibilidad de esa existencia a futuro. Frente a un punto de vista pretendidamente universal que parece no ser sino la ilegítima trascendentalización de un punto de vista particular universalizado, con los riesgos implicados en el ejercicio de un logos fetichizado y totalizado, la construcción de un punto de vista efectivamente universal que implica la concurrencia democrática desde pathos y ethos “personalísimos” a la afirmación de condiciones de reproducción vida humana-naturaleza no humana, que hacen a la posibilidad del universalismo concreto. (...) La experiencia del fracaso o derrota revolucionaria, sea por la implicación del sujeto revolucionario en las instituciones funcionales a las estructuras del orden capitalista, sea por su sometimiento a las orientaciones del poder burocrático en el campo socialista antes de su colapso, sea como efecto de la contrarrevolución burguesa que aplastó la insurgencia revolucionaria en la década de 1970 en América Latina, hace lugar a esta otra perspectiva de sujeto, la del “sujeto vivo” que, como trascendentalidad al interior de sistemas, estructuras e instituciones, resignifica el sentido y las estrategias de las prácticas emancipatorias. Frente a un mercado totalizado, que sólo promete las libertades del mercado, aunque tampoco cumple con ellas y que, en función de dicha totalización, como nunca antes se despliega socavando la vida humana y la naturaleza, el “sujeto vivo” emergente en las plurales expresiones de la vida y de la posibilidad de vivir afectadas por ese socavamiento compulsivo y exponencial, se presenta como el punto de vista crítico-emancipatorio en la perspectiva ya señalada del universalismo concreto” (Yamandú, 2009-2010)

Desde este punto de vista, podemos considerar y proponer una concepción de hibridación cultural donde la posición del “sujeto vivo” señala un punto de vista crítico- emancipatorio haciendo énfasis en la problemática de la interrelación de las diferencias propias de una identidad cultural que interactúa con otras. Analógicamente este problema no es tan diferente al de una sola persona teniendo conflictos con los demás debido al problema de asimilación de lo que cree ser su personalidad, es decir, cree que su personalidad se ve amenazada o menguada al estar con los demás, tal como se podría pensar que le sucede a los erizos que cuando se acercan, se lastiman.

Según Pierre Teilhard de Chardin, esto sucede al hacer la garrafal confusión entre individualidad y personalidad

“ser centro individual los distingue, ser centro personal los profundiza en sí mismos (...) Comprendidos en un sentido restringido, como definiendo no la distinción sino la separación de los seres, la individualidad decrece con la Centrogénesis y se anula (en Omega) cuando la personalidad alcanza su máximo. (...) La unión personaliza, lo personal aumenta continuamente en el universo, pues la centrogénesis nos hace saber que sólo el todo “es final y plenamente personal”, que hay coincidencia plena entre lo personal y lo universal” (Pérez, 2001:346)

En otras palabras, en la unidad podemos alcanzar la perfección última de nuestra propia personalidad, y es en la época contemporánea donde tenemos la oportunidad de proponer un criterio (desde Latinoamérica, como “sujeto vivo”) para la hibridación cultural. Un criterio individual desde el cual podamos elegir libremente qué clase de híbrido queremos proponer y al interactuar con los demás criterios, agudizar el nuestro, desarrollarlo y llevarlo al siguiente estadio evolutivo. “Hay una paradoja en todo esto: sólo quienes han aprendido a separarse del colectivo y establecer sus propias fronteras y sentido de identidad serían capaces de abrir una transmisión y empáticamente fundirse con los demás.”¹¹ Por amenazante que pueda parecer para algunos, esta consideración de apertura a los demás como posibilidad de una integración más genuina de nuestra propia personalidad, es una modalidad social digna, ciertamente, de ser puesta en práctica. Aún más considerando que lo que se propone en dicha modalidad es que el cambio político llegue de manera segura, sin que los cambios particulares se vuelvan destructivos a los instigadores del cambio.

Referencias

- Acosta, Yamandú (2010), La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana en dialéctica, Nueva Época, año 33 número 42. México, invierno 2009 – primavera 2010. s/p
- Andrade, Oswald (2006), Manifiesto de la poesía Pau Brasil y Manifiesto Antropófago, en Las vanguardias latinoamericanas, Jorge Schwartz (coord.), México, FCE.
- Beorlegui, Carlos (2004), El problema de la identidad y autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano, en Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- Báez, Fernando (2007), Transculturación y etnocidio en América Latina, en El saqueo cultural de América Latina, Puebla, UDLA.
- Henríquez, Pedro (2009), Utopía de América, en www.ensayistas.org
- Mahadevan, T (1998), Las Enseñanzas de los Hacedores de Vados, Esclavitud y Liberación, en Invitación a la Filosofía de la India, México, FCE.
- Kephas, Aeolus (2011), Skywriters in Hades recuperado de: http://www.realitysandwich.com/skywriters_hades_2 el 29 de septiembre de 2011.
- Paz, Octavio (2000), Los Hijos de la Malinche en El Laberinto de la Soledad, México, FCE.
- Pérez de Laborda, Alfonso (2001), La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Powell, Jim y Van Howell (1998), Derrida para principiantes, Buenos Aires, Era naciente.
- Villoro, Luis (2002), El Yo indígena, en Anatomía del mexicano, selección y prólogo de Roger Bartra. Plaza y Janés, México.
- Zea, Leopoldo (1989), La filosofía americana como filosofía sin más, México, Siglo XXI.

11. Consultar en Aeolus Kephas, “Skywriters in Hades” recuperado de: http://www.realitysandwich.com/skywriters_hades_2 el 29 de septiembre de 2011.