

身份认同专题

概念中的拉丁美洲身份认同话语*

和 磊 孙盛辉

内容提要：拉丁美洲有着长期被殖民的历史，随着全球化的发展，西方现代文化又不断涌入这片土地，与各国自身的本土（土著）文化形成了复杂的矛盾关系。正是在思考本土文化与外来文化的关系中，拉丁美洲知识分子开始了对自身身份认同的思考。拉丁美洲文化批评中使用的诸多重要概念，如文化适应、宇宙种族、混血、异质性、杂交等，与拉丁美洲的身份认同密切相关。这些不同的概念和对同一概念的不同阐释背后，是不同的拉丁美洲身份认同话语。这些话语有人类学话语、意识形态话语、民族主义话语和现代性话语等。需要指出的是，这些概念并不适用于所有的拉丁美洲民族国家，但无疑具有一定的普遍性。此外，也不能说哪种身份认同一定是正确的，在不同的历史时期，为了特定的目的，民族身份认同显然也是不同的。考察概念背后的身份认同话语的建构模式，可以更为清楚地把握拉丁美洲身份认同的多样性与复杂性，在全球化的今天，这对于理解身份认同尤其具有重要的意义和价值。

关键词：拉丁美洲 身份认同 话语

作者简介：和磊，山东师范大学文学院教授；孙盛辉，山东师范大学文学院文艺学专业博士研究生。

中图分类号：G03 **文献标识码：**A

文章编号：1002-6649(2023)04-0076-14

* 本文为作者主持的国家社科基金项目“文化研究接受史研究”（编号：16BZW008）的阶段性成果。

拉丁美洲有着长期被殖民的历史，随着全球化的发展，西方现代文化又不断涌入这片土地，与各国自身的本土（土著）文化形成了复杂的矛盾关系。正是在思考本土文化与外来文化的关系中，拉丁美洲知识分子开始了对自身身份认同的思考。本文主要通过考察拉丁美洲在身份认同中的几个重要概念，如文化适应、宇宙种族、混血、杂交等，分析其中所呈现出的各种话语形态，由此透视拉丁美洲在身份认同上的多样性和复杂性。可以说，这些概念与拉丁美洲发展过程中遇到的殖民主义、全球化、现代化（性）、后现代主义以及拉丁美洲的本土主义、土著主义、民族主义等都有着密切的关系。即便是同一个概念，不同的人站在不同的立场也会有不同的阐释，由此也就形成拉丁美洲身份认同的复杂性。但需要说明的是，这些概念并不适用于所有的拉丁美洲民族国家。这些概念只是在强调拉丁美洲民族国家在民族认同中的普遍性，普遍性不等于相同性，否则拉丁美洲民族国家就完全同质化了。

一 人类学话语

身份认同的人类学话语涉及“文化适应”（acculturation）、“文化互化”（transculturation）等概念。拉玛（Angel Rama）指出，文化适应的过程与人类社会交往的历史一样悠久，但作为一个概念是较晚随着人类学的发展而出现的。这一概念又因为与欧洲殖民主义特别是英国殖民主义之间的关系及与20世纪的解殖民化（de-colonization）的关系，受到很多学者的批判，被认为有着浓重的意识形态倾向^①。在这里，拉玛实际上指出了文化适应这一概念的两个含义，一个是人类学意义上的，一个是政治意义上的。里贝罗（Darcy Ribeiro）使用的就是人类学意义上的这一概念。里贝罗从文明进程的角度，肯定了人类学意义上的文化适应的积极作用。他的基本观点是：在民族的文明进程中，自主民族实体之间会相互影响、相互适应，进而走向更高的文明。里贝罗在分析受影响的民族是成为文明扩张的积极工具还是被动的接受者这一问题时，把文明进程分为两种：第一种是那些自主支配新技术的社会，在取得进步后，保持其民族文化特征，并以大民族（macro-ethnic）群体的形式将其扩大到其他民族；第二种是那些被技术更为发达的社会所征服的民族，

^① Angel Rama, “Literature and Culture”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 135.

