



Universidad Autónoma del Estado de México
UAEM



Centro Universitario UAEM Ecatepec

ANTOLOGÍA SEMINARIO DE IDENTIDAD Y CULTURA

LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA

Área curricular: Social

Nivel sustantivo profesional

Tipo de Unidad de aprendizaje: OPTATIVA

CLAVE L20074

**MTRA. KARLA PATRICIA CRUZ CALDERÓN
DRA. GABRIELA RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ**

Ecatepec de Morelos, 2015

ÍNDICE

Presentación	3
Introducción	4
Ubicación de la UA en el mapa curricular	5
1. Identidad	6
Resumen	17
Actividad	19
1.1 Derecho a la identidad	20
Resumen	39
Actividad	39
1.2. Efecto de la tecnología de información sobre el mundo contemporáneo	40
Resumen	50
Actividad	50
1.3. Subjetividad individual	51
Resumen	56
Actividad	56
1.4. Identidad social	57
Resumen	66
Actividad	66
2. Cultura	67
Resumen	76
Actividad	76
La psicología social y el concepto de cultura	77
Resumen	84
Actividad	84
2.2. Cultura política	85
Resumen	97
Actividad	97
2.3. El multiculturalismo y culturas híbridas	98
Resumen	109
Actividad	110
Referencias	

PRESENTACIÓN

El siguiente material didáctico fue realizado con la finalidad de contar con una herramienta de apoyo al proceso enseñanza aprendizaje de los estudiantes de la carrera de Psicología pertenecientes al Centro Universitario UAEM Ecatepec.

Los textos seleccionados para formar parte de éste material poseen información pertinente para el estudio de Identidad y Cultura, pues el contenido de cada uno de ellos dota al lector de los conocimientos necesarios para el análisis de las formas de interacción entre individuos en el proceso de estructuración o reestructuración de la identidad no solo individual sino también colectiva, social y cultural.

En tal sentido la organización del contenido de la presente antología está en función del programa de estudios de la Unidad de Aprendizaje del seminario de Identidad y Cultura, es decir, las temáticas han sido ordenadas según los requerimientos de las unidades de competencia de dicha unidad de aprendizaje, lo que facilitará el manejo de la información a los alumnos.

INTRODUCCIÓN

El área de la psicología social es uno de los más importantes para el desarrollo y formación profesional del psicólogo ya que es el espacio en donde el alumno tiene la oportunidad de analizar los procesos y formas de atención dentro del ámbito social, es por ello que identificar y analizar la identidad y cultura de distintos grupos sociales dotan al estudiante de las herramientas necesarias para el estudio y comprensión de las problemáticas del México actual.

La identidad no es un concepto estático, sino que se crea de manera individual y colectiva, alineándose de forma continua a la influencia exterior, es decir, la identidad surge por diferenciación y como reafirmación ante el otro.

Cabe mencionar que la identidad cultural no existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que les son propios y que ayudan a construir el futuro. Por consiguiente la sustancialidad de la información en un individuo genera las bases para la formación de la identidad cultural.

El propósito de esta antología es que los estudiantes tengan la posibilidad de traducir la teoría e investigación en métodos útiles de aplicación. Al considerar aspectos indispensables como definiciones, clasificaciones desde los diversos enfoques del proceso de la construcción de la Identidad y de lo cultural, hasta considerar patrones observables y predecibles que tienden a desarrollarse en cada grupo social.

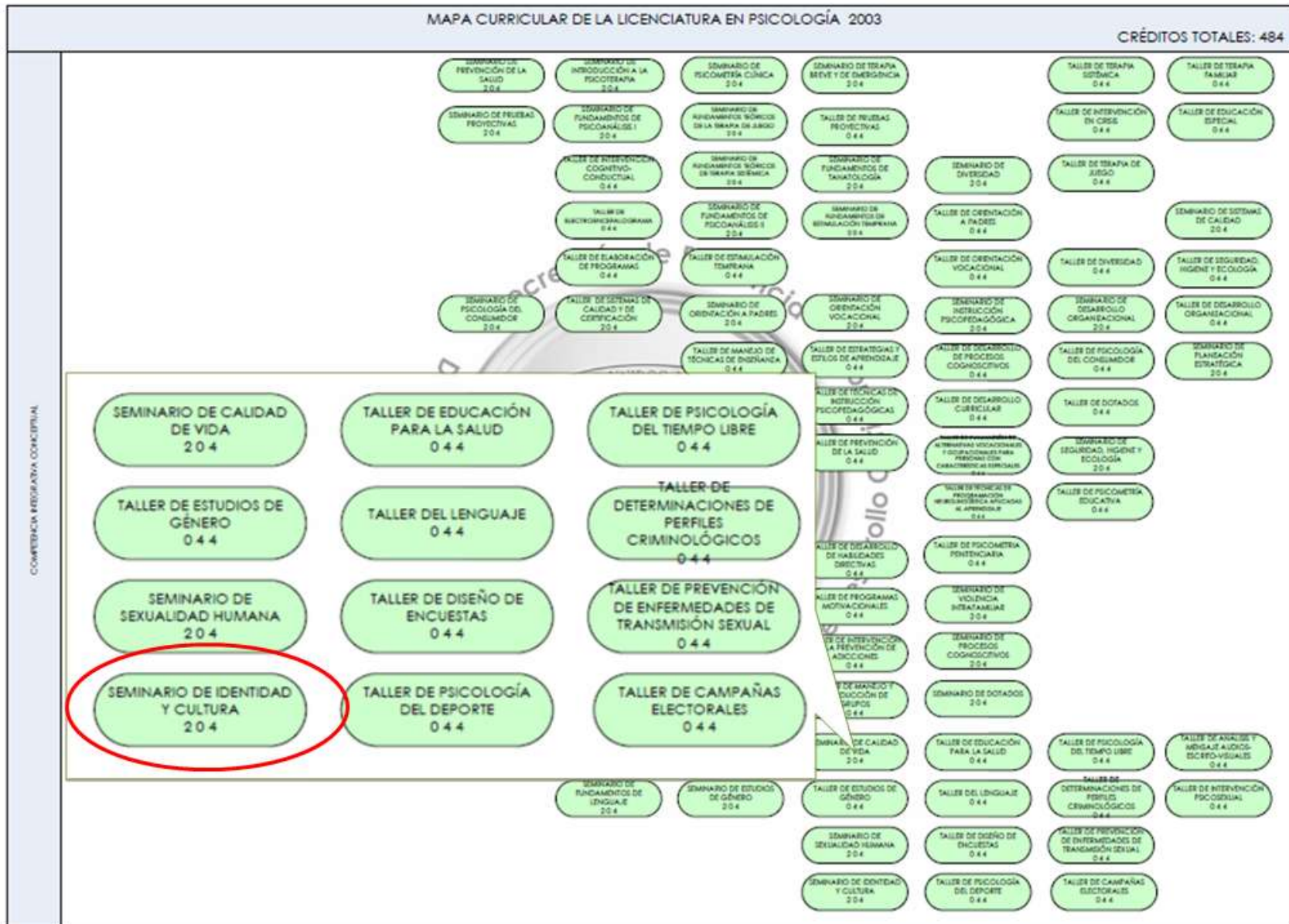
Por tanto el objetivo general de la presente antología es, al igual que el marcado en el programa de la UA de Seminario de Identidad y Cultura, es decir:

Al finalizar el seminario los estudiantes serán competentes para delimitar una problemática relacionada con la identidad y cultura en México.

En tanto los objetivos particulares son:

- ✓ Analizar histórica y conceptualmente el proceso de identidad cultural.
- ✓ Identificar los factores que integran el proceso de identidad.
- ✓ Estudiar los elementos que constituyen la cultura.

A continuación se presenta la ubicación de la UA en el mapa curricular



UNIDAD DE COMPETENCIA 1. Identidad

El proceso de construcción de la identidad colectiva

Asael Mercado Maldonado, Alejandrina V. Hernández Oliva

Convergencia. Revista de Ciencias Sociales

UAEM, núm 53, mayo - agosto 2010, pp. 229-251

A continuación se trabajarán los conceptos básicos para análisis del proceso de construcción de la identidad, la lectura ayudará a identificar la diferencia entre identidad colectiva, identidad social e identidad cultural, así mismo se tocarán temas como la etnicidad, los referentes identitarios y la influencia de la globalización en la construcción de la identidad. Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Conocer las diferentes definiciones de identidad
- ✓ Desarrollar habilidades para fundamentar teóricamente, el proceso de construcción de la identidad.

Presentación

En el contexto social actual, caracterizado por las múltiples implicaciones de la globalización, el término identidad se ha convertido en uno de los vocablos empleados con mayor frecuencia, no sólo en el lenguaje de los científicos sociales, sino también en el discurso político, en el arte, en el cine. Los trabajos de investigación y los foros de discusión en los que se aborda la cuestión identitaria se han incrementado, y frente a ellos escuchamos que los políticos y, en general, los dirigentes de diversas organizaciones hacen referencia constantemente a la necesidad de fortalecer la identidad; sin embargo, no siempre se precisa lo que se entiende por identidad, lo cual impide la comprensión de este fenómeno en su justa dimensión.

El proceso de globalización ha generado, por un lado, nuevas identidades como resultado de la apertura de fronteras y por otro, la

reivindicación de lo propio, por parte de ciertos grupos que se resisten a abandonar su cultura. Los Estados-nación enfrentan un gran desafío: la búsqueda de mecanismos a través de los cuales puedan convivir con esquemas simbólico-culturales diferentes y hasta contradictorios.

La implementación de acciones estatales respecto a las nuevas identidades, su fragmentación o revitalización tendrán mayor impacto si se diseñan sobre bases firmes; es decir, a partir del conocimiento preciso de lo que supone que los individuos se perciben a sí mismos como miembros de un determinado grupo. Por ello, este artículo tiene como objetivo la revisión de diversas categorías analíticas que permitan comprender a qué nos referimos cuando hablamos de identidad en general y de identidad colectiva en particular, y sobre todo, el análisis del proceso mediante el cual los sujetos construyen el sentido de pertenencia grupal.

Retomamos el concepto de identidad de Erickson y Henry Tajfel como creadores de la teoría de la identidad social. Posteriormente se revisan los planteamientos sociológicos y antropológicos sobre la identidad colectiva o cultural, poniendo especial atención en la tesis de Jürgen Habermas, sobre los factores decisivos en la construcción de la identidad colectiva en la sociedad moderna; también nos basamos en la propuesta metodológica de Fredrik Barth de sustituir el concepto de etnia por el de etnicidad, que implica estudiar la identidad desde la perspectiva de los miembros del grupo, de tal manera que lo que identifica a un grupo no son los elementos culturales objetivos del mismo, sino aquellos que los sujetos consideran significativos. En esta cuestión coinciden Manuel Castells, Gilberto Giménez y Andrés Piqueras, al considerar que la identidad colectiva es, ante todo, una construcción subjetiva, resultado de las interacciones cotidianas, a través de las cuales los sujetos delimitan lo propio frente a lo ajeno.

El concepto de identidad en las ciencias sociales

El término identidad se incorporó al campo de las ciencias sociales a partir de las obras del psicoanalista austriaco Erick Erickson, quien a mediados del siglo XX empleó el término ego-identidad en sus estudios sobre los problemas que enfrentan los adolescentes y las formas en que pueden superar las crisis propias de su edad. Erickson concibe a la identidad, como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal (Erickson, 1977: 586); lo que se traduce en la percepción que tiene el individuo de sí mismo y que surge cuando se pregunta ¿quién soy?

La identidad supone un ejercicio de autorreflexión, a través del cual el individuo pondera sus capacidades y potencialidades, tiene conciencia de lo que es como persona; sin embargo, como el individuo no está solo, sino que convive con otros, el autoconocimiento implica reconocerse como miembro de un grupo; lo cual, a su vez, le permite diferenciarse de los miembros de otros grupos. Por ello, el concepto de identidad aparece relacionado con el individuo, siendo las perspectivas filosófica y psicológica las que predominan en los primeros trabajos sobre identidad social.

En sociología y antropología se aborda la dimensión colectiva de la identidad, que en las últimas décadas del siglo XX se asocia a la emergencia de los movimientos sociales, las ONG, las reivindicaciones regionales y las migraciones; por ello, se concibe en relación directa con el discurso de los sujetos y la interacción social, ubicándola en la esfera subjetiva de los actores sociales.

En sociología, la identidad colectiva se concibe como el componente que articula y da consistencia a los movimientos sociales en los trabajos de Alain Touraine y Alberto Melucci; como un elemento de la acción comunicativa en Jürgen Habermas, y como un atributo de los actores sociales en Gilberto Giménez. En antropología, la identidad colectiva ha sido uno de los ejes centrales de investigación, primero bajo el enfoque esencialista, según el cual la identidad es un conjunto de propiedades y atributos característicos de un grupo en los trabajos de Judith Friedlander y George De Vos. Después, desde una perspectiva dinámica, la identidad colectiva se construye en un contexto histórico particular, a lo largo de un proceso de interacción, donde los sujetos reelaboran los elementos culturales del grupo en: Fredrik Barth, Alica Barabas, Joseph Cucó, Gilberto Giménez, José Manuel Valenzuela (Portal, 1991: 3-5; Giménez, 2000: 45-78).

De la identidad social a la identidad colectiva

La reflexión teórica sobre la identidad colectiva tiene como antecedente los planteamientos que se hacen sobre la identidad social. Desde la perspectiva de la psicología social, Henry Tajfel desarrolla una teoría de la identidad social, concibiéndola como el vínculo psicológico que permite la unión de la persona con su grupo; considera que para lograr ese vínculo, la persona debe reunir tres características:

- Percibir que pertenece al grupo.
- Ser consciente de que por pertenecer a ese grupo, se le asigna un calificativo positivo o negativo.
- Sentir cierto afecto derivado de la conciencia de pertenecer a un grupo (Chihu, 2002: 5-6).

Como podemos observar, para Henry Tajfel la pertenencia al grupo es el ingrediente esencial de la identidad social, porque al mismo tiempo

que se siente parte de un grupo, el individuo se diferencia de los miembros de otros grupos a los que no pertenece; por ello se dice que la fuente de identificación del individuo es el propio grupo, pero los otros juegan también un papel importante, ya que cuando experimenta que es diferente a los otros se reafirma la pertenencia al grupo.

El núcleo de la Teoría de la Identidad Social se origina en la idea de que “por muy rica y compleja que sea la imagen que los individuos tienen de sí mismos en relación con el mundo físico y social que les rodea, algunos de los aspectos de esa idea son aportados por la pertenencia a ciertos grupos o categorías sociales” (Tajfel, 1981: 255). Por ello, Tajfel propuso que parte del autoconcepto de un individuo estaría conformado por su identidad social, esto es, “el conocimiento que posee un individuo de que pertenece a determinados grupos sociales junto a la significación emocional y de valor que tiene para él/ella dicha pertenencia” (1981: 255). En las formulaciones iniciales, Tajfel (1974, 1978) postuló que el comportamiento social de un individuo variaba a lo largo de un continuo unidimensional demarcado por dos extremos: el intergrupalo, en el cual la conducta estaría determinada por la pertenencia a diferentes grupos o categorías sociales; y el interpersonal, en el que la conducta estaría determinada por las relaciones personales con otros individuos y por las características personales idiosincráticas (Scandroglio, 2005: 59).

Sin embargo, el hecho de que los individuos experimenten que son diferentes a los otros no implica necesariamente que se identifiquen plenamente con el grupo al que pertenecen; pues, como plantean los psicólogos sociales Perrault y Bourhis, es preciso hacer la distinción entre grado y calidad de la identificación. El grado se refiere a la fuerza con que se experimenta la diferencia con otros grupos; en cambio, la calidad de la identificación equivale a la atracción que siente el individuo hacia el propio grupo (Morales, 1999: 82).

Los individuos experimentan la pertenencia al grupo cuando se relacionan con los miembros de grupos diferentes al suyo; por

ejemplo, hay mexicanos que dicen que se sienten orgullosos de serlo cuando están en el extranjero, pero no ocurre lo mismo cuando conviven con los de su propio grupo. La pertenencia a un grupo se da como resultado de un proceso de categorización en el que los individuos van ordenando su entorno a través de categorías o estereotipos que son creencias compartidas por un grupo, respecto a otro; “aluden a rasgos de personalidad como simpáticos, huraños, sinceros, características físicas —altos, fuertes, rechonchos—, conducta social como; trabajadores, vagos, responsables, al género; los hombres, las mujeres y sobre todo, a los grupos étnicos; gitanos, judíos, polacos y a los grupos nacionales; alemanes, franceses, italianos” (Aguirre, 1999: 65).

Evidentemente, los estereotipos son categorías (simplistas), porque no siempre contienen los rasgos reales de los grupos, porque además no sólo son creencias, sino también actitudes con una carga emotiva importante, y más todavía en muchas ocasiones, el hecho de clasificar a los grupos implica cierta discriminación; sin embargo, así aprenden los sujetos a referirse a los grupos a los que pertenecen en relación con los otros.

Por ello se dice que la identidad social es producto del binomio pertenencia-comparación que implica dos distinciones, aquella en la cual el grupo se autodefine a partir de las características que los hacen comunes y la que resulta de sus diferencias con los otros:

La primera distinción es realizada por los propios actores que forman el grupo y que se vuelven conscientes de la característica en común que poseen y los define como miembros de ese grupo; y la segunda distinción es la identidad de un grupo social desde fuera; es decir, la identidad de ese grupo es sostenida únicamente por quien la enuncia y consiste en la identificación de una característica en común que comparten los actores que forman ese grupo (Chihu, 2002: 8).

La pertenencia social consiste en la inclusión de los individuos en un grupo, la cual puede ser “mediante la sunción de algún rol dentro de la

colectividad o mediante la apropiación e interiorización, al menos parcial del complejo simbólico-cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión” (Giménez, 2000: 52). Esto implica que hay dos niveles de identidad, el que tiene que ver con la mera adscripción o membresía de grupo y el que supone conocer y compartir los contenidos socialmente aceptados por el grupo; es decir, estar conscientes de los rasgos que los hacen comunes y forman el “nosotros”.

Resulta más complicado que los sujetos logren el segundo nivel de identidad, ya que para compartir algo, se necesita conocer ese algo y todavía más, es preciso asumirlo como propio; por ejemplo, para que los sujetos que se afilian a un partido político puedan compartir los principios ideológicos se requiere que los conozcan y, sobre todo, que coincidan con ellos, o por lo menos con la mayor parte de éstos; de tal manera que les sirvan como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de sus comportamientos y prácticas. Pero esto no es observable, sólo lo pueden “sentir”, experimentar, los sujetos mismos en las relaciones e interacciones que mantienen entre sí —al interior del partido— y con los miembros de otro partido político.

El hecho de que los sujetos se adscriban a un grupo no implica que se identifiquen con él, pues “[...] nada hay más alejado de un proceso mecánico que la identificación. No es suficiente etiquetar a una persona con un rótulo. Tan es así que muchas personas que pertenecen a grupos étnicos minoritarios en la sociedad estadounidense no muestran ningún grado apreciable de identificación étnica” (Morales, 1999: 88).

De lo anterior, Henry Tajfel concluye que la identidad social se integra de tres componentes: cognitivos, evaluativos y afectivos. Los cognitivos son los conocimientos que tienen los sujetos sobre el grupo al que se adscriben, los evaluativos se refieren a los juicios que los individuos emiten sobre el grupo, y los afectivos tienen que ver con los sentimientos que les provoca pertenecer a determinado grupo.

Hasta aquí podemos decir que la identidad social se genera a través de un proceso social en el cual el individuo se define a sí mismo, a través de su inclusión en una categoría —lo que implica al mismo tiempo su exclusión de otras—, y dependiendo de la forma en que se incluya al grupo, la identidad es adscriptiva o por conciencia. Además, como el individuo no está solo, su pertenencia al grupo va más allá de lo que piensa acerca de sí mismo, requiere del reconocimiento de los otros individuos con los que se relaciona; por ello se dice que la identidad “emerge y se reafirma en la medida en que se confronta con otras identidades, en el proceso de interacción social” (Giménez, 1996: 11).

Ahora bien, cuando los individuos en su conjunto se ven así mismos como similares y generan una definición colectiva interna estamos frente a la dimensión colectiva de la identidad.

La identidad colectiva en el contexto de la modernidad

Las perspectivas sociológica y antropológica sobre la identidad centran su atención en el punto de vista de los actores sociales sobre sí mismos; de ahí que conciben a la identidad como una construcción subjetiva, determinada por el contexto social; por ello consideran que los mecanismos a través de los cuales se construye la identidad no son siempre los mismos.

En efecto, se plantea que mientras en la sociedad tradicional, caracterizada por la homogeneidad social, es posible que los sujetos internalicen la estructura de significados presupuestos y compartidos colectivamente, y que dan sentido a las interacciones de la vida cotidiana, bajo un solo referente como la religión; en las sociedades modernas esto cambia, debido a que los sujetos pertenecen a una diversidad de grupos, son miembros de una familia, de un grupo escolar, de un club, de un grupo religioso, de un partido político. Esta pluralidad de pertenencias sociales complica la construcción de la identidad colectiva, no sólo por la creciente complejidad de las relaciones sociales, sino que los sujetos tienen frente a sí un abanico de repertorios culturales; algunos de los cuales coinciden, otros se contradicen. Los agentes a través de los

cuales se transmiten esos repertorios son también múltiples, por lo que el proceso de internalización se complica aún más (Cruz, 1998; Giménez, 1996; Arteaga, 2000).

A lo largo de su vida los individuos van aprendiendo el bagaje cultural que requieren para vivir en sociedad, que incluye roles, actitudes, comportamientos proporcionados por los diferentes agentes de socialización, teniendo en los primeros años de vida a la familia — aunque hoy sea en forma parcial—, como el primer grupo de referencia; posteriormente van apareciendo otros agentes —que actualmente han cobrado mayor importancia que la propia familia— como son la escuela, los medios de comunicación, en particular la televisión, los grupos de amigos, la religión, los clubes deportivos, etcétera. Así, a través de todos estos agentes, los individuos van adquiriendo un cúmulo de conocimientos necesarios para convivir con los integrantes de su grupo y con los otros.

Es necesario referir a Berger y Luckman, miembros de la escuela de la fenomenología, quienes plantean que el proceso de socialización no sólo comprende el aprendizaje cognoscitivo, sino también el consentimiento de los sujetos. Por ello, dependiendo de la etapa de vida de los individuos, la aceptación del bagaje cultural se lleva a cabo de manera diferente. Durante la niñez y los primeros años de la adolescencia, la socialización se realiza por lo general al interior de grupos afectivos, culturalmente homogéneos, como la familia, la iglesia, los amigos.

La socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en condiciones de enorme carga emocional. Existen, ciertamente, buenos motivos para creer que sin esa adhesión emocional a otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible. El niño se identifica con los otros significantes en una variedad de formas emocionales; pero sean éstas cuales fueren, la internalización se produce sólo cuando se produce la identificación. El niño acepta los roles y actitudes de los otros significantes, o sea, los internaliza y se apropia de ellos. Y por

esta identificación con los otros significantes, el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible (Berger, 2001: 167).

Sin embargo, cuando los jóvenes, en razón de las necesidades e intereses propios de su edad, empiezan a integrarse a una variedad de grupos, la socialización implica el aprendizaje de formas culturales y sociales heterogéneas, y además la aceptación de éstas más que emocional es racional. Los sujetos pueden cambiar de un grupo a otro sin tanta dificultad, por ejemplo, de un partido político a otro, de un club deportivo a otro o de una escuela a otra, porque se trata de elegir aquello que les conviene; pero no ocurre lo mismo cuando hablamos de cambiar actitudes o comportamientos que se aprendieron en el seno familiar.

La socialización secundaria es un proceso posterior, que induce al individuo socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad, es la internalización de submundos institucionalizados. Esta socialización lleva a cabo la adquisición del conocimiento específico de “roles”, los que están directa o indirectamente arraigados a la división del trabajo (Berger, 2001: 175).

Por lo tanto, la construcción de la identidad colectiva está relacionada con el proceso de socialización primaria y, especialmente, con la secundaria, que se desarrolla en función del contexto social.

En este sentido, Habermas (1987) distingue dos fases de integración de la identidad: la simbólica en la que la homogeneidad del grupo hace posible el predominio de la identidad colectiva sobre la individual. Aquí los individuos se encuentran unidos por valores, imágenes, mitos que constituyen el marco normativo del grupo y, por ende, el elemento cohesionador. La segunda fase es la integración comunicativa, que corresponde a las sociedades modernas, en donde la marcada especialización trae consigo una diversidad de espacios sociales y culturales y una ruptura de creencias; la identidad colectiva se presenta en forma cada vez más abstracta y universal, de tal manera que las

normas, imágenes y valores ya no pueden ser adquiridas por medio de la tradición, sino por medio de la interacción comunicativa. En este sentido, es necesario un papel activo de parte de los individuos, de eso depende que se identifiquen con su grupo. La identidad colectiva hoy sólo es posible en forma reflexiva, de modo tal que esté fundamentada en la conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en aquellos procesos de comunicación, en los cuales tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje (Habermas, 1987: 77).

