

# Anomia y perplejidad en la América Latina y el Caribe del siglo XXI

Marcos Cueva Perus\*

**RESUMEN:** *A partir de una serie de textos que pueden contribuir a formar una historia interdisciplinaria de las mentalidades en América Latina y el Caribe, que incluya a la antropología, este artículo indaga la problemática identitaria en la región, su relación con los periodos de crisis y con la vecindad con los Estados Unidos.*

**ABSTRACT:** *This article proposes a new approach to the "problem of identity" in Latin America and the Caribbean: On an interdisciplinary basis, including anthropology, it seems possible to search for an history of mentalities related with periods of crisis and our relationship with a sometimes anomic society, the United States.*

*Nos hemos sentado al festín de la vida como los niños que rehuyen los alimentos fuertes por estarse a golosinas y a postres.*

CÉSAR ZUMETA [1986:709].

Con la creciente apertura hacia el exterior, América Latina y el Caribe probablemente experimenten un proceso de retroalimentación —entre algunos rasgos internos de anomia y otros proyectados desde fuera— que ha trastocado la percepción de las aspiraciones colectivas en esta región, por un lado, y la de los medios disponibles para satisfacerlas, por otro. Ante la desproporción entre las primeras y los segundos y el arrumbamiento de la rebelión, las formas de adaptación colectiva e individual se han vuelto polifacéticas. Más que juzgar, más que proponer alternativas entre la gama de patrones de adaptación posibles, este artículo busca compartir una posición que anteceda al conocimiento exhaustivo: es la posición de la perplejidad.

Tres señalamientos son pertinentes antes de adentrarse en la argumentación. En primer lugar, pese a la magnitud y el alcance de los cambios actuales, no consi-

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

deramos que una posición de perplejidad deba suponer por fuerza el destierro del pasado y de las propuestas elaboradas por distintas disciplinas de las ciencias sociales para la comprensión de la trayectoria histórica latinoamericana y caribeña. En segundo lugar, recuperar la indagación sobre la “historia de las ideas” es igualmente importante para el trabajo de investigación, aunque esa misma historia en el subcontinente no haya permitido una (o unas) “historia(s) de las mentalidades”. En tercer lugar, el “estado de las disciplinas” actual seguramente permitiría una aproximación interdisciplinaria más enriquecedora, a pesar del bajo grado de consolidación de las especialidades en el ámbito académico latinoamericano y caribeño, por lo menos hasta hace unos pocos años. De ahí que una “historia de las mentalidades” no pueda más que pasar por la búsqueda de textos de corte ensayístico, y que resulte difícil “filtrarlos”, por decirlo de algún modo, hacia una lectura para el presente y el futuro.

## I

Por primera vez en la historia contemporánea de América Latina y el Caribe la apertura hacia el exterior pone recursos materiales y de contacto cultural —hasta hace poco tiempo limitados— al alcance de segmentos importantes de la población. Además de estándares de vida que antes parecían inaccesibles, el crecimiento de la “comunicación” (con todas las dificultades que implica definirla y aceptarla como tal) que acompaña al proceso globalizador facilitaría toda clase de relaciones sociales. No en vano el historiador británico Eric Hobsbawm destaca que la revolución tecnológica —en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial— acortó distancias y convirtió una serie de bienes y servicios de lujo en objeto para el consumo de masas [Hobsbawm, 1995:266-270]. Este autor cita las posibilidades de viajar, el teléfono, la televisión, las lavadoras y los refrigeradores pero también todo aquello que se volvió portátil, desde los radiotransistores hasta los relojes, las calculadoras y los equipos electrónicos domésticos (como los videos). En resumen, el ciudadano medio de los países desarrollados llegó a niveles de vida que sólo los muy ricos podían alcanzar en generaciones anteriores. Por significativa que sea la brecha entre las sociedades más adelantadas y las más atrasadas, puede afirmarse, aun en medio de las desigualdades crecientes en la distribución del ingreso, que la generalización del consumo también ocurrió en América Latina y el Caribe a pesar de la pobreza. El uso masivo de la televisión y los radiotransistores —entre otros objetos— en las últimas décadas lo atestiguan.

Al mismo tiempo, las cifras indican que el proceso globalizador ha creado tales distancias socio-económicas —entre países y en el interior de muchos de ellos— que la brecha entre ricos y pobres es insalvable. Ciertos datos revelan anomalías que sólo pueden provocar perplejidad. A finales del siglo xx, el patrimonio de las 15 personas más ricas del mundo era mayor que la riqueza creada en un año por toda África negra.

Las 225 mayores fortunas del mundo equivalían al ingreso anual de 2 500 millones de personas —las más pobres del mundo— y las cifras de negocio de Nestlé, Sony, IBM o Ford eran superiores a la riqueza anual de Egipto, Nigeria, Venezuela o Turquía, por mencionar algunos casos [Ramonet, 1999; Engelhard, 1996:82].

En este contexto, el subcontinente latinoamericano continuaba como el más desigual del llamado Tercer Mundo (con Brasil a la cabeza), de la misma manera que la sociedad estadounidense seguía siendo la más desigual entre las del Primer Mundo (Japón y Europa occidental).

Cabe agregar que en las últimas décadas la globalización ha estado acompañada por el auge de la economía ilegal e informal, visible en cualquiera de las grandes ciudades de América Latina y el Caribe e incluso en las no tan grandes. La economía informal suele facilitar el acceso de las grandes mayorías al consumo de masas; la ilegal, por su parte, propicia la gestación de fortunas como las arriba descritas. Todo lo anterior habría creado las condiciones para el resurgimiento de la anomia, que se describirá a continuación desde un punto de vista sociológico y psicosocial a la vez.

## II

Los lineamientos de Emile Durkheim para el estudio de la anomia en *El suicidio* [1971:195-207], aunque el libro date de finales del siglo XIX, han conservado su pertinencia. El fenómeno aparece con fuerza “cuando la sociedad está perturbada, ya sea por una crisis dolorosa o por felices aunque demasiado repentinas transformaciones” [ibid.:201]. Por más que algunos hayan querido entrever perturbaciones pasajeras en la globalización y adelantar un caos del que debiera surgir un nuevo orden, conviene reafirmar primero el azoro por la brusquedad y los alcances de los cambios en las tres últimas décadas previas al siglo XXI.

Para Durkheim, la anomia sobreviene cuando “la moral” y “la sociedad” pierden capacidad para desempeñar un papel que modere, regule o fije límites a los deseos de los individuos. Sin este poder regulador, que supone la existencia de una “autoridad colectiva” y “sacrificios y concesiones en nombre del interés público”, el individuo con deseos ilimitados termina condenado a un descontento perpetuo por perseguir fines inaccesibles:

los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se considera la insaciabilidad como un signo de morbosidad. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen [ibid.:197].