他们失去了自己的自主权，其文化也可能遭受了创伤，进而影响到他们的民族形象^①。里贝罗更强调第一种文明进程，而这种文明进程体现的就是他所说的文化适应。

里贝罗指出，在文明进程中，获得自主权的民族开始向广大地区扩张，这种扩张往往会使被征服的民族实体走向成熟，赋予他们自主生活的能力，进而形成新的文化创造力。也正是在这个视角下，里贝罗指出，文化适应的研究获得了一个新的维度，不再局限于自主文化实体之间的结合结果，而是关注帝国扩张过程中民族形成的过程。而在征服的过程中，殖民主义机构还吸收了被统治民族的文化因素，如当地的生存技术，进而也会推动自身的发展。^②

由此，里贝罗强调文化适应的双向性，即自主文化实体的相互影响。这种文化适应典型地体现在灌溉文明的扩张中，比如腓尼基和迦太基等地中海国家，以及希腊和罗马的奴隶商业帝国，它们都对无数民族进行了重塑。即便是摆脱了罗马统治的欧洲民族也不复以往，就连最抗拒罗马化的日耳曼和斯拉夫部落均受到罗马文明进程的推动，并在这一过程中改变了自己。里贝罗反对社会扩张中的单边统治，以及殖民者与其所处环境之间的文化不同步或退步，在他看来，这是赤裸裸的殖民侵略。^③里贝罗希望各民族之间能够在相互影响中和平发展，共同推动人类文明的进步。这当然是一种理想，这种理想在拉玛分析“文化互化”这一概念中也有体现。

文化互化一词由奥尔蒂斯（Fernando Ortiz）在1947年首创^④。奥尔蒂斯认为需要找到一个新词来更好地解释严格意义上的习性和文化的混合及交流的美洲过程。已有的文化适应概念只意味着一个单向的过程，“野蛮人”总是要“被文明化”，而文化互化这一新术语则表明了共存的文化冲突中的文化同时通过接触或得或失的方式^⑤，这得失的过程就是奥尔蒂斯所说的“去文化化”（deculturation）和“新文化化”（neoculturation）的过程。前者指的是文化

^{①②③} Darcy Ribeiro, “Excerpts from the Americas and Civilization”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 59, pp. 61–62, p. 70.

^④ 一说是奥尔蒂斯在20世纪二三十年代的民族志研究中引入的。见 John Beverley, “Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Studies Group”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 625.

^⑤ Alicia Ríos, “Forerunners: Introduction”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 24.

互化中一种文化的丧失或根除，后者指的是另一种文化产生了新的文化现象。因此，在奥尔蒂斯那里，文化互化是“去文化化”和“新文化化”的统一^①。

拉玛首先肯定了这一概念的重要价值，但是他认为奥尔蒂斯没有充分注意到选择性和创造性问题，而选择性和创造性在任何情况下都应被看作是一种“文化可塑性”的体现，一个文化群体的活力和创造力也正体现于此。为此，拉玛强调文化互化中不同文化之间的选择性过程，这对于“供体文化”（donor culture）和“受体文化”（receiving culture）同样如此。供体文化选择性地向受体文化传播文化，使其有更大的生存能力；而受体文化也不是被动、机械地接受供体文化所传播的文化，而是同样会有自己的选择，进而产生与其文化体系本身的自主性相适应的创造性。对于供体文化和受体文化之间的这一交融过程，拉玛又具体区分为损失、选择、重新发现和合并的过程。拉玛指出，这四种行为是相伴而生的，都是在文化体系的整体重组中解决的，这是跨文化过程中实现的最高创造性功能^②。拉玛具体分析了现代化（外来文化）对美洲区域主义（本土文化）在语言、文学结构、世界观三个层面的重要影响，而这种影响最终形成的是一种有机的民族文化，比如巴西就形成了这种文化^③。

不过，许多学者质疑和批评拉玛对文化互化的理想性理解。如波拉尔（Antonio Cornejo Polar）指出，文化互化意味着一个融合平面的构建，最终将两种或两种以上的语言、民族认同、审美规范和历史经验合并到一个整体中（尽管这一过程具有冲突性）。这一整体将被配置在霸权文化和文学的空间里，而原初接触的社会的不对称性有时被避开，最后，没有影响“启蒙”文学体系的话语将被边缘化^④。也就是说，文化互化过于平面化地看待文化之间的关系，忽视其中的冲突性，甚至会抹除最初处于弱势的文化。也许正由此，波拉尔指出，“文化互化观念已经越来越成为混血类别中最复杂的伪装，因为在这其中，一个多重的混合过程会结束，一切都会在我们美洲本应平静和愉快（当然也很迷人）的空间里和谐相处”^⑤。事实显然并非如此。

还有其他学者对此概念做出了批评。克拉尼乌斯卡斯（John Kraniuskas）

^{①②③} Angel Rama, “Literature and Culture”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 136, pp. 139 - 140, p. 151.