Bajo estas premisas, la identidad colectiva en la sociedad moderna ya no resulta de una imposición, sino de una elección por parte de los sujetos; por eso es indispensable revisar cómo se da el proceso de elección, qué hace que los sujetos se identifiquen más con un grupo que con otro. La elección tiene que ver —como lo dice la fenomenología social— con las aspiraciones y metas de los sujetos o —en palabras de Habermas— con las oportunidades iguales de participación. Esto nos conduce a plantear que el contexto social general, en donde están inmersos los diferentes grupos, juega un papel relevante en la construcción de la identidad, ya que éste es el que determina la posición de los grupos y la representación que los sujetos tienen de éstos; es el contexto social el que influye en los sujetos para que decidan a qué grupo les conviene pertenecer. Por ello, hoy en día, según Habermas, la “[...] cantidad de tiempo que se le dedica, dinero que produce, satisfacción y goce que proporciona, conforman la secuencia de prioridades en la jerarquización de la pertenencia a grupos” (Cruz, 1998: 62). Y la jerarquización cambia en la medida en que cambia el contexto social general.

Por ello, teniendo como antecedente a Durkheim, Habermas plantea que la creciente tendencia a la secularización, el marcado individualismo y el ambiente de incertidumbre, que caracteriza a las sociedades modernas, complica aún más el difícil proceso de construcción de la identidad; porque la ruptura de la unidad entre sujetos y grupo, que resulta de la crisis de creencias y de la multiplicidad de grupos en los cuales ahora participan los sujetos, ha provocado que la tradición pierda fuerza, como medio

de transmisión mecánica de los repertorios culturales y sea sustituido, en palabras de Habermas, por las estructuras comunicativas de la sociedad. Por ello, “el individuo, en cierta medida, permanece en el grupo si sus ideas encuentran respuesta por otros actos similares, porque la conformación de la identidad del yo colectivo se da en el movimiento” (Habermas, 1987: 78).

En el contexto social moderno, los sujetos se identifican con los diversos grupos a los que están adscritos, en la medida que encuentren en ellos formas de participación, donde reafirman continuamente su pertenencia y diferencias con los otros. Pero no en todos los grupos los sujetos encuentran satisfacción a sus expectativas, sus aspiraciones, ni asumen en su totalidad el complejo simbólico cultural de un grupo. En realidad, una vez que lo aceptan, lo resignifican nuevamente y continuamente de acuerdo con las condiciones sociales imperantes.

Por ejemplo, un sujeto que pertenece a una familia y profesa una religión, es miembro de un club deportivo y de un partido político y labora en una escuela asumirá preferentemente el repertorio cultural del grupo que más satisfaga sus intereses; es decir, si desea dedicarse a la política, buscará involucrarse en las actividades que realicen al interior del partido al que está afiliado, y sin embargo, no necesariamente conocerá y comulgará con los principios ideológicos de éste. En realidad sólo atenderá a aquello que le es útil para conseguir su meta, como pueden ser algunos datos históricos que dieron singularidad al partido: las razones por las que surgió el partido, el nombre de quién ganó una candidatura, el lema del partido y tal vez algunos de los principios ideológicos; pero la interpretación que haga de esto, especialmente de los dos últimos elementos mencionados, será de acuerdo al contexto en donde está inmerso; es decir, no los interpretará igual en un momento de auge que en uno de crisis de los partidos políticos; o bien en una sociedad con un elevado grado de apatía, que en una sociedad altamente politizada.

Pero no necesariamente ese sujeto se preocupará por conocer y menos asumir lo que implica ser un académico competente, ya sea porque no le interesa destacar en esa actividad o porque en ese espacio no

encuentra oportunidades para destacar como él lo desea. Y todavía más, puede ser que tenga escaso o nulo contacto con la organización religiosa a la que está adscrito. Sin embargo, si un día lograra una candidatura administrativa seguramente la tomará como emblema y hablará de la importancia de ésta.

La identidad no es más que la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición (distintiva) en el espacio social y de su relación con otros agentes, individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. Por eso, el conjunto de representaciones que, a través de las relaciones de pertenencia, definen la identidad de un determinado agente nunca desborda o trasgrede los límites de compatibilidad definidos por el lugar que ocupa en el espacio social (Giménez, 2000: 70).

La representación que construyen los sujetos de su posición en el contexto social tiene un ingrediente más, el valor positivo o negativo (mejor o peor, inferior o superior), que le atribuyen al hecho de pertenecer a un grupo y no a otro. Esta situación de “valorización de sí mismo” respecto a los demás es lo que despierta en los sujetos el muy referido sentimiento de pertenencia, el orgullo de ser parte de ese grupo que goza de una imagen altamente valorada.

De ahí que se formulen eslóganes como: “Orgullosamente mexiquense”, “Orgullosamente hidalguense”, “Orgullosamente UNAM”; constituyen una cuestión publicitaria, un mensaje a través del cual se trata de promover la identidad, desde arriba, ya que

...cuando la identidad no puede construirse en la base, a través de la participación popular, se construye en la cúpula, a base de la imposición de mitos, héroes y líderes. La característica de estas identidades vagas y frágiles es la adscripción del individuo al grupo por medio de la mimesis, la repetición (el eslogan), los ritos, el líder que da su nombre a la multitud anónima convertida en masa (Paris, 1990: 81).

La forma en que se valora a los distintos grupos es un elemento importante y, en muchos casos, determinante en la construcción de la identidad, porque la identidad es la representación que tienen de las posiciones de los grupos y las diferencias de posiciones en la sociedad, la cual se manifiesta en los procesos de interacción social, con un carácter selectivo. Por ello, también

[...] se puede tener una representación negativa de la propia identidad, sea porque ésta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones requerido para que pueda expresarse con éxito moderado en un determinado espacio social, sea porque el actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen —en el curso de las “luchas simbólicas” por las clasificaciones sociales— los actores (individuos o grupos) que ocupan la posición dominante (Paris, 1990: 67).

En este sentido, Erving Goffman planteaba en su obra *Estigma: la identidad deteriorada* (en 1967), que “el estigma no tiene que ver con los atributos sino con las relaciones, porque un atributo ni es digno de crédito, ni no lo es, como una cosa en sí misma”. Las personas estigmatizadas aprendan a manejar esta situación cultivando categorías de “el otro simpatizante”, en cuya presencia pueden estar seguros de ser aceptados. Así, el ser aceptado por la sociedad depende de que el individuo estigmatizado aprenda a alojar su condición con los estereotipos de la sociedad.

Las cuestiones que hemos revisado hasta aquí están integradas fundamentalmente en dos conceptos de identidad colectiva:

1. Para Catalina Arteaga la identidad colectiva es “la autopercepción de un nosotros relativamente homogéneo en contraposición con los ‘otros’, con base en atributos o rasgos distintivos, subjetivamente seleccionados y valorizados, que a la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la ‘mismidad identitaria’” (Arteaga, 2000: 54).
2. Andrés Piqueras concibe a la identidad colectiva como:

La definición que los actores sociales hacen de sí mismos en cuanto que grupo, etnia, nación, en términos de un conjunto de rasgos que supuestamente comparten todos sus miembros y que se presentan por tanto, objetivados, debido a que uno de los procesos de formación y perpetuación de la identidad colectiva radica precisamente en que se expresa en contraposición a otro u otros, con respecto a los cuales se marcan las diferencias (Piqueras, 1996: 274-275).

Comparando los dos conceptos anteriores encontramos que hay cuatro aspectos fundamentales de la identidad colectiva:

Primero: es una construcción subjetiva de los propios sujetos.

Segundo: se expresa en términos de un nosotros en contraposición con los otros.

Tercero: el punto de partida son los rasgos o elementos culturales seleccionados por la propia colectividad.

Cuarto: estos últimos constituyen su cultura, de ahí que algunos autores, especialmente del campo de la antropología prefieran hablar de identidad cultural (Aguirre, 1999; Giménez, 1992).

La identidad colectiva como identidad cultural

Partimos de la premisa fundamental de que no hay sociedad sin cultura, ya que la formación de una sociedad conlleva la formación de su cultura; ésta surge en el proceso mismo de constitución del grupo; después la suma de las experiencias grupales va conformando la cultura del grupo.

Pero ¿qué es la cultura? Esta interrogante ha tenido infinidad de respuestas. En el terreno de la antropología, las posturas varían, desde la definición

de Edward Tylor (1871), quien concibe a la cultura como el conjunto de conocimientos, normas, hábitos, costumbres, valores y aptitudes que el hombre adquiere en la sociedad; otros la reducen a las instituciones que mantienen una relación funcional con la constitución

psicológica de los individuos (Benedict, 1934; Linton, 1936); o a las ideas a fenómenos puramente mentales; es decir, a los significados y valores que están más allá de los sentidos (White, 1959; Barfield, 2000: 139-142); para la corriente antropológica materialismo cultural, la cultura comprende todos los aspectos de la vida, socialmente aprendidos, tanto la forma de pensar como la de actuar (Marvin Harris, 1966). Autores como Clifford Geertz (1991) señalan que la cultura es una red de significados con arreglo al cual los individuos interpretan su experiencia y guían sus acciones (Harris, 1999: 17-18).

Consideraremos a la cultura como un sistema de creencias, valores, normas, símbolos y prácticas colectivas aprendidas y compartidas por los miembros de una colectividad, que constituyen el marco de sus relaciones sociales. Decir que la cultura es un sistema de creencias, valores y normas implica que los miembros de cada sociedad generan un conjunto de máximas, a partir de las cuales dan sentido a sus acciones e interpretan los acontecimientos de la vida diaria; de ahí que se diga que la cultura es “[...] el medio en el cual los individuos se forman y del cual extraen las claves y contenidos explicativos así como el instrumental descodificador, interpretativo y valorativo que les permite interactuar con el resto de las personas que integran o comparten tal cultura” (Piqueras, 1996: 108).

Pero esos repertorios “ideacionales” no son permanentes y estables, ciertamente durante el proceso de socialización los sujetos van adquiriendo, a

través de las instituciones, los repertorios de ideas mediante los cuales guían su comportamiento; pero no se trata de la programación automática de seres humanos idénticos, por el contrario, estamos hablando de sujetos con diferentes intenciones, aspiraciones y capacidades. Esto implica que en las prácticas colectivas con las cuales interactúan entre sí, aprenden nuevos comportamientos que pueden modificar sus ideas.

La proposición que complementa el concepto de cultura es que tanto las ideas como los comportamientos se aprenden y se transmiten en determinados contextos sociales. Esto significa que para que los

nuevos miembros puedan integrarse a la sociedad e interactuar con los demás es necesario que aprendan los repertorios, y ello requiere de ciertos mecanismos de transmisión, los cuales también dependen del contexto social en donde se encuentren. Esto es, de las condiciones imperantes, del momento histórico-temporal.

Por lo tanto, la formación de la cultura es un proceso dialéctico, en la medida en que a través de la interacción se generan repertorios de ideas, que los individuos materializan en sus comportamientos, y éstos, a su vez, conllevan cambios en las normas, valores, creencias e ideales aprendidos y transmitidos por ciertos mecanismos. Esos repertorios de ideas y prácticas colectivas específicas son los rasgos que caracterizan a los miembros de una colectividad.

Del concepto de etnia al concepto de etnicidad

Desde la perspectiva antropológica, el grueso de los trabajos sobre identidad están relacionados con la identidad étnica, de ahí que sea necesario hacer una breve revisión sobre el significado de este término para contrastarlo con el de etnicidad, el cual constituye, dentro de la antropología, un cambio de dirección en la forma de abordar el tema de la identidad.

El término etnia ha tenido variaciones en su significado; en Grecia encontramos que el término *ethnos* era empleado para referir una multitud de personas (o de animales) que representaban una amenaza de invasión, por ello “[...] se denomina étnicos a las turbas y hordas amenazadoras, como los persas y sobre todo a los bárbaros” (Aguirre, 1999: 18). Sin embargo, a partir de la ocupación otomana, los griegos son considerados esclavos y denominados los étnicos; por eso cambia el significado de la palabra *ethnos*, para referir ya no a los amenazadores, sino a los amenazados. Así, el término étnico pasa a significar “los propios” de un lugar.

A partir del XIX se estudia la identidad relacionada con los tres componentes de la etnia: raza, lenguaje y cultura. El término étnico se

empleaba en el discurso antropológico para referirse a una comunidad que

en gran medida se autopropaga biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, realizados con unidad manifiesta en formas culturales, integra un campo de comunicación e interacción, cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible en otras categorías del mismo orden (Barth, 1978: 11).

El trabajo antropológico centró su atención en la elaboración de etnografías de comunidades, especialmente indígenas, en las que se buscaba describir todos los aspectos de la comunidad: geográfico, histórico, político, económico y, por supuesto, el cultural; es decir, la religión, lengua, tradiciones, costumbres, mitos, leyendas y fiestas propias de cada lugar.

Posteriormente, Fredrik Barth en su obra *Los grupos indígenas y sus fronteras* sustituye el concepto de etnia por el de etnicidad, lo cual significó un cambio radical no sólo en la forma de hacer trabajo antropológico, sino también en la concepción de la identidad. La etnicidad implica, entonces, dos cuestiones: por un lado, que dentro de un mismo territorio podemos encontrar diversas comunidades, y, por lo tanto, el aspecto geográfico deja de ser un referente básico de la comunidad. Se trata, en palabras de Gilberto Giménez, de una disociación entre cultura y territorio. La etnicidad es una categoría que implica abordar a las comunidades, ya no desde el punto de vista externo del observador, sino a partir del punto de vista interno, o sea desde la perspectiva de sus miembros.

En este sentido, cambia la concepción de la identidad, porque cuando se hablaba de etnia, se hacía referencia al conjunto de rasgos culturales que el investigador registraba como propios de una comunidad; en cambio, bajo la idea de la etnicidad, lo que identifica a una comunidad son los elementos culturales enunciados por los sujetos; “no son la suma de diferencias objetivas, sino solamente aquellas que los actores

mismos consideran significativas. Algunos rasgos culturales son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia; otros son pasados por alto y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas” (Barth, 1978: 15).

La identidad étnica hace alusión a los rasgos culturales de un grupo, mientras que la identidad entendida como etnicidad se refiere a los rasgos culturales con los que se autodefinen los sujetos pertenecientes a distintos grupos. Por ello se dice que “la etnia es una cualidad de identificación cultural cuasi-física; en cambio la etnicidad es una cualidad de identificación culturalpsico- sociológica, de autoadscripción-heteroadscripción, hasta el punto de que al pertenecer un individuo a varios grupos tiene varias culturas, eso sí, asimétricas y mutantes” (Aguirre, 1999: 52). Por lo tanto, la etnicidad implica que la identidad se construye por la autoadscripción de los miembros al grupo y por la heteroadscripción de los miembros cuando reconocen al grupo desde fuera.

Gilberto Giménez define a la identidad cultural como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado” (Giménez, 2000: 54).

Por su parte, Ángel Aguirre Baztán plantea que la identidad cultural es “la nuclearidad cultural que nos cohesiona y diferencia como grupo, y que nos otorga eficacia en la consecución de los objetivos (legitimantes) del grupo al que pertenecemos, esta identidad cultural es abierta, necesita del otro y debe desarrollar comunicación, encuentro y participación con el otro” (Aguirre, 1999: 74).

En esas definiciones se enfatiza el conjunto de elementos culturales a partir de los cuales se vinculan los sujetos, no con un grupo sino con varios, tantos como ellos lo decidan; pero no se trata de los elementos culturales objetivos, sino de los subjetivos; es decir, de aquellos que los sujetos seleccionan para autodefinirse y, a la vez, diferenciarse de

los otros. De ahí que la identidad cultural sea una construcción compleja basada en dos procesos: la autoadscripción y la heteroadscripción de los sujetos; o sea, la pertenencia a la colectividad desde dentro y desde fuera de ésta.

En este sentido, los rasgos culturales de una comunidad no constituyen en sí mismos la identidad cultural, sino los referentes identitarios a partir de los cuales los sujetos construyen la identidad cultural.

Referentes identitarios

Entendemos por referentes identitarios a los elementos culturales propios de un grupo, entre los que se encuentran: etnohistoria, creencias, valores y normas, lengua, productos materiales y prácticas colectivas.

La etnohistoria es definida como el conjunto de “hechos significativos que clarifican la identidad biográfica del grupo”; es decir, aquellos acontecimientos que han sido interiorizados por los miembros de un grupo, no la suma de datos históricos que constituyen la historia del grupo, sino las fechas de ciertos momentos y los símbolos generados en ellos, los nombres, los lugares, aquello que los sujetos consideran relevante, porque les permite entenderse y a la vez, los guía en la configuración de su futuro. Por ello se dice que las identidades se construyen sobre el pasado del grupo, particularmente sobre momentos “preferentes” de su historia” (Paris, 1990: 86).

Las creencias son sistemas de ideas sobre Dios, el mundo y el hombre, que tiene una comunidad, y desde las que interpreta la realidad; por eso se incluyen como creencias, la religión, los mitos, las tradiciones, las costumbres, la filosofía y la ideología; es la cosmovisión de una comunidad. En este sentido, las creencias o convicciones formadoras de conciencia son elementos importantes para la construcción de la identidad; no sólo porque a partir de ellas lo sujetos entienden su realidad, sino porque dan sentido a la vida y formas de comportamiento de los sujetos y aceptación de los roles sociales y

normativos, que propiamente integran su identidad, sustentada en valores.

Los valores sociales son esquemas a partir de los cuales se conduce el comportamiento de los sujetos; de ahí que cada comunidad establece lo que se debe hacer y lo que se prohíbe, y al mismo tiempo son provistas las sanciones para quienes falten a lo pactado socialmente. Se trata de “reglas de acción” enunciadas como valores morales y normas, sin las cuales el comportamiento humano no tiene rumbo o destino y derivaría en una “dejadez en la acción grupal para conseguir las metas” (Aguirre, 1999: 70).

La comunicación entre los miembros de una comunidad se realiza fundamentalmente a través del lenguaje, por ello en los trabajos que abordan la identidad étnica, la cuestión lingüística es considerada como un referente identitario esencial, como “una expresión del denso entramado de relaciones sociales que constituye la comunidad” (Medina, 1992: 19). Para interactuar al interior y hacia fuera cada comunidad genera sus propios lenguajes: escritos, hablados y gestuales, que los miembros de la comunidad van integrando a su forma de ser.

Además de los lenguajes objetivos, las comunidades van creando a lo largo de su historia, símbolos y rituales, que en su conjunto forman entramados simbólicos, con enorme densidad semántica, por medio de los cuales comunican a los demás su forma de pensar y de ser.

Parte importante del lenguaje escrito lo constituyen las expresiones como la narración, la poesía, la música, entre otras, ya que

el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral, que lo enlaza con el mito de los orígenes, con la vida y la muerte. En algunas de sus expresiones como la poesía y el canto, actualiza en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva, la comunión entre los miembros del grupo. También es considerado como herencia de los antepasados, de la comunidad y, por lo tanto, está estrechamente ligado con la tradición (Giménez, 1992: 62).

Los rituales entendidos como “actos pautados, repetitivos, que cohesionan y vertebran al grupo, de cuya ejecución se derivan actos de eficacia simbólica” (Aguirre, 1999: 73), juegan un papel esencial en “la comunicabilidad” de los lenguajes y en la apropiación de éstos por parte de los sujetos. Entre los rituales encontramos los usos, costumbres y tradiciones que se observan en las fiestas, ceremonias, peregrinaciones y otras expresiones de la vida comunitaria, que comprenden sus roles sociales y el derecho consuetudinario. Los rituales también son conocidos como prácticas colectivas.

Todas las comunidades producen una serie de objetos materiales, entre los que se hallan herramientas, monumentos, edificios, artesanías, tecnología, música, que se convierten en productos culturales; cuando los sujetos les atribuyen un valor simbólico los utilizan para mostrar su pertenencia a la comunidad y así promover su identidad.

Resumen:

La identidad colectiva es una construcción sociocultural. La construcción del sentido de pertenencia está estrechamente relacionada con las interacciones sociales, la cultura y el contexto social macro y micro.

La identidad se genera en las interacciones sociales cotidianas que mantienen los sujetos entre sí, a través de las cuales van delimitando lo propio contra lo ajeno. Esto significa que la identidad no es una esencia, no existe por sí misma; por el contrario, la identidad es un proceso social complejo, que “sólo cobra existencia y se verifica a través de la interacción: es en el ámbito relacional, en el del inter-reconocimiento, donde las distintas identidades personales que vienen delineadas por una determinada estructura social se consensúan—se reconocen mutuamente, terminándose de conformar—, y se enfrentan a su aceptación o rechazo” (Piqueras, 1996: 271).

La relación entre cultura e identidad había sido planteada desde los primeros trabajos que abordaron la identidad. La categoría de etnicidad nos permite entender que lo que identifica a una comunidad no son los rasgos culturales objetivos, sino los que cada miembro selecciona, a través de la percepción subjetiva que hace de éstos; por eso no basta con pertenecer a cierto grupo para identificarse con él, “la mera existencia objetiva de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad” (Giménez, 1996: 55).

Cultura e identidad van de la mano pero no son lo mismo, la identidad es un efecto de la cultura “la identidad son las raíces que dan un sustento y sentido de pertenencia, pero ello debe existir en una tierra, donde se fijen esas raíces y una sustancia que la nutra, y eso es la cultura” (Tappan, 1992: 88). Esto implica que la identidad no surge en forma espontánea, por el contrario, se trata de una construcción que los miembros de la comunidad realizan, a partir de la cultura que poseen, en un contexto social determinado.

La identidad no sólo es efecto de la cultura, también es condición necesaria para que exista, precisamente a partir de las representaciones culturales, normas, valores, creencias y símbolos que los individuos van interiorizando a lo largo de su vida; es posible la reproducción y transformación de la cultura.

La identidad colectiva se conforma a través de la pertenencia grupal, entendida ésta como la inclusión de los sujetos al grupo (autoadscripción). Hay dos niveles de pertenencia: el de adscripción y el de identificación. En el primero los sujetos se incluyen en forma simple y llana, solamente conocen los estereotipos generados por el propio grupo (identidad adscriptiva), y en el segundo nivel los sujetos conocen los repertorios culturales del grupo (patrones de conducta, normas, valores, símbolos, prácticas colectivas), se apropian al menos de una parte de éstos y desde ahí construyen su sentido de pertenencia (identidad por conciencia).

La identidad implica no sólo que los sujetos se sientan distintos a los demás, sino además que así sean reconocidos por los otros (heteroadscripción), pues la identidad colectiva implica semejanza hacia el interior y diferencia hacia el exterior, y esa diferencia requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente, ya que:

las personas son construcciones sociales en la medida en que dependen de la interpretación que de sus rasgos característicos hagan las otras personas, con quienes interactúan significativamente. Lo que las personas son es una cuestión de interpretación y no simplemente algo que se

descubre; lo que son depende del contexto social, de las prácticas, de los recursos conceptuales y de las interpretaciones de acuerdo a las cuales se ven así mismas como personas y son vistas por otros como personas (Olivé, 1999: 186).

La identidad colectiva resulta de un • proceso de socialización, a través del cual los sujetos conocen los repertorios culturales del grupo al que se adscriben. En la sociedad moderna es una socialización de carácter cognitivo racional, más que emocional; y por consiguiente, los mecanismos de transmisión de las normas, valores, creencias, pautas de comportamiento ya no son los mismos. Actualmente ya no es la tradición, sino la interacción comunicativa, es decir la participación en los procesos de comunicación lo que permite a los sujetos irse integrando al yo colectivo.

En la sociedad moderna, los sujetos se adscriben a una diversidad de grupos, por ello se habla de identidad étnica, religiosa, política, laboral, de género, entre otras. Conforman grupos juveniles que desarrollan valores y símbolos propios y en algunos casos presentan fragmentación identitaria.

La pertenencia a varios grupos provoca que los sujetos lleven a cabo un proceso de selección; esto es, del conjunto de rasgos culturales que caracterizan a los grupos, los sujetos van seleccionando los valores, creencias, informaciones, opiniones, actitudes, prácticas y símbolos, con los cuales se definen a sí mismos, explican la realidad y guían sus acciones. De ahí que la identidad implica un “proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido” (Castells, 1999: 28).

La selección que llevan a cabo los sujetos • sobre los atributos culturales está influida por factores como: el conocimiento que tienen sobre su cultura cómo se transmite la cultura, quién y para qué se transmite, el estatus y el rol que desempeñan los sujetos en el grupo al que pertenecen, sus necesidades, intereses y aspiraciones, la diversidad de grupos de los que forman parte y el contexto social en el cual se inscriben estos grupos.

Por ser una construcción social, la identidad no es estática sino dinámica, cambia con el tiempo, y en la medida en que los sujetos van formando parte de distintos grupos. Por ello se dice que “las identidades sufren transformaciones en el tiempo y en el espacio. No son permanencias óticas inamovibles, sino procesos cambiantes, aún cuando los diferentes componentes de la identidad presentan ritmos de cambio disímiles, por tanto, no se encuentran dadas de una vez y para siempre” (Valenzuela, 2000: 28).

El proceso de construcción de la identidad está influido por el contexto social en donde se desarrolla el grupo; por eso el nivel de identificación no es el mismo en las diferentes coyunturas históricas.

La identidad colectiva es la percepción subjetiva que construyen los miembros de la colectividad sobre los elementos culturales que constituyen la especificidad del grupo, a esos rasgos se les denomina referentes identitarios.