Un individuo no puede ser “feliz” si está ausente la proporción entre sus necesidades y sus medios. El mismo Durkheim abre un interrogante de actualidad: ¿cómo fijar la cantidad de bienestar, comodidad o lujo que puede perseguir legítimamente un ser humano? Las cifras ofrecidas en el apartado anterior sugieren las dificultades para encontrar un parámetro asequible. Asimismo, la búsqueda

reciente de una mejor calidad de vida, surgida de la inquietud por los alcances del daño ecológico en el planeta, señalaría con el dedo la desmesura en la riqueza acumulada por los “líderes” del proceso globalizador. El propio Durkheim señaló el escollo para la determinación de los medios y las necesidades:

Lo que tiene carácter de lujo para una época ya no lo tiene para otra, y el bienestar que durante largo tiempo no se había acordado a una clase más que a título excepcional y de favor, acabó por parecer rigurosamente necesario y de estricta equidad [*ibid.*:199].

A futuro, pareciera imposible que lo que ahora consiste en lujo pueda convertirse en “estricta necesidad”, a menos que los recursos terrestres sean en verdad inagotables.

Durkheim identificó la anomia con un “estado de irregularidad”, con “ambiciones sobreexcitadas que siempre van más allá de los resultados obtenidos”, con una “agitación que se entretiene perpetuamente” y que, a la larga, desembocaría en un esfuerzo improductivo que dejaría al individuo cansado y con las manos vacías. Algunos autores han encontrado en este cansancio un rasgo distintivo del fin de siglo, tanto desde el punto de vista sociocultural como desde el psicoanalítico [Ehrenberg, 1998] o, más precisamente, psicosocial.

Décadas más tarde (1938), en un estudio sobre algunos rasgos psicosociales de la sociedad estadounidense, Robert K. Merton [1998:67-106] buscó ampliar las propuestas de Durkheim y estudió las variantes de reacción psicosocial ante el desajuste entre los objetivos y los medios para alcanzarlos. Por sorprendente que parezca, Merton encontró patrones de adaptación que ponían en entredicho el supuesto apego a las “normas” en una sociedad desarrollada como la norteamericana. El estudio de referencias permite ubicar distintas formas de adaptación (o gama de conductas alternativas) ante el desajuste mencionado. Para Merton,

la conducta anómala puede considerarse, desde el punto de vista sociológico, como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y las vías socialmente estructuradas para la realización de estas aspiraciones [*ibid.*:72].

En casos extremos, se atribuye mucha importancia a los objetivos y al éxito, no a los medios institucionales para conseguirlos.<sup>1</sup> El sociólogo detecta las siguientes modalidades de adaptación: el conformismo, que aseguraría la estabilidad social a expensas de la flexibilidad; la innovación; el ritualismo; el retraimiento; la rebelión y la tendencia a la anomia. Merton señala algo que el fenómeno y el discurso globalizadores habrían relegado a segundo plano: la pobreza no es una variable

<sup>1</sup> “La cultura norteamericana sigue caracterizándose [...] por la importancia atribuida a la riqueza como símbolo fundamental del éxito, sin atribuir una importancia proporcional a las vías legítimas que conducen a ese objetivo” [Merton, 1998:79].

aislada que opere de la misma manera en todas partes ni representa *per se* la causa de conductas anómalas.

En el ritualismo, el autor encuentra el modo de adaptación de los individuos que buscan una forma privada de escapar a los peligros y a la frustración que les parecen inherentes a la competencia por objetivos culturales importantes, abandonando estos objetivos y aferrándose lo más fuertemente posible a las rutinas seguras y a las normas institucionales [*ibid.*:93].<sup>2</sup>

En el retraimiento, Merton ubica “el derrotismo, el quietismo y la resignación” como medios de escape; valiéndose de la imagen del vagabundo en *La quimera del oro* (Charles Chaplin), agrega que el “don Nadie” puede representar al personaje de la época que “se siente perplejo ante el dilema de ser aplastado en la lucha por alcanzar los objetivos socialmente aprobados del éxito y el poder, o de sucumbir a una resignación sin esperanza y a un alejamiento total de ellos” [*ibid.*:49].

De acuerdo con Merton, la tendencia a la anomia aparece cuando la capacidad de regulación institucional, muy atenuada, es suplantada por los únicos límites del “cálculo de la ventaja personal y el temor al castigo” [*ibid.*:103]. Desde nuestro punto de vista, ésta es una hipótesis de trabajo clave: el estadounidense tiende a despreciar las instituciones, sobre todo las públicas, y el latinoamericano y el caribeño tienden a ignorarlas (lo cual no es lo mismo que despreciarlas), aunque esta debilidad en la regulación institucional obedezca a motivos diferentes de uno y otro lados del Río Bravo.

No es difícil reconocer, ante los imperativos que seguramente implica la globalización (y que tiende a debilitar las instituciones del Estado nacional), el alcance del estudio propuesto por Merton. En cambio, llama la atención que durante tanto tiempo en la polémica sobre la identidad latinoamericana y caribeña todo esto haya sido valorado como originales patrones psicosociales de conducta que bien pudieran tener su parte de copia. Para la sociedad estadounidense, el extremo se encontraría allí donde “la gama de procedimientos alternativos está regida únicamente por normas técnicas y no por normas institucionales” [*ibid.*:71]. Un segundo tiempo extremo se encuentra en las prácticas autárquicas, carentes de objetivos ulteriores. Aquí,

los objetivos originales se olvidan y la adhesión estricta a la conducta institucionalmente prescrita se convierte en un rito. El conformismo adquiere categoría de valor central [...] La gama de conductas alternativas se ve seriamente limitada y por ello existe muy poca

<sup>2</sup> Para Merton, se trata de una “reacción a una situación amenazadora que suscita desconfianza”. Agrega: “No es infrecuente que prolongados periodos de extrema sumisión vayan seguidos de explosiones de rebeldía” [*ibid.*:95].

base para adaptarse a las nuevas condiciones. Surge entonces una sociedad tradicionalista y “sagrada”, que se distingue por su neofobia [*ibid.*].

Cuando se abrieron a la globalización, las sociedades latinoamericanas y caribeñas dejaron atrás la autarquía, si alguna vez existió en la historia moderna del subcontinente. Si se admiten los rasgos atribuidos por Merton a la sociedad estadounidense, que para algunos constituye una sociedad protomundial y hasta un modelo a seguir o a imitar, la interrogante se abriría paso por otro camino: ¿creó la apertura del subcontinente alguna forma peculiar de retroalimentación entre modalidades internas y externas de anomia?

### III

Cualquier intento por responder debe distanciarse de los estereotipos, sobre todo si son reforzados por los automatismos que provoca la celeridad de la globalización. Es posible hallar un estudio teórico de base sobre la formación de estereotipos en la obra de Alba Josefina Záiter Mejía sobre la identidad dominicana [1996]: aquéllos pueden enfocarse desde la teoría de la complejidad-extremidad (las personas tienen más contacto con los miembros del grupo al que pertenecen que con miembros del grupo externos al suyo); la teoría de las características supuestas (los estereotipos suponen características negativas hacia grupos fuera de los propios y adjudican características positivas y favorables para los miembros del propio grupo) y la llamada teoría de la violación de lo esperado (de la expectativa), hasta donde la traducción refleja precisamente lo sugerido (*expectancy violation*: los estereotipos proveen información sobre las características personales de los individuos y aquéllos que poseen más características favorables que las esperadas son evaluados de manera más positiva que aquéllos que tienen características similares, pero hacia quienes no existen expectativas favorables).<sup>3</sup>

En este mismo orden de ideas, sería necesario hacer unos cuantos añadidos a partir de las definiciones propuestas por Erving Goffman [1998] sobre el “estigma”, que equivale a una “identidad deteriorada”. Goffman señala que el estigma relaciona el atributo de una persona con un estereotipo y se convierte en una “clase especial” de relación entre atributo y estereotipo [*op. cit.*:14]. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos (es decir, en una sociedad que establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de esas categorías) trata con “otros” previstos —y probablemente previsibles— sin necesidad de dedicarles atención o reflexión especial, pero ante los “extraños” tiende a “fijarse” en categorías y atributos de

<sup>3</sup> Según el modelo de Jussin-Coleman-Lauren (1987) referido por Alba Josefina Záiter Mejía [1996:31-34].