^④ Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, Transculturation, Heterogeneity”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 117.

^⑤ Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje and Hybridity: The Risks of Metaphors - Notes”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 761.

通过比较，从公共领域生产的角度批评了文化互化概念的不足。克拉尼乌斯卡斯认为，在强调发展的“文明的”意识形态中，吉尔罗伊（Paul Gilroy）和拉玛存在差异，前者主要研究种族关系，突出“传统”和“现代性”在时间上的社会学对立，而后者突显的则是人类学所描述的“适应”过程。也正由此，吉尔罗伊在描述黑人流行音乐时指出，黑人流行音乐的“声音策略”在“另类公共领域”的表演中沉淀下来，而这样的公共领域是“不服从的种族反文化的一个组成部分”^①。换言之，吉尔罗伊在文化互化的叙述中强调了来自底层的反抗，这种反抗通过进入公共领域而得到彰显。而拉玛的文化互化叙述则不同，虽然他也记录了在文化“文明化”的过程中大众的记忆和抵抗，但更多的只是图解了一个矛盾的文化民主化和一体化的过程，以及在资本扩大再生产和发展意识形态的冲击下霸权文化范围扩大这一事实，并不是“自下而上”地分析社会跨文化的过程。因此，这样的视角在客观描述中是不可能进入公共领域的^②。

总之，不管是适应还是融合，人类学话语试图从文明的角度，把世界看作是一个不断走向文明的整体，而拉丁美洲就是这一人类文明发展中的组成成员。这样的认识也许具有整体观念，它平等看待拉丁美洲与其他民族，但显然没有看到在这一文明发展中的不平等以及不同文化之间或文化内部的矛盾冲突，而这正是意识形态话语所特别关注的。

二 意识形态话语

意识形态话语涉及“混血”（mestizaje）、“异质性”（heterogeneity）、“杂交”（hybridity）等概念。波拉尔就混血这一概念指出，混血一词并没有纯粹的生物学或种族意义，它暗指一系列复杂的社会文化问题，主要是指它的生产过程遵守西方化或“欧罗巴”规范，其生产者的社会文化地位显然被合并进了他们所属社会的霸权一极^③。由此，混血主要是从属者融入主导者的文化

^{①②} John Kraniuskas, “Hybridity in a Transnational Frame: Latin Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 738, pp. 738 - 740.

^③ Antonio Comejo Polar, “Indigenismo and Heterogeneous Literatures: Their Double Sociocultural Statute”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 111.

血脉中，并不是平等的混合，这也就是波拉尔所指出的，混血是一个“极端意识形态的概念”，它以最激烈的方式歪曲了我们的文化和文学状况，把我们的社会想象成平稳的、非冲突的共存空间事物有关的表征，一个没有裂痕的整体^①。拉瓦萨（José Rabasa）也指出，从理论上讲，墨西哥1910年革命后由国家支持的混血意识形态本应扩大与印第安人的团结纽带，但它的历史影响却是促进了对印第安血统的系统否认，是一个旨在摧毁土著语言和文化的文化适应计划，比如，只有混血儿才被国家认为是真正的墨西哥人^②。庞斯（María Cristina Pons）通过相关学者的论述也指出，所谓的“混血”其实是对土著人的规划、启蒙、合并，并不是真正的混杂，土著文化不会被整合进去，“民族问题的根本问题在于实现同质化。”^③

“异质性”也是拉丁美洲文化批评中经常使用的一个概念。波拉尔将“异质话语”定义为以话语生产者与其所指对象之间的文化差异为特征的话语。这种现象在征服纪事、土著文学、高乔文学、黑奴文学中都有体现^④。波拉尔指出，在同一个社会文化秩序中（或者说在单一社会领域内的文学生产中），文学作品会被赋予高度的同质性，这体现的是一个个自言自语的社会。与之不同，就文学生产过程来看，“被表征的世界”和“表征模式”之间的统一性有时会出现断裂，或者说，生产、文本及其消费对应于一个宇宙，而它所指涉的对象则对应于一个截然不同甚至相反的宇宙，在这种情况下，就会出现异质文学^⑤。波拉尔更强调这种异质性，并由此对征服纪事、土著文学等进行了分析。

波拉尔认为，纪事写作者有一种双重的责任：一方面要真实地记录事实；

① Antonio Cornejo Polar, “Indigenismo and Heterogeneous Literatures: Their Double Sociocultural Statute”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, pp. 760 - 761.