El proceso de construcción de la identidad es más complicado de lo que parece; no basta que los sujetos se adscriban a un grupo para que se identifiquen con él, ni es suficiente que conozcan el complejo simbólico cultural que define al grupo. Es necesario que lo aprehendan, que lo asuman, es decir, que lo internalicen, y esa acción guarda una relación directa con el contexto social que constituye el entorno de la diversidad grupal, pues el sustento de la identidad, en las sociedades modernas, pasa de ser una imposición a convertirse en una opción para los sujetos sociales, y en ese

sentido, comporta un proceso de categorización, a través del cual los sujetos asignan un valor a los grupos y los clasifican de acuerdo con los rasgos que consideran relevantes, para justificar su elección por ciertos grupos y, a su vez, para diferenciarse de los demás.

El proceso de categorización social se encuentra influido, además, por las experiencias personales, los aspectos de carácter más objetivo, como la posición socioeconómica, la edad, el sexo, y por los discursos y los valores que difunden las instituciones encargadas de la socialización de los sujetos. “La construcción de la identidad requiere de mecanismos sociales que permitan la permanencia y reproducción de un grupo, así como los procesos colectivos que repiten la distinción y las prácticas culturales que posibilitan la identificación” (Aguado, 1991: 31).

La identificación con un grupo requiere • de una red de relaciones sociales, a través de las cuales los sujetos van apropiándose del sistema simbólico cultural en donde se establecen los requisitos para formar parte del grupo, los criterios para reconocerse y ser reconocidos como miembros, y esto supone tiempo. “El yo colectivo es resultado de una construcción lenta; cada individuo debe ir encontrando su lugar en él y su pertenencia, al identificarse con ciertas prácticas sociales o culturales” (Paris, 1990: 81).

La adscripción a un grupo no es suficiente para que los sujetos se identifiquen con el mismo, porque la construcción de la identidad colectiva, en el contexto actual, es un proceso social complejo que requiere de la participación activa de los sujetos en las prácticas colectivas del grupo; pues es en los procesos de comunicación donde se reproducen los grupos y se adquiere la conciencia del nosotros. No basta conocer los símbolos, practicar las costumbres y tradiciones, a nivel de repetición; es necesario implementar mecanismos que les permitan a los sujetos atribuir sentido a los repertorios culturales que consideren referentes identitarios. No porque “oficialmente” lo sean, sino porque realmente tengan significado en sus vidas; es decir, que les sirvan para definirse a sí mismos, para explicar la realidad y guiar sus acciones.

Actividad 1

Con ayuda del profesor, conformar equipos de máximo 6 personas. Elaborar por equipos una presentación audiovisual en la que se presenten por lo menos 1 ejemplo de los tipos de identidad que menciona la lectura. Al término de cada proyección el equipo deberá dar la explicación de las imágenes seleccionadas, considerando:

- ✓ Explicar la forma en que se constituyen:
 - La identidad colectiva
 - La identidad social
 - La identidad cultural.
- ✓ Resaltar las características del contexto, (identificando el poder, actores, circunstancias, etc.).

UNIDAD DE COMPETENCIA 1.1 Derecho a la Identidad

El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano

Ruiz, Osvaldo

Boletín Mexicano de Derecho Comparado,
vol. XL, núm. 118, enero-abril, 2007, pp. 193-239
Universidad Nacional Autónoma de México

A continuación se estudiarán la naturaleza y conceptos relevantes para el cumplimiento del derecho a la identidad, la lectura ayudará a identificar a los distintos organismos internacionales que protegen el derecho a la vida, a la integridad personal, de conciencia y religión, entre otros, que ayudan a la protección de la identidad social e identidad cultural. Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Conocer las diferentes derechos que protegen a la identidad
- ✓ Identificar los organismos internacionales que respaldan el derecho a la identidad.

Introducción

He convenido en ubicar dentro del concepto de grupos étnico-culturales a los pueblos indígenas y a las minorías nacionales, étnicas, religiosas o lingüísticas. Estoy consciente de que entre éstos existen algunas diferencias que han merecido la adopción de normativa internacional diferenciada.

No obstante, para los fines del presente trabajo, los tomaré indistintamente y resaltaré sus similitudes, dejando al lector la tarea de hacer las distinciones oportunas. Sentada esta advertencia, presentaré, primero, una aproximación al concepto y naturaleza del derecho a la

identidad cultural, para luego buscar las formas en que la normativa internacional protege este derecho en sus distintas modalidades. Finalmente, me centraré en construir este derecho desde los tratados del sistema interamericano de promoción y protección de los derechos humanos (SIDH).

Aproximación al concepto y naturaleza del derecho a la identidad cultural

Para tratar de elaborar el derecho a la identidad cultural es necesario acudir a las definiciones que se han dado sobre cultura, cultura

tradicional y popular, diversidad cultural, pluralismo cultural y patrimonio cultural, reconociéndose previamente que cada uno de estos conceptos aún no está plenamente definido y continúan en el debate de los especialistas.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha definido a la *cultura* como “el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias”.

La cultura ha dejado de ser únicamente una acumulación de las obras y conocimientos que produce una sociedad determinada y no se limita al acceso a los bienes culturales, sino que es a la vez una exigencia de un modo de vida que abarca también el sistema educativo, los medios de difusión, las industrias culturales y el derecho a la información. Por su parte, la *cultura tradicional y popular* fue definida por la UNESCO en la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular (1989) como: El conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprenden, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes. En el preámbulo de la mencionada Recomendación de la UNESCO se afirma que la cultura tradicional o popular “forma parte del patrimonio universal de la humanidad y que es un poderoso medio de acercamiento entre los pueblos y grupos sociales existentes y de afirmación de su identidad cultural”.

Los dos conceptos citados (cultura y cultura tradicional y popular) enuncian que no existe una sola cultura sino una multiplicidad de culturas que comparten o no un determinado tiempo y espacio. “Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad”. Esta *diversidad cultural* “es, para el género humano,

tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos [y] constituye el patrimonio común de la humanidad [que] debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras”.⁵

En este sentido, los Estados están en la obligación de proteger y promover la diversidad cultural y adoptar “políticas que favorezcan la inclusión y la participación de todos los ciudadanos [para que así se garantice la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz”. Por ello, “el *pluralismo cultural* constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural”. La *identidad cultural*, por su parte, ha sido conceptualizada como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona o un grupo se define, se manifiesta y desea ser reconocido; implica las libertades inherentes a la dignidad de la persona, e integra en un proceso permanente la diversidad cultural, lo particular y lo universal, la memoria y el proyecto. Es una “representación intersubjetiva que orienta el modo de sentir, comprender y actuar de las personas en el mundo”.⁹ Parte integrante de la identidad cultural es el *patrimonio cultural* que debe ser entendido como “todo lo que forma parte de la identidad característica de un pueblo, que puede compartir, si lo desea, con otros pueblos”. El patrimonio cultural se subdivide en patrimonio tangible o material e intangible o inmaterial. El patrimonio cultural tangible corresponde a “los bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos”. En cambio, el artículo 2.1 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003) define a éste como: Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes— que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. Se incluyen en él las tradiciones y expresiones orales, las costumbres y las lenguas; las artes del espectáculo, como la

música, el teatro, los bailes, las fiestas y la danza; los usos sociales y rituales; los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, como la medicina tradicional y la farmacopea; las artes culinarias, el derecho consuetudinario, la vestimenta, la filosofía, los valores, el código ético y todas las demás habilidades especiales relacionadas con los aspectos materiales de la cultura, tales como las herramientas y el hábitat.

De todo lo anterior podemos concluir que el *derecho a la identidad cultural* (DIC) básicamente consiste en el derecho de todo grupo étnico-cultural y sus miembros a pertenecer a una determinada cultura y ser reconocido como diferente; conservar su propia cultura y patrimonio cultural tangible o intangible; y a no ser forzado a pertenecer a una cultura diferente o ser asimilado por ella. No obstante, la identidad cultural de un grupo no es estática y tiene una conformación heterogénea. La identidad fluye y tiene un proceso de reconstrucción y revalorización dinámico, que se produce tanto por las continuas discusiones a nivel interno, así como por el contacto e influencia que se tenga con otras culturas. Dentro de cada grupo étnico-cultural se confunden subgrupos (ancianos, mujeres, jóvenes, personas con discapacidad) que continuamente retoman, readaptan o rechazan ciertos rasgos y tradicionales culturales de su grupo, todo lo cual “es parte integral de los procesos de reorganización étnica que hacen posible su persistencia”. Del mismo modo, al entrar en contacto con otras culturas, los grupos culturales toman ciertas prácticas o rasgos de la cultura ajena y los incorporan a su propia identidad (teniéndose siempre en cuenta las advertencias de Lévi- Strauss, en el sentido de que cada cultura debe poner cierta resistencia al intercambio con otras culturas, pues de lo contrario muy pronto dejaría de tener algo de sí misma que intercambiar).

En tal sentido, el DIC también consiste en permitir el cambio, la adaptación y la toma de elementos culturales de otras culturas y pueblos, en la inteligencia de que todo esto se haga de manera voluntaria, libre e informada por parte del grupo. Impedir o dificultar el acceso a estos mecanismos pondría llevar al grupo al estancamiento y la exclusión, poniéndose en peligro su supervivencia física y cultural.

Es por esto que algunos autores sostienen que el fortalecimiento de la identidad cultural no tiene como único objetivo conservar a las culturas, sino impulsar el despliegue de sus potencialidades en el presente y en el futuro, permitir el ejercicio de los derechos culturales, establecer canales más justos de diálogo y participación en la toma de decisiones, y evitar procesos de interacción avasalladores entre culturas diferentes.

Por su propia naturaleza, el DIC es un derecho síntesis que abarca tanto derechos individuales como colectivos; requiere de la realización y efectivo ejercicio de todos los derechos humanos y, a la inversa, de su realización depende la vigencia de muchos otros derechos humanos internacionalmente protegidos.

La Corte Constitucional colombiana (CCC) reconoció que el DIC “se proyecta en dos dimensiones: una colectiva y otra individual”, pero, según la Corte, el sujeto del derecho es la comunidad dotada de singularidad propia. Lo cual no supone “que no se deban garantizar las manifestaciones individuales de dicha identidad ya que la protección del individuo puede ser necesaria para la materialización del derecho colectivo del pueblo indígena al cual pertenece”. “Lo anterior[agrega la Corte] comprende dos tipos de protección a la identidad cultural, una directa que ampara a la comunidad como sujeto del derecho y otra indirecta que ampara al individuo para proteger la identidad de la comunidad”. En un caso llevado ante este Tribunal, sobre la exención de los indígenas al servicio militar, el Tribunal colombiano sentenció que para efectos del servicio militar “no se protege al indígena individualmente considerado sino al indígena en un contexto territorial y de identidad determinado. Por esa vía se concluye que la protección introducida por la Ley se dirige a la comunidad étnica”. La Corte destacó que la finalidad de la exención era “proteger al grupo indígena como tal, y por ende proteger a los indígenas que vivan con los indígenas y como los indígenas”. Distinto es el caso de la Corte Interamericana de Derechos Humanos

(Corte IDH), que aún cuando ha interpretado las dimensiones sociales de ciertos derechos humanos individualmente consagrados en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), declara la violación de los mismos únicamente en perjuicio de los “miembros de la comunidad” y no de la comunidad como tal. Lo anterior se debe a la

disposición consagrada en el artículo 1.2 de la CADH, “que aclara la connotación que ese instrumento internacional maneja acerca del concepto de ‘persona’: el ser humano, el individuo, como titular de derechos y libertades. La Corte IDH ha tratado de sobrepasar la barrera impuesta por el artículo 1.2 de la CADH, y ha interpretado a los derechos individuales a la luz de los derechos colectivos. No obstante, considero que esto no es suficiente. Habría que reformular la interpretación del artículo en mención con el propósito de aceptar a la comunidad como titular del derecho. El fin que motivó la adopción de este artículo fue impedir que cualquier individuo sea excluido de la protección de la CADH, argumentándose que no ostenta el carácter de persona, situación que nada tiene que ver con la concepción comunal de los derechos que los grupos étnico-culturales tienen, y que, por el contrario, da sustento y contenido a los derechos individuales. Además, debemos considerar que esta concepción limitativa del artículo 1.2 de la CADH presenta una serie de dificultades prácticas en el litigio de los derechos de los grupos étnico-culturales ante los órganos del SIDH. Por ejemplo, es necesario individualizar y listar a todos los miembros de la comunidad previamente al sometimiento de un caso ante el SIDH (carga procesal que generalmente recae en las propias víctimas o sus representantes). Este listado nunca será definitivo por los matrimonios, defunciones, nacimientos, movilizaciones y demás, que a diario se producen en el seno de la comunidad, lo que vuelve a la individualización difícil, costosa y a la larga inútil. Asimismo, la individualización de las víctimas puede ir en contra de la cultura de éstas, ya que, por ejemplo, no se cuentan entre los perjudicados a los ancestros y las generaciones futuras, que algunos pueblos consideran como integrantes de sus comunidades. Otro problema que se presenta es que sólo se consideran víctimas de la violación del derecho individual a quienes aparecen listados. Finalmente, la individualización también resulta inútil por el tipo de reparaciones que se pretenden obtener. Por ejemplo, la comunidad indígena yakye axa tuvo que individualizar a sus miembros, para posteriormente obtener de la Corte IDH el reconocimiento de su derecho a la propiedad comunal, lo cual hubiera sido perfectamente factible sin necesidad de la individualización. En suma, no resulta

adecuado, útil y justo proteger sólo a los miembros añorando que la comunidad sea beneficiada “de rebote”.

Lo anterior no debe interpretarse de tal forma que se desconozca que en ciertos casos el individuo necesita ser protegido de su propio grupo, teniéndose en cuenta que no toda limitación a los derechos individuales merece reproche. Por ejemplo, el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra implica que todos los miembros de la comunidad puedan usarla y gozarla bajo las reglas que sus propias autoridades han establecido mediante procedimientos democráticos. Una persona no podría exigir que se le entregue “su parte” de la tierra, ni un grupo de personas podría permitir que terceros exploten “su parte” de los recursos naturales. Estas limitaciones son proporcionales, necesarias y apegadas al derecho consuetudinario, usos, valores y costumbres de la comunidad, cuyo objetivo es conservar la unidad y colectividad de los territorios y, a través de ello, preservar su identidad cultural.

Distinto es el caso de las restricciones o limitaciones desproporcionadas de los derechos individuales, que pretenden justificarse en aras de preservar la identidad cultural del grupo: amputación de extremidades, esclavitud, entre otros, ejemplos claros en los cuales la persona individualmente considerada ha sufrido a manos de los suyos, y es imprescindible la aplicación de los derechos individuales.

Refiriéndose a lo anterior, Kymlicka distingue dos facetas de los derechos de los grupos étnico-culturales y sus miembros. Por un lado ubica a las llamadas “protecciones externas” que salvaguardan a éstos de las injerencias arbitrarias y la asimilación forzada por parte de las culturas dominantes, pero por otro, no acepta las “restricciones internas”, esto es, limitaciones desproporcionadas de los derechos de los miembros de la comunidad para conservar a toda costa la cultura del grupo.

Ahora bien, el principal garante del DIC así como de cualquier otro derecho humano es el Estado dentro del cual se encuentra el respectivo grupo étnico-cultural. No obstante, dado que la diversidad cultural “constituye el patrimonio común de la humanidad”, la comunidad internacional también tiene responsabilidad en su protección.

Esto ha quedado evidenciado, por ejemplo, con la adopción de la Convención de la Haya para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado (1954) y sus dos protocolos, y la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (1972). De igual forma, ha crecido la preocupación respecto a terceros ajenos a las autoridades estatales que se encuentran en control o posesión de bienes importantes para la identidad de una cultura. Al respecto, en el marco de la 31a. Conferencia General de la UNESCO, celebrada en París (2001), el director general sugirió adoptar una declaración en la que se señale que: “las autoridades que controlen efectivamente un territorio, sean o no reconocidas por los Estados de la comunidad internacional, así como las personas e instituciones que controlen temporalmente o a largo plazo sitios culturales importantes y bienes culturales muebles, son responsables de su protección”.

A efectos del presente trabajo, nos concentraremos en las obligaciones del Estado, cuyo incumplimiento, por acción u omisión del mismo, le acarreen responsabilidad internacional. Para ello es necesario recordar que: Es un principio básico del derecho de la responsabilidad internacional del Estado, recogido por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, que tal responsabilidad puede generarse por actos u omisiones de cualquier poder, órgano o agente estatal, independientemente de su jerarquía, que violen los derechos internacionalmente consagrados. Además... un hecho ilícito violatorio de los derechos humanos que inicialmente no resulte imputable directamente a un Estado, por ejemplo, por ser obra de un particular o por no haberse identificado al autor de la transgresión, puede acarrear la responsabilidad internacional del Estado, no por ese hecho en sí mismo, sino por falta de la debida diligencia para prevenir la violación. Pese a ello, no puede exigirse al Estado que proteja y promueva la identidad cultural de todos los grupos que se encuentran en sus territorios. Este derecho únicamente recae en los grupos étnico-culturales. Quedan por fuera, por ejemplo, los grupos inmigrantes. La razón de esta separación la brinda Kymlicka. Según este autor, mientras las minorías nacionales y los pueblos indígenas mantienen el deseo de seguir siendo sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte, y a la que han sido incorporados muchas veces en contra de su voluntad, y exigen, por tanto, diversas

formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como grupo, los inmigrantes, además de estar generalmente dispersos, han salido de sus respectivas culturas de una manera voluntaria,²⁷ y por ende, han renunciado a parte de su cultura: “Si bien a menudo pretenden obtener un mayor reconocimiento de su identidad étnica, su objetivo no es convertirse en una nación separada y autogobernada paralela a la sociedad de la que forman parte, sino modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales”. En suma, mientras que para los primeros se aplica el derecho a la identidad cultural y, consecuentemente, el derecho a ser diferentes, para los segundos deben buscarse términos de integración más justos, aún cuando se les permita mantener, a manera de beneficio, ciertos rasgos de su propia cultura. Ejemplificando lo anterior, podemos decir que un grupo de canadienses residentes en Bolivia no tendrían el derecho de exigir al Estado que brinde educación pública en inglés o francés. Su derecho se limitaría, en este aspecto, a solicitar que el Estado les brinde las facilidades necesarias para aprender español. Por el contrario, cualquiera de los pueblos indígenas residentes en este país tiene todo el derecho a exigir una educación intercultural bilingüe y el reconocimiento de su idioma como oficial dentro de su territorio.

Por otro lado, el DIC no es un derecho limitado totalmente al territorio o zona en donde el grupo étnico-cultural se encuentra. Si bien muchos de sus aspectos quedan circunscritos al área física bajo el control del grupo, hay muchos otros que se extrapolan fuera de ésta.

Por ejemplo, los pueblos indígenas tienen el derecho a que se reconozca su lengua como la oficial dentro de sus territorios. En las comunidades o ciudades vecinas, en donde otro lenguaje sea el oficial, este derecho no rige. Sin embargo, los pueblos indígenas tienen el derecho a que su lengua sea utilizada en el Poder Legislativo, órgano representativo de la población de un país. Sintetizando todo lo anterior, concluimos que el DIC es el derecho de los pueblos indígenas y las minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, y sus miembros, a conservar, adaptar e incluso cambiar voluntariamente la propia cultura; abarca todos los derechos humanos internacionalmente reconocidos, de los cuales depende y a la vez les da sentido; merece la protección de los particulares, la comunidad internacional y, sobre

todo, del Estado, y no se encuentra totalmente limitado a una determinada área geográfica.

La protección de la identidad cultural en el derecho Internacional de los derechos humanos

En el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos, la identidad cultural es un derecho que aún está en permanente construcción y depende primordialmente de los derechos culturales. El primer instrumento internacional que enumera los derechos culturales es la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), aprobada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el 10 de diciembre de 1948. Su artículo 27 dispone: 1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten. 2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

En el artículo 22 de este instrumento se añade que toda persona tiene derecho a la realización, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, de los derechos culturales, indispensable para su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad. El paso siguiente en el desarrollo del concepto de derechos culturales se dio en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), que en su artículo 15 dispone: 1. Los Estados partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a: a) Participar en la vida cultural. b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones. c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora. 2. Entre las medidas que los Estados partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura. 3. Los Estados partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación

científica y para la actividad creadora. 4. Los Estados partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.

Por su parte, el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) estipula que: “En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma”.

La Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979), formula la obligación de los Estados de garantizar condiciones de igualdad entre hombres y mujeres, y el derecho de las mujeres “a participar en actividades de esparcimiento, deportes y en todos los aspectos de la vida cultural”. Similar protección brinda el artículo 31 de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). La UNESCO ha preparado un sinnúmero de instrumentos normativos que tratan diversos aspectos de los derechos culturales, entre los cuales cabe resaltar el Acuerdo de Florencia (1950) y su Protocolo de

Nairobi (1976), la Convención Universal sobre Derechos de Autor (1952), la Declaración de los Principios de Cooperación Cultural Internacional (1966), la Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales (1970), la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972), la Recomendación relativa a la Participación y la Contribución de las Masas Populares en la Vida Cultural (1976), la Declaración de la UNESCO sobre la Raza y los Prejuicios Raciales (1978), la Recomendación relativa a la Condición del Artista (1980), la Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (1989), la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001), la Declaración de Estambul (2002) y la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003). Las convenciones, declaraciones y recomendaciones aprobadas por la UNESCO protegen y desarrollan los siguientes derechos: a la

educación, identidad cultural, información, participación en la vida cultural, creatividad, a beneficiarse del progreso científico, a la protección de los intereses materiales y morales de los autores, y a la cooperación cultural internacional.

Entre los instrumentos aprobados por el Consejo de Europa que examinan los derechos culturales o hacen referencia a ellos, cabe mencionar la Carta Social Europea (1961), la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural (1985), la Convención Europea sobre la Protección del Patrimonio Arqueológico (1992), la Carta Europea del Deporte (1992), la Carta Europea sobre las Lenguas Regionales o Minoritarias (1992) y la Convención-Marco para la Protección de las Minorías Nacionales (1994). IV. EL SISTEMA INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS Como mencioné anteriormente, el enfoque principal de este artículo es la protección del DIC desde el ámbito del sistema interamericano de derechos humanos (SIDH), compuesto por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte IDH, organismos que se encargan principalmente de la aplicación e interpretación de la CADH y la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (DADDH). Una de las razones que caracterizan y a la vez revelan la importancia del SIDH es la posibilidad que tiene de recibir peticiones o denuncias por la violación de derechos humanos de personas o grupos de personas por parte de los Estados miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA). Como veremos, muchas comunidades indígenas han logrado la protección de los órganos del SIDH y el reconocimiento de las violaciones que se han producido en su contra. No obstante, el sistema tiene todavía la limitante de no poseer un instrumento vinculante específico que consagre los derechos de los grupos étnicos-culturales (entre los que se cuenta el DIC). Los derechos que hacen referencia directa a la cultura están consagrados en el artículo XIII de la DADDH y en el artículo 14 del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, “Protocolo de San Salvador” (PSS). Aún así, estos dos instrumentos presentan algunas dificultades en el litigio internacional de los derechos culturales. En primer lugar, la Corte IDH no está facultada para aplicar directamente la DADDH dentro de su competencia contenciosa,

aunque puede utilizarla para interpretar los derechos consagrados en la CADH, tratado sobre el cual tiene plena competencia. En segundo lugar, el PSS no otorga competencia ni la CIDH ni la Corte IDH para conocer casos contenciosos por la violación de los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) que consagra, salvo el derecho a la educación y el derecho a la libertad sindical. No obstante, existen ciertas estrategias de litigio, como las que aborda Melish, que no podrán ser tratadas ahora, para evitar extender el presente trabajo. Por ello, necesitamos circunscribirnos a lo dispuesto por la CADH. En el siguiente apartado trataremos de esbozar algunas ideas sobre cómo utilizar este tratado para proteger el DIC, que incluso podrían servir, según el caso, para otro tipo de derechos de los pueblos indígenas y las minorías nacionales.

1. La interpretación de la CADH

Las reglas de interpretación de la CADH están contenidas en el artículo 29 de la misma, el cual dispone: Ninguna disposición de la presente Convención puede ser interpretada en el sentido de: a) Permitir a alguno de los Estados partes, grupo o persona, suprimir el goce y ejercicio de los derechos y libertades reconocidos en la Convención o limitarlos en mayor medida que la prevista en ella. b) Limitar el goce y ejercicio de cualquier derecho o libertad que pueda estar reconocido de acuerdo con las leyes de cualquiera de los Estados Partes o de acuerdo con otra convención en que sea parte uno de dichos Estados. c) Excluir otros derechos y garantías que son inherentes al ser humano o que se derivan de la forma democrática representativa de gobierno. d) Excluir o limitar el efecto que puedan producir la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre y otros actos internacionales de la misma naturaleza.

Los principios de interpretación consagrados en este artículo, así como los establecidos por la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados (1969), permiten a los órganos del SIDH hacer una interpretación evolutiva de los instrumentos internacionales, puesto que “los tratados de derechos humanos son instrumentos vivos, cuya interpretación tiene que acompañar la evolución de los tiempos y las condiciones de vida actuales”.

Al respecto, la Corte IDH ha sostenido que: El *corpus juris* del Derecho Internacional de los Derechos Humanos está formado por un conjunto de instrumentos internacionales de contenido y efectos jurídicos variados (tratados, convenios, resoluciones y declaraciones). Su evolución dinámica ha ejercido un impacto positivo en el derecho internacional, en el sentido de afirmar y desarrollar la aptitud de este último para regular las relaciones entre los Estados y los seres humanos bajo sus respectivas jurisdicciones. Por lo tanto, esta Corte debe adoptar un criterio adecuado para considerar la cuestión sujeta a examen en el marco de la evolución de los derechos fundamentales de la persona humana en el derecho internacional contemporáneo.

