

## Латиноамериканская культурная идентичность: концептуализация проблемы

Т.С. Паниотова  
(Россия)

El artículo expone algunas ideas acerca de la identidad cultural latinoamericana. Recurriendo a las teorías sobre la identidad cultural, se plantean diversas cuestiones y se proponen algunas reflexiones para una reinterpretación culturalógica del problema.

Глобализация, ее экономические, политические, социальные, культурные последствия придали особую актуальность проблеме идентичности. Наряду с процессом универсализации культур неожиданным результатом глобализации стала фрагментация идентичностей, пролиферация культур, проявившаяся прежде всего в этнической сфере. Данная проблема приобретает особую остроту в странах Латинской Америки, где на протяжении двух последних столетий не прекращаются поиски этнокультурной идентичности, и, несмотря на обилие работ, написанных на эту тему, точка в исследованиях еще не поставлена.

Цель настоящей статьи – проанализировать в теоретическом и историко-культурном ключе типичные подходы к исследованию латиноамериканской культурной идентичности, существующие в континентальной литературе.

### *1. К определению понятий: идентичность, коллективная идентичность, культурная идентичность*

Термин «идентичность» имеет множество значений в социальных науках и в философии, в связи с чем необходимо определиться, какой смысл мы будем вкладывать в это понятие. В трудах философов идентичность трактуется как фундаментальная характеристика бытия, предполагающая сохранение тождественности самому себе, противостоящая «различию»; как важнейшая характеристика личности, означающая единство, целостность индивида во времени и пространстве, противостоящая «инаковости» (Заковоротная М.В., 1999, с.15). Большой вклад в решение проблемы внесли психологи, в частности З. Фрейд, М. Мид. Однако в их трудах, как и в трудах философов, понятие и термин «идентичность» отсутствуют.

Считается, что понятия «идентичность», «кризис идентичности» ввел в научный оборот психолог Э.Х. Эриксон. Под идентичностью человека он понимал «длящееся внутреннее равенство с самим собой», «непрерывность самопереживания» личности. Позже появились понятия «коллективная идентичность», «социальная идентичность», «культурная идентичность» и др. Различные трактовки идентичности оформились в направления и школы, представленные именами К. Поппера, Ю. Хабермаса, В. Хесле, Р.Баумайстера и др.

Так, К. Поппер ввел в философию концепт самости. Самость – это сознание, которое осознает и оценивает само себя, творит новые смыслы. С самостью не рождаются, она приобретается в процессе усвоения языка. Ведущей характеристикой самости выступает активность, выраженная в деятельности, страданиях, воспоминаниях, ожиданиях будущего и т.д.

Ю. Хабермас использовал понятие «Я-идентичность», понимая под ней взаимодействие личностной и социальной идентичности: «Понимание человеком

самого себя зависит не только от того, как он сам себя описывает, но и от тех образцов, которым он следует. Самоидентичность «Я» определяется одновременно тем, как люди себя видят и какими они хотели бы себя видеть» (Хабермас Ю., 1995, с.7).

Большое внимание коллективной идентичности уделял З.Фрейд, противопоставляя ее личностному «эго». По его мнению, групповая идентичность зависит от местоположения, от исторических перспектив коллектива, от восприятия времени, от коллективных целей (Фрейд З., 1998, с.18 – 87). Согласно Эриксону, компонентами коллективной идентичности являются общее историческое прошлое, историческая память, пространственно-временные характеристики, мифология, религия, ритуалы, географическое местоположение, предрассудки, отношение к чужим ценностям (Эриксон Э., 1996, с.166).

Что же касается культурной идентичности, то она в литературе, как правило, отождествляется с национальным характером, менталитетом и с групповой (коллективной) идентичностью. По мнению британского социолога Э. Гидденса, культурная идентичность представляет собой неосознаваемую уверенность в принадлежности к коллективу; общие чувства и представления, разделяемые членами этого коллектива, выражаемые как в практическом, так и в дискурсивном сознании (Гидденс Э. 1992, С. 78 –107).