“identidad social” que no corresponden a expectativas normativas que se traducen, además, en demandas rigurosamente presentadas [*ibid.*:12].

El estigmatizado (por razones físicas, de raza, de diferencia social, de origen cultural, etcétera) puede aparecer, en casos extremos, como persona peligrosa y a la vez débil, en todo caso, “menos apetecible”, según la expresión de Goffman, aunque de acuerdo con el contexto cultural podría decirse que menos atractiva, menos seductora, menos interesante, etcétera [*ibid.*]. La incertidumbre (también la desconfianza) en el estigmatizado surge porque ignora en qué categoría será ubicado y si la ubicación lo favorece o lo desfavorece. Sabe que en su fuero interno los demás pueden definirlo en función de su estigma e incluso considerarlo “no persona” [*ibid.*:30], es decir, un individuo que no sería digno de atención ritual ni mucho menos de prestigio o de trato digno. El estigmatizado corre el peligro de que se quiebre la imagen coherente de sí mismo y que jamás sepa lo que otros piensan “realmente” de él, hasta llegar a una especie de “patología de la interacción” (el estigma invalida y margina) donde “la conciencia del otro” (la biografía por el otro) [*ibid.*:83-91] adquiere un papel preponderante, al igual que la amargura, el resentimiento y la autoconmiseración [*ibid.*:137].

Goffman distingue entre “desacreditado” (cuando el estigma se basa en que la calidad de “diferente” ya es conocida o evidente en el acto) y “desacreditable” (cuando esa diferencia no es conocida ni inmediatamente perceptible) [*ibid.*:12]. Considera además que la información social transmitida por cualquier símbolo particular puede confirmarnos simplemente lo que otros signos nos dicen del individuo, completando la imagen que tenemos de él de manera redundante y segura [*ibid.*:58] (la estigmatización puede ser un modo de autoafirmación). En la interacción entre “estigmatizados” y “normales” el enmascaramiento puede ser una forma de evitar la visibilidad del estigma o, en todo caso, de “evitar que el estigma sea, para (el estigmatizado) y para los demás, objeto de estudio disimulado” y, por tanto, un factor potencial de obstrucción o de derecho de intrusión [*ibid.*:123 y 150] para “los otros” (donde existe la estratificación autoengañososa, como la llama Goffman, y una estrecha relación entre ésta y las alianzas sociales, el encubrimiento puede adquirir mayor importancia [*ibid.*:128]).

Otra modalidad de respuesta es la ambivalencia, hasta donde el individuo estigmatizado estratifica sus relaciones según el grado en que sus estigmas se manifiestan y se imponen [*ibid.*:127], o bien, pasan desapercibidos. Encubrimiento, enmascaramiento y ambivalencia son respuestas defensivas pero sobre todo miméticas, ante la problemática del estigma y de la normatividad socialmente aceptada (incluso cuando se trata de una “normatividad fantasmagórica” o tendiente a la anomia y a la instalación de la desconfianza generalizada).

Podemos sugerir que mientras el estereotipo supone movimiento (de desacreditable a desacreditado, por ejemplo) e invita hasta cierto punto a la transgresión,

el estigma tiene, en cambio, un carácter mucho más invalidante o mutilante, sobre todo si es utilizado en el acto para “especificar”, sobre todo cuando la información social contribuye a esta inmovilización. En América Latina y el Caribe, el trauma originario de la Conquista probablemente instaló el estigma y la manera de “sortearlo” como “patología de la interacción social”, sobre todo si se recuerda que el indígena fue considerado “no persona” y que la Colonia dio lugar a una peculiar estratificación en jerarquías sociales y de castas relativamente complejas. Desde esta perspectiva, no sería difícil que propuestas de corte sociológico (como la de Durkheim) o psicosocial (como las de Merton y Goffman) se entrecrucen con la antropología, lo cual ha ocurrido en el *establishment* académico estadounidense por lo menos desde la segunda posguerra del siglo xx, mientras que en América Latina y el Caribe siguieron predominando por largo tiempo las perspectivas ensayísticas con fuerte influencia filosófica (e incluso religiosa).

#### IV

Si la globalización tiende a suplantar la autoridad colectiva y el interés público por el poder de los medios de comunicación masiva, entonces, puede provocar el reforzamiento de los estereotipos y su engrane con los estigmas. Esto ocurre mediante la fuerza de las imágenes: Jerry Mander demuestra cómo la televisión suprime la imaginación (por lo que facilitaría el “encasillamiento” y dificultaría el conocimiento), hace una “credibilidad intrínseca” (que puede desembocar en la desacreditación) y suplanta lo real con mecanismos que funcionan como un imán [Mander, 1988]. La representación de lo real puede ser más fuerte que lo real mismo, propiciando incluso que “lo desacreditado” anteceda a lo “desacreditable”.

Para Giovanni Sartori, la sociedad teledirigida coloca en el primer plano la cantidad y la velocidad, pero éstas no tienen nada que ver con la libertad y la elección. Es por ello que el autor afirma que una elección infinita e ilimitada es “una fatiga infinita y desproporcionada”.

Corremos el riesgo de asfixiarnos en una exageración de la que nos defendemos con el rechazo; lo que nos deja entre la exageración y la nada. El exceso de bombardeo nos lleva a la atonía, a la anomia, al rechazo de la indigestión: y de este modo, todo termina, en concreto, en una nimiedad [Sartori, 1988:135].

Para Cornelius Castoriadis la anomia forma parte de la crisis de las sociedades occidentales. Ésta se expresa en la descomposición de los mecanismos de dirección y de movilidad social; en el reflujo de los movimientos de finales de los años sesenta (que, fragmentados y sectorizados, se volvieron incapaces de articular sus objetivos y medios en términos universales); en la fabricación de individuos conformes; en la desorientación amorfa de las nuevas generaciones, agravada por el derrumbe del sistema educativo; en la evanescencia casi completa de los valores y, por último, en



el derrumbe de autorrepresentación de la sociedad. Paradójicamente, al mismo tiempo se observa una sobresocialización de la vida y un rechazo de la vida social de los otros y de las instituciones. Castoriadis [1997:17-47; 103-127] recuerda precisamente el significado de la palabra *krisis*: es un momento de decisión, aunque agregaríamos que la anomia y la estigmatización pueden tener un efecto paralizante sobre esa capacidad.