Debe tenerse en cuenta, además, que la formulación y el alcance de los derechos debe interpretarse de una manera amplia, mientras que las restricciones a los mismos requieren una interpretación restrictiva.

Particular importancia tiene el literal b) del artículo 29 de la CADH, que ha sido interpretado por la Corte IDH en el sentido que:

Si a una misma situación son aplicables la Convención Americana y otro tratado internacional, debe prevalecer la norma más favorable a la persona humana. Si la propia Convención establece que sus regulaciones no tienen efecto restrictivo sobre otros instrumentos internacionales, menos aún podrán traerse restricciones presentes en esos otros instrumentos, pero no en la Convención, para limitar el ejercicio de los derechos y libertades que ésta reconoce.³⁵

Por las anteriores consideraciones, el Tribunal ha considerado útil y apropiado utilizar otros tratados internacionales distintos a la CADH para interpretar sus disposiciones en el momento actual, habida consideración de la evolución experimentada en el derecho internacional de los derechos humanos. En especial, la Corte IDH ha utilizado el Convenio núm. 169 de la OIT (casos Yatama, Yakye axa y Moiwana), la Convención sobre los Derechos del Niño (casos Villagrán Morales y Gómez Paquiyauri), las Reglas Mínimas de Naciones Unidas para el Tratamiento de Reclusos (casos Tibi e Instituto de Reeducción del Menor), entre otros instrumentos internacionales que no forman parte del SIDH. Asimismo, la interpretación de las normas contenidas en la CADH también debe contar con los aportes que brinda la jurisprudencia interna de los

Estados parte del SIDH, especialmente en casos sobre los derechos de los grupos étnico-culturales, aún en gestación en el ámbito internacional, pero con un desarrollo más amplio en la legislación y jurisprudencia internas. Recordemos que los tratados internacionales únicamente reconocen los derechos ya existentes, pero los derechos humanos no nacen todos de una vez ni de una vez por todas. “Los derechos humanos nacen como derechos naturales universales y se desenvuelven como derechos positivos particulares (cuando cada Constitución incorpora declaraciones de derecho), para finalmente encontrar su plena realización como derechos positivos universales”. Finalmente, las doctrinas de los publicistas de mayor competencia de las distintas naciones también constituyen, según el artículo 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, medios auxiliares para el derecho internacional y fuente para la interpretación de la CADH. La Corte IDH y la CIDH no pueden dejar de incorporar estos avances, ya que sólo así se dará pleno sentido a los derechos que velan y se permitirá que el régimen de protección de los derechos humanos adquiera todo su efecto útil. En palabras de Medina Quiroga: “Los aportes nacionales e internacionales en materia de derechos humanos se vierten en un crisol, donde se produce una sinergia como resultado del cual los derechos humanos reaparecen ampliados y perfeccionados. Es allí, a ese crisol, adonde los intérpretes de las normas de derechos humanos deben acudir para realizar su tarea”.³⁷ Sobre la base de todo lo anterior, pasemos a analizar la CADH para construir en su articulado la protección del DIC de los grupos étnico-culturales.

2. *El DIC en la Convención Americana sobre Derechos Humanos*

El DIC no está expresamente en la CADH, sino que requiere de una construcción a partir de los derechos que este cuerpo normativo consagra. Puede citarse, como ejemplo de lo anterior, al caso del derecho a la verdad y el derecho a la vida digna, sobre los cuales la Corte IDH se pronunció aún cuando no se encontraban explícitamente establecidos en la CADH o en otros tratados a los que la Corte está llamada a pronunciarse en su competencia contenciosa. Un primer intento de construcción del DIC constituye el voto parcialmente disidente del juez Abreu Burelli en el caso de la comunidad indígena Yakye axa vs. Paraguay:

En lo que respecta a la Convención Americana, el derecho a la identidad cultural, si bien no se encuentra establecido expresamente, sí se encuentra protegido en el tratado a partir de una interpretación evolutiva del contenido de los derechos consagrados en los artículos 1.1 [obligación de respetar los derechos], 5 [derecho a la integridad personal],

11 [protección de la honra y de la dignidad], 12 [libertad de conciencia y de religión], 13 [libertad de pensamiento y de expresión], 15 [derecho de reunión], 16 [libertad de asociación], 17 [protección a la familia], 18 [derecho al nombre], 21 [derecho a la propiedad privada], 23 [derechos políticos] y 24 [igualdad ante la ley] del mismo, dependiendo de los hechos del caso concreto. Es decir, no siempre que se vulnera uno de dichos artículos se estaría afectando el derecho a la identidad cultural. A este listado me permitiría agregar los derechos consagrados en los artículos 4 (derecho a la vida), 8 (garantías judiciales) y 14 (derecho de rectificación o respuesta) del mismo instrumento, es decir, casi la totalidad de los derechos ahí consagrados.

A. El derecho a la vida

La prohibición de toda forma de desaparición forzada... también se predica de las comunidades indígenas, quienes tienen un derecho fundamental a su integridad étnica, cultural y social.

La conceptualización tradicional del derecho a la vida circunscribe este derecho a la existencia física del individuo, pero deja por fuera la “calidad” de esa existencia. Asimismo, no reconoce el derecho a la supervivencia de los grupos.

Con el paso del tiempo y la evolución de los derechos humanos, la comunidad internacional ha visto la necesidad de abandonar esa interpretación restrictiva e interpretar este derecho de tal forma que cubra a los grupos y abarque el concepto de “vida digna”.

a. El derecho a la vida de los grupos étnico-culturales

La eliminación de los pueblos indígenas en nuestro continente es una dolorosa realidad que no se limita a la época de la conquista europea, lapso en la cual se produjo el mayor genocidio conocido hasta ahora por la humanidad, sino que ha acompañado a la historia de nuestros pueblos hasta nuestros días. Basta con recordar las masacres

producidas en Guatemala y Perú por los distintos grupos armados, incluido el Estado, durante la época de conflictos armados.

Entre los objetivos que caracterizaron a estas barbaries se cuenta el ánimo de destruir a los pueblos indígenas a través de sus miembros.

El individuo no era eliminado en cuanto tal, pero servía como medio para eliminar a los suyos. Es por esto que los documentos internacionales que tratan el crimen del genocidio entienden que su intención es “destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal”.

Tanto la Asamblea General como la Comisión de Derechos Humanos de la ONU han expresado su firme convicción de que todos los pueblos, al igual que los seres humanos, tienen derecho a la vida. A la misma conclusión llega la Declaración sobre los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas y el Proyecto de Declaración de Naciones

Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Entre las jurisprudencias nacionales de los países americanos, destaca la Sentencia T-380/93 de la CCC, que estableció: “entre otros derechos fundamentales, las comunidades indígenas son titulares del derecho fundamental a la subsistencia, el que se deduce directamente del derecho a la vida consagrado en el artículo 11 de la Constitución”. Resulta claro pues, que la eliminación física de un pueblo y sus miembros se traduce en la eliminación de la cultura que detentan, pero esa no es la única forma de destruir sus lazos culturales y fomentar la desintegración grupal. La desaparición forzada también puede darse por la destrucción de sus condiciones de vida y su sistema de creencias, así como por la violencia, intimidación, sugestión coactiva y condena explícita y violenta de su cultura.⁴⁶ Esto es lo que la doctrina especializada a calificado como “etnocidio”.

Por todo ello, la protección que el artículo 4 (derecho a la vida) de la CADH brinda al DIC comprende la obligación estatal de garantizar la subsistencia física y cultural de los grupos étnico-culturales y sus miembros, lo que implica adelantar todo tipo de acciones políticas, constitucionales, legales, administrativas, reglamentarias, judiciales y de otro carácter, que sean adecuadas, necesarias y oportunas para evitar que estos grupos sean víctimas de una desaparición física (genocidio) y cultural (etnocidio) forzada.

b. Vida digna, territorio y actividades económicas tradicionales
En uno de sus más recientes casos, la Corte IDH se refirió al derecho de los miembros de los pueblos indígenas sobre sus territorios tradicionales y al ejercicio de sus actividades tradicionales de subsistencia, como prerequisites para el disfrute de una “vida digna”. Los miembros de la comunidad yakye axa se encontraban fuera de sus territorios tradicionales, asentados en la vera de un camino público a la espera que las autoridades estatales resuelvan su pedido de reivindicación de tierras. En su asentamiento provisorio los indígenas no podían realizar sus actividades tradicionales de caza, pesca y recolección, y no recibían el suficiente apoyo estatal para satisfacer sus necesidades más vitales. Dieciséis miembros de la comunidad, la mayoría niños y ancianos, perdieron la vida por enfermedades prevenibles, y producto del hambre y la falta de atención médica. En su Sentencia, la Corte IDH declaró que el derecho a la vida comprende “no sólo el derecho de todo ser humano de no ser privado de la vida arbitrariamente, sino también el derecho a que no se generen condiciones que le impidan o dificulten el acceso a una existencia digna”. La Corte agregó que: Una de las obligaciones que ineludiblemente debe asumir el Estado en su posición de garante, con el objetivo de proteger y garantizar el derecho a la vida, es la de generar las condiciones de vida mínimas compatibles con la dignidad de la persona humana y a no producir condiciones que la dificulten o impidan. En este sentido, el Estado tiene el deber de adoptar medidas positivas, concretas y orientadas a la satisfacción del derecho a una vida digna, en especial cuando se trata de personas en situación de vulnerabilidad y riesgo, cuya atención se vuelve prioritaria.⁴⁸

La Corte valoró que, para los pueblos indígenas, la falta de acceso y posesión efectivos de sus territorios y recursos naturales impide que desarrollen sus actividades tradicionales de subsistencia y les genera “especiales y graves dificultades” para satisfacer sus necesidades básicas.

A ello habría que agregar que el impedimento de realizar las actividades tradicionales de subsistencia afecta sustancialmente a la cultura del grupo, al impedir que ejerzan, y por ello, conserven, los conocimientos tradicionales sobre caza, pesca, recolección y

agricultura, y se transmitan a los niños y jóvenes de la comunidad. Por ello, sin un debido control sobre sus tierras y recursos, los pueblos indígenas difícilmente podrán autosustentarse y estarán condenados a depender del Estado o la beneficencia particular para poder subsistir, con todos los riesgos que ello implica para la conservación de su cultura y su DIC.

B. El derecho a la integridad personal

Hay veces que no se puede con nada, perode todos modos atiendo a mis pacientes por consideración, porque ellos lloran conmigo cuando no tienen dinero para curarse y viéndolos tristes los curo con todo mi corazón... Quiero tener más apoyo para seguir estudiando sobre las plantas medicinales, [para] la práctica de la medicina mixteca tradicional, para que no se pierda la tradición en mi pueblo.

El DIC también se nutre de la protección que brinda el artículo 5 (derecho a la integridad personal) de la CADH, según el cual la integridad personal abarca la integridad física, psíquica y moral. En cuanto a la integridad física, el artículo 5 de la CADH en conjunción con el artículo 10 (derecho a la salud) del PSS se relacionan con el DIC en cuanto comprenden el derecho de los grupos étnico- culturales y sus miembros a conservar, utilizar y proteger sus propias medicinas y prácticas de salud tradicionales, y exigir que los servicios de salud públicos sean apropiados desde el punto de vista cultural, es decir, que no se les impongan tratamientos ajenos a su cultura sin su debido consentimiento libre e informado y se tenga en cuenta los cuidados preventivos, las prácticas curativas y las medicinas tradicionales.

En lo que respecta a la integridad psíquica y moral, conviene referirse a la sentencia de la Corte IDH en el caso de la Comunidad moiwana vs. Suriname, relativo al asesinato de 39 de sus miembros en el marco de un operativo militar en 1986. Las investigaciones llevadas a cabo por la justicia estatal no dieron los resultados esperados y los crímenes aún permanecen en la impunidad. Según las costumbres de la comunidad, si uno de sus miembros es ofendido, sus familiares están obligados a buscar justicia por la ofensa cometida. Si el ofendido ha muerto, se cree que su espíritu no podrá descansar hasta que se haga justicia. Asimismo, debido a los hechos del caso, la comunidad moiwana no pudo honrar apropiadamente a sus seres fallecidos, lo que

se considera una “trasgresión moral profunda”, que ofende a los ancestros y provoca “enfermedades de origen espiritual”. 51

La Corte IDH tomó en cuenta lo anterior, y consideró violentado el derecho a la integridad personal de los miembros de la comunidad por la “indignación y vergüenza de haber sido abandonados por el sistema de justicia penal de Suriname y porque han debido sentir la ira de los familiares que murieron injustamente durante el ataque”.52

Otro caso que resulta ejemplificativo es el de los guarani-kiowah, un pueblo de 26,000 miembros en el estado de Matto Grosso do Sul en Brasil, en donde ocurrió un fenómeno continuado de suicidios, cuya proporción era 30 veces mayor al promedio nacional, a causa de la profunda depresión que sentían los indígenas por el despojo de sus territorios tradicionales.53

Como puede observarse, para muchas comunidades indígenas el rompimiento de los lazos con los ancestros, la fragmentación de su relación con la tierra y sus recursos naturales, y el abandono forzado de sus prácticas culturales les produce severos padecimientos que indudablemente afectan su derecho a la integridad psíquica y moral.

C. Libertad de conciencia y religión

[M]e proponéis cinco varones... que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno que son cuatro, a quien llamáis Creador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacámac y Viracocha?... El segundo es el que decís ‘Adán’; Padre de todos los otros hombres. Al tercero llamáis ‘Jesucristo’ (al que amontonaron todos los pecados)... Al cuarto nombráis ‘Papa’. El quinto es Carlos y es príncipe y señor de ‘todo el mundo’. ¿Y entonces, este Carlos qué permiso puede requerir del Papa que no es mayor señor que él?

El párrafo arriba citado evidencia las contradicciones que Atahualpa descubría en el discurso que le estaba siendo impuesto por el representante de una religión diferente a la suya. Desde esta época hasta la actualidad se ha desarrollado un proceso de destrucción de las religiones indígenas y, consecuentemente, de su identidad cultural.

Una forma de imposición simbólica del poder utilizada por los europeos en la invasión a América era la destrucción de los templos y lugares sagrados indígenas, y la erección, en el mismo lugar, de

grandes iglesias y catedrales. Con ello se pretendía destruir los símbolos de las comunidades, su autoestima y su cultura, para convertirlas en concentraciones obreras-esclavas al servicio de sus verdugos. La negación-eliminación de la religión desdibuja la percepción sobre los orígenes que cada pueblo tiene de sí mismo y su concepción sobre el mundo, se debilitan los lazos entre los miembros del grupo, se diluye la influencia de las autoridades tradicionales (muchas veces chamanes o brujos), y se facilita la apropiación de objetos o lugares sagrados.

En un caso sometido ante la CCC se denunciaba a la comunidad indígena de Yanacona, por haber impedido que ciertos integrantes de la Iglesia Pentecostal Unidad de Colombia (IPUC) efectuara ritos religiosos dentro de la comunidad. Los denunciantes alegaban la violación de su derecho a la libertad de conciencia y religión. La mayoría de los miembros de la Comunidad compartían el culto católico y sólo unos cuantos habían abrazado el culto evangélico que la IPUC pregonaba. Estos últimos habían empezado a desconocer a las leyes y autoridades tradicionales de la comunidad. Al resolver la petición, la CCC señaló que: La jurisprudencia de la Corte ha reconocido el derecho a la integridad étnica y cultural, en el sentido de que también es fundamental el derecho a la supervivencia cultural, por lo cual, si los miembros de la comunidad indígena que profesan la religión evangélica desconocen la autoridad del Cabildo y se niegan a continuar con las prácticas de producción y desarrollo comunitario establecidos, atentan contra la forma de vida que la autoridad indígena intenta preservar, toda vez que la extensión de sus creencias religiosas a otros campos de la vida social hacen evidente un conflicto y una ruptura de las relaciones pacíficas de los miembros del resguardo... En esta dimensión, el ejercicio de la autonomía reconocida por la Carta hace que las autoridades indígenas tomen las medidas previsoras y correctivas —como en efecto ocurrió— frente al comentado incidente religioso, a fin de que el mismo no adquiera una trascendencia que tienda a descomponer los valores y la esencia de la cultura Yanacona... El catolicismo ha sido asimilado y aceptado por la mayoría de los indígenas del resguardo porque no se opone a sus normas, a sus costumbres, a las formas de vida desarrolladas por ellos desde el año de 1700; ni tampoco se ha constituido en factor de

desconocimiento de sus autoridades tradicionales. Lo que bajo el extremo contrario sí ha ocurrido con la propagación de la religión evangélica protestante.

La veneración o admiración hacia la idea de Dios en un recogimiento y convicción individual, no puede transgredir el orden social que consensual y secularmente ha establecido la comunidad. Incluso, partiendo de la movilidad y vitalidad de la cual goza el desarrollo de cualquier colectivo social, es plenamente válido estimar un futuro posible donde el pensamiento de la IPUC sea reconocido por la mayoría Yanacona, pero, plegándose a la cultura e identidad del pueblo Yanacona y no a la inversa como se pretende en este caso. En otras palabras, los valores culturales, usos, costumbres y tradiciones de este pueblo, en la medida en que no son fijos ni inmutables pueden ser filtrados, conmovidos y transformados por las fuerzas evolutivas endógenas y exógenas, advirtiendo sí, que, colectivamente se puede ser un espíritu abierto a todas las posibilidades, siempre y cuando se preserve la identidad dinámica que constituye la piedra angular de la comunidad indígena.

En esta cita se presentan las dos facetas del DIC. Por un lado, se reconoce que la comunidad y sus miembros tienen el derecho a conservar su propia cultura, forma de organización y religión (amenazada por las prácticas religiosas evangélicas) y por otro lado, no se niega que el evangelismo podría ser aceptado y asimilado por la comunidad si es que éste se pliega a la identidad de la misma y no a la inversa, tal como sucedió con el catolicismo, que fue adaptado e incorporado por la comunidad a su identidad. Por ejemplo, la Virgen viste como una mujer de la comunidad, tiene casa, ganado y bienes que son administrados por un síndico, sale en las espaldas de sus fieles a trabajar y “ella mismita va a conseguir la plata para su fiesta”.

Por ello, la protección que brinda el artículo 12 (libertad de conciencia y religión) de la CADH al DIC radica en el derecho de los grupos étnico-culturales y sus miembros a preservar, expresar, divulgar, desarrollar, enseñar y cambiar sus prácticas, ceremonias, tradiciones y costumbres espirituales, tanto en lo público como en lo privado.

Involucra también el derecho que tienen a que no se realicen intentos de convertirlos forzosamente y no se impongan creencias contra su

voluntad. Este artículo interpretado en conjunto con los artículos 21 (derecho a la propiedad privada) y 22 (derecho de circulación y residencia) de la misma Convención, les otorga el derecho a mantener y acceder a sus lugares religiosos, sagrados y culturales, y a utilizar, vigilar y recuperar sus objetos de culto. Finalmente, en conjunción con el artículo 24 (igualdad ante la ley) de la CADH se les faculta a exigir al Estado las mismas posibilidades y beneficios que reciben las religiones mayoritarias, por ejemplo, el reconocimiento de los días feriados de sus religiones y la anuencia a que sus miembros, contratados por organismos públicos o privados, o internos en instituciones de salud y centros penales, asistan a sus ceremonias religiosas.

D. Libertad de expresión y derecho a la educación

Una de las pequeñas paradojas de la historia es que ningún imperio plurilingüe del viejo mundo se atrevió a ser tan despiadado como para imponer una única lengua a todo el conjunto de la población, algo que sí hace la república liberal, ‘que defiende el principio de que todos los hombres han sido creados iguales’.

De conformidad con el artículo 13 de la CADH, la libertad de pensamiento y de expresión comprende el derecho “de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento”. Este derecho puede interpretarse como la facultad de manifestar la propia cultura e identidad.

Una de las principales formas de expresión de la cultura es el lenguaje, tanto así que nuestros Estados liberales adoptaron por muchos años la consigna: una sola nación, una sola lengua. Lo anterior significó la pérdida paulatina de los idiomas indígenas y el consiguiente menoscabo de las identidades culturales. Del mismo modo, “la elección de una lengua como lengua nacional y oficial colocó necesariamente en situación de desventaja a aquellos cuya lengua materna no era la elegida, al tiempo que confirió un privilegio a quienes hablaban el idioma elegido”.

Pero la libertad de expresarse no se reduce solamente a la palabra, el propio artículo 13 de la CADH habla de “formas artísticas” de

expresión y deja abierto este derecho “a cualquier procedimiento” por el que una persona se expresa. Esto es de vital importancia para los pueblos indígenas, ya que “si el hombre occidental piensa en palabras, el hombre indígena piensa en símbolos, actos y ritos”. En consecuencia, todas las formas por las cuales una cultura expresa su identidad son válidas y merecen la protección internacional.

Es así que el DIC de los grupos étnico-culturales y sus miembros encuentra protección en los artículos 13 (libertad de pensamiento y expresión) y 24 (Igualdad ante la ley) de la CADH, que les confiere el derecho a manifestar su propia cultura, tanto en lo público como en lo privado; mantener y utilizar su vestimenta; conservar y dar a conocer sus expresiones artísticas y del espectáculo; preservar su propio lenguaje, exigir que sea reconocido como oficial dentro de sus territorios y usarlo en los órganos del Estado representativos de la diversidad del país; buscar y recibir información sobre su cultura y participar en la producción y disseminación de dicha información; acceder a los medios de información y a establecer sus propios medios; contactar y realizar actividades con otras culturas o con miembros de su propia cultura que se encuentren fuera de su territorio; y ser informados sobre todos los aspectos que afecten su vida espiritual, social, cultural así como a sus bienes muebles o inmuebles. Estos artículos interpretados en conjunto con el artículo 13 (derecho a la educación) del PSS les faculta recibir educación en su propio idioma; tener acceso y oportunidad de aprender los lenguajes oficiales; aprender y enseñar su historia, técnicas y valores sociales, económicos y culturales; crear sus propias instituciones y medios de educación; y preparar y aplicar sus propios planes, programas y materiales de enseñanza.

Asimismo, el artículo 13.2 del PSS, que dispone que la educación favorecerá “la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos raciales, étnicos o religiosos”, junto con la limitación a la libertad de expresión contenida en el artículo 13.5 de la CADH, que prohíbe toda apología del “odio nacional, racial o religioso y cualquier acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional”, permiten a los grupos étnico-culturales y a sus miembros exigir que los demás integrantes de su

Estado eliminen de la enseñanza que se brinda en sus escuelas cualquier forma o precepto discriminatorio o que atente contra la cultura de aquéllos, así como que conozcan, valoren y respeten las diferentes culturas del país, con el fin de crear una identidad nacional cada vez más pluricultural. En tal sentido, la educación debería darse:

Para aprender a apreciar como también evaluar las diferencias de estilos de vida, de modos de expresión, de concepciones existenciales, que incentive al niño a descubrir la diferencia en su propia cultura y a reconocer lo propio en otras culturas, para enfocar las culturas diferentes no necesariamente como una alternativa a nosotros, sino como una alternativa válida para nosotros.⁶¹

Finalmente, la protección del artículo 14 (derecho de rectificación y respuesta) de la CADH radica en el derecho de los grupos étnico-culturales de corregir o solicitar la corrección de cualquier información inexacta o incorrecta sobre su cultura e historia que aparezca en cualquier texto educativo, página electrónica, documento público o privado, publicación periodística, cinematográfica, de radio o televisión, e incluso en la historia oficial.

E. Derechos políticos

Nosotros conocemos las leyes, para la buena salida se tiene que consultar a los pueblos indígenas, pero el acercamiento al Estado tiene que ser, no sé, cada semana. Hemos pasado momentos difíciles y la lucha no se puede vender no más en un día ni en ocho días, y hay que dialogar, llevaría mucho tiempo.

Según el artículo 23 de la CADH, los derechos políticos se dividen en tres grandes grupos: *a)* La participación en la dirección de asuntos públicos, *b)* El derecho a elegir y ser elegido en condiciones libres y democráticas, y *c)* Tener acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas del país.

La garantía de estos derechos no depende exclusivamente de la expedición de normativa que los reconozca formalmente, sino que requiere que el Estado adopte las medidas necesarias que logren su real vigencia y ejercicio, y tomen en cuenta las particularidades propias de cada grupo poblacional.

Así, los Estados deben saber que los pueblos indígenas necesitan un amplio grado de autodeterminación y control sobre su destino político

para la preservación de su cultura. El derecho a elegir a sus representantes y participar en todo tipo de decisión que les afecte (o pueda afectar) significa para los pueblos indígenas una forma de supervivencia cultural y requiere de medidas estatales necesarias para garantizar que esa participación sea significativa y efectiva. Al respecto, el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU (CERD) señaló que los Estados deben tomar las medidas necesarias para permitir que miembros de las comunidades indígenas sean electos en los comicios electorales, puesto que las poblaciones indígenas tienen muy bajos índices de representación política y no están en igualdad de posibilidades de participar en todos los niveles del poder. De tal suerte, el CERD recomendó la creación de distintos mecanismos para coordinar y evaluar las diversas políticas de protección de los derechos de las comunidades indígenas que permitan una real y adecuada participación en la vida pública de la nación.