② José Rabasa, “Of Zapatismos: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 569.

③ María Cristina Pons, “Cultural Myths and Chicana Literature: A Field in Dispute”, in Stephen Hart and Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, New York: Routledge, 2003, p. 83.

④ Estelle Tarica, “Heterogeneity”, in Robert McKee Irwin and Mónica Szurmuk (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville: University Press of Florida, 2012, p. 174.

⑤ Antonio Cornejo Polar, “Indigenismo and Heterogeneous Literatures: Their Double Sociocultural Statute”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, pp. 104 - 105.

但另一方面，他必须接受一种解释，使它能被外国人理解，也就是用一种不同于自己文化的表达方式去再现自己的现实。这也就是波拉尔所说的，纪事所体现的文化属性会掩盖其所指对象，即纪事作为表征与其表征的对象之间是异质的。在土著文学中也存在这样的情况，即土著宇宙与其土著表征宇宙之间是断裂的、相互冲突的，而不是并列的。这种冲突就源自拉丁美洲所存在的两极对立：霸权一极和从属的一极。异质文学就铭刻在同样的异质宇宙中。

针对土著文学的这种异质性特征，波拉尔肯定了相关学者的论述，认为不应试图冲淡土著文学的潜在矛盾，土著文学的异质性是一个真正的矛盾。“土著主义不是想象一种不可能的同质性，而是实现了相反的目标，并在异质性中实现了其最好的意识形态上和文学上的可能性。”^①或者说，不应因为土著文学这种异质性缺乏真实性而被忽视；相反，它们最深刻的真理就在于这种缺乏。“异质文学”反映了拉丁美洲城市与乡村、殖民者与土著之间分裂的民族现实。^②此外，土著文学也保留了西班牙征服所不能消灭的民族生命力，而这一点在波拉尔看来总是令人鼓舞的^③。需要指出的是，并不是所有拉丁美洲民族国家都强调自己的混血身份认同，像阿根廷或乌拉圭等国家就基本不存在这一话语。

对于杂交这一概念，莫拉尼亚（Mabel Moraña）指出，杂交是后殖民思想的意识形态轴心之一，它允许以西方主义理论化的方式重建拉丁美洲的社会文化形象，用批判的“新异国主义”（neo-exoticism）视角来标记边缘空间，而所谓的新异国主义把拉丁美洲维持在一个“他者”“前理论”的位置上，卡列班^④式的（calibanesque）或边缘化的位置上。在这种情况下，拉丁美洲从未从“魔幻现实主义综合征”中完全恢复过来，这种综合征在20世纪60年代的解放斗争和反帝国主义抵抗中赋予了它一个可出口的形象，即一个

^① Antonio Cornejo Polar, “Indigenismo and Heterogeneous Literatures: Their Double Sociocultural Statute”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 114.

^② Estelle Tarica, “Heterogeneity”, in Robert McKee Irwin and Mónica Szurmuk (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville: University Press of Florida, 2012, pp. 174-175.

^③ Antonio Cornejo Polar, “Indigenismo and Heterogeneous Literatures: Their Double Sociocultural Statute”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 115.