Завершая обзор теоретических позиций, можно в качестве вывода привести слова отечественного культуролога А. Я. Флиера: «Рационализация группового «Мы» достигается на уровне традиции при наличии развитого самосознания с помощью доминирующей в сообществе идеологической системы» (Флиер А. 1995, 137–148). Иначе говоря, проблема групповой культурной идентичности состоит в осознании на рациональном и интуитивном уровнях единства определенной группы людей по культурному основанию. К элементам культурной идентичности относятся общность исторического прошлого, психологические черты населения, выработанные многими поколениями ценностно-поведенческие структуры, историческая память, культурные традиции и достояния, формы их осознания, отношение к чужим ценностям, восприятие времени и пространства религия, мифология, ритуалы, язык, идеология, общность территории.

Определившись с исходными понятиями, обратимся к анализу латиноамериканской культурной идентичности.

## 2. *У истоков проблемы: Боливар – Марти vs Сармьенто – Альберди*

С момента самоидентификации Латинской Америки в качестве особой реальности (языковой, религиозной, исторической) мечта о великой общности народов, объединенной духом свободы, в которой многообразие рас и культур заставит забыть о всякой ненависти между нациями и упрочит возможности гармонического сосуществования, превращается в одну из глобальных задач национально-освободительных войн XIX века. Проект Симона Боливара (1783–1830), Освободителя, о великой общности латиноамериканских народов, которую он, вслед за Франсиско Мирандой, назвал Великой Колумбией – это наиболее законченная на тот период времени форма выражения латиноамериканской коллективной культурной идентичности.

С. Боливар мечтает о едином Государстве – Нации, поскольку Родина для него – это вся Латинская Америка. Формирование единой латиноамериканской нации – прообраза единого человечества, Боливар рассматривал как вполне реальную перспективу, хотя и видел трудности на этом пути. «Немыслимо, хотя

и заманчиво, сделать весь Новый Свет единой нацией, в которой одной нитью были бы связаны все части друг с другом и образовывали бы одно целое. Все наши области имеют одно происхождение, один язык, одни и те же традиции и религию, и следовательно должны были бы иметь одно - единое правительство, которое объединяло бы в конфедерацию различные государства по мере их образования» (Боливар С., 1983, с.63). Факторы, благоприятствующие объединению, Боливар видит, во-первых, в общем колониальном прошлом испаноамериканских народов, а во-вторых, в факторе метисности, выраженном с разной степенью интенсивности, но присутствующем в этнической структуре и культуре практически всех стран континента. Боливар подчеркивал: «Следует вспомнить, что наш Народ не является ни европейским, ни североамериканским... Невозможно с точностью указать, к какой семье человеческой мы принадлежим... Рожденные в лоне одной матери, но разные по крови и происхождению наши отцы - иностранцы, люди с разным цветом кожи. Это различие чревато важными последствиями» (Боливар С., 1983, с. 83).

О последствиях метисации размышлял и Доминго Фаустино Сармьенто (1811–1888) – писатель, философ, политический деятель либеральной ориентации, в 1868–1874 – президент Аргентинской республики, вошел в историю страны как «президент-учитель».

В своей книге «Факундо» Д.Ф. Сармьенто противопоставляет Латинскую Америку - Западу как «варварство» - «цивилизации». По его мнению, Латинская Америка в тот период времени была олицетворением варварства – испанского, индейского, креольского, негритянского, метисного. Возникшее в результате колонизации смешение трех рас привело, считал философ, «к возникновению некоторой однородной совокупности людей, отличающихся своим пристрастием к праздности и своей непригодностью к труду, если только полученное воспитание и требования, диктуемые социальным положением, не прищипоривают их и не заставляют ускорить привычную трусцу...» (Sarmiento D.F., 1938, p.4). Эта общность, презрительно называемая Сармьенто «совокупностью» естественно не может породить из себя ничего, кроме варварства. Еще более категорично высказывался соотечественник Сармьенто Х.Б. Альберди: «В Америке все, что не является европейским, есть варварство».

Вторая сторона антиномии (цивилизация) представлена Европой, и даже в большей степени – США. Д.Ф.Сармьенто был убежден, что США - это образец, которому должна следовать вся Южная Америка, а его союзник в этом вопросе Х.Б. Альберди настоятельно советовал латиноамериканцам поскорее превратиться в «настоящих янки».