La falta de representación política ha tenido un efecto directo en las decisiones que se han tomado a nivel estatal respecto al uso y manejo de los recursos públicos. En efecto, una de las principales razones por las cuales los pueblos indígenas sufren de marginación y pobreza es la violación de sus derechos de autodeterminación y participación política a nivel local, regional y nacional.

La participación directa de los pueblos indígenas en la dirección de asuntos públicos debe hacerse desde sus propias instituciones y de acuerdo a sus valores, usos, costumbres y formas de organización. En un caso sometido a la Corte IDH, la organización indígena Yatama de la Costa Atlántica de Nicaragua reclamaba la violación de la CADH, entre otras razones, por la restricción legal de participar en las elecciones únicamente a través de partidos políticos. El Tribunal internacional consideró que la figura del partido político era ajena a los usos, costumbres y tradiciones de las organizaciones indígenas de ese país e implicaba “un impedimento para el ejercicio pleno del derecho a ser elegido”. Asimismo, la Corte IDH dispuso que los requisitos para la participación política que sólo puedan ser cumplidos por los partidos políticos, pero no por agrupaciones con diferente organización, entre ellas los pueblos indígenas, es contraria al derecho a la igualdad y a los derechos políticos, “en la medida en que limitan, más allá de lo estrictamente necesario, el alcance pleno de los derechos políticos y se

convierten en un impedimento para que los ciudadanos participen efectivamente en la dirección de asuntos públicos”.

En el caso *in comento* también se discutió el tema de los distritos electorales. La Ley electoral nicaragüense disponía que toda agrupación política debía presentar candidatos en al menos 80% de las circunscripciones electorales municipales. De tal suerte, Yatama se vio forzada a presentar candidatos en municipios en los que no existía presencia indígena y con los cuales no tenían “ni vinculación ni interés”. La Corte IDH consideró esta exigencia como desproporcionada, “que limitó indebidamente la participación política” y que no tomó en cuenta que los indígenas no contarían con apoyo para presentar candidatos en ciertos municipios o no tendrían interés en buscar dicho apoyo.

Para evitar lo anterior (y otros muchos problemas similares), los Estados deberían trazar las fronteras electorales, de tal forma que las minorías étnico-culturales constituyan una mayoría dentro de sus territorios. Varios pueblos indígenas, además de estar divididos entre fronteras nacionales (por ejemplo los sami, separados por las fronteras entre Noruega, Finlandia, Suecia y Rusia), se encuentran en distintas provincias, departamentos o municipios dentro de un mismo Estado, y en cada división son una minoría. Algunos esfuerzos se han dado en tal sentido. Estados Unidos de América ha trazado circunscripciones (en ciertos casos un poco extrañas) con la sola finalidad de crear mayorías latino o afrodescendientes. La Corte Suprema de este país avaló estas circunscripciones “teniendo en cuenta la discriminación política que históricamente ha existido contra negros y México americanos... y de los efectos residuales de tal discriminación sobre esos grupos”.

Otros países han reservado escaños para asegurar la representación en el parlamento de un grupo minoritario específico. Por ejemplo, Jordania, para los cristianos y circasianos; Pakistán, para las minorías no musulmanas; Nueva Zelanda, para los maoris; Colombia para los pueblos indígenas y afrodescendientes; Eslovenia, para los húngaros e italianos, entre otros. Además de lo anterior, debe garantizarse la representación de los grupos étnico-culturales en todo organismo que pueda interpretar o modificar sus competencias o derechos. Al respecto, el CERD mostró preocupación por la insuficiente

representación de los pueblos indígenas y las minorías en la policía, el sistema judicial y otras instituciones públicas argentinas.

Finalmente, la participación política de los pueblos indígenas y sus miembros no se agota con la representación (por designación o elección) en los organismos del Estado. Es claro que dicha representación (necesaria, desde luego) es, en mayor o menor medida, insuficiente para la protección de sus intereses y derechos (por ejemplo, dos diputados indígenas poco o nada podrían hacer para contradecir a la mayoría que pretende promulgar una ley que afectara severamente la cultura de sus comunidades). Por ello, los pueblos indígenas tienen, además, el derecho a que se obtenga su consentimiento previo, libre e informado sobre todos los asuntos que sean de su interés; sólo de esta forma se les permitirá “hablar por sí mismos, participar en el proceso de toma de decisiones... y que su contribución, además, será beneficiosa para el país en el que habitan”.

El CERD vinculó el derecho a la consulta al de participación política, consagrado en el artículo 5(c) de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial e hizo un llamado a los Estados partes en dicho tratado con el fin de que éstos “garanticen que los miembros de las poblaciones indígenas gocen de derechos iguales con respecto a su participación efectiva en la vida pública y que no se adopte decisión alguna directamente relacionada con sus derechos e intereses sin su consentimiento informado”. En el mismo sentido, la CCC señaló que el derecho a la consulta constituye “el medio a través del cual se protegerá... su integridad física y cultural”. En consecuencia, el DIC de los grupos étnico-culturales y sus miembros, visto a través del artículo 23 (derechos políticos) de la CADH, radica en el reconocimiento de su derecho a participar libremente en todos los niveles de adopción de decisiones en instituciones públicas responsables de políticas y programas que les conciernan; ser consultados cada vez que se prevean medidas legislativas, administrativas o de cualquier otro carácter que puedan afectarles; decidir sobre sus propias prioridades de desarrollo, así como cualquier cuestión relacionada con sus asuntos internos; mantener y desarrollar sus propios sistemas políticos y económicos, y mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones. En conjunción con el artículo 13 (libertad de pensamiento

y expresión) de la CADH, se protege su derecho a recibir información oportuna, clara y veraz de todo aspecto que les concierna, con el fin de que puedan pronunciarse individual o colectivamente.

F. Derecho a la propiedad

Mi pueblo venera cada rincón de esta tierra, cada brillante espina de pino, cada playa arenosa, cada nube de niebla en las sombrías selvas, cada calvero, cada insecto de mi pueblo, todas estas cosas son sagradas.

La tierra y los recursos naturales en ella existentes son la esencia misma de la identidad cultural de los pueblos indígenas y sus miembros, a tal punto que la relatora especial sobre poblaciones indígenas de la ONU indicó que “el concepto mismo de ‘indígena’ comprende la idea de una cultura y un estilo de vida distintos e independientes, basados en antiguos conocimientos y tradiciones, vinculados fundamentalmente a un territorio específico”. La relatora agregó que:

La protección de la propiedad cultural e identidad está fundamentalmente vinculada a la realización de los derechos territoriales y de la libre determinación de los pueblos indígenas. Los conocimientos tradicionales en cuanto a valores, autonomía o autogobierno, organización social, gestión de los ecosistemas, mantenimiento de la armonía entre los pueblos y respeto de la tierra están enraizados en las artes, las canciones, la poesía y la literatura que cada generación de niños indígenas debe aprender y renovar. Estas ricas y variadas expresiones de la identidad específica de cada pueblo indígena aporta la información necesaria para mantener, desarrollar y, de ser necesario, restablecer las sociedades indígenas en todos sus aspectos.

Asimismo, en un informe posterior, la relatora indicó que el deterioro gradual de las sociedades indígenas puede atribuirse a la falta de reconocimiento de su relación con sus tierras, aire, agua, los mares costeros, el hielo, la flora, la fauna y los demás recursos naturales vinculados a su cultura.

Muchos otros especialistas de los distintos organismos supranacionales (universales y regionales), así como diversos tratadistas y expertos han analizado a profundidad las implicaciones que la tierra tiene para los

pueblos indígenas. Por ello (y por la brevedad del presente trabajo), no trataremos a profundidad este tema. No obstante, revisaremos, por su importancia, algunas decisiones de los órganos del SIDH. Así, la Corte IDH tuvo la posibilidad de conocer los casos de la Comunidad awas tingni *vs.* Nicaragua y Comunidad yakye axa *vs.* Paraguay, en los que reconoció la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra y los recursos naturales, a los cuales calificó como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica, necesaria inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras.

A esta conclusión se llegó luego de la interpretación evolutiva del artículo 21 (derecho a la propiedad privada) de la CADH. La Corte, en los citados casos, consideró que este artículo no se refiere únicamente a la concepción civilista de propiedad, sino que también puede (y debe) interpretarse de tal forma que se proteja la propiedad comunal de la tierra y los recursos naturales. Es más, en el caso Yakye axa, la Corte IDH interpretó que el artículo 21 de la CADH también salvaguarda “los elementos incorpóreos” que se desprendan de la relación de los indígenas con sus territorios, así como todo bien mueble u objeto, corporal o incorporeal, susceptible de tener un valor (no sólo económico). Dentro de estas categorías entra básicamente todo el patrimonio cultural tangible e intangible de los pueblos indígenas.

Es así que podríamos interpretar que la protección que el artículo 21 de la CADH brinda al DIC comprende el derecho de éstos al uso y goce de sus bienes, tanto materiales como inmateriales, lo que implica el derecho a conservar, utilizar, controlar, reivindicar y proteger su patrimonio cultural, material e inmaterial, así como todo tipo de producto o fruto de su actividad cultural e intelectual, sus procedimientos, tecnologías e instrumentos propios, así como los lugares en donde su cultura se expresa y desarrolla.

La protección del artículo 21 se vería reforzada por la del artículo 12 (libertad de conciencia y religión) de la CADH, si los bienes en referencia tendrían un significado religioso o espiritual; y por la de los artículos 5 (derecho a la integridad personal) de la CADH y 10 (derecho a la salud) del PSS, si fueran utilizados, además, en prácticas curativas o en la medicina tradicional.

Finalmente, si interpretamos el artículo 11 (protección de la honra y dignidad) de la CADH, que confiere el derecho a no sufrir injerencias arbitrarias en la vida privada, en la familia y el domicilio, en conjunción con el artículo 21 del mismo instrumento, podríamos concluir que los pueblos indígenas pueden rechazar la presencia en sus territorios de terceros ajenos a su comunidades, más aún si están tergiversando o afectando su cultura, identidad, forma de vida o recursos. A esta interpretación se sumarían los artículos 4 (derecho a la vida) y 5 (derecho a la integridad personal) de la CADH y el artículo 10 (derecho a la salud) del PSS, si la presencia de extraños estuviera poniendo en riesgo la salud y vida de los miembros de las comunidades.

Por ejemplo, en 1976 se dio a conocer en Brasil que el 15% de la población yanomami (15 mil indígenas) falleció a causa de enfermedades introducidas por los mineros, para las cuales no tenían defensas naturales (CIDH, Informe sobre Brasil, 1997).

G. Garantías judiciales

Nuestra producción se llama artesanía, y la de ustedes es industria. Nuestra música es folclore y la de ustedes es arte. Nuestras normas son costumbres y las de ustedes son derecho.

El artículo 8 (garantías judiciales) de la CADH consagra los lineamientos del llamado “debido proceso legal”, que consiste en el derecho de toda persona a ser oída con las debidas garantías y dentro de un plazo razonable por un juez o tribunal competente, independiente e imparcial, establecido con anterioridad por la ley, en la sustanciación de cualquier acusación formulada en su contra o para la determinación de sus derechos y obligaciones.

Hasta el momento, la Corte IDH ha interpretado este artículo, en lo que a pueblos indígenas se refiere, señalando que “es indispensable que los Estados otorguen una protección efectiva que tome en cuenta sus particularidades propias, sus características económicas y sociales, así como su situación de especial vulnerabilidad, su derecho consuetudinario, valores, usos y costumbres”. No obstante, para efectos del presente estudio, interpretaremos el artículo 8 de la CADH de tal forma que se proteja el DIC de los indígenas a través del reconocimiento del derecho consuetudinario indígena.

El derecho es parte integrante de la cultura de los pueblos y elemento central de la identidad étnica, a tal punto que autores como Sierra⁸⁴ llegan a afirmar que “un pueblo que ha perdido su derecho ha perdido parte importante de su identidad”. El derecho indígena comprende los sistemas de normas, procedimientos y autoridades que regulan la vida social de las comunidades, y les permiten resolver sus conflictos de acuerdo a sus valores, cosmovisión, necesidades e intereses.⁸⁵ Téngase en cuenta, además, que las prácticas culturales indígenas (como el sistema de parentesco, las concepciones religiosas y el vínculo con la tierra) están presentes a la hora de administrar justicia.

La distracción de los indígenas de su derecho consuetudinario y el sometimiento de sus casos a la justicia estatal podría acarrear la violación de varias garantías judiciales establecidas en el artículo 8 de la CADH. Así, por ejemplo, este artículo consagra el derecho a ser oído por un tribunal competente. La competencia se refiere al ámbito especial, temporal, material y personal, definido previamente por la ley, dentro del cual el juzgador puede ejercer sus facultades. Si bien la Corte IDH estableció que el término *ley* significa “norma jurídica de carácter general, ceñida al bien común, emanada de los órganos legislativos constitucionalmente previstos y democráticamente elegidos, y elaborada según el procedimiento establecido por las Constituciones de los Estados partes para la formación de las leyes”,

⁸⁶ debemos considerar que la intención de la Corte fue limitar el alcance de las restricciones a los derechos humanos (permitida en el artículo 30 de la CADH), estableciendo que sólo una ley formal, y no cualquier decreto o reglamento del Ejecutivo, puede restringir el goce y ejercicio de los derechos consagrados en la CADH. Es decir, esta definición se aplica exclusivamente a la legislación estatal y no puede interpretarse (de conformidad con el artículo 29 de la propia CADH) de tal forma que desconozca el derecho de los pueblos indígenas a administrar justicia conforme a sus propias normas consuetudinarias. El derecho consuetudinario indígena ya define previamente cuáles son las autoridades encargadas de resolver los conflictos que se presenten, en cualquier materia, entre los miembros de cada comunidad.

Desconocer lo anterior sería someter a los indígenas a un tribunal distinto a su “juez natural”. Ha de considerarse, asimismo, que el derecho estatal, ajeno a las costumbres y cosmovisión indígena,

presenta para ellos una serie de inconvenientes: en la gran mayoría de las veces resulta inaccesible y costoso, no existe una cobertura nacional de las instituciones de justicia, hay un despliegue limitado de la policía, no hay o son pocos los defensores públicos en las zonas indígenas, hay una marcada urbanización de las oficinas de justicia, difícilmente los indígenas conocen las leyes nacionales (y el Estado no hace los esfuerzos suficientes para publicitarlas) y muchos jueces no hablan los idiomas indígenas ni comprenden su cultura.⁸⁷ Finalmente, el procesamiento de un indígena que ya ha sido juzgado por su propia justicia constituiría una violación al derecho a no ser juzgado dos veces por el mismo delito. En efecto, en el Ecuador se dio un caso en el que un juez conoció la acusación del Ministerio Público en contra de tres indígenas miembros de la comunidad La Cocha, acusados del asesinato de otro miembro de la misma comunidad.

Los tres imputados habían sido juzgados con anterioridad a la denuncia del Ministerio Público por un cabildo que convocó a trece comunidades de la parroquia de Zumbahua, el que los sancionó a pagar una indemnización de seis mil dólares estadounidenses y caminar sobre piedras, además, se ordenó su ortigamiento⁸⁸ y destierro de la comunidad por dos años. El juez estatal consideró que el proceso penal instaurado ante él no tenía razón de ser, ya que se estaba violentando el principio *non bis idem*, así que decretó la nulidad de todo el proceso penal.

H. Igualdad ante la ley

Ya no sé si esto es discriminación, porque es lo que vivo desde que me acuerdo. Seguro que desde la panza de mi madre que me discriminan.

El derecho a la igualdad, según los criterios de la Corte IDH:

Se desprende directamente de la unidad de naturaleza del género humano y es inseparable de la dignidad esencial de la persona, frente a la cual es incompatible toda situación que, por considerar superior a un determinado grupo, conduzca a tratarlo con privilegio; o que, a la inversa, por considerarlo inferior, lo trate con hostilidad o de cualquier forma los discrimine del goce de derechos que sí se reconocen a quienes no se consideran incursos en tal situación de inferioridad. No es admisible crear diferencias de tratamiento entre seres humanos que no se corresponden con su única e idéntica naturaleza.

De igual forma, la Corte en su más reciente Opinión Consultiva consideró “que el principio de igualdad ante la ley, igual protección ante la ley y no discriminación, pertenece al *jus cogens*, puesto que sobre él descansa todo el andamiaje jurídico del orden público nacional e internacional, y es un principio fundamental que permea todo ordenamiento jurídico”.

Por su parte, la CIDH señaló que:

Dentro del derecho internacional en general, y en el derecho interamericano específicamente, se requiere de protección especial para que los pueblos indígenas puedan ejercer sus derechos plena y equitativamente con el resto de la población. Además, quizá sea necesario establecer medidas especiales de protección para los pueblos indígenas a fin de garantizar su supervivencia física y cultural —un derecho protegido en varios instrumentos y convenciones internacionales—.

Estas “protecciones” o “medidas especiales” tienen como finalidad superar los obstáculos y las condiciones concretas que imposibilitan el logro efectivo de la igualdad de los grupos étnico-culturales de modo de garantizar su supervivencia física y cultural. Por ello, “la legislación por sí sola no puede garantizar los derechos humanos”, puesto que aun cuando exista marco jurídico favorable, éste “no es suficiente para la debida protección de sus derechos si no está acompañada de políticas y acciones estatales”.

En lo que se toca al DIC, el artículo 24 de la CADH obliga a los Estados a ofrecer las mismas posibilidades de preservar la propia cultura a todos los grupos culturales existentes dentro de sus fronteras. Hemos visto que la elección de un lenguaje oficial acarrea desventajas para quienes no hablan el lenguaje escogido, pues lo mismo se aplica en otros aspectos, como el derecho, la vestimenta, la religión, el modelo de desarrollo, etcétera. La cultura mayoritaria es la que se ve reflejada en los símbolos patrios, feriados nacionales, instituciones públicas y medios de comunicación. Las demás culturas están opacadas.

Hay que reconocer que se han dado avances en los últimos años, y que ahora al menos se habla de relaciones interculturales, pero esas relaciones aún son asimétricas, y no basta que se reconozca la

existencia de una cultura diferente, si no se reconoce su valor o se da un falso reconocimiento y no se permite su desarrollo en condiciones igualitarias.

I. Otros derechos

El DIC de los grupos étnico-culturales y sus miembros también puede encontrar protección en los artículos 17 (derecho a la familia) y 18 (derecho al nombre) de la CADH. La Corte IDH no tiene precedentes jurisprudenciales que analicen estos dos derechos, y perdió la oportunidad de hacerlo cuando aceptó una excepción preliminar que contradecía su competencia, interpuesta por El Salvador en el caso de las Hermanas Serrano Cruz. No obstante, el juez Ventura Robles, en su voto disidente en el mencionado caso, analizó el concepto de la identidad personal y cómo los artículos de la CADH en mención se relacionan con este derecho:

Toda persona tiene derecho a la identidad, el cual constituye un derecho complejo, que por un lado presenta un aspecto dinámico, cuyo desarrollo se encuentra ligado a la evolución de la personalidad del ser humano, y que contiene un conjunto de atributos y características que permiten individualizar a cada persona como única... Los elementos y atributos que componen la identidad personal comprenden aspectos tan variados como el origen o la ‘verdad biológica’, el patrimonio cultural, histórico, religioso, ideológico, político, profesional, familiar y social de la persona, así como otros aspectos más estáticos, por ejemplo, a los rasgos físicos, el nombre y la nacionalidad ... Los derechos a la protección a la familia y al nombre establecen una protección que da contenido al derecho a la identidad del ser humano, y son elementos de dicha figura jurídica pluricompreensiva.

En lo que a los grupos étnico-culturales se refiere, la protección del artículo 17 (derecho a la familia) de la CADH radica en el derecho de estos grupos y sus miembros a conservar sus propias formas de organización familiar y de filiación; no ser objeto de injerencias arbitrarias en la vida cultural de su familia y comunidad; y exigir a los Estados que ejecuten “programas especiales de formación familiar a fin de contribuir a la creación de un ambiente estable y positivo en el cual los niños [sean indígenas o no] perciban y desarrollen los valores de comprensión, solidaridad, respeto y responsabilidad”.

Por su parte, la protección del artículo 18 (derecho al nombre) de la Convención comprende el derecho que tienen a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, en su propio idioma, y mantenerlos. La atribución o el cambio no consentido de los nombres tradicionales por otros pertenecientes a una cultura diferente “constituyen cuando menos actos de imposición y de agresión cultural”.

Conclusión

Estamos conscientes que el catálogo de derechos humanos recogido en la CADH no es suficiente para acomodar todas las demandas de los pueblos indígenas y las minorías nacionales, pero, siendo realistas, aún nos encontramos lejos de adoptar un tratado vinculante dentro del ámbito americano que desarrolle cabalmente sus derechos. El

Proyecto de Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, así como su similar en el ámbito de las Naciones Unidas, aún están en discusión, y todo hace pensar que seguirán así por un buen tiempo. Es más, en la optimista visión de que dichas declaraciones se aprobarán prontamente, su carácter será el de una enunciación (muy válida ciertamente, pero insuficiente) de derechos, sin que constituyan un tratado o convenio plenamente vinculante. En

suma, el Convenio 169 de la OIT seguirá siendo (por mucho tiempo) el único instrumento vinculante sobre pueblos indígenas. Situación similar se presenta con los derechos de las minorías nacionales y sus miembros, reconocidos únicamente en declaraciones.

Con este panorama, debemos buscar caminos alternativos a nivel internacional para velar por la plena vigencia de los derechos de los grupos étnico-culturales. El camino que hemos analizado en este trabajo es, a mi criterio, el más cercano que tenemos en América, y el que mejores resultados ha dado hasta la fecha en lo que respecta a casos contenciosos, tanto en la discusión jurídica como en las reparaciones que se han ordenado. Ahora bien, nada nos garantiza que los órganos del SIDH puedan (y estén dispuestos a) seguir “estirando” la CADH y los demás tratados americanos para cubrir todas las dimensiones del DIC, así que tampoco lo podemos considerar como la panacea.

Nos queda entonces seguir construyendo los derechos diferenciados en función del grupo desde cada una de las legislaciones nacionales, utilizando en la medida de lo posible a los organismos internacionales de derechos humanos y exigiendo su positivización universal. El derecho a la identidad cultural no estará plenamente reconocido hasta que no concluyamos con este proceso.

RESUMEN: La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y de las minorías en México ha sido sumamente precaria. El derecho a la identidad cultural es un derecho fundamental que hasta el momento no ha podido tener plena vigencia, incluso con todo el apoyo de organismos, declaraciones y convenciones internacionales. El autor hace claro énfasis en la necesidad de una apropiada regulación vinculante, porque la mera enunciación de derechos contenida en la Convención Americana de Derechos Humanos es insuficiente para nuestra realidad. Hasta el momento, el único instrumento vinculante resulta ser el Convenio 169 de la OIT respecto a los pueblos indígenas y algunas declaraciones para el caso de minorías nacionales y sus miembros, situación que deberá ser modificada en el futuro.

Actividad 1.1

Con ayuda del profesor, conformar equipos de máximo 6 personas. Cada equipo seleccionará un derecho de los que marca la lectura, con la finalidad de ser estudiado a profundidad. Se deberá presentar ante el grupo lo siguiente:

- ✓ Elaborar un cartel informativo con respecto al derecho seleccionado.
- ✓ Cada equipo deberá resaltar los datos más importantes
- ✓ Se deberán mencionar ejemplos en los que se estén violando los derechos a la identidad.

UNIDAD DE COMPETENCIA 1.2. Efecto de la tecnología de información sobre el mundo contemporáneo

Ciberculturas: el estado actual de la investigación y el análisis

Vizcarra, Fernando; Ovalle, Lilian Paola

Cuadernos de Información, núm. 28, enero-junio, 2011, pp. 33-44

Pontificia Universidad Católica de Chile

A continuación se estudiarán las distintas formas de construcción de vínculos entre individuos por medios de las diferentes tecnología de información, es decir, el desarrollo de la cultura cibernética . Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Identificar los elementos que influyen en el proceso de identidad cultural con respecto a la tecnología.
- ✓ Conocer la influencia de la globalización en el proceso de construcción de la identidad cultural

Rearticulaciones del tiempo y del espacio

Aunque en la cotidianidad el tiempo y el espacio se perciben como cosas dadas, son categorías construidas mediante procesos sociales que poseen su propia historicidad. Dichas categorías son naturalizadas en el espacio de las instituciones y determinan, de este modo, los sistemas de interacción. Las nociones de tiempo y espacio están íntimamente vinculadas con las concepciones del mundo, y varían según las sociedades y culturas en las que se inscriben (Ortiz, 2002). Pensar las correlaciones posibles entre estos elementos resulta fundamental para la comprensión de la vida social y, específicamente, el ámbito de la producción de sentido. ¿De qué forma inciden actualmente las tecnologías de información y comunicación en las rearticulaciones del tiempo y del espacio? ¿Qué tipo de racionalidades e interacciones se

están construyendo a partir del uso colectivo de estos dispositivos tecnológicos? ¿Cómo se configuran las identidades de diversos sectores inmersos en prácticas culturales desterritorializadas y multimediasadas?