^④ 卡列班是莎士比亚的《暴风雨》中的人物，被人看作是野蛮的“半人半兽的怪物”，但这实际上是人们对他的歧视。

著名的、只是适度反抗的新殖民主义混合体，它能够出色地吸引西方的想象力，并在国际市场上定价，包括在瑞典学术界（即指马尔克斯获得诺贝尔文学奖）^①。

此外，莫拉尼亚认为，杂交促进了一种“拉丁美洲性”与那种为其他历史文化现实创造的理论装置的假整合，提供了拯救第三世界独特性的幻象，而这种独特性并没有超越 20 世纪 60 年代中文化批评所特有的修辞和论述的全部内容^②。也就是说，杂交作为一种意识形态术语，并没有超越以前对第三世界的分析，这显然是在批判这一概念的现实有效性。在此基础上，莫拉尼亚强调结合“属下性”（subalternity）这个概念来理解第三世界。对莫拉尼亚来说，杂交和属下性是更深刻地从殖民化角度理解拉丁美洲的有效概念，也是理解南北关系的重要概念^③。

总之，不管是混血还是异质性、杂交，这些概念在许多拉丁美洲知识分子看来体现出的并不是文化之间的平等交流，而是西方殖民文化对拉丁美洲文化的霸权与同化，导致拉丁美洲对西方殖民者的依附以及对自身本土（土著）文化的漠视，最终导致对自身身份认同的混乱和迷失。

三 民族主义话语

民族主义话语典型地体现在“宇宙种族”（cosmic race）和混血这两个概念上。宇宙种族这一概念是墨西哥作家巴斯孔塞洛斯（José Vasconcelos）于 1925 年提出的，指的是美洲种族的混杂性，认为“地球上的各种种族倾向于以逐渐增加的速度混合，并最终会产生一种新的人类类型，由已经存在的每一个种族所选择出来的因素组成”^④，或者说，宇宙种族“是用以前所有种族的财富锻造形成的，是最后的种族”^⑤。巴斯孔塞洛斯为这样的种族美德进行

^{①②③} Mabel Moraña, “The Boom of the Subaltern”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 647, pp. 644 - 647, pp. 652 - 653.

^④ 转引自 Carlos Monsiváis, “Would so Many Millions of People not End up Speaking English?: The North American Culture and Mexico”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 227.

^⑤ 转引自 Roberto Fernández Retamar, “Caliban: Notes Toward a Discussion of Culture in Our America”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 85.

了激烈的辩护，认为这一种族将越来越优于其他世界以前的文化^①。

对于这一概念，查纳迪（Amaryll Chanady）指出，巴斯孔塞洛斯明确地将混血树立为未来国家的象征，体现了一种反帝国主义和强烈的民族主义倾向，以及对种族宽容的赞扬。但是，巴斯孔塞洛斯所谓的种族宽容同时存在对亚洲移民的偏见，其所谓宇宙种族的矛盾性也就体现无疑。也正由此，查纳迪指出，宇宙种族是一个漫长的融合和同质化过程的顶点，在这个过程中，所有变化的痕迹最终都被抹去。这让人想到“熔炉意识形态”这一词语，在熔炉中多样性被提炼成一种新的纯度。查纳迪指出，这两个概念之间本应有的区别在于，美国的“大熔炉”形象通常包括主要的欧洲移民，而土著民族和美国黑人则象征性地被排除在外；宇宙种族的概念则包括所有种族。然而，查纳迪指出，在巴斯孔塞洛斯那里，宇宙种族实际上成了一个白人化和优生学的过程，意味着“净化”而不是真正的杂交，因此与熔炉理论有着惊人的相似之处^②。

可以说，宇宙种族是一个理想化的概念，在一定程度上确实指出了美洲种族的特点，但是却没有考虑成为“宇宙种族”过程中复杂的矛盾冲突。在这方面，一些政治家和学者所使用的混血概念与此相通，即把这一概念与民族主义联系在一起，透露出一种混血和混血民族的救赎意识形态^③。

何塞·马蒂（José Martí）早在1891年就喊出了“我们混血的美洲”口号^④。在《新美洲》这一拉丁美洲思想的经典著作中，马蒂提出了关于种族的新“定义”，他认为“没有种族仇恨，因为没有种族”。他并不是说没有白人、黑人、印第安人和混血儿，而是说种族在生物学意义上并不存在。他认为，种族是从一个相当不同的角度存在：被压迫者的种族、奴隶的种族^⑤。马蒂认为，拉丁美洲人应该为成为拉丁美洲人而自豪，（拉丁）美洲人将不再被

① Alicia Ríos, “Forerunners: Introduction”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 24.

② Amaryll Chanady, “Identity, Politics and Mestizaje”, in Stephen Hart and Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, New York: Routledge, 2003, pp. 195-196.

③ Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, Transculturation, Heterogeneity”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 116.

④ 该口号出自何塞·马蒂的《我们的美洲》（Our America）一文。此文中文译文可见何塞·马蒂著，毛金里、徐世澄译：《长笛与利剑：何塞·马蒂诗文集》，昆明：云南人民出版社，1995年。但不同英文译本对此口号的翻译有所不同。

⑤ Alicia Ríos, “Forerunners: Introduction”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 19.

迫仿效外国的政府模式，而是在必要时创造新的、更适当的模式。马蒂提出了把“我们的美洲”作为大陆政治统一的动力的观点，也是抵御北方新势力的唯一可能途径，（拉丁）美洲国家也必须自卫^①。

也正由此，查纳迪指出，混血话语在拉丁美洲的出现是出于政治目的，是为了在独立时期和在 19 世纪国家巩固期间使不同种族群体团结起来，共同反对西班牙殖民势力。马蒂强调混血的美洲是为了劝诫所有拉丁美洲人，不论什么种族，都应该共同抵制美国的扩张主义；同时也在强调古巴摆脱西班牙统治的独立运动中种族容忍和团结的重要性。查纳迪指出，虽然种族和谐是一种理想而不是现实，但它却成为拉丁美洲身份的有力象征，与欧洲特别是美国形成了鲜明的对比。尽管在整个拉丁美洲，混血话语往往是种族主义和欧洲中心主义的，因为它主张通过种族融合来“改善”人口，在这种融合中，欧洲人（主要是北方人）最终会使社会白人化并同化更“原始”的土著人。但是，混血话语也是一个重要的民族神话，在面对外部威胁和内部冲突时，创造了一种特殊感和积极的自我形象^②。

总之，无论是宇宙种族还是混血，在一些政治家和学者那里强调的是民族的独立与自我，目的是反抗帝国主义的殖民统治，这对于民族斗争无疑具有重要意义。但是，这种自我认定一方面抹去了民族身份的历史建构，另一方面固化了现在的身份，因此并不利于民族身份的未来发展与认同。因为很显然，一个民族的身份不可能是固定不变的，这就是现代性话语试图解构的本质主义民族身份。

四 现代性话语

随着全球化的发展，西方现代文化进入拉丁美洲，给拉丁美洲的本土文化带来了很大的影响。许多知识分子通过解读或重新解读同化、混血、杂交、异质性等概念，强调西方现代文化带给拉丁美洲的积极作用，并由此重构拉丁美洲的身份认同，但也有学者对西方现代性进行了反思。

有学者针对同化这一概念，提出了“创造性同化”或“不被同化的同

^① Alicia Ríos, “Forerunners: Introduction”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, pp. 19–20.

^② Amaryll Chanady, “Identity, Politics and Mestizaje”, in Stephen Hart and Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, New York: Routledge, 2003, p. 193.

化”概念，对同化给予了积极的肯定。蒙西维斯（Carlos Monsiváis）描绘和分析了美国化对墨西哥“民族主义”文化带来的矛盾后果。一方面，美国化给墨西哥造成某种“去民族化”（denationalization）的后果，尤其是随着国家意识形态的败坏、公民教育的官僚化、本就“低效”的传统的削弱等，去民族化现象更为明显^①。但蒙西维斯也指出，美国化并不意味着对墨西哥（或拉丁美洲）的完全同化，墨西哥的民族主义并未随着美国化的推进而消失殆尽。墨西哥的年轻人从美国加州的同龄人那里得到了他们的服装、他们的习语和涂鸦艺术、他们的壁画喜好、他们的做派和音乐品位等，但这并不仅仅是一种移植，相反，借助美国化巩固了墨西哥的民族形象，或者说巩固了墨西哥的民族边界^②。蒙西维斯由此批判了那种过分强调美国化负面影响的言论，即美国化会带来身份认同的丧失、民族特质的破坏等，认为这是一种危言耸听^③。实际上，越来越多的人把以美国化的名义提供的愚蠢和低劣转变为令人愉快的大众文化和民族主义热情。在某种程度上，美国化被“墨西哥化”或“秘鲁化”，或别的什么^④。也正是在这一意义上，蒙西维斯强调指出“明天的民族主义将是双语的”，他非常认同一位学者所称的“不被同化的同化”^⑤。