Así, la fragmentación en “identidades”, la abolición de la experiencia común y los imanes de las imágenes no permiten relativizar los estereotipos y los estigmas ni percibir las consecuencias de la anomia y de las modalidades de adaptación a la misma, máxime si éstas son cortoplacistas. Con lo que Goffman [*op. cit.*:111-122] llamó las “técnicas de control de la información”, es probable que, mediante la imagen, se haya potenciado el reforzamiento entre los atributos de una persona y los estereotipos, no en vano, para distintas especialidades la problemática del multiculturalismo (también la de género) ha pasado a primer plano.

## V

¿Eran estereotipadas las aproximaciones que muchos ensayistas latinoamericanos y caribeños intentaban realizar al “ser nacional”, por lo menos desde finales del siglo pasado? Ciertamente no, porque más que afianzar el eventual estereotipo, en caso de que existiera como tal, buscaban indagar por las razones de ese “ser”. En cambio, es probable que dichos ensayistas, desde distintas orientaciones, pretendieran ahondar en una identidad convertida en estigma, ya sea que se tratara de naciones, grupos sociales o grupos étnicos. El riesgo no podía ser, en muchos casos, menos evidente: la focalización excesiva en el estigma equivalente de la identidad (“soy así, y qué...” ) podía reforzarlo.

Sin varias observaciones de Merton sobre la sociedad estadounidense<sup>4</sup> se correría el riesgo de atribuir sólo a la herencia española —sin entrar en cualquier idealización o rechazo tajante del legado precolombino— los orígenes de la probable anomia latinoamericana y caribeña. El problema de la desproporción entre las necesidades o los objetivos y los medios (legítimos o ilegítimos) para alcanzarlos —o la imposibilidad para establecer límites a partir de una norma social transparente— se encuentra de alguna manera planteado en ensayos como “En torno al casticismo”, de Miguel de Unamuno [1983:169-248] o de forma más opaca en *España invertebrada* de José Ortega y Gasset [1983]. La tentación de absolutizar la identidad y convertirla en algo eterno e inmutable debe evitarse, incluso cuando María Zambrano dibuja un pensamiento español anárquico, “sin poder y sin sometimiento” o, como carac-

<sup>4</sup> Merton recoge el siguiente clisé sobre la actitud individualizada hacia la estructura social: “Lo que cuenta no es lo que tú sabes, sino quien tú sabes” [1998:91].

terística del país ibérico, algo que no deja de sonar a la búsqueda infinita de Durkheim. Para la ensayista, “lo imposible como único posible horizonte” sería propio de la vida española y del hombre que la vive [Zambrano, 1996:44].

Si se entiende la innovación al modo de Merton (equivalente a la astucia y no a la inventiva en un contexto anómico), los problemas que surgen de las formas de adaptabilidad (conformismo, ritualismo, retraimiento y tendencia al suicidio anómico) no son muy distintos de los encontrados en algunas caracterizaciones pasadas de la sociedad española. De la misma forma en que Durkheim destaca la irregularidad, la sobreagitación y el cansancio en la anomia, Unamuno se pregunta por el destino de la energía castellana, descrita como anárquica, lenta a la hora de la reacción psíquica, y que llega a adoptar la modalidad de la “energía epiléptica improvisada” o a conjugar la “voluntariedad del arranque” con el “abandono fatalista” [Unamuno, *op. cit.*:228-248].<sup>5</sup> En Unamuno resulta llamativa la descripción de una voluntad que “se abandona indolentemente al curso de las cosas si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos” [*ibid.*:212].

El riesgo de la disolución del poder regulador aparece también en Ortega y Gasset, quien hace énfasis en la alternancia de periodos históricos, para lo cual recurre a la cosmovisión hindú (épocas *qitra* y épocas *kali*),<sup>6</sup> es decir, propia de una sociedad de castas ultrajerarquizada. En América Latina y el Caribe, justamente en periodos específicos, de perturbaciones o transformaciones repentinas, el problema de la anomia aparece con relativa claridad. Varios ejemplos aportados por diversos ensayistas apoyarían esta afirmación: en el desempeño histórico local, la irregularidad es constante porque, debido a la herencia colonial aunque también al efecto de imitación de aperturas posteriores, la desproporción entre los objetivos culturalmente prescritos y los medios para alcanzarlos se vuelve permanente, latente, pero no visible hasta que “estalla” (“en México no pasa nada... hasta que pasa”, “aquí en Venezuela no ha pasado nada”). Cada uno a su modo y en su tiempo, numerosos ensayistas del subcontinente llegaron a reclamar el aprendizaje del límite en las expectativas y el tesón en la creación de medios que moldeen de otro modo los objetivos culturalmente prescritos. Hasta aquí, con la intención de profundizar en la trayectoria histórica, el peso de la herencia española parece indudable en la gran mayoría de países de América Latina y el Caribe porque es la más duradera (tres siglos, en casi todos los casos, y cuatro en Cuba y Puerto Rico, con la gran excepción de Brasil, bajo sujeción

<sup>5</sup> Para María Zambrano, el “quietismo” del español encierra siempre “gigantescas descargas de energía, derroche de impenetrable voluntad” [1996:89].

<sup>6</sup> Como si describiera desde otro ángulo la anomia, Ortega y Gasset apunta: “abandonado a su propia inclinación, el grupo acabaría por perder toda sensibilidad para la interdependencia social, toda noción de sus propios límites y aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios al ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos” [1996:52].

portuguesa). La propia experiencia española (con una salida tardía del conservadurismo y el oscurantismo, aunque frecuentemente mediante la transgresión y una fuerte influencia estadounidense) confirma el fondo de reacción defensiva al exterior que fue legado como patrón de conducta por la antigua metrópoli.

Por tanto, vale la pena constatar los fenómenos ya descritos en un caso como el de Cuba y con un autor como Fernando Ortiz (1881-1969),<sup>7</sup> para quien el cubano de principios de siglo “piensa en el modo de no pensar” y “quiere no querer nada”. “Atonía” es la palabra escogida por Ortiz (quien por lo demás ahondó en el estudio del folclor y en particular de la música en Cuba) para describir, en una serie de artículos y cartas (algunas dirigidas a Unamuno) que datan de 1913, un estado de anomia y asfixia social que se convierte en regla (en normatividad explícita y demanda exigente); llama “bobería” a todo comportamiento que no se amolde a aquella. La “irresponsabilidad del cubano”, el “ñañiguismo” (la formación de sociedades criminales afrocubanas) y la “guapería” (que la extrema cercanía con los Estados Unidos puede convertir en estereotipos o en prototipo de conducta) no deben ser tomados como inmanentes sino expresiones de la escasez de medios, por ejemplo, educativos, que permitan canalizar o moldear de otra forma los objetivos culturalmente prescritos, aunque la formulación no se haya hecho en estos términos [Ortiz, 1993].

Fernando Ortiz distingue, primero, cubanidad de cubanismo [Ortiz, 2002: 79-99]: pedir frutabomba en un restaurant de Nueva York es un cubanismo “tan auténtico como alarmante”, igualmente, es “imperdonable” llevar “un cocomacaco en la diestra” al aparecerse en Washington [*ibid.*:75]. El cubanismo es el giro o modo de hablar propio de los cubanos; la cubanidad, la condición genérica de cubano. La cubanía es cubanidad plena, sentida, consciente y deseada (y, por ende, condición específica y responsable de su individualidad), sustentada en la cultura [*ibid.*:78]. En esto, Ortiz sigue a Unamuno, quien distingue “humanidad” (condición genérica e involuntaria de su persona) de “hombría” (condición específica y responsable de su individualidad) así como en España cabría distinguir entre hispanidad e hispanía [*ibid.*]. Si en lo anterior hubiera lugar para una lectura basada en las hipótesis teóricas sintetizadas en apartados anteriores, cualquier forma de alienación grupal —según la terminología de Goffman— correría el riesgo de llevar la cubanidad y el cubanismo del atributo, con sus riesgos de inmanencia, al estereotipo (sobre todo, como afirmara el propio Fernando Ortiz, si toda cultura es dinámica) y a la anestesia de la cubanía (volitiva, emocional e intelectual).

En todo caso, las consideraciones de Fernando Ortiz —que tampoco rehúsa el diálogo con la antropología, lo que más tarde le valdrá el reconocimiento de Bronislaw Malinowski y Roger Bastide, pese a una formación básica en derecho (difícilmente podía ser de otro modo en aquella época)— se insertan en un precario esfuerzo por

<sup>7</sup> La mayor obra de Fernando Ortiz es, sin duda, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* [1987].

consolidar el sentido de nación luego de cuatro siglos de colonia española y de una independencia adquirida bajo tutela estadounidense (que más tarde originará la acusación de *plattismo* entre los cubanos, por la Enmienda Platt, que aseguró a los Estados Unidos un buen número de derechos sobre la independencia de la isla). En esta misma perspectiva el reclamo de universalidad que acompaña las disgresiones de Fernando Ortiz (Cuba como crisol de influencias de las más distintas latitudes) puede reunir reflexiones de la misma índole en un país como Panamá pero inexistentes o apenas difundidas en Honduras, Costa Rica, Nicaragua, Guatemala o El Salvador y que en todo caso requerirían una investigación bibliográfica más precisa. Por lo pronto, es necesario señalar que las formas de adaptación de la cubanidad (no de la cubanía) a una sociedad atónica no se encuentran —si ha de tenerse confianza a los estudios de Ortiz (más historiográficos que propiamente psicosociales)— nada distantes de aquéllos que Goffman detecta en los Estados Unidos. El encubrimiento, el enmascaramiento y la ambivalencia despuntan en la problemática de la bobería, como la reivindicación del paso por medios ilegítimos.

En la República Dominicana, José Ramón López,<sup>8</sup> también en un periodo histórico similar al que marcó a Fernando Ortiz (finales del siglo XIX), llegó a sintetizar así la problemática de la anomia: “no hay más que dominicanos aislados que, sin procurarlo expresamente, tienen intereses personales semejantes entre sí”. Por su parte, Manuel Arturo Peña Battle<sup>9</sup> escribió más tarde: “la colectividad dominicana no tuvo reposo ni espacio moral para darse a la tarea de su propia formación. Vivió como le permitieron los otros que viviera: en la agonía de no perderse para siempre”.<sup>10</sup> De diferente modo que en Fernando Ortiz, aquí despierta el problema de una nación que se percibe a sí misma estigmatizada (y que habrá de revertir el estigma sobre el vecino haitiano) y en la cual la colectividad, a falta de espacio moral para desarrollarse, aparece como algo amorfo, incapaz siquiera de formar una aspiración colectiva, a diferencia de Cuba, donde esa formulación apareció cual cuestión de sobrevivencia nacional, aunque para el momento en que escribe Ortiz no haya encontrado los medios propios para satisfacerlas. Por más homologación que se intentara en el Caribe, la problemática de una identidad deteriorada se plantea de manera distinta en Cuba, en República Dominicana y en Puerto Rico, donde la aspiración colectiva está truncada, a medio camino entre la plena integración a los Estados Unidos y una independencia que, para ser tal, hubiera requerido el reconocimiento de los factores que hicieran posible culminar la individuación nacional.

<sup>8</sup> José Ramón López (1886-1922) buscó, a través de distintos trabajos basados en la historia y las ciencias naturales (una asociación en boga a finales del siglo XIX y principios del XX), indagar en la problemática de lo que llamó “formación gregaria” dominicana.

<sup>9</sup> Durante los años treinta, Peña Battle, junto con Joaquín Balaguer, contribuyó a forjar una “identidad dominicana”, desafortunadamente, basada en el desprecio a los haitianos, en algunos aspectos.

<sup>10</sup> Los estudios de J. R. López y M. A. Peña Battle sobre la identidad dominicana se encuentran ampliamente revisados en el análisis de Alba Josefina Zaïter Mejía [*op. cit.*:134-140].

Venezuela no puede considerarse un país caribeño, tampoco un país exclusivamente andino, contra lo que sugerirían los estereotipos más recientes, que parten de una constatación geográfica bastante parcial e incluso superficial. De cualquier modo, el venezolano Mario Briceño-Iragorry (1887-1958) encuentra en *Mensaje sin destino* (1950) la frecuencia de la “mentalidad anárquica”, la “desagregación mental” y la imposibilidad del esfuerzo continuo en una Venezuela a merced de los caudillismos y lo que hoy se denominaría “caos social” [Briceño-Iragorry, 1988:57-108].

Sin un sistema de valores que guíe la reflexión y la pasión del pueblo en el proceso de realizar sus destinos, las iniciativas de los grupos pueden convertirse en factores anárquicos y disociadores, capaces de tornar la *psiquis* nacional en fragmentos discontinuos [*ibid.*:86].

En este caso, al igual que en Ortiz, las aspiraciones colectivas definidas como tales no consiguen cuajar debido a la falta de medios adecuados y se convierten, entonces, en anárquicas y fragmentadas.

Si en Venezuela, a diferencia de algunos otros países, no abundan reflexiones sobre la “identidad” que hayan tenido en el exterior, con menor razón existieron en Colombia durante gran parte del siglo xx o incluso desde el siglo xix, en un país estigmatizado como pocos, aunque de manera mucho más reciente. Quizá por ello sea también reciente una reflexión, siempre de corte ensayístico, como la de William Ospina, que desemboca en constataciones no muy diferentes de las de Fernando Ortiz sobre Cuba, aunque con referentes menos españoles y estadounidenses y más franceses y británicos, como si, a contrapelo de lo que el propio Ospina critica, en Colombia se hubiera prolongado el siglo xix en el xx [Ospina, 1997].<sup>11</sup> En algunos de los textos de Ospina, nacido en 1954 y autor de diversos ensayos —no exentos de influencia de la filosofía alemana [Ospina, 1994]— la problemática cultural se asemeja de nueva cuenta a la que Ortiz atribuye a Cuba o a las observaciones de José Ramón López sobre la República Dominicana:

cualquier colombiano lo sabe: aquí nada sirve a un propósito público. Aquí sólo existen intereses particulares. El colombiano sólo concibe las relaciones personales, sólo concibe su reducido interés personal o familiar, y a ese único fin subordina toda su actividad pública y privada [Ospina, 1997:14].

¿Es verdad que cualquier colombiano lo sabe? ¿O que todos los colombianos son iguales? Uno de los principales defectos en Colombia es la simulación, en el texto de referencia está sugerido sin rodeos el origen de este comportamiento, puesto que “un

<sup>11</sup> Ospina observa irónicamente, recogiendo un chiste común: “[...] en Colombia los ricos quieren ser ingleses, los intelectuales quieren ser franceses, la clase media quiere ser norteamericana y los pobres quieren ser mexicanos” [1997:91].

colombiano sólo se reconoce en otro si media una larga serie de comprobaciones de tipo étnico, económico, político, social y familiar” [ibid.:24]. Así, la interacción social se vuelve patológica cuando esas comprobaciones se encuentran a medio camino entre la categoría y el estigma. Ello se reviste además de una concepción religiosa poco limitativa, en la cual no se trata de obrar bien sino de arrepentirse a tiempo porque “el que peca y reza empata”. La contradicción estalla de nueva cuenta por las consecuencias de la simulación, de un “ser inteligente” que consiste en “ser avisado”, “capaz de engañar al otro sin escrúpulos”, donde “ser noble es ser idiota” y “diferir de los otros es despertar el coro de las murmuraciones” [ibid.:43]. Para colmo, la “sociedad” acaba por extrañarse —o simula hacerlo— ante la violencia continua y el descrédito de todo, hasta llegar a “una suerte de dilatado desastre en cine mudo” [ibid.:48], que desde luego deja perplejo (y no en vano nos referimos anteriormente a Chaplin) a quien no quiera refugiarse en una “identidad” que puede ser mezcla de impotencia, resignación, desesperación, impaciencia o mala fe.

Aún dispersas, reflexiones como las anteriores son frecuentes en numerosos ensayistas sudamericanos, aunque sería imposible recoger todas en detalle. El uruguayo Roberto Fabregat Cuneo prefiere describir la problemática en términos de amorfismo y autoanulación (lo que Goffman llamaría *self hate*) al esbozar el “carácter sudamericano”. Luego de asociarlo con las peculiaridades de un paisaje semivacío, afirma que “aún en los medios urbanos, se diría que entre unas y otras partes del organismo social falta la anastomosis que asegure la indispensable circulación o mutua comunicación”. Agrega que

la excesiva permanencia en el reducto personal y la falta de intercambio psíquico lleva con los años a la indiferencia y postra el individuo en ese sopor crítico que es el resentimiento, o bien en el famoso “fastidio” que tantas gentes andan exhibiendo como última de las posiciones alcanzables [no se refiere de manera explícita al Uruguay] [Fabregat, 1950:151-157].

En Argentina, donde menos podría suponerse la existencia de una jerarquización en castas similar a la de las sociedades del subcontinente —basadas a la vez en la Conquista y en el sometimiento de los indígenas o en la esclavitud de los negros—, la problemática no desaparece, como lo sugiere un texto reciente de Marcos Aguinis, quien convierte en “argentinidad” lo que otro podría convertir en “ser dominicano” o “ser colombiano” [Aguinis, 2003].<sup>12</sup> ¿Pero debería olvidarse acaso que, con toda

<sup>12</sup> No contábamos con el texto (que pronto se convirtió en un *best-seller*) a la hora de terminar nuestro artículo, pero la abundancia de referencias y entrevistas permitía ya entrever buena parte del contenido, al igual que el título, desde luego. Aguinis, nacido en 1935, es médico neurocirujano de profesión, fue psiquiatra y se convirtió al ensayo y la literatura. ¿Debería ser tomado por casual que un libro de esta índole haya aparecido en medio de una severa crisis en Argentina, que probablemente haya puesto al descubierto el fondo de anomia en la sociedad?

pretensión de “medicalización”, José Ingenieros escribiera en 1903 un libro titulado *La simulación en la lucha por la vida* [1956] o debería negarse la historia de una frontera que en algunos aspectos poco tiene que envidiarle a la Conquista originaria o al exterminio de indígenas en los Estados Unidos? De cualquier modo, habría que ser precavidos contra uno de los estereotipos más fuertes “entre latinoamericanos”: el del argentino en quien no correría más que sangre europea y de “transterrado” y que además sería arrogante por definición. Tal pareciera que el estigma ya convertido en estereotipo llegó a convertirse en un modo de diferenciar entre latinoamericanos y caribeños y de competir por el favor del exterior, a quien menos argentino, menos chileno, o más brasileño y más cubano, o más costarricense y menos nicaragüense, o más ecuatoriano y menos peruano y más o menos exótico para el turismo.

Aunque la Conquista pasó por Portugal en territorio brasileño, las batallas de castas y los estigmas asociados durante mucho tiempo no fueron menos virulentos que en otros países de América Latina y el Caribe, a juzgar por *Casa Grande y Senzala* (1933), un clásico de Gilberto Freyre [1987], que consigue rebasar el ensayo (el proyecto comenzó a concebirse en buena medida en la Universidad de Stanford). Entronca con la mejor historiografía de la época y encuentra paralelismos entre el noreste brasileño y el *Deep South* estadounidense. La obra de Freyre tiene reminiscencias de la problemática cubana, habida cuenta de las caracterizaciones de dicho autor sobre las influencias indígena, portuguesa y negra en el noreste brasileño. Al igual que Ospina en Colombia, Freyre devela enseguida la existencia de una sociedad en la cual

ningún elemento de identificación de hispanos y moros, de cristianos e infieles, de vencidos y vencedores, de nobles y de plebeyos en la sociedad portuguesa, es menos seguro que el de los nombres personales y de familia, tan confundidas anduvieron siempre en la península las razas, las culturas y las clases sociales, sin que el peso atado a los pies de algunos, por la esclavitud o por el botín de guerra, les impidiese fluctuar de nuevo [*ibid.*:213].

Es necesario prestar atención en que Freyre no se refiere a Brasil sino a un Portugal donde la guerra de posiciones sociales puede servir, entre otras cosas, para disimular orígenes mozárabes o judíos, por ejemplo, el ascenso en el escalafón social puede encubrir o enmascarar el estigma, aunque no por ello desaparezca la ambivalencia. De manera curiosa, se ha pensado hasta la exageración que se trata de una problemática creada en el Nuevo Mundo pero inexistente en la metrópoli; poco eco han tenido sugerencias de investigación como la que despunta en Freyre y que permitiría relativizar la estigmatización cual atributo exclusivo de los territorios conquistados desde la Península Ibérica.

En otras sociedades latinoamericanas, en cambio, esta problemática aparece con menores referencias a las castas; más que estereotipos, parece haber estigmas tan

arraigados que sería mínima la posibilidad de que, como lo sugiere Goffman, sean simplemente “perspectivas” y que, por tanto, no se establezcan como definitivas para “especificar” o “encasillar” la relación social (con el riesgo de mayor violencia si quienes interactúan se “salen de sus casillas”). En Bolivia, Alcides Arguedas escribió textos que, quizá algo apresuradamente, podrían considerarse los más estigmatizadores y racistas sobre el indígena. Si en otros textos la simulación parece un implante exterior o el resultado de tres siglos de Colonia, en Alcides Arguedas (cuya contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos data de 1909) queda convertida en arcaísmo precolombino y de “resistencia” al sometimiento, al igual que la atonía. Según Arguedas, el indígena (*aymará*, en este caso) nada desea y a nada aspira; carece de voluntad, de “persistencia de ánimo”; es “duro, rencoroso, egoísta, cruel, vengativo y desconfiado cuando odia”, receloso, feroz y hasta “rapiñesco”, aunque también supersticioso, crédulo y “sumiso y afectuoso cuando ama”; capaz de extraordinaria energía, irritación y protesta cuando se siente abrumado o se atacan sus “mezquinos intereses” (la mujer, por su parte, es descrita como “hipócrita y solapada”, aunque también “diligente”, “hacendosa” y fiel) [Arguedas, s/f, 652-665].<sup>13</sup> Este autor se apoya en corrientes de interpretación racistas pero reconoce hasta qué punto la conducta observada en el indígena está moldeada por la brutalidad de la Conquista y se asoma a lo que podría considerarse “las convulsiones agónicas de una raza”, para “cantarle su elegía gallarda y sentimental” [Arguedas, en Fernández, 1988:539]. Esto tampoco es extraño si se toman en cuenta el periodo histórico en el cual escribe Arguedas y las características de la sociedad boliviana de la época. Por otra parte, y a partir de las transformaciones culturales de las tres últimas décadas, el ecuatoriano Fernando Tinajero (1940), filósofo, escritor y ensayista, desemboca en la constatación de un “vacío reiterado” y, parafraseando a Unamuno, afirma que la cultura en Ecuador no existe pero sí el refugio en la forma, la ceremonia y el ritual como escudo, en la palabra convertida en artificio para paralizar en vez de comunicar y en la ley para imponer “un orden imaginario sobre un desorden real” [Tinajero, 1991]. Para este autor, el simulacro adopta las formas más variadas; si en Bolivia, Perú o Guatemala el peso de la población indígena y de la élite blanca plantea la mayor dificultad para el “cara a cara”, esto no ocurre en el camino de idealización (ni siquiera del indígena) a la que el mismo Tinajero plantea posibles perspectivas. “Sólo la verdad os hará libres”, recuerda a la hora de relativizar, sin dejar de ver con esperanza el peso de las reivindicaciones indígenas en el Ecuador desde los años noventa.

Hasta aquí, lo que se concibe como “identidad” de un país tiene como rasgo curioso el reaparecer con otra forma en otro país e incluso en determinados periodos históricos, ya sea en antiguas metrópolis o en donde menos pudiera sospecharse,

<sup>13</sup> En particular, las páginas 657-660.



como en los Estados Unidos. No nos hemos detenido en Perú,<sup>14</sup> y sería demasiado exhaustivo hacerlo en los ensayos de Octavio Paz (en particular *El Laberinto de la soledad* [1994]), de Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México* [1987]), ampliamente debatidos por décadas y en los cuales quedan descritos en otra forma el enmascaramiento, el encubrimiento y la ambivalencia como modalidades de adaptación a una sociedad en la cual esa "identidad" es confundida con la aspiración colectiva, a reserva de que sea legítima o no, legible o no desde el exterior. A la distancia, Roger Bartra hace énfasis en que esta "identidad y metamorfosis del mexicano" roza el lugar común (el "manejo de estereotipos codificados por la intelectualidad, pero cuyas huellas se reproducen en la sociedad provocando el espejismo de una cultura popular de masas"), el mito para el asentamiento de la nacionalidad (la unificación y la institucionalización del Estado en un periodo dado) y lo requerido para beneficio de la cultura política dominante [Bartra, 1987]. Más grave aún, señala que el mito del carácter nacional pareciera no tener historia y haber caído del cielo. Bartra también hace una reflexión sobre la simulación y el simulacro y señala que "el simulacro ejerce cierta violencia sobre los elementos que lo componen".<sup>15</sup> En este distanciamiento, donde sin embargo no se trata en la "identidad" de una "idea pura" sino quizá de una idea más peligrosa porque puede influir o determinar patrones de comportamiento y de percepción del mundo, lo mejor que ha podido ocurrir, a su juicio, es que a la larga "los mexicanos han sido expulsados de la cultura nacional", del "estoicismo nacionalista unificador", del "paraíso originario" y del "porvenir viscoso" para que el nuevo mundo sea una "manzana de discordancias y contradicciones" y no moderno ni posmoderno sino "desmoderno" [Bartra, *op. cit.*:242]. En tanto, Ortiz considera la posibilidad de la individuación cubana a partir de la cultura; Ospina piensa, con la influencia de los ideales de la Revolución Francesa, en procesos civilizadores que los lleven a la práctica. Fernando Tinajero pareciera entrever otro tipo de concepción y de práctica religiosa; Bartra pareciera proponer el "caos de las individuaciones" (el caos y la "dispersión de los átomos al azar" serían una metáfora del capitalismo moderno y no del atraso), de las diferencias ante el patrón único del *axolote* (que es la metáfora que escoge el autor para debatir sobre la identidad del mexicano).

Con este breve recorrido —sin una consolidación disciplinaria en América Latina y el Caribe debió pasar por la filosofía, la historiografía, la sociología y a veces por la antropología no reconocida como tal (como en el caso de Ortiz o de Freyre)—, es

<sup>14</sup> Desde nuestro punto de vista, en la línea ensayística de muchos autores nombrados aquí respecto de Perú, vale la pena detenerse de manera muy precisa en Victor Andrés Belaúnde [1957]. Aun en la crítica de una sociedad muy marcada por los valores "señoriales", Belaúnde no pierde ese mismo "registro" o "tono" señorial.

<sup>15</sup> Bartra alude a Chaplin y a su "desamparada candidez" en la insoslayable comparación con Cantinflas [Bartra, 1987:175].

probable que las propuestas de Durkheim y Merton cobren cierta pertinencia porque permiten sintetizar reflexiones dispersas en la perspectiva histórica y, más allá del supuesto enigma, comprender la anomia latinoamericana y caribeña. ¿Sería esta anomia una forma de defensa adquirida ante la frecuencia de transformaciones y aperturas violentas? ¿La imposibilidad para buscar en el enigma, por temor, indiferencia o ignorancia lo habría convertido en estigma? Si las reflexiones recogidas en este último apartado permiten sentar antecedentes para una (o unas) "historia(s) de las mentalidades", seguramente el paso más difícil consistirá en indagar el modo de deshacerse de los estigmas sin pasar por su reiteración y, por ende, desacralizando las construcciones identitarias, en las cuales —por decirlo de la peor manera— pareciera haberse regodeado América Latina y el Caribe durante el siglo xx hasta crear una sorprendente (y que pudo haber consolidado cierta "antropología") equivalencia entre cultura nacional e identidad nacional. La segunda no supondría mayor esfuerzo; en cambio, la primera sí, sobre todo en un contexto como el descrito, porque para muchos, una vez desacralizada la construcción identitaria, no quedaría cultura alguna en pie, con la consiguiente tentación de liquidarlo todo para beneficio foráneo. ¿Habría desazón porque "América Latina y el Caribe un poco no existen", a riesgo de pasar de la antropología a la arqueología?