En el discurso de las ciencias sociales se puede identificar una tradición que ubica al espacio en relación estrecha con el medio físico (por ejemplo: los estudios sobre territorio y sociedad). Sin embargo, los enfoques asociados al estudio de la cibercultura reconocen la copresencia e interacción simultánea de cualquier punto del espacio físico, social o informacional. Así, se desvanece la idea de territorio identificado con los límites de su materialidad. En este orden, la

distancia, lejos de ser objetiva, impersonal, física, establecida, es un producto social. Su magnitud varía según la velocidad que se emplea para superarla (y en una economía de mercado, en función del coste que implica alcanzar dicha velocidad). En retrospectiva, los demás factores de constitución, diferenciación y conservación de las entidades colectivas, sus fronteras geopolíticas y culturales, parecen meros efectos secundarios de esa velocidad. Como lo establece Zygmunt Bauman, pocas viviendas de la elite actual implican diferencias entre “aquí” y “allá”, “interior” y “exterior”, “cerca” y “lejos”. (Bauman, 1999). Según Anthony Giddens (1999), el proceso de separación del tiempo y del espacio constituyó una de las principales transformaciones de la modernidad y ha marcado las dinámicas de la globalización. Este proceso de separación se fue acelerando a partir del siglo XIX, por la presencia de los medios y las tecnologías de información: medios impresos, fotografía, telégrafo, teléfono, cine, radio, televisión, satélites, grabadores y reproductores de sonido e imagen, computadoras, Internet, etc. Los medios de comunicación han jugado un papel primordial en el enlazamiento de lo local y lo global, modificando las estructuras profundas de la temporalidad humana. Las interacciones sociales a través de Internet, específicamente, han sido determinantes en este desmembramiento y rearticulación del tiempo y del espacio. Mediante el acceso al ciberespacio, los navegantes pueden relacionarse con otras presencias, entornos y visiones heterogéneas en un plano próximo a la simultaneidad. El movimiento de la información sufrió una aceleración mucho mayor que la de los cuerpos o los cambios de las situaciones sobre las cuales se informaba. La información está disponible instantáneamente (Bauman, 1999).

Pero todo esto tiene su historia. En el mundo antiguo, el tiempo estaba compenetrado con el espacio mediante la correlación inamovible de lo presente con lo ausente. Sin embargo, paulatinamente se desarrollaron relaciones de ausencia a través, por ejemplo, de la palabra escrita. Para Marshall McLuhan (1985) la aparición de la imprenta, sobre todo su derivación en la lectura y la escritura, constituye la base de un cambio paradigmático de la sociedad en su conjunto. El acto de leer y escribir

introduce un desplazamiento de lo temporal y lo espacial, provocando así una virtualización de la realidad. Las formas institucionalizadas y colectivas de medir las horas y los días a través del reloj y el almanaque, y de proyectar el espacio mediante la cartografía, representan también dispositivos de distanciamiento del tiempo y el espacio. Surge un tiempo vacío, abstracto, estandarizado, programable, que reordena las relaciones sociales en función de esta emergente racionalidad.

Como lo establece Giddens (1999).

El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el ‘espacio’ del ‘lugar’ al fomentar las relaciones entre los ‘ausentes’ localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente ‘fantasmagórico’, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos.

Andrew Leyshon (1995), en su esfuerzo teórico por comprender la dinámica de los procesos de globalización y fragmentación del mundo, identifica dos tendencias básicas. En primer lugar señala la existencia de un proceso que llama convergencia tiempo-espacio. Se refiere a la forma cómo las tecnologías de información tienen el efecto de mover los lugares y la gente, cambiando las percepciones de la distancia y disminuyendo su importancia como limitante de la interacción social. El resultado es una variación fundamental: medida desde el punto de vista del tiempo, la distancia entre los lugares se relativiza.

La segunda tendencia que este autor identifica se denomina comprensión tiempo-espacio. Hace referencia al proceso de comprensión del mundo, en sus nuevas configuraciones, por los actores sociales. Finalmente, lo más importante desde un punto de vista sociocultural, es que estas nuevas posibilidades de contactos distanciados generan perspectivas inéditas de interacción social. Asimismo, aumentan el alcance de la actividad espacial y se reflejan en nuevas formas de territorio y de territorialidad.

Tensiones entre lo global y lo local

Como lo señala Ortiz (2002), comprender un conjunto de prácticas culturales desterritorializadas, requiere un punto de vista desterritorializado. Según este autor, los cambios económicos, tecnológicos y culturales alteraron radicalmente el sentido colectivo del espacio, en especial la antigua y clara dicotomía entre las dimensiones locales y globales del territorio. Por lo tanto, debemos revisar nuestras rutas metodológicas y conceptuales para comprenderlo en su nueva condición. Actualmente el lugar –la dimensión más local en términos de territorio– está trastocado por los procesos globales; y lo global aparece como un inmenso bricolaje de expresiones propias de múltiples localidades.

Cuando Giddens (1999) dice que el lugar se “vuelve cada vez más fantasmagórico”, se refiere a que las influencias sociales procedentes de otros lugares penetran y dan forma a lo local. No obstante, el autor también plantea que el lugar, la localidad, sigue siendo fuente de continuidad. Gran parte de lo que acontece a nivel local es lo que llamamos vida cotidiana, lo que se desarrolla cara a cara. Lo local tiende a proveer una experiencia sensual, ya que las personas dentro de su entorno están dispuestas físicamente con todos sus sentidos. No solo miran y escuchan. Tocan, huelen y degustan. Se presenta como un espacio íntimo donde ocurre lo real. Sin embargo, el advenimiento de la cibercultura nos revela que lo local no tiene una existencia previa y autónoma de lo global. Para Ulf Hannerz (1998), el entendimiento de lo local está más próximo a un escenario donde confluye una diversidad de influencias globales.

Por lo tanto, es necesario reconocer que la noción tradicional de lo local posee características distintas al localismo actual. Tal como lo afirma Gina Zabludovsky:

Mientras el primero está históricamente determinado, es de carácter irreflexivo y tiende a ser considerado como “necesario y natural”; el segundo puede ser resultado de una elección consciente y tener, consecuentemente, un carácter voluntario e intencional. Mientras el “viejo localismo” es excluyente, pues considera que el estrechamiento

y el fortalecimiento de los vínculos internos se da a costa del aislamiento del mundo exterior, el “nuevo localismo” no puede concebirse sin los contactos y enlaces supranacionales que a menudo se establecen de manera colectiva. (2010, p. 197) Globalización, por su parte, es un término utilizado en casi todos los ámbitos para indicar los procesos de integración acelerada del mundo contemporáneo. Es una tendencia inscrita en las lógicas del capitalismo actual, pero como lo establece Castells (2009): “...las fuerzas que impulsaron la globalización sólo pudieron desencadenarse porque tenían a su disposición la capacidad de conexión en red global que proporcionan las

tecnologías digitales de comunicación y los sistemas de información...” (p. 51). Sin embargo, contrario a las perspectivas que conciben la globalización como un proceso totalizador y avasallante, es necesario reconocer la vigencia de los intereses nacionales y locales que permean, bajo argumentos vinculados a la legitimidad cultural, tanto las políticas locales y globales de comercio audiovisual como los contenidos específicos de los medios de comunicación en cada región del orbe. De acuerdo con Marjorie Ferguson (1995), mientras la retórica dominante de la globalización asume una especie de universalismo cultural, sobre todo cuando se habla de industrias mediáticas y de producción de contenidos, las realidades políticas locales tienden hacia el nacionalismo económico competitivo. Si bien es cierto que los fenómenos de globalización y los procesos regionales pueden generar tensiones recíprocas, también lo es que ciertas dimensiones de lo global necesitan de lo local para poder existir, y viceversa. Hoy, lo global y lo local transitan con intensidad en los contenidos de los medios masivos y las demás industrias culturales (la moda, el deporte, la comida, etc.) entendidas como la maquinaria conductora del capitalismo del siglo XXI. Este planteamiento sugiere que, lejos de sucumbir en una aldea global de leyes de mercado impersonales, los nacionalismos económicos competitivos se articulan con las industrias culturales que configuran la nueva sociedad de información y cultura de masas. En otras palabras, a pesar de sus contradicciones, diversidades, desigualdades y tensiones tanto internas como externas, las sociedades contemporáneas se articulan en una sociedad global, que incluye relaciones, confluencias y procesos de

intercambio en estructuras múltiples. En este contexto, las formas locales, regionales y nacionales evidentemente continúan subsistiendo y actuando (Ianni, 2002). Más aún, el acceso desigual y conflictivo tanto de los ciudadanos como de los países a los mercados económicos y simbólicos (productos, servicios, información, entretenimiento, etc.) propios de la sociedad globalizada, no necesariamente construye una identidad global uniforme y estática. Por el contrario, puede afirmarse que detrás de las máscaras colectivas existe una vasta y compleja diversidad cultural que se traduce en formas de consumo y usos diferenciados de bienes y símbolos. Inclusive, basta con registrar la continua resurrección de las llamadas etnicidades o identidades profundas: comunidades enraizadas en la tradición cultural que despiertan con rostros nacionalistas e incluso autonómicos, reivindicativos o con amplios programas de acción política, y que ponen continuamente en crisis el discurso totalizador de la globalización. Hannerz (1998) señala que lo local a veces adquiere tonos místicos y románticos en el pensamiento cultural. Se presenta a lo global como superficial y a lo local con un contenido profundo. Lo global como artificial y lo local como auténtico. Lo global como mezcla y lo local como puro. Estas dicotomías estereotipadas guían aún mucho de los análisis que se realizan alrededor del concepto de cibercultura. En síntesis, lo local indudablemente es algo especial. Es, en última instancia, un escenario en el que se entrecruzan los hábitats de significado de varias personas y donde lo global, o lo que ha sido local en otro lugar, tiene alguna oportunidad para llegar a sentirse como en su propia casa. De este modo, el debate sobre la relación entre las polaridades y continuidades de las dimensiones local y global es, precisamente, el que sitúa a la cibercultura en el corazón de los estudios académicos sobre la modernidad. Las tensiones entre lo global y lo local se han trasladado hacia el centro de las discusiones sobre los efectos socioculturales de Internet. Se globalizó la separación del tiempo y el espacio, y se globalizó el desanclaje de los sistemas sociales. Todo ello, en gran medida, gracias al desarrollo e impacto de las industrias culturales y sus tecnologías informáticas.

El debate sobre realidad y virtualidad

Diversas prácticas sociales están intervenidas, hoy, por las lógicas asociadas a la computadora. No solo la producción industrial, sino la idea misma del trabajo están relacionadas con los acoplamientos del humano y la máquina. En la actualidad, la computadora ha configurado nuestra identidad laboral y es una extensión de nuestro pensamiento y acción. La identidad y la práctica de un médico, por ejemplo, están articuladas a la implementación de tecnologías específicas. Es decir, el médico no es médico sin su equipamiento. Más aún, la adaptación de diferentes prótesis en los cuerpos de las personas, que traslada la identidad del ciborg más acá de la metáfora, es evidencia de las fusiones múltiples de lo orgánico y lo mecánico. La integración del soldado a su equipo bélico lo convierte en un organismo cibernético modelado para eliminar al enemigo. Por su parte, el arte contemporáneo, dice Roman Gubern (1992), es resultado de la revolución tecnológica actual. La música industrial está mediada por tecnologías cada vez más virtualizadas, como el software. La información, la comunicación y el ocio, por citar otros ejemplos, son ya inconcebibles sin la mediación de las máquinas. Pero esta perspectiva, a diferencia del determinismo tecnológico, no sitúa al sujeto frente al aparato, sino que lo sintetiza. La tecnología, en el contexto cibercultural, se vuelve una dimensión y componente de lo humano, y es capaz de mediar las interacciones sociales y sus sentidos.

La posmodernidad supone una serie de disparidades o discontinuidades de la vida social con respecto al pasado. Consiste en una sensación colectiva de extrañamiento frente al mundo, una especie de clima cultural cargado de paradojas e incertidumbres. Según Donna Haraway (1995), dichas disparidades o discontinuidades se expresan en la disolución de las fronteras entre lo biológico y lo tecnológico, y entre la realidad física y la realidad virtual. Pierre Levy (2007) sostiene que la palabra “virtual” puede entenderse al menos de tres maneras: en un sentido técnico, ligado a la informática; en un sentido filosófico y en un sentido de uso común. Para este autor, en el debate sobre la cibercultura se puede apreciar claramente una confusión entre estos tres sentidos. En el uso filosófico de este vocablo, es virtual lo que no

existe más que en potencia y no en acto. Lo virtual no es actual. Lo virtual está más allá de la concreción efectiva o formal. En este sentido, lo virtual es una dimensión fundamental de la realidad. Pero en el uso común, la palabra “virtual” se emplea a menudo para significar la irrealidad. En su acepción común, lo virtual es lo opuesto a la realidad, que supone una efectuación material, una presencia tangible. Se piensa entonces que una cosa puede ser o real o virtual y que no puede, pues, poseer las dos cualidades a la vez. Sin embargo, como ya se señaló, en su sentido filosófico lo virtual no se opone a lo real, sino a lo actual. En palabras de este autor: Insistimos, aunque no se le pueda fijar en ninguna coordenada espacio-temporal, lo virtual es sin embargo real. Una palabra, existe. Lo virtual existe sin estar ahí. Una entidad “desterritorializada” es virtual, capaz de generar varias manifestaciones concretas en diferentes momentos y lugares determinados, sin estar por ello unida ella misma a un lugar o a un tiempo particular. (Levy, 2007, p. 33) Pero entonces, ¿cuál es el elemento novedoso que incorpora la cibercultura? ¿Acaso las sociedades tradicionales no habían experimentado, en alguna forma, la virtualidad? ¿Qué podemos decir de la construcción de las identidades nacionales y sus relatos míticos de héroes y hazañas intemporales? ¿No hemos sido actores de un sistema de creencias y valores en constante convulsión? Ciertamente, las representaciones colectivas tienen efectos sobre la realidad. Pero, ¿no hay en la historia algo de virtualidad? ¿Qué podemos decir los mexicanos sobre nuestra cuota de virtualidad?: cincuenta años de Televisa, setenta años de Partido Revolucionario Institucional, ochenta años de Secretaría de Educación Pública, quinientos años de catolicismo. ¿En qué punto hacen contacto la virtualidad de los sistemas sociales y la de las tecnologías de información, ambos reguladores de las interacciones sociales? ¿En qué momento la simulación produce efectos reales sobre la vida y viceversa? Con la expansión y movimiento de la reflexividad y la resultante crisis de sentido, se aceleró el ritmo de cambio de tal manera que las médulas de lo social se movieron hasta hacerse evanescentes, o mejor dicho, virtuales. Es decir, los centros identitarios se desplazaron y han comenzado a migrar. Los nomadismos, opinaría Maffesoli (2004), están instituyendo lo social. Como lo señala Jean Baudrillard:

(...) hoy ya no existen la escena y el espejo. Hay, en cambio, una pantalla y una red. En lugar de la trascendencia reflexiva del espejo y la escena, hay una superficie no reflexiva, una superficie inmanente donde se despliegan las operaciones, la suave superficie operativa de la comunicación. (...) Si uno piensa en ello, la gente ya no se proyecta en sus objetos, con sus afectos y representaciones, sus fantasías de posesión, pérdida, duelo, celos: en cierto sentido se ha desvanecido la dimensión psicológica, y aunque siempre pueda señalarse con detalle, uno siente que no es realmente ahí donde suceden las cosas. (1988, p. 188)

Las relaciones humanas que constituyen los puntos de acceso a los sistemas abstractos (Giddens, 1999) están condicionadas, en este contexto, por los soportes tecnológicos de la información y la comunicación. Así, el acoplamiento de lo humano y lo tecnológico (organismo y máquina) incorpora a los sistemas abstractos la categoría de lo virtual, ofreciéndonos múltiples vivencias mediante el acceso simultáneo a distintos niveles o dimensiones de la realidad. De este modo, resulta interesante que (...) justo cuando los últimos enclaves reales antropológicos están desapareciendo, un nuevo e inesperado campo ve la luz —espacios sociales incontrovertibles en los que la gente aún se encuentra cara a cara, pero bajo nuevas definiciones de lo que es encontrarse y lo que es cara—. Estos nuevos espacios concretizan el colapso de los límites entre lo social y lo tecnológico, la biología y la máquina, lo natural y lo artificial, que forman parte del imaginario posmoderno. Son parte de la imbricación reciente de los humanos y las máquinas en nuevas formas sociales que llamo sistemas virtuales. (Stone, 1995; citado en Piscitelli, 2002, p. 100)

Metamorfosis de códigos identitarios

El asunto de las identidades resulta otro punto fundamental en el debate sobre la cibercultura. Lo que vienen señalando diversos autores es que uno de los efectos de la multiplicación de las interacciones, promovida por las tecnologías de información, ha sido el declive del individualismo. Según esta línea de discusión, el proyecto del individualismo implica una pesada carga para los sujetos. Forjarse una identidad, amarrarse a ella, ser coherente con ella, se percibe hoy como

una tarea ardua. “La fatiga de ser yo”, dice Baudrillard. En contraposición, se observa que la cibercultura desarrolla anclajes inéditos con la metamorfosis de ciertos códigos identitarios, motivados por los múltiples entrecruzamientos de lo local y lo global, por el resurgimiento de identidades profundas en contextos de globalización, por los cambios en las visiones y comportamientos familiares, generacionales y religiosos; por la transformación de la intimidad, de las nociones de género, de ciudadanía, de seguridad, de las relaciones entre ocio y trabajo, y otras representaciones y prácticas sociales.

Manuel Castells (1999) afirma que somos testigos de un novedoso modelo de organización y desarrollo de las sociedades globalizadas, como producto de una nueva situación del capitalismo mundial. Se trata, en otras palabras, de una transformación global que tiene dimensiones equivalentes, en términos de importancia, con la Revolución Industrial, pero la actual cimentada en el desarrollo de tecnologías de información y en la socialización del conocimiento. De allí, entonces, que la problemática de las identidades esté hoy enmarcada por la reflexión en torno a las funciones y efectos de los medios de comunicación globales y de las tecnologías informáticas. Sin embargo, estas transformaciones en los códigos identitarios no deben ser leídas o interpretadas a la luz de una problemática de sustitución. No se plantea aquí que la experiencia con la máquina sustituya la experiencia con el mundo cotidiano, o que el contacto con la máquina deshumanice las interacciones. Se trata del surgimiento de nuevas formas culturales y de dimensiones novedosas del ser humano y su mundo. Lo anterior está aparentemente claro en el debate sobre la cibercultura. Levy (2007) sostiene que las innovaciones técnicas no permiten solamente hacer “la misma cosa” más rápido, más fuerte o a mayor escala. Autorizan sobre todo a hacer, a sentir o a organizarse de otra manera. “La problemática de la sustitución impide pensar, acoger o hacer advenir lo cualitativamente nuevo, es decir, los nuevos planos de existencia virtualmente aportados por la innovación técnica” (Levy, 2007, p. 192).

Según estos señalamientos, el declive del individualismo es evidente y estamos ante un proceso de circularidad y migración de las identidades. No porque estas sean estáticas o esenciales, sino porque la aceleración del ritmo de cambio (Giddens, 1999), que caracteriza hoy a

la modernidad, desplaza los procesos de identificación hacia ámbitos cada vez más emergentes. Ciertamente, la migración de los cuerpos conlleva la migración de los símbolos, y viceversa. Lo que hoy experimentamos son identificaciones múltiples. Se trata de un cambio de clima cultural que sitúa a las identidades en un estado de mayor flexibilidad. Por supuesto, es una enorme paradoja: resucitan en esta época diversas dimensiones de las identidades profundas (incluyendo el pensamiento mágico-religioso sobrenatural, el tribalismo, lo popular, el hedonismo y lo local), al tiempo que éstas se instrumentalizan y fragmentan. En este escenario, la desterritorialización de las prácticas culturales, y sus procesos de reterritorialización, constituyen uno de los elementos centrales de las transformaciones identitarias. Como lo dice Alejandro Piscitelli:

La sociedad –y el mercado– nos exigen ser nosotros mismos. Pero no tenemos identidad a menos que representemos a organizaciones, a cual más poderosa, anónima y gigantesca. No hay yo sin ellos. ¿Pero hay lugar para el yo en el relampagueo de las terminales? ¿Habrán nosotros a los que todavía queramos pertenecer? ¿Esos otros serán las organizaciones virtuales? ¿O las casas de campo? ¿O los retiros espirituales? ¿O la familia evanescente? ¿Pueden las redes personales sustituir las afiliaciones corporativas y profesionales? (1995, p. 244) Verdú plantea que al hiperindividualismo de la década de 1990 le siguió lo que él denomina “personismo”. Según esta noción, “se ha ido conformando un tipo de hombre/mujer, sujeto/objeto que, sin poseer un destino inscrito, actúa en búsqueda de una felicidad especialmente relacionada con los múltiples nexos con los demás, por superficiales y efímeros que sean los contactos” (2007, p. 17). Según este autor, el proyecto del individuo implica “tanta identidad como para hacerla un fastidio del que desearíamos desprendernos para ser de verdad libres” (p. 138). La interioridad y la responsabilidad de “conocerse a sí mismo” y “ser congruente con uno mismo”, resulta una carga pesada. En contraposición, “ser con vistas al otro” brinda levedad a la existencia humana. Encubrir o cambiar la identidad, presentarse con atributos diferentes, no es algo para avergonzarse. La noción de persona, contrariamente a la noción de individuo, acepta e incluso promueve la opción de la máscara incesante. Las máscaras que nos ponemos, desde esta perspectiva, no son entendidas como

aditamentos artificiosos de los que debemos prescindir. Son una manera de proceder, de ser, de destacar, de evolucionar y de sobrevivir. “La persona presenta una estructura abierta mientras el individuo es compacto”, enfatiza Verdú (Op. cit. p. 138). El término que Bauman (2007) utiliza para describir esta condición es “flexibilidad”: “La presteza para cambiar de tácticas y estilos en un santiamén, para abandonar compromisos y lealtades sin arrepentimiento, y para ir en pos de las oportunidades según la disponibilidad del momento, en vez de seguir las preferencias consolidadas” (p. 11). El interés y la complejidad que suscita la cibercultura se encuentra en el desciframiento del mundo de posibilidades que se abren a los sujetos en el proceso de construcción, reconstrucción y mutación de sus identidades. El *self* moderno, tal como lo concibe Josexo Beriain (2005), se presenta como “un vacío para ser llenado y relleno con nuestras fantasías sin que nunca se agoten sus potencialidades (...), es decir, como aquella instancia que permite un elenco infinito de posibilidades. Este *self* proteico y plural tiene su correspondencia en un mundo plural” (p. 309). La posibilidad de reinención y transformación del ser humano siempre estuvo ahí. Siempre pudimos ser otros. Quizás, el cambio que introduce la cibercultura es que ahora las metamorfosis de los códigos identitarios surgen como valor. No sólo podemos ser otros y atestiguar, sin culpabilidad, el desvanecimiento de antiguas identidades. Debemos serlo. La cibercultura imita el avatar de la vida, y para ser parte de la red de personas que se da la mano alrededor del mundo debemos estar dispuestos a experimentar múltiples, variados y contradictorios procesos de identificación. En esto coincide Levy (2007) cuando afirma: “Más que construirse sobre la identidad del sentido, el nuevo universal se experimenta por inmersión. Estamos todos en el mismo baño, en el mismo diluvio de comunicación. Ya no se trata, pues, de cierre semántico o de totalización” (p. 93).

El cuerpo y la des corporización

Mente y cuerpo, como categorías dicotómicas clásicas, se desvanecen en el debate de la cibercultura. Surge una nueva forma de habitar el mundo en la que la sustancia básica de la interacción no es la

experiencia cuerpo a cuerpo. La “descorporización de las relaciones” es un elemento que se introduce, delineando un escenario donde es posible, incluso, una socialización sexual más centrada en la imaginación. Así, la fusión del cuerpo y la máquina, las posibilidades de un “yo” incorpóreo, de construir y habitar mundos exteriores que no son necesariamente distinguibles de los “sujetos pensantes”, terminan por problematizar la condición misma de lo que llamamos cuerpo. Aunque el cuerpo ha sido objeto de problematización en las ciencias sociales, en el debate sobre la cibercultura su disertación gana protagonismo y relevancia. Al respecto, Merleau-Ponty (1945) señala que el cuerpo es el campo primordial donde se dan y se condicionan todas las experiencias subjetivas. En un sentido complementario, Le Breton (1995, p. 13) afirma que el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí misma. El cuerpo aparece entonces como el espacio donde se construye el mundo, la encarnación misma del mundo que supone una operación de símbolos. Por todo esto, explorar la cibercultura implica explorar la condición actual de la corporeidad. Como sostiene Le Bretón (1995), el cuerpo es la cepa de identidad del hombre, sin el cuerpo el hombre no existiría, y vivir consiste en sintetizar continuamente el mundo en nuestro cuerpo, a través de lo que simbólicamente éste encarna. En el contexto de la cibercultura, sin embargo, pensar la corporeidad exige tener en cuenta las complejas fusiones de lo biológico y lo tecnológico, del organismo y la máquina. Donna Haraway (1995) afirma:

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planeado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas. Las nuestras están inquietantemente vivas y nosotros, atterradoramente inertes. (p. 253)

Las videoconferencias, la televisión satelital, los videojuegos, los teléfonos móviles, los sistemas eléctricos de vigilancia, la Internet, son tecnologías de información y de conocimiento que producen el ciberespacio. Este espacio, virtual e interactivo, aparece como la metáfora de un mundo donde las personas pueden interactuar o acceder a la información sin tener que estar físicamente presentes con

los demás. En el ciberespacio, todos somos cyborgs, mezcla de vida, mito y tecnología. El cyborg, para Naief Yehya (2001),

... es un ser que nos incorpora y que llevamos dentro. Es un ser límite. Criatura fundamentalmente metafórica que nos ayuda a definirnos, a establecer las fronteras entre lo que consideramos natural y lo artificial, entre lo que hacemos y lo que somos, además de que nos ayuda a entender hacia dónde vamos. Sin estas quimeras sería difícil comprender en qué nos hemos convertido. (p. 46)

Chris Shilling (2004, p. 180) identifica al cyberpunk2 como un género literario (y fílmico) que, basado en la ciencia de la cibernética, representa un futuro próximo en el cual nuestra existencia corporal se vuelve cada vez más irrelevante. Según esto, pronto seremos capaces de “salir de nuestro cuerpo y downloadarnos” en los escenarios de la Internet, hasta llegar a ser conciencia incorpórea. Sin embargo, un escenario de este tipo pertenece aún al ámbito de la ficción. Incluso la existencia de quienes viven hasta 15 horas al día en Internet, es corporal. Lo cierto es que la fusión del cuerpo y la máquina reclaman un replanteamiento de las formas cómo entendemos la existencia humana. Para Haraway (1995), la determinación tecnológica es un espacio ideológico abierto a las formulaciones máquinas/ organismos, comprendidos como textos codificados para leer y escribir el mundo. Las tecnologías comunicacionales y las biotecnologías reconstruyen nuestros cuerpos y “traducen el mundo a un problema de códigos” (p. 279). Por ello, se vuelve indispensable desarrollar marcos de interpretación renovados para descifrar al cuerpo en su novedosa configuración. Por ejemplo, uno de los tópicos que identifican al cuerpo como una importante categoría de análisis es la referencia a la biopolítica del cuerpo planteada por Foucault (2003). Este autor racionaliza la fuerza de trabajo que el sujeto debe proporcionar, e identifica cierta coordinación en las instituciones para lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia de las tareas encomendadas a estos. Sin embargo, en los intentos por desentrañar el devenir de la cibercultura, estos planteamientos son identificados como insuficientes. Al respecto, María Teresa Aguilar (2006) señala que “la medicalización y normalización ya no son dominaciones que funcionen, ahora se crean redes y comunicaciones. Los métodos de la

clínica requerían cuerpos y trabajos, nosotros tenemos textos y superficies” (p. 8).