阿格达斯（José María Arguedas）重新解读了混血这一概念，他认为，人类学家一直感兴趣的本土传统绝不是“纯粹的”，它们经常涉及对欧洲元素的创造性利用。不过这种利用虽然使本土传统发生了重要的变化，但本土文化并没有因变化而遭到破坏，而是保持了其特殊性。这是阿格达斯对混血的重要理解和认识，也是他基于自己的实地考察得出的结论。

阿格达斯在秘鲁几个农村社区的实地考察中发现，那些在经济上比较发达、可通过有选择的文化适应更好地融入现代市场力量的民族在音乐、艺术和舞蹈方面也发展出了更加多样和成功的文化实践，这些实践受到了本土传统的启发，它们越来越多地传播到其他地区。而经济上被边缘化的贫穷土著社区则无法做到这一点。也正是在此意义上，阿格达斯认为混血总体上是文化复兴的源泉，可以保持本土传统，跨文化社区不仅在经济上更为富裕，而且不易丧失群体认同感；他们的居间（in-between）地位使他们能够在音乐、舞蹈和视觉艺术方面发展创新的文化实践，这些实践在其他社区，包括在迅

^{①②③④⑤} Carlos Monsiváis, “Would so Many Millions of People not End up Speaking English?: The North American Culture and Mexico”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 210, p. 222, p. 228, p. 224, pp. 231 - 232.

速扩张的首都利马，取得了巨大成功^①。

危地马拉作家莫拉莱斯（Mario Roberto Morales）也持有与阿格达斯相似的观点。他指出，混血会导致本质主义身份的解构以及不同民族文化的和谐民主共存。他坚称这些文化之间存在“流动的边界”，而这些文化在一个连续的文化混合过程中杂交。莫拉莱斯认为，文化混血是一个新的民族认同的共同点，其中的各种特殊性并没有被否定。他得出的结论是：只有放弃二元身份结构，转而强调杂交、跨文化和文化混血，才有可能实现“文化间和族裔间的民主化”^②。

总之，混血不会导致本土文化的丧失或被同化，也不会导致本土文化特殊性的丧失，反而会促进民族文化的发展，有利于在打破本质主义身份中强化民族认同。

对于“杂交”这个概念，坎克里尼（Néstor García Canclini）主要是在现代性背景下进行分析的。根据坎克里尼的研究，杂交通常与市场逻辑、大规模传播和消费技术、文化全球化、民族国家同质化做法和意识形态的分散联系在一起。坎克里尼列出了与杂交相关的三个主要问题：一是关于现代性的意义和价值的不确定性问题，坎克里尼认为，杂交瓦解了传统与现代、有文化的与流行的、高雅与大众文化等之间的二元对立；二是杂交形成的跨学科研究，也正由此产生了另一种设想拉丁美洲现代化的方式；三是关于政治进程的阐释问题。跨学科研究可以扩展开来，通过阐释民族文化和新技术、手工业和工业生产形式的共存来阐释政治进程，例如，民众以及精英社会阶层为什么将现代民主与陈旧的权力关系结合起来。这可以在对文化异质性的研究中得到理解。^③

坎克里尼指出，通过研究杂交就可以看出，今天所有的文化都是边界（border）文化。文化失去了与其领土之间的排他性关系，但它们获得了交流和知识。通过杂交，也可以揭示不同于传统上所认为的文化权力模式，即对抗和垂直的权力模式，比如资产阶级对无产阶级、白人对土著人民、父母对儿童等。坎克里尼认为，如果只是这样研究权力关系，那我们对权力的了解就

^{①②} 转引自 Amaryll Chanady, “Identity, Politics and Mestizaje”, in Stephen Hart and Richard Young (eds.), *Contemporary Latin American Cultural Studies*, New York: Routledge, 2003, pp. 197-198, p. 201.

^③ Néstor García Canclini, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995, pp. 2-3.

会非常少，因为所有这些关系是相互交织在一起的，每一种关系都取得了单凭它自己永远无法达到的效果，这就打破了传统上的垂直权力关系，强调了权力的多元交织关系。从这一意义上讲，坎克里尼对杂交还是持乐观和欢迎态度的，这也就是有学者指出的，坎克里尼的杂交理论有一种“欢庆的语气”^①。

但也有学者通过异质性这个概念，反思了现代性对拉丁美洲带来的影响。布伦纳（José Joaquín Brunner）明确指出，文化的异质性是拉丁美洲文化的重要特征，而这正是西方现代性给拉丁美洲带来的结果。^②用雷蒙德·威廉姆斯的话说，我们的身份不再如此（as such），而是国际市场的一部分^③。这一国际市场体现为西方现代性向全世界的辐射。布伦纳把现代性想象成一个树干，从这个树干中延伸出无数的分支和次分支，向着非常不同的方向延伸。或者如他所说，现代性由一个霸权中心（即美西方）向边缘和相互依存的边缘地带辐射，而同样的现代性在向外辐射的时候创造和再创造了一种文化的异质性；反过来，边缘异质文化在其所有的碎片、断裂、折叠、拼贴和位移中，继续与霸权中心相联系。这些边缘地区的身份认同部分是以这个他者的形象构建的，同样，它的文化也是以这个他者文化的碎片来阐述的^④。拉丁美洲正是处在这个辐射的边缘地带。

正是在这一国际市场的意义上，文化异质性并不意味着种族、阶级、群体或区域的多种文化（亚文化），也不同于单纯的文化叠加。它意味着以一种被隔离的、有差别的方式参与国际信息市场，而这一信息市场以全方位的、意想不到的方式“渗透”进地方文化框架，导致被消费的/被生产的/被再生产的意义的内爆，以及随之而来的身份的缺失、对认同的渴望、时间视界的混乱、创造性想象力的瘫痪、乌托邦的丧失、当地记忆的原子化以及传统的过时。^⑤也正是由于这个原因，拉丁美洲的未来与现在不会有很大的不同，它面对的是一个去中心化的、易受冲突影响的、边缘化的现代性，其命运在某种程度上取决于这些社会在通过自身复杂的、不断变化的异质性来生产现代性的过程中如何处理这种现代性^⑥。

^① Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje and Hybridity: The Risks of Metaphors – Notes”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, p. 761.

^{②③④⑤⑥} José Joaquín Brunner, “Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, pp. 296 – 297, p. 297, p. 308, pp. 297 – 298, pp. 308 – 309.

可以说，布伦纳从国际市场的角度，更为客观理性地看到了拉丁美洲受到西方现代性影响的后果，而拉丁美洲必须正视这种影响，正确处理西方现代性带来的文化异质性问题。如果处理不好，本土文化在生产自己的（边缘）现代性中，就会走向民族认同的去中心化，从而失去民族认同。

总之，现代性话语一方面有助于消解本质主义的身份话语，形成一个身份和解或谈判的空间，在促进民族发展中保持自己的差异，但也需要注意如何去应对这种解构，而不至于被这种解构消解掉自己的差异而落入被同化的境地，这其实是拉丁美洲所面临的重要课题。

五 结语

由上所述，无论使用不同的概念还是对同一个概念的不同解读，体现的是拉丁美洲对自身身份的不同认识。拉丁美洲是人类文明发展中平等、自足的组成部分还是被西方殖民侵略的受害者，是坚定反抗西方帝国主义的共同体还是接受西方现代文化洗礼的受益者，在不同政治家或学者看来显然是不同的。我们当然不能说哪种身份认同一定是正确的，在不同的历史时期，为了特定的目的，民族身份认同显然也是不同的，从这个意义上说，民族真的就是一种“想象的”共同体了。由此，我们需要具体分析概念是如何使用或阐释的，如此才能从中看清言说者是如何想象自己的民族共同体。弗洛雷斯（Juan Flores）曾从命名方面（概念其实也是一种命名）分析了在美国的拉丁美洲人是如何想象自己的拉丁美洲身份。他指出，确定一个名字从来不是一件容易的事，而寻找一个名字不仅仅是一种分类行为，实际上更是一个历史想象的过程、一个在不同的解释层面上对社会意义的斗争过程^①。拉丁美洲人的身份和共同体正是在这一持续斗争过程中不断地结构、解构和再解构的。

（责任编辑 黄念）

^① Juan Flores, “The Latino Imaginary: Meanings of Community and Identity”, in Ana Del Sarto et al. (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2004, pp. 617–618.