В рамках дихотомии «варварство – цивилизация» мыслитель также выделял город как средоточие европейской цивилизации и пампу как олицетворение варварства. Жители города и деревни словно принадлежат к двум различным мирам. Горожанин носит европейский костюм, живет цивилизованной жизнью, руководствуется законами и идеями прогресса; он образован, работает в общественных учреждениях, органах управления и т.д. Сельский житель, напротив, отвергает комфорт, презрительно относится к хорошим манерам, городскому костюму. Сельская жизнь развивает в гаучо физические способности и не развивает умственные. Его мораль основывается на привычке преодолевать препятствия, бороться с природой, он силен, горд, энергичен. Не имея образования и не испытывая в нем нужды, он счастлив, несмотря на бедность и лишения, и никого под солнцем не видит выше себя.

Автор «Факундо» отметил и некоторые выдающиеся черты характера жителей пампы: привычку преодолевать опасности, постоянно доказывать, что ты сильнее природы, вызывать ее на поединок и побеждать. Все это развивает чувство значимости и превосходства личности. Д.Ф. Сармьенто отмечал и такую черту национального характера аргентинцев, как высокое представление о себе как о нации.

В целом, Д.Ф. Сармьенто был приверженцем цивилизаторского подхода, и единственно возможным путем преодоления «варварства» считал ломку традиционного образа жизни, ценностных ориентаций, в конечном счете - коллективной идентичности – и неуклонное развитие страны по пути, проложенному Западом. Эти идеи подкреплялись реформами, которые проводил Сармьенто, находясь на посту президента.

В то время, когда Сармьенто проводил свои реформы в Аргентине, на Кубе шла Десятилетняя война (1868 –1878), которая на первом этапе не привела к завоеванию независимости. Кубинский мыслитель Х. Марти (1853 – 1895), лидер следующего этапа национально-освободительной борьбы, не успел провести никаких реформ: он трагически погиб в начале испано-кубино-американской войны (1895–1898).

В отличие от либералов Сармьенто и Альберди он был далек от идеализации США. На собственном опыте он убедился в жестокости и агрессивности «северного соседа»: «Я жил в недрах чудовища и знаю его нутро, в моих руках праща Давида» (Марти Х., 1974 с.179). Марти раскрывает свое виденье этого «нутра», а по сути - североамериканской этнокультурной идентичности: «Голландское торгашество, немецкий эгоизм и английский гегемонизм – вот та закваска, на которой по дедовским рецептам замешан этот народ, не считающий преступлением порабощение целых народов под предлогом невежества и отсталости тех, кто только и стремится сбросить с себя цепи своего рабства» (Martí J. 1976 , с.129 –136).

Саму дихотомию «варварство-цивилизация» Марти расценивает как ложную. «*Битва идет не между цивилизацией и варварством, а между ложной ученостью и самобытностью*», – подчеркивает он. «Ложная ученость» – это и есть некритически воспринятая западная модель развития. Что касается самобытности латиноамериканского этноса, то Марти усматривает его в метисности: «После того, как конкиста прервала величественное и естественное развитие *американской цивилизации*, с приходом европейцев возник странный народ – не испанский, поскольку новые жизненные соки отвергают старое тело, не индейский, поскольку произошло вторжение все опустошающей цивилизации, - в этих двух словах, несмотря на антагонистический смысл, заключен, тем не менее смысл всего процесса – и возник народ-метис» (Марти Х., 1974, с.274).

Но метисность отнюдь не признак варварства, косности и стагнации, напротив, это *динамичный фактор* латиноамериканской истории. Мыслитель убежден, что «косностью страдает не молодая страна, которая требует соответствующих форм государственного устройства и подлинного величия, а те, кто хочет править народами Америки, не считаясь с их национальными особенностями, своеобразным этническим составом и необузданной силой, при помощи законов, унаследованных от четырех веков свободного предпринимательства в Соединенных Штатах или девятнадцати веков монархии во Франции... Хороший правитель в Америке не тот, кто досконально изучил, каков образ управления у немцев или французов, а тот, кто знает, из каких

элементов состоит население его страны» (Марти Х., 1974, с. 273). Речь при этом должна идти не о том, чтобы повернуться спиной к миру, а о том, чтобы творчески воспринять его наследие: «Пусть черенок мировой культуры привьется к нашим республикам, но ствол дерева должны быть наши республики» (Марти Х., 1974, 275). Марти выступал противником слепого копирования чужого опыта, каким бы «цивилизованным» он не казался. Любые реформы, по его мнению, обречены на провал, если нет учета самобытных устоев, этнического состава, национальных традиций страны, «самости», или, как бы сейчас сказали, идентичности «народа-метиса».