En la era de la “informática de la dominación”, el sujeto no es visto como un organismo anclado a la biopolítica a través de su cuerpo, sino como componente biótico que no ostenta privilegio alguno sobre otro componente del sistema de información. Los “organismos tecnológicos” evidencian que la tecnología no sólo ha trastocado el mundo del trabajo y la vida cotidiana, además reconstruye el sentido del cuerpo. La fusión del cuerpo con la máquina implica un cambio estructural que cuestiona las nociones convencionales de “ser y tener un cuerpo”. Las concepciones tradicionales de la acción suelen recurrir a metáforas orgánicas para expresarse: el enfrentamiento era cara a cara. El combate era cuerpo a cuerpo. La justicia era ojo por ojo y diente por diente. El encuentro era entre corazones y la solidaridad significaba trabajar hombro con hombro. Los amigos iban brazo con brazo. Y el cambio se producía paso a paso (Bauman, 1999). Y sin embargo, a pesar de la creciente descorporización de las interacciones sociales, la existencia humana sigue siendo corporal.

Por ello, incluso en el mundo virtual se observa la constante evocación de los cuerpos. En el chat, en los videojuegos, en los foros de discusión, los encuentros apelan a imágenes corporales.

Los emoticons, el avatar, las fotos que median los vínculos en las redes sociales y el uso de la cámara web, ejemplifican el contexto simbólico en el que los rostros aparecen como la mediación de la interacción y la intimidad. Los emoticons son señalados por Yehya (2008) como ideogramas que combinan “caracteres-rostro”. Según el autor, estos gestos han adquirido una relevancia impresionante en las últimas fechas, incorporándose al lenguaje del ciberespacio. Finalmente, considera que “el uso de emoticones imprime una cercanía, una complicidad y un coqueteo sin demasiada responsabilidad” (p. 64). El uso de imágenes de sencillos rostros que expresan felicidad, festividad, tristeza, coraje, duda, frustración, ha sido integrado al chat, a la mensajería y a los foros. Según este autor, “se trata de símbolos que permiten cierta ambigüedad, pero que rompen con la severidad de un texto” (p. 65).

Para entender este *boomerang* en el que las interacciones descorporizadas apelan a imágenes corporales para mantener la continuidad de los sentidos que se comunican, es importante recordar la importancia del rostro en el contexto de la modernidad. Como señala Le Breton (1995), el nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro. “Para que la individuación a través de la materia, es decir, a través del cuerpo, sea aceptable en el plano social, habrá que esperar el desarrollo del individualismo” (p. 29). En el ciberespacio, el avatar es la representación gráfica que se asocia a un usuario para su identificación. Generalmente son fotografías, dibujos y figuras humanas. El rostro es la parte del cuerpo más individualizada, más singular. Es la marca de una persona. ¿Quiénes optan por poner su foto en el chat u ofrecen acceso abierto a sus cámaras web? Quizá por ello, incluso en el ciberespacio, las relaciones que se establecen son más o menos íntimas, y se basan en cierto grado de confianza, dependiendo del acceso al rostro de quienes interactúan. En suma, en el debate contemporáneo sobre el cuerpo y la descorporización de los vínculos, son más las preguntas que las respuestas. Lo que queda claro es que los organismos biológicos se han convertido en máquinas de comunicación. Las nuevas políticas de resistencia, las actitudes colectivas frente a la tecnología, el declive de la dicotomía cuerpo-mente, las identidades plurales y sus dinámicas generadas por la fusión hombre-máquina, así como el cambio en las representaciones del cuerpo encarnadas por la metáfora del ciborg, son las cuestiones que están siendo abordadas por los estudiosos de la cibercultura, y que exigen sin duda el desarrollo de perspectivas teóricas interdisciplinarias y enfoques metodológicos creativos.

El placer del lazo social

En el presente apartado se expone otro debate fundamental a la hora de encarar analíticamente los procesos que se dan en el ciberespacio: los lazos sociales que allí se tejen. El chat, las redes sociales, los blogs, los sitios de ciberligue, los videojuegos, las comunidades virtuales, entre otros, determinan interacciones sociales y delinean los usos del tiempo libre y los momentos de ocio y de placer. Más aún, en el debate

teórico, se señala que los acelerados cambios sociales impulsados en gran parte por la tecnología han transformado el sentido de los vínculos con los demás. Las formas de intimar con los otros se han modificado. La tesis de Giddens (1999, 1995), apunta a la relación dialéctica entre los procesos de transformación de la intimidad y los dispositivos de desanclaje de los sistemas abstractos que imponen la necesaria creación de mecanismos de fiabilidad:

Las rutinas estructuradas por los sistemas abstractos poseen un carácter vacío, no moral, y esto cobra validez en la idea de que lo impersonal inunda progresivamente lo personal. (...) ¿Qué significa todo esto en términos de la confianza personal? La respuesta a esta pregunta es fundamental para entender la transformación de la intimidad en el siglo XX. La fiabilidad en las personas no está enmarcada por conexiones personalizadas dentro de la comunidad local ni por redes de parentesco. La fiabilidad en un plano personal se convierte en un proyecto, algo que ha de ser trabajado por las partes implicadas, y que exige franqueza. (pp. 116-117)

Las relaciones más íntimas y personales ya no están confinadas necesariamente a la condición cara a cara, o a las localidades de los sujetos. Las relaciones de parentesco, amistad, búsqueda de ocio o trabajo se extienden actualmente por los distintos continentes formando verdaderas “comunidades transnacionales”. Lo íntimo ya no está necesariamente confinado a lo próximo, ni lo transnacional tiene por qué ser una cuestión de gran escala (Hannerz, 1998). Hannerz propone un horizonte teórico para comprender los lazos sociales en sus actuales configuraciones. Para perfilar una visión más inclusiva de las relaciones en la sociedad contemporánea, considera útil “echar mano del clásico contraste entre las relaciones primarias y las secundarias” (Op. cit. p. 155). Las relaciones primarias establecen vínculos entre las personas, mientras que las secundarias solamente lo establecen con base en los roles específicos que las personas desempeñan. Para Hannerz, esta distinción continúa siendo bastante significativa, pero resulta insuficiente, ya que sólo cubre las relaciones directas en las que hay presencia física. Este tipo de vínculos, al menos en la cibercultura, ya no es esencial para la sociedad. Por ello, el autor distingue dos tipos de relaciones indirectas. Las relaciones terciarias, aquellas en las que

intervienen la tecnología o las grandes organizaciones de una manera absoluta, y las relaciones cuaternarias, aquellas en las que al menos una de las partes no es consciente de la existencia de la relación. Estas últimas se tratan, fundamentalmente, de relaciones que se dan cuando una parte está sometida a vigilancia más o menos discreta, como en los datos del censo, listas de tarjeta de crédito, listas de consumidores, entre otros. Las relaciones primarias, secundarias, terciarias y cuaternarias forman un solo y complejo campo. No solo están en disputa unas con otras, sino que se enriquecen mutuamente. Los lazos sociales efímeros y los duraderos, los íntimos y los superficiales, los directos y los indirectos, los basados en la franqueza y los que se asientan sobre el engaño, los recíprocos y los unidireccionales, son vínculos complejos que ganan protagonismo en la “sociedad en red” (Castells, 1999). Al respecto, Verdú (2007) afirma que “ahora el fin no es almacenar objetos o conocimientos, basta con mantener la red” (p. 26). Pero la pregunta que surge es ¿mantener la red para qué? La respuesta puede tener varios derroteros. El más obvio es quizás el que tiene que ver con la búsqueda del reconocimiento social. Sin embargo, en este apartado se considera que los vínculos gestados en el ciberespacio están fundamentalmente mediados por la búsqueda del placer, del goce y la felicidad. Para Verdú, el objetivo más pragmático de la sociedad contemporánea es el placer del nexo con los otros. “¿Feliz a solas? Claro que no. A solas terminamos amargados. Con los

demás, los males son menos y las celebraciones mayores” (Op. cit. p. 135). Los millones de blogs, el dinamismo de las redes sociales en Internet, los millones de mensajes de texto que se cruzan diariamente, constatan esa necesidad, constitutiva de nuestra especie, de ser mirados, reconocidos y estimados. Como bien señala Todorov (2008), “la sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana” (p. 212). El mundo de los afectos constituye lo esencial de la vida y ellos dependen de los otros. Por ello, el motor que impulsa el fenómeno de las interacciones sociales en la red es el goce del reconocimiento en la mirada del otro, de allí la importancia de conocer el número de visitantes³. Verdú (2007) plantea esta idea en términos del deseo. Para este autor, el sujeto contemporáneo, el sujeto de la cibercultura, es un “sujeto de deseo”. Un sujeto que, en contraposición al proyecto de la hiperindividualidad, ha recobrado los lazos con el otro a través de la retícula urbana o en Internet (p. 179). La razón de vivir, el disfrute y el placer del sujeto del deseo, que describe Verdú, se encuentra en expandirse, inmiscuirse, pertenecer, ser reconocido, ser amado y “penetrado en la orgía de la conexión” (p. 186).

Resumen

Las nuevas tecnologías de información y comunicación están ocupando un sitio central en las formas de interacción de la gente en sus diferentes ámbitos (trabajo, ocio, educación, información, consumo, etc.) y, por tanto, en los procesos sociales de producción de sentido. Estos dispositivos tecnológicos han dejado de ser meros instrumentos para convertirse en componentes fundamentales del sistema social. El propósito de este artículo es aportar elementos de comprensión en torno a los vínculos crecientes entre las personas y el ciberespacio, en el seno mismo de las interacciones colectivas, multimedias por las tecnologías informacionales, las industrias de la cultura, las nuevas agendas sociales y las transformaciones del poder. Este ensayo se divide en seis apartados que, consideramos, sintetizan la investigación y el análisis actual sobre esta materia: 1) Rearticulaciones del tiempo y del espacio, 2) Tensiones entre lo global y lo local, 3) El debate sobre realidad y virtualidad, 4) Metamorfosis de códigos identitarios, 5) El cuerpo y la descorporización, 6) El placer del lazo social.

A partir de la aparición de la imprenta en el siglo XV, se aceleró el proceso de rearticulación del tiempo y del espacio social, originándose un efecto migratorio en las identidades. A las relaciones sociales presenciales se fueron añadiendo aquellas no presenciales, fundadas por la experiencia colectiva de la escritura y la lectura. Los medios de comunicación e información modernos precipitaron aún más este proceso. La modernidad instauró un tiempo separado del espacio: globalizado, estandarizado y planificado. La posmodernidad, entendida como radicalización de los efectos de la modernidad, ha ido más allá. El chip, la Internet y los nuevos programas están transformando los lugares físicos de la realidad (donde dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio a la vez) en territorios de la simultaneidad. Por efectos de la disolución de estas fronteras, podemos afirmar que lo social se configura hoy en múltiples dimensiones que transitan de la escala material a la virtual, y viceversa. ¿Qué posibles senderos tomará el nuevo orden de la globalización, multimediado tecnológicamente, pluricultural y determinado por profundas estructuras de desigualdad? ¿Es la cibercultura un potenciador del desarrollo humano? ¿Son las tecnologías de comunicación dispositivos de conocimiento? ¿O acaso operan como factores de ampliación de las desigualdades sociales? Una posible representación de la cibernación apunta hacia un orden permanentemente saboteado por hackers y ciberterroristas, con tintes apocalípticos, donde la descomposición de lo social se acelera por efectos de las nuevas tecnologías. Pero, desde otra perspectiva, “un mundo ciborg podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios” (Haraway, 1995, p. 263). Un mundo ciborg que tienda a desmontar antiguas estructuras de dominación, que permita el reconocimiento de los derechos del otro, y que propicie interacciones abiertas a la pluralidad y a la tolerancia

Actividad 1.2

De manera individual elabora un ensayo en el que se retomen los temas más relevantes con respecto a la importancia de la presencia de la tecnología en las relaciones sociales actuales, y su influencias en el proceso de construcción de la identidad colectiva, social y cultural.

UNIDAD DE COMPETENCIA 1.3. Subjetividad individual

La identidad Nacional en México: Su naturaleza Colectiva y “Pensada”

Juárez Romero Juana

Psicología de la sociedad moderna 2006. González Manuel y Nateras Octavio

Universidad Autónoma Metropolitana

A continuación se estudiarán los elementos principales y necesarios para la construcción de la identidad nacional en México, tales como la estructura, que se compone de la referencia al tiempo, el nivel genérico-específico y su carácter étnico-cívico, por ejemplo. Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Identificar los elementos que influyen en el proceso de identidad cultural con respecto a la tecnología.
- ✓ Conocer la influencia de la globalización en el proceso de construcción de la identidad cultural

Introducción

Reconocemos a la idea de nación como una forma de la conciencia colectiva, la cual brinda una identidad de orden colectivo a los mexicanos. Dadas su naturaleza histórica, por un lado, y su fuerza como entidades colectivas, por el otro, nación e identidad nacional constituyen puntos de referencia esenciales en la definición de la vida social y política de México. Por ello, ambos conceptos revisten igual importancia en la formación y definición de los ciudadanos; es decir, de la imagen o imágenes que de ellos construimos cotidianamente.

La reflexión que haremos en estas páginas acerca del carácter colectivo e identitario de nuestros objetos de estudio pretende explicar el vínculo que existe entre la identidad colectiva de los mexicanos y la imagen de ciudadano que de ella se deriva, según el modelo del ciudadano propuesto por Rouquette (1999). Además del eje psicosocial desde del cual se articula nuestro análisis, se presentan resultados de una investigación que tuvo como objetivo mostrar el vínculo que hay entre México y el mexicano, entre sus símbolos, lugares de memoria y entre las descripciones que de dichos objetos sociales hacen dos

grupos concretos de mexicanos (Juárez, 2004). La finalidad fue identificar la relación entre la idea de nación y la identidad nacional. Del conjunto de los resultados obtenidos se seleccionaron los símbolos que mejor caracterizan a México y el mexicano, con el fin de ilustrar que existe una manera diferenciada de organizar las entidades cognitivas que le dan sentido a México, por un lado, y al mexicano, por el otro. Por último se analizan los resultados que revelan los atributos personales asociados al mexicano para luego revisar los procesos psicosociales a partir de los cuales el estereotipo del mexicano cobra forma y se "naturariza" en el discurso de los grupos entrevistados.

Nación e identidad nacional: formas cotidianas

En diversas polémicas se ha cuestionado la capacidad de permanencia y la eficacia de la nación; se ha puesto en duda su aptitud de convocatoria y su solidez frente a escenarios como el de la globalización y sus efectos en el ámbito mundial. Todo ello frente al desgaste que han sufrido algunos sistemas de gobierno, que ha traído

como consecuencia el deterioro de sus antiguas formas de cohesión, o ante los conflictos interétnicos que viven diversos países, con el consiguiente, enfrentamiento entre comunidades enteras (Delannoï y Taguieff, 1993). Sin embargo, también se reconoce la importancia y vigencia que adquiere la nación hoy día como fórmula de organización de la vida social de los pueblos (Hobsbawm, 1992; Smith, 1997).

En el contexto actual la discusión sobre la pertinencia y la eficacia o fortaleza de la nación se ha intensificado debido a las tendencias derivadas de la globalización; aún así, en este escenario los hechos sugieren que se han fortalecido las pertenencias nacionales como medio de defensa de las identidades culturales (Wieviorka, 2004). En todo caso, aun cuando todavía no se pueda determinar el rumbo que tomarán las identidades nacionales frente a las tendencias propias de la globalización -y pese a que se reconozcan sus grandes limitaciones al pretender homogeneizar a sociedades que son de suyo casi siempre heterogéneas-, lo cierto es que constituyen un punto de referencia esencial en la discusión sobre la evolución o transformación de las formas de organización que deben o buscan adquirir las sociedades en este mundo globalizado.

En efecto la nación constituye, más allá de toda polémica, la entidad en torno a la cual diversas sociedades organizan el conjunto de su vida social, política y económica. La nación constituye, según Balibar (1988), la "forma moderna de organización del mundo"; es decir, es la manera moderna de clasificar y estructurar el mundo y sus relaciones, lo cual posibilita también otorgar una nueva identidad a todos los individuos que la integran: la de nacionales. Con ello, los individuos adquieren dos cosas: por un lado, un conjunto de derechos y obligaciones, y por el otro, una historia, un relato cuyo objetivo será el de hablar y recordar sus orígenes (Balibar, 1988: 127). Orígenes que, diría Anderson (1993), le darán a cada individuo la posibilidad de constituirse como parte de una "comunidad imaginada", tener una identidad de pertenencia. Y es que, subraya Gellner (1991), la nación sólo puede existir a condición de que los hombres que la conforman se reconozcan a sí mismos como pertenecientes a una misma nación.

La identidad nacional es contemplada, en este mismo sentido, como "clave de la conciencia contemporánea" por Billig (1991). Este autor cuestiona, asimismo, la tendencia general -errónea a su parecer- a considerar al nacionalismo, por ende, a la identidad nacional, como formas de expresión que son objeto de una manifestación "excepcional", las cuales tienden por lo general a ser reconocidas en "los otros", es decir, en el exterior, como algo ajeno, exótico. Billig, al mismo tiempo, insiste en la necesidad de reconocer al fenómeno social del nacionalismo como algo familiar e indagar y profundizar en su estudio. De modo que pensamos en la identidad nacional y en la idea de nación como aspectos que regulan y orientan la vida de los ciudadanos en sociedad.

Se equivoca quien da por sentado que una identidad nacional encierra en sí misma su validez, su ámbito de influencia y explicación, pues, como expresa Billig: "Una ideología o una forma de vida suponen más que aplicar estereotipos al yo. Abarcan supuestos y representaciones colectivas, así como hábitos y prácticas sociales..." (1998:46). Así, la identidad nacional y la idea de nación constituyen algo más que formas de describir el mundo frente al país o sus ciudadanos; reflejan de manera particular las representaciones colectivas en las cuales se ancla una forma de representar el mundo y sus relaciones, y sirven para dar continuidad al cotidiano a través de las generaciones.

En el caso de México, los esfuerzos que hicieron los gobiernos establecidos después de la independencia para brindar una identidad particular a los mexicanos, en realidad intentaban transformar el estigma que suponía haber sido un pueblo conquistado, derivado de la comparación que se hacía de éste con la sociedad europea. Esta comparación, en opinión de Moscovici (2002), constituyó el origen de algunos otros estigmas que contribuyeron al "debilitamiento físico y moral de los pueblos conquistados". La explicación de los orígenes hecha historia no hace más que promover la reificación de la imagen de un ser constituido en el mestizaje y en duda permanente sobre la naturaleza civilizada o salvaje de los habitantes del llamado Nuevo Mundo.

Más tarde, el surgimiento del Estado benefactor constituyó una prolongación de esa idea: los ciudadanos se encuentran bajo la protección del Estado dada su "natural" invalidez, producto, por un lado, de su herencia cultural y, por otro, de su bajo o nulo nivel educativo. Los ciudadanos eran considerados "no aptos", ignorantes y "necesitados" de políticas que, más que nada, buscaban resolver situaciones de inequidad profunda bajo la idea de guiar adecuadamente las necesidades que para el gobierno se ajustaban más su proyecto de sociedad.

La memoria histórica constituye, en este sentido, un medio importante de transmisión, reproducción y mantenimiento de las formas de pensamiento que sirven para organizar el mundo, a la vez que brinda una identidad a los individuos. Según Arnaldo Córdova (1982: 132), la historia constituye así una forma de la conciencia colectiva: "La historia es conciencia colectiva y en ello' más que en la determinación de los datos del pasado, reside su objetividad y su poder de convicción" Es innegable que uno de los fundamentos centrales que le dan forma a la nación y a la identidad nacional está en la historia, y más precisamente en la memoria histórica que de ellas se construye desde el poder político y económico del país.

En suma, la idea de nación brinda o busca brindar una identidad de orden colectivo: la nacional. Un hombre soltero, obrero, padre de familia, perteneciente a un partido político, ciudadano de origen chiapaneco, es, finalmente, mexicano. Igual que una mujer soltera, maestra, madre de familia, integrante de un partido político, ciudadana de origen morelense' es, finalmente, mexicana. Aún más, en estas identidades colectivas mayores cobran forma los distintos roles enumerados. Cada uno, hombre o mujer, posee una identidad particular: la de ser mexicano o mexicana' y es a partir de ella que todas las demás identidades cobran forma. Esta entidad colectiva corresponde, además, a la idea o ideas que quienes definen el rumbo de la nación suponen que deben poseer los ciudadanos que la integran, es decir, corresponde a la faceta del ciudadano pensado, de la cual hablaremos más adelante.

Frente a las tendencias globalizantes (e incluso antes de la aparición de estas fuerzas) y ante la pluralidad étnica y cultural del país lo que ha estado en juego, lo que está a discusión hoy día, es el proyecto de nación que pretende conformar en una sociedad caracterizada por la heterogeneidad y que cada vez está menos representada por lo homogéneo. La integración cultural aparece aquí y en otras latitudes como la fórmula necesaria para el desarrollo de los pueblos, y supone la "reordenación" o la "reformulación" de eso que entendemos por nación y, claro, por identidad nacional; no se trata de redefinir su función como mecanismos que producen cohesión, que constituyen factores de identidad, sino la forma mediante la cual ordenan el mundo y sus relaciones.

En cuanto al contexto general del estudio en el que se inscribe nuestra reflexión actuar, su objetivo fue identificar el vínculo que existe entre la idea de nación y la de identidad nacional. Ello supuso la definición de ambas nociones a fin de precisar las entidades que posibilitaran el estudio de su vínculo, el cual buscamos establecer a partir de comparar los elementos que conforman a cada uno de estos objetos. En suma, suponemos que existe algún tipo de semejanza o correspondencia entre ambas entidades: la nación y la identidad nacional, de ahí la necesidad de partir de su definición.

En la búsqueda por construir estos conceptos, identificamos algunos ejes que nos permitieron tener un esquema de reflexión desde el cual articular, por un lado, características que derivamos 'de nuestros objetos de estudio: la idea de nación y la identidad nacional, y por el otro, aspectos de índole psicosocial. Esto nos permitió establecer el esquema de reflexión de nuestros objetos desde la perspectiva del pensamiento social.

Pensamiento social: de lo colectivo a lo individual

La nación se expresa en dos ámbitos que son distintos pero que se encuentran articulados y se retroalimentan entre sí: como expresión individual y como expresión en el espacio colectivo e ideológico de la

sociedad. En efecto, la nación atraviesa a la sociedad, la organiza, puesto que constituye tanto una idea en el individuo (una categorización social hecha por los actores: ámbito individual) como una creación del orden histórico (de la naturaleza colectiva: ámbito social) tiene como base una estructura institucional (Pérez-Agote, 1993). Una revisión de la forma como diversos autores definen a la nación nos permitió identificar tres dimensiones en función de las cuales intentaremos ordenar nuestros objetos. A través de ellas podemos observar la articulación entre lo colectivo y lo individual.