## CONCLUSIONES

Nada más sorprendente que un mundo que, en el último siglo y más aún en las últimas décadas, se transformó con mayor velocidad que durante los siglos precedentes. Las reflexiones sobre la identidad latinoamericana y caribeña —que habían proliferado a finales del siglo xix y principios del siglo xx, en un periodo de transición y de crisis, y al cabo de interminables desgarramientos internos y dificultades para asimilar la influencia exterior— muestran una perplejidad que abarca los objetivos culturalmente prescritos, heredados de la Colonia, y la fragilidad de los medios para acoplarse al advenimiento de la civilización industrial. Sería imposible soslayar que todas esas reflexiones acompañan la difícil construcción de los Estados nacionales latinoamericanos y caribeños, para resurgir en los años treinta (Gran Depresión) y volver al debate en los años ochenta del siglo xx.

Desde finales de los años sesenta del siglo xx se instaló de nuevo la perplejidad, las sociedades de América Latina y el Caribe se toparon otra vez con transformaciones bruscas y de resultados inciertos pero que en todo caso aquejaban al Estado nacional y a las precarias instituciones y normas que parecían apuntalarlo, pese a la marcada debilidad de la vida republicana en el subcontinente. Un proceso de esta naturaleza difícilmente evita reforzar una anomia siempre latente por la precariedad institucional ya mencionada.

Dentro de estas transformaciones, un acercamiento mayor con los Estados Unidos ha sido indudable. Pese a la representación estereotipada de los países

“adelantados” —los conquistadores se preguntaron si el “salvaje” tenía “racionalidad”, entonces, los salvajes tenemos todo el derecho de preguntarnos si los “racionales” tienen “alma”, es decir, “emociones”: estigma por estigma—, textos como los de Durkheim, Merton o Goffman abren espacio para la duda. Por lo menos en periodos de crisis, en las sociedades “de Primer Mundo” también asoman la anomia y las modalidades de adaptación insospechadas a la normatividad que hasta hace algún tiempo podía considerarse definitiva, además, el colapso de las normas y las búsquedas ilegítimas de acceso a la riqueza u otros satisfactores y hasta brotes de estigmatización ultrajerarquizada, sobre todo si se toma en cuenta que las migraciones masivas desde el Sur hacia el Norte son un fenómeno propio del siglo xx. ¿Sería para celebrar la antigua normatividad o la “tercermundización” del Primer Mundo y su carácter crecientemente “desmoderno”?

Cualquier desenlace es imposible de adelantar en una situación de crisis, por tanto, es preferible hablar de una larga y polifacética transición. Como sea, para América Latina y el Caribe, donde bajo formas distintas apareció en el pasado la reflexión sobre la “identidad”, siempre en periodos de crisis, la encrucijada tal vez quede indicada en las múltiples lecturas que sugiere el resultado de una votación: el 13 de diciembre de 1998, un siglo después del conflicto armado entre los Estados Unidos y España en disputa por el Caribe, 46.5% de los puertorriqueños votó por la asimilación en la Unión Federal Estadounidense, mientras que 50.2% descartó cualquiera de las opciones posibles (la anexión, la independencia y dos variantes de libre asociación). ¿No sería, quizá, la expresión límite de la perplejidad y de la indecisión que caracteriza al dependiente ante la carencia de medios para alcanzar un objetivo auténtico y la tentación de colocar el deseo en una ficción? ¿O la prueba, en todo caso, de que “Puerto Rico un poco no existe”?

## BIBLIOGRAFÍA

**Aguedas, Alcides**

s/f “Pueblo enfermo”, en *Ideas en torno a Latinoamérica*, s/l, s/e.

**Aguinis, Marcos**

2003 *El atroz encanto de ser argentino*, Buenos Aires, Planeta.

**Bartra, Roger**

1987 *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo.

**Belaúnde, Víctor Andrés**

1957 *Peruanidad*, Lima, Instituto Riva-Agüero.

**Briceño-Iragorry**

1988 *Mensaje sin destino y otros ensayos*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

**Castoriadis, Cornelius**

1997 *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 17-47; 103-127.

**De Unamuno, Miguel**

1983 *Vida de don Quijote y Sancho. En torno al casticismo*, México, Porrúa, colección Sepan Cuantos, núm. 1417.

**Durkheim, Emile**

1971 *El suicidio*, Buenos Aires, Schapire.

**Ehrenberg, Alain**

1998 *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, París, Odile Jacob.

**Engelhard, Philippe**

1996 *L'homme mondial*, París, Artea.

**Fabregat Cuneo, Roberto**

1950 *Caracteres sudamericanos*, México, IIS-UNAM, Biblioteca de Ensayos Sociológicos.

**Fernández, Teodosio**

1988 "Análisis estructural y estilístico de *Raza de bronce*: texturas, formas y lenguajes", en Arguedas, Alcides, *Raza de Bronce. Wata Wuara*, edición crítica de Antonio Lorente Medina, UNESCO, Colección Archivos.

**Freyre, Gilberto**

1987 *Casa Grande y Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

**Goffman, Erving**

1989 *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

**Hobsbawm, Eric**

1995 *Historia del siglo xx*, Barcelona, Grijalbo-Crítica.

**Ingenieros, José**

1956 *La simulación en la lucha por la vida*, Buenos Aires, Elmer.

**Mander, Jerry**

1988 *Cuatro buenas razones para eliminar la televisión*, México, Gedisa.

**Merton, Robert K.**

1990 "Estructura social y anomia: revisión y ampliación", en Fromm *et al.*, *La Familia*, Barcelona, Península.

**Ortega y Gasset, José**

1983 *España invertida*, Madrid, Alianza.

**Ortiz, Fernando**

1987 *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

1993 *Entre cubanos. Psicología tropical*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

2002 "Los factores humanos de la cubanidad", en *Ensayo Cubano del siglo xx*, selección, prólogo y notas de Rafael Hernández y Rafael Rojas, México, FCE.

**Ospina, William**

1994 *Es tarde para el hombre*, Bogotá, Norma.

1997 *¿Dónde está la franja amarilla?*, Bogotá, Norma.

**Paz, Octavio**

1994 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

**Ramonet, Ignacio**

1991 "Neuveau siècle", en *Le Monde diplomatique*, París, enero, núm. 538, p. 1.

**Ramos, Samuel**

1987 *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, SEP.

**Sartori, Giovanni**

1988 *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus.

**Tinajero, Fernando**

1989 "Para una 'Teoría del simulacro'", en Sánchez Parga, J. et al., *Signos de Futuro. La cultura ecuatoriana en los ochenta*, Quito, Agencia Española de Cooperación Internacional.

**Zaïter Mejía, Alba Josefina**

1995 *La identidad social y nacional en Dominicana. Un análisis social*, San Pedro de Macoris, República Dominicana, Universidad Central del Este.

**Zambrano, María**

1996 *Pensamiento y poesía en la vida española*, Madrid, Endymión.

**Zumeta, César**

1986 "El continente enfermo", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, vol. 1, presentación de Leopoldo Zea, México, UNAM/UDUAL.