#### *Современный латиноамериканский дискурс идентичности*

Как следует из вышеизложенного, проблема латиноамериканской культурной идентичности служила предметом острых дебатов, начиная с XIX века. В XX веке политики, философы, историки, литераторы, антропологи предлагали различные подходы к ее решению. Среди них Х. Э. Родо, Х. Васконселос, Х.К. Мариатеги, А. Карпентьер, Л. Сеа, О.Пас, Ф.Миро Кесада, Р.Ф. Ретамар, Ф. Аинса и др. Идентичность понималась как сохранение традиционных форм жизни; как особое («метисное», «гибридное» и т.п.) состояние латиноамериканского этноса и культуры и т.д. В результате сложился ряд подходов - порой диаметрально противоположных – к решению этой проблемы.

Суть *первого* подхода к раскрытию сущности латиноамериканской идентичности сводится к утверждению, что в своей основе она является не «латиноамериканской», а индейской. Европейская культура была не просто колониальной культурой, она была культурой неподлинной, создающей лишь видимость модернизации. Необходимо вернуться к своим корням, подспудно лежащим под миром, навязанным иностранными правителями, чтобы найти в них нашу единственную и истинную идентичность.

Подобные идеи развивают идеологи политических движений индейцев в андских странах, особенно в Боливии. Например, Движение индейцев Перу, основанное в 1974 году, поставило своей целью восстановление государства инков. В его декларации утверждалась необходимость утверждения «вдохновенного инками социалистического режима», потому что «основания нашего бытия с глубин веков являются коллективистскими», и этот режим противопоставлялся Западу (Barré; 1983: 115 –116). Подобные же идеи еще раньше высказывал основатель Индейской партии Боливии Фаусто Рейнага, вдохновитель многочисленных индеанистских движений, а также ученые и интеллектуалы неиндейского происхождения. Наиболее известен среди них мексиканский антрополог Гильермо Бонфил Баталья (Bonfil Batalla; 1987).

Второй подход прямо противоположен предыдущему, он может быть назван «испанистским», поскольку утверждает, что латиноамериканцы – те же испанцы или наследники испанской культуры. Конкиста понимается как духовная конкиста (евангелизация) и расширение западной цивилизации. Говорится, что Латинская Америка, строго говоря, никогда не была колонией, а только провинцией, составной частью Испанской Империи. Испанцы во время конкисты создали нации, а завоевание независимости означало только политическое отделение от Испании. Латиноамериканское бытие осталось испанским, также как сохранились унаследованные от испанцев духовные качества: идеализм, честь, почтение к власти, соборность и служение. Социальный и политический порядок, созданный испанцами в Новом Свете, стал основой для формирования будущих латиноамериканских наций. Все это породило ситуацию культурного отчуждения

по отношению к идеалам, которые не соответствуют испано-латиноамериканской традиции.

Третий подход противостоит двум обозначенным выше. Его суть состоит в том, что латиноамериканская идентичность является разновидностью западной идентичности или может стать таковой в перспективе. В отличие от Азии и Африки в Латинской Америке, утверждают представители данного подхода, не представлены традиционные живые культуры, качественно отличные от западных. Долгая иберийская колонизация привела к исчезновению индейских культур или свела их к этническим. Колонизация и республиканский период «вестернизировали» Латинскую Америку, которая разделяет язык, ценности, религию и социально-экономические парадигмы Запада. Поэтому тот, кто говорит о существовании латиноамериканского культурного своеобразия, выдает желаемое за действительное. Что же касается этнических элементов индейских культур, которые существуют в ограниченных масштабах, прежде всего - в сельских районах, то они неминуемо исчезнут в процессе дальнейшей культурной модернизации.

Пожалуй, важнейшим является четвертый подход, трактующий латиноамериканскую идентичность как метисную. Мексиканский философ Леопольдо Зеа в некоторых своих работах утверждал, что не-западные народы, среди которых и народы Латинской Америки, «вестернизировались» в процессе контактов с западным миром несмотря на него и вопреки его желаниям. В отличие от восточных народов, индейские народы не достигли той культурной зрелости, которая позволила бы им противостоять европейскому влиянию, и потому произошла «экстраординарная расовая и культурная метисация» (Зеа, 1971).

Тезис о культурной метисации является сегодня одним из наиболее популярных. Он базируется на утверждении, что существует *одна* латиноамериканская идентичность и *одна* латиноамериканская культура, порожденная взаимодействием трех культурных элементов – индейских, европейских и африканских. В результате их «встречи» произошел «культурный метисный синтез». Истоки этой идеи мы наблюдали уже у Боливара и Марти, однако свой классический вид она обрела у Хосе Васконселоса в его произведении «Космическая раса» (1924).

Хотя большая часть современных трактовок латиноамериканской культурной идентичности может быть сведена к указанным четырем позициям, есть авторы, которые не вписываются ни в один из подходов. Например, Антонио Корнехо Полар сомневается в существовании единой латиноамериканской культуры (Cornejo Polar; 1990); Октавио Пас отрицает все четыре подхода, подчеркивая, что человеческое – превыше метисности, являющейся, по сути, абстракцией (1959: 79). Дарси Рибера, в свою очередь выделяет по крайней мере три различных типа латиноамериканской культурной идентичности, характерные для Трансплантированных народов; народов – Свидетелей и Новых народов (Darcy, 1984). Они обусловлены географическим положением, национальным составом, особенностями исторического развития, и т.д. Англосаксонские народы, относящиеся к первой группе, переселившись за океан из Европы, ни в чем не изменились, сохранили полностью европейскую сущность. Вторая группа - коренные народы Америки. Они тоже мало изменились, несмотря на культурные контакты. Наконец, третья группа – Новые народы – образовались в результате этнической метисации. О метисе, произошедшем от союза белого завоевателя с

местной индейкой, Дарси Рибейро пишет как об особом типе человека, отмечая, что метис как в расовом, так и в культурном аспекте всегда воспринимает окружающую его действительность как нечто чуждое его природе. Ему чужд отвергающий его мир отца, но чужд и мир матери, который является главной причиной его отверженности. Поэтому метис вынужден искать за пределами своей собственной действительности какую-то новую для себя перспективу, в которой над ним не будет тяготеть его прошлое.

Подводя итоги, можно говорить о незавершенности дискурса латиноамериканской культурной идентичности, который продолжается и в наши дни, обогащаясь новыми концепциями и подходами.

## **ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА**

1. BARRE Marie Chantal, 1983: Ideologías indigenistas y movimientos indios. Siglo XXI. 2ª Edición.
2. BONFIL BATALLA Guillermo, 1987: México profundo. Grijalbo; México
3. CONEJO-POLAR Antonio, 1990: Nuevas reflexiones sobre la crítica latinoamericana, En: AAVV, De Cervantes a Orovilca. Homenaje a Jean-Paul Borel, Ed. Visor; Madrid, pp. 225 –235
4. MARTI Jose, 1976: Congreso Internacional de Washington I, La Nación. Buenos Aires, 19.12.1889 // Marti J. Obras completas, t.II, La Habana
5. RIBEIRO Darcy, 1984: La civilización emergente / Nueva sociedad # 73, Julio-agosto de, pp. 26 –37
6. SARMIENTO D.F. , 1938: Facundo. Buenos Aires
7. PAZ Octavio, 1959: El laberinto de la soledad. Ed. Fondo de Cultura Económica; México
8. ZEA Leopoldo, 1971: La esencia de lo americano, Ed. Pleamar; Buenos Aires
9. БОЛИВАР С., 1983: Избр. произв. 1812 –1830. М., Наука.
10. ГИДДЕНС Э., 1992: Политика, управление и государство // Рубеж (альманах социальных исследований).. № 3. С. 78 –107
11. ЗАКОВОРОТНАЯ М., 1999: Идентичность человека. Ростов-на-Дону.
12. МАРТИ Х., 1974: Избранное, М.
13. ФЛИЕР А., 1995: Культурогенез и истории культуры // Общественные науки и современность. №3. С. 137 –148.
14. ФРЕЙД З., 1998: Очерк истории психоанализа. // Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. Алетейя СПб.
15. ХАБЕРМАС Ю., 1995: Демократия. Разум. Нравственность. М.
16. ЭРИКСОН Э., 1996: Детство и общество. СПб .