Estas tres dimensiones, que conforman o hacen posible que la nación posea una estructura, son: a) la referencia al tiempo, b) el nivel genérico-específico y c) su carácter étnico-cívico.

a) La nación es una categoría asociada de forma permanente con el pasado, el presente y el futuro de los pueblos. Aunque uno de los tiempos esenciales de toda nación es su origen, ubicado siempre en el pasado, esta referencia es útil siempre en el tiempo presente y permite además proyectar hacia el futuro: eso que debemos ser o a donde debemos llegar como país. De modo que cada uno de los tiempos en los que la nación adquiere sentido enfatiza ya sea su carácter genérico, el tiempo de origen, el pasado, o bien su carácter específico-práctico en el presente y hacia el futuro.

b) El nivel genérico de la nación hace referencia a los aspectos subjetivos que nutren el alma colectiva de los pueblos; se trata de ese cúmulo de significados que atraviesan a la nación y le dan sentido al conjunto de los grupos. Tal es el caso de la historia de los orígenes de un pueblo, por ejemplo. En tanto, el nivel específico de la nación se refiere a los aspectos objetivos derivados de algún modo de los orígenes; es ahí donde también toman forma las instituciones y las prácticas que dan sentido al cotidiano. De modo que los aspectos objetivos de la nación suelen tener a la vez en su definición un vínculo importante con su carácter genérico, así como con las condiciones prácticas que impone el cotidiano. Mientras que los aspectos genéricos se enmarcan esencialmente en el pasado, los aspectos objetivos tienen como marco el presente y el futuro de un país; ambos

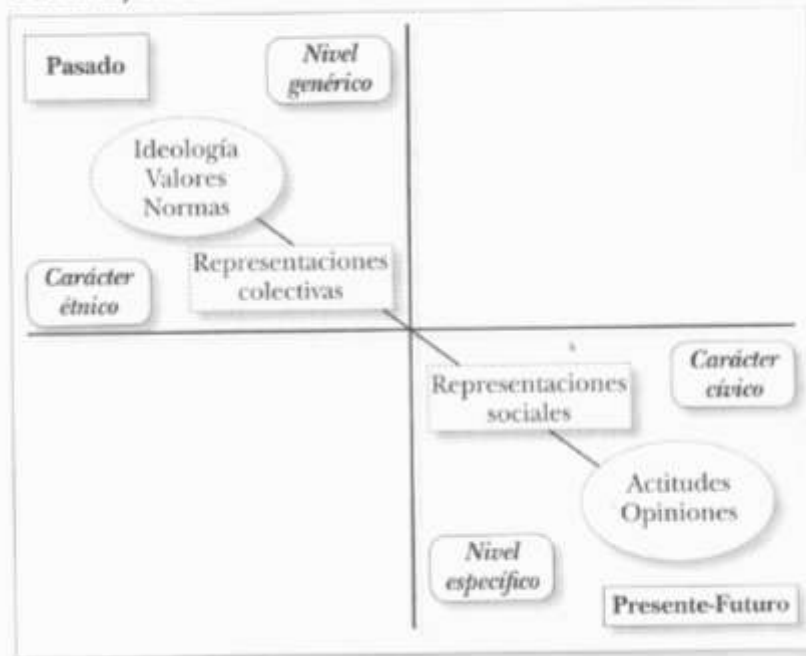
forman, en realidad, parte de un continuo en donde su determinación fluctúa siempre entre el pasado (la tradición, los valores, las creencias) y las condiciones presentes y cambiantes, pero en donde se busca o se tiende a buscar la continuidad, la permanencia de aquello que da sentido a un grupo o comunidad.

c) El carácter étnico de la nación refiere a los orígenes de un pueblo, a sus creencias y costumbres, las cuales dan sentido a la comunidad, a las comunidades que integran un país. A su vez, el carácter cívico de la nación está en relación con los derechos y obligaciones, los acuerdos, las reglas y las normas bajo las cuales se pretende ordenar la vida en sociedad.

Aunque estos tres ejes solían oponerse, pues se buscaba subrayar en cuál de ellos reposaba la fortaleza y "veracidad" de una nación, hoy día está claro que más que una relación de oposición, mantienen una relación de complementariedad, donde el énfasis sobre algunos de dichos aspectos depende de cada cultura y es, por ende, resultado de dinámicas sociales particulares.

En cuanto al eje psicosocial, éste nos permite estructurar de inicio el pensamiento social. El objetivo es, por un lado, subrayar la articulación que existe entre la ideología (las creencias, las normas), las representaciones colectivas y las representaciones sociales con las actitudes y las opiniones. Y por otro, enfatizar el proceso según el cual estas últimas tienen la posibilidad de reflejar finalmente un sistema de creencias. En efecto, las opiniones se elaboran no sólo frente a una condición específica o un contexto social dado, ellas se nutren en su definición de la herencia colectiva que se transmite por generaciones al interior de una comunidad y de los grupos que la conforman. La figura 1 muestra los diferentes ejes que aquí se han mencionado.

Figura 1. Organización del pensamiento social para el caso de la idea de nación y de la identidad nacional



Ahora precisemos lo concerniente al eje psicosocial trazado en nuestro esquema. Como puede observarse, en el cuadrante superior izquierdo se ubica el punto donde se construyen y validan las ideologías, las normas y las creencias a través del pasado, del origen étnico de los grupos, de las comunidades; también es el punto donde se comparten de manera más homogénea las explicaciones sobre ese origen, las costumbres, las normas. Es todo este carácter mítico asociado al pasado, al origen étnico, así como el amplio espacio donde se comparten costumbres, normas y creencias (es, en suma, el grado de homogeneidad aquí establecido), donde se constituyen las representaciones colectivas que resumen los aspectos esenciales que son y han sido transmitidos a través de la memoria colectiva y que constituyen aspectos esenciales en la identidad de los grupos, de los colectivos.

En el cuadrante inferior izquierdo están las representaciones sociales ligadas a la necesidad de objetivación y diferenciación de los grupos en sociedad; éstas tienen como punto de referencia para su definición a las representaciones colectivas y a las normas y creencias (a la ideología misma). Aunque las representaciones sociales que construyen los grupos lo hacen de modo importante frente a contextos sociales y prácticas específicas, también es cierto que socialmente estos grupos son herederos de una tradición sociocultural, la cual constituye un referente esencial en la definición de esas representaciones.

En un nivel relativamente más simple, las actitudes y las opiniones elaboradas frente a objetos particulares y condiciones específicas (caracterizadas, en el caso de las opiniones, generalmente por la polémica o los momentos de coyuntura), son producto en alguna medida de esa tradición de pensamiento heredada por la sociedad a través de los grupos, la cual tiende a preservar, además de una explicación sobre el mundo y sus relaciones, un cierto orden social. Así, el pensamiento social actúa como un referente de sentido frente al cual lo cotidiano adquiere formas particulares a través de un acuerdo cívico; según éste, el hecho de ser ciudadanos, en este caso mexicanos, nos brinda una serie de derechos y obligaciones definidas (nivel específico). El carácter cívico subraya entonces el acuerdo implícito de pertenencia a una comunidad y, en consecuencia, nos indica el conjunto de derechos y obligaciones adquiridos por el hecho de vivir en comunidad. Por último, la especificidad de los acuerdos establecidos a través de derechos y obligaciones, así como sus expresiones a nivel de representaciones sociales, actitudes y opiniones, corresponden al tiempo presente y futuro de la sociedad.

Con este esquema se busca enfatizar el hecho de que el pensamiento social -es decir, las opiniones, actitudes y representaciones sociales sobre diversos objetos sociales- es en buena medida producto de una herencia cultural forjada a través de la historia de los grupos que conforman a la sociedad; herencia desde la cual se generan también imágenes del ciudadano, mismas que dada su “naturaleza” histórica encuentran su justificación y validez no sólo en el origen, sino que permiten definir una suerte de “sustancia” propia- de los mexicanos en

éste caso-. Éstas imágenes son transmitidas y compartidas en un nivel colectivo.

Y es que las representaciones colectivas constituyen, sin duda, un referente esencial en la definición de la vida social, como lo señalan

Arciga y Tinoco (2003: 259): "... las representaciones colectivas conforman un mundo instituido de significaciones sociales, el sistema cultural de una sociedad y la estructura simbólica en torno a la cual una sociedad organiza su producción de sentido y su identidad".

Resumen

Podemos afirmar, en consecuencia, que a través de esta historia del país se forja una idea de lo que es, ha sido y debe ser el ciudadano en México; se deriva entonces una imagen del ciudadano como ciudadano pensado; imagen o faceta frente a la cual el ciudadano actúa y explica su realidad social en el cotidiano. La identidad nacional puede ser definida entonces como una entidad colectiva pero, además, como una entidad pensada por las instituciones, donde "pensada" significa definida, determinada desde las instituciones que observan y caracterizan al ciudadano que tienen o que quieren construir.

Actividad 1.3

Con ayuda del profesor, conformar equipos de máximo 6 personas. Cada equipo seleccionará un derecho de los que marca la lectura, con la finalidad de ser estudiado a profundidad. Se deberá presentar ante el grupo lo siguiente:

- ✓ Elaborar un cartel informativo con respecto al derecho seleccionado.
- ✓ Cada equipo deberá resaltar los datos más importantes
- ✓ Se deberán mencionar ejemplos en los que se estén violando los derechos a la identidad.

UNIDAD DE COMPETENCIA 1.4. Identidad social

Evolución conceptual de la Identidad social. El retorno de los procesos emocionales

Rosana Peris Pichastor

Sonia Agut Nieto.

REME Volumen X Diciembre 2007 Número 26 - 27.

A continuación se estudiarán los elementos principales y necesarios para la construcción de la identidad social . Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Identificar las propuestas teóricas para el análisis de la identidad social.
- ✓ Conocer la importancia de las emociones en el proceso de construcción de la identidad cultural

Introducción

Delimitar en unas páginas el constructo de Identidad social y además exponer cómo han sido tratadas las emociones dentro de este campo de estudio, se convierte en una tarea complicada, pues son muchas las aportaciones y desde muy diversas áreas de conocimiento. Una de estas áreas es, sin lugar a dudas, la Psicología social, que ya muchas décadas atrás se interesó por la forma en que los individuos se reconocen como miembros de grupos sociales específicos, pero que sin embargo ha dejado en un segundo plano el papel de las emociones en la configuración de estas identidades, Aquí tratamos de devolver a las emociones el protagonismo que merecen, a través de la revisión de las principales aportaciones teóricas y la forma en que ahí se insertan las emociones en la configuración de la identidad social.

En particular, en la primera parte del trabajo, tras delimitar conceptualmente el constructo de identidad social, revisaremos las principales teorías en su estudio, desde las primeras contribuciones (e.g., Teoría de la identidad social de Tajfel, 1972, 1978 y Teoría de la autocategorización del yo de Turner, Hogg, Oakes, Reicher y Wetherell, 1987) que sientan las bases conceptuales del término, hasta las más recientes propuestas realizadas desde los modelos SIDE de Spears (2001) y SAMI de Simon (2004). La segunda parte la centraremos en el análisis del papel desempeñado por las emociones y los afectos, cuando en las relaciones la identidad social se vuelve saliente y las personas se relacionan con otro grupo, o individuo, desde su pertenencia grupal, es decir, desde su identificación con categorías sociales específicas.

En este sentido, describiremos cómo influye el estado emocional en las relaciones sociales -afecto incidental- y qué emociones emergen en las relaciones donde la identidad social se vuelve saliente -afecto integral-, destacando en este punto la visión del prejuicio como emoción social. Cerraremos este trabajo con una propuesta que pretende ser el inicio de futuros estudios en este ámbito, donde se presenta un esbozo de la posible relación no lineal entre las emociones y la identidad social. Sin duda, esto implica promover el estudio de estos procesos desde un enfoque distinto, el Paradigma de la Complejidad.

Qué es la identidad social.

Aproximaciones teóricas a su estudio Estamos de acuerdo con Iñiguez (2001), cuando afirma que lo que se denomina “identidad, individual o social, es algo más que una realidad natural, biológica y/o psicológica, es más bien algo relacionado con la elaboración conjunta de cada sociedad particular a lo largo de su historia, alguna cosa que tiene que ver con las reglas y normas sociales, con el lenguaje, con el control social, con las relaciones de poder en definitiva, es decir, con la producción de subjetividades” (Cabruja, 1996, 1998; Pujal, 1996, cits. en Iñiguez, 2001). Igualmente, podríamos decir que la identidad psicológica de cada individuo es el resultado de la interdependencia entre cogniciones y emociones en su intento por significar las interacciones sociales. Para Munné (1999) sería aquello que permanece, la ‘mismidad’ como la llama el autor, del cambiante Self.1 Además, el constructo presenta una doble dimensionalidad, distinguiéndose entre la Identidad Individual y Social; si bien, como veremos más adelante, las teorías más recientes (Simon, 2004; Spears, 2001) apelan a la naturaleza eminentemente social de la identidad, también en su vertiente individual.

Por tanto, podríamos decir que la identidad socialmente construida presenta una cara personal, individual, que recoge los aspectos que nos hacen únicos, peculiares y otra cara, social, que aglutina las características compartidas con nuestros semejantes en el seno de diferentes grupos. En este trabajo nos centraremos en esta última. Así pues, somos personas que necesitamos saber cómo son, qué deben pensar y hacer lo grupos de los cuales formamos parte. Es decir, tener

conciencia de la identidad de los grupos a los que pertenecemos y aquéllos a los que no, nos hace la vida más sencilla y facilita nuestras relaciones interpersonales e intergrupales. Además, no podríamos llegar a un conocimiento completo de cómo somos si no incluimos en el Auto-concepto nuestra pertenencia grupal, lo que sentimos por estos grupos y la influencia que esto ejerce en nuestras creencias, percepciones y conducta (Gómez, 2006). En definitiva, estamos hablando de la Identidad social, esto es, la que deriva de la pertenencia de la persona a grupos sociales a lo largo de su vida. En cambio, la Identidad personal se aplica a los casos en los que la persona se define a partir de sus rasgos únicos e idiosincrásicos (Tajfel y Turner, 1979). De hecho, de aquí surge la definición de identidad social más extendida, y de la que parte la Teoría de la identidad social desarrollada originalmente por Tajfel y que trataremos después. Concretamente, la identidad social sería “la parte del autoconcepto del individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social (o grupos sociales) junto con el significado emocional y valorativo asociados a dicha pertenencia” (Tajfel, 1981, p. 255). Como subraya Morales (2007), la identidad social es el resultado de procesos cognitivos, evaluativos y emocionales. Además, su surgimiento, estabilidad y cambio están implicados en diferentes procesos psicosociales de naturaleza individual, grupal y colectiva.

En realidad, es como una especie de eje vertebrador de todos o la mayoría de procesos psicosociales, en tanto que contribuye a organizar la experiencia del ser humano en su mundo social (e.g., regula la autoimagen de la persona, su conducta dentro del propio grupo, su conducta hacia el otro grupo e incluso sus relaciones con el ambiente físico). En el marco de la Psicología social, sin duda, es Henri Tajfel con su Teoría de la identidad social, el claro precursor del estudio de la identidad social y también las posteriores derivaciones de la misma cristalizadas en la Teoría de la Autocategorización (para una revisión más reciente véase Turner, 1999; Turner y Reynolds, 2001). Mientras la primera se centra en procesos intergrupales y en la idea de que las relaciones entre los grupos surgen de la interacción entre procesos psicológicos y la realidad social, la segunda teoría amplía su ámbito para incluir la explicación de los procesos intragrupales de formación

de grupo, cohesión, influencia o polarización (Huici y Gómez Berrocal, 2004). Más recientemente también hay que hacer mención del Modelo SIDE de Spears (2001) y el Modelo SAMI propuesto por Simon (2004), como desarrollos más sistemáticos de las teorías de la identidad social y de categorización del yo.

Teoría de la identidad social

En esencia, esta teoría sugiere que las personas tienden a maximizar su autoestima mediante la identificación con todos aquellos grupos sociales específicos a los que pertenecen e intentando además que sean valorados de forma positiva, en comparación con los otros grupos. En particular, de acuerdo con Gómez (2006), dentro de esta teoría juega un papel imprescindible el concepto de la categorización, entendido éste como un proceso de simplificación y orden de la realidad social. Es la tendencia a dividir el mundo social en dos categorías más bien separadas: nuestro endogrupo (“nosotros”) y varios exogrupos (“ellos”). Y es a través de dicho proceso como los individuos construyen su identidad social, haciendo más sencilla su percepción de la realidad social. El proceso de la categorización, a su vez, acentúa las diferencias entre categorías distintas e incrementa las semejanzas entre los miembros que pertenecen a una misma categoría, es decir, minimiza las diferencias dentro de esa categoría. La identidad social se forma entonces por la pertenencia a un grupo; que sea positiva o negativa dependerá de la valoración que el individuo haga de su grupo en comparación con otros grupos. De ahí la importancia del proceso de comparación social, por el cual las personas tienden a compararse a sí mismos con otros.

Por tanto, aquí la comparación social no sólo implica ser diferente, sino también que hay que buscar ser mejor. Como consecuencia, los grupos tienden a competir por una identidad social positiva a través de una diferenciación con otros grupos en la cual salgan beneficiados. Y en el supuesto de que los individuos no se encuentren satisfechos con su identidad social, tienen tres posibles alternativas para lograr una valoración más positiva: la movilidad individual, la creatividad social o la competición social. Ahora bien, la identidad social positiva en una comparación social se puede alcanzar por una distinción positiva del

propio grupo ante otros, sin que se produzca necesariamente una discriminación negativa hacia el exogrupo (Gómez, 2006). La Teoría de la identidad social, en realidad, se desarrolla a partir de la investigación del Paradigma del Grupo Mínimo (Tajfel, Flament, Billing y Bundy, 1971), que puso de relieve la tendencia al favoritismo hacia el propio grupo, como una tendencia de comportamiento intergrupala para conseguir una identidad social positiva en las comparaciones entre grupos (Huici y Gómez Berrocal, 2004). Este paradigma demuestra que la mera categorización, aunque se deba a criterios arbitrarios, produce favoritismo endogrupal. Así, los experimentos pusieron de relieve que las personas se preocupan por crear la mayor diferencia posible en el reparto de recursos entre su grupo y el exogrupo, lo cual supone una discriminación social de este otro grupo. Lo sugerente de sus resultados es que esto se producía incluso cuando el criterio para clasificar a las personas en dos grupos había sido trivial, no existía interacción ni dentro del endogrupo, ni con el exogrupo y, además, lo que se repartían eran puntos (Gómez, 2006). Como se desprende de lo expuesto, Tajfel hace hincapié en los aspectos meramente cognitivos y presta escasa atención al papel de las claves emocionales. Este olvido resulta curioso, dado que el objetivo último de la identidad social es maximizar la autoestima y ésta se conceptualiza en estas perspectivas como la dimensión evaluativa-afectiva del Yo.

Teoría de la Autocategorización

La Teoría de la identidad social continuó su desarrollo con la Teoría de la Autocategorización de Turner et al. (1987). Tal como ocurría en la teoría de la identidad, la autocategorización supone, prioritariamente, un proceso cognitivo y sus aportaciones respecto de aquella se describen también en términos cognitivos. No podemos afirmar que esta teoría rechace los componentes emocionales en la identidad social, en realidad, no los menciona. De acuerdo con Morales (2007), tres son las aportaciones más innovadoras de esta teoría.

La primera es el proceso de despersonalización, que emerge al categorizarse la persona a sí misma como miembro de su grupo. Cuando esto ocurre, deja de percibirse como alguien único y diferente

al resto y se considera igual que el conjunto de personas de su grupo, similar a ellas.

La segunda aportación tiene que ver con su distinción de tres niveles de categorización del Yo (interpersonal, intergrupales e interespecies) cuyo funcionamiento es antagónico, es decir, cuando uno de los niveles está operativo, los otros dos quedan inhibidos. Asimismo, los autores señalan que, en el caso del nivel intergrupales, una dimensión de comparación únicamente estará operativa cuando las personas piensan que la comparación que se establece tiene sentido en esa situación concreta. 2 Además, el contexto influye en los niveles de categorización; de forma que si un contexto hace saliente un grupo al que pertenece la persona, se activa el nivel intermedio, y la persona deja de pensar en sí misma como ser individual y pasará a verse como miembro de ese grupo; esto es, la identidad social prevalecerá sobre la personal. La última aportación significativa es el concepto de prototipo, entendido como la persona que mejor representa la posición del grupo en alguna dimensión relevante para el grupo. Así, de acuerdo con esta teoría, se define a las personas del propio grupo o de otros grupos en términos del prototipo. En la medida en que los miembros del grupo se acerquen más o menos a esa posición, más o menos respetados e influyentes serán.

Modelo SIDE

Tal y como revisa Morales (2007), Spears (2001) en su Modelo SIDE (Social Identity of Desvinculating Effects) prefiere hablar de autodefinición, en vez de identidad y defiende la polaridad individual-colectiva, en vez de la introducida por Tajfel de personal-social. Desde su perspectiva, la Autodefinición colectiva es la que surge de la comparación con otros grupos y la Autodefinición individual aquella cuyo contenido depende de comparaciones con otras personas individuales. Además, considera que lleva a error la utilización del término de identidad social para referirse al yo colectivo, es decir, el que surge de la autodefinición colectiva, ya que sugiere que la autocategorización individual, que surge de la autodefinición individual, no es social. Además, como señala el autor, los rasgos individuales aún siendo diferentes de las categorías sociales, pueden

llegar a convertirse en dimensiones de categorización social cuando el contexto lo precisa. Esto implica que la mayoría de los atributos individuales se pueden experimentar también como compartidos o sociocategoriales, de manera que sirven de base para una identidad colectiva en las condiciones sociales apropiadas. Morales (2007) subraya que es un mérito de Spears avanzar en el intento de concretar cuáles son esas condiciones. Su pregunta clave es cuándo se produce una autodefinición individual y cuándo una colectiva, y qué efectos tendrá el que se produzca una u otra. En general, señala que el nivel y el contenido de la autodefinición será un reflejo de la interacción entre el contexto y el perceptor. En este sentido, el perceptor se ve influido por variables orgánicas (de accesibilidad, conocimiento del contexto e identidad grupal, entre otras) a la hora de autodefinirse y, en función de la experiencia pasada, será la motivación a alcanzar ciertas metas en ese momento, la que determinará la elección individual o colectiva.

El contexto afecta desde una dimensión cognitiva, en el sentido dado desde la identidad social y la autocategorización, y una dimensión estratégica que es consciente y motivada (e.g., identidad amenazada, elección de identidad). Esta última dimensión constituye una de las grandes aportaciones de este modelo. Como se ha visto, el modelo de Spears incorpora claramente, y con gran peso, los procesos de activación. De este modo, la persona adoptará una autodefinición específica en función de los aspectos motivacionales que la dirijan en esa situación concreta. Y a nuestro entender, aunque explícitamente no se mencione, esto implica, por tanto, la incorporación de la carga emocional que conlleva toda acción motivada. 2.4. Modelo SAMI Por último, por ser integrador, sin dejar de ser innovador, presentamos el modelo SAMI (A Self-Aspects Modelo of Identity) de Simon (2004). Al igual que Spears (2001), prefiere la polaridad individual-colectiva a la personalsocial. En particular, habla del proceso de autointerpretación, entendido como un proceso socio-cognitivo por medio del cual las personas dan coherencia y sentido a sus propias experiencias. Este proceso es la base de la comprensión que las personas tienen de sí mismas, es decir, de su identidad y ésta, a su vez, influye en sus percepciones y en su conducta. Son los aspectos del Yo

(su saliencia y su cronicidad), que no pueden entenderse como estructuras cognitivas rígidas, los elementos que conforman la autointerpretación (Morales, 2007). La identidad colectiva es definida por el autor como una autointerpretación centrada en un aspecto del yo socialmente compartido con algunas personas en un contexto social relevante. Su característica fundamental es la unidimensionalidad, ya que el proceso psicológico crítico que subyace a la identidad colectiva es el proceso de centrar o focalizar la autointerpretación en un único aspecto del yo socialmente compartido. Esto no quiere decir que otros aspectos del yo estén ausentes en la identidad colectiva, sino que más bien, se trata de aspectos del yo secundarios, que se desprenden del yo focal.

Por su parte, la identidad individual, es la autointerpretación basada en una configuración compleja de aspectos del yo diferentes y no redundantes y su característica más acusada es la exclusividad y, como aportación novedosa, la independencia. Como señalamos anteriormente, desde la perspectiva de Simon, la identidad individual tiene el mismo carácter social que la colectiva. Son productos sociales que adquieren significado en la interacción social. Además, la identidad individual, al igual que la colectiva, tiene su origen en condiciones sociales concretas y se apoya en ellas. Ambas funcionan como mediadoras entre las condiciones sociales concretas y las percepciones y conductas sociales de las personas. Las variables personales, sin duda tienen protagonismo en este modelo, ya que pueden llegar a ser antecedentes poderosos de la identidad individual y colectiva. Cada persona, a lo largo de su vida, tiene experiencias vitales muy singulares, por lo que serán diferentes. Aquí el autor habla, por una parte, de la importancia personal y valencia de los aspectos del yo que cada persona tiene disponibles para la autointerpretación, lo que en el Modelo SAMI se conoce como “complejidad del yo” y por otra, de la importancia personal o subjetiva y la valencia de esos aspectos del yo. Esta variable personal estaría ligada al papel significativo del contexto social, nivel macro y niveles intermedios, a la hora de articular por cuál de las dos autopresentaciones se decide la persona.

Como veremos a continuación, en este punto se introducen junto con los factores cognitivos, las variables emocionales y motivacionales, de gran relevancia en este modelo. Así, cabría esperar que, por factores cognitivos, a mayor complejidad del yo, mayor tendencia de la persona a inclinarse por una autopresentación individual (falta de ajuste y categorías sociales) y, complementariamente, a menor complejidad del yo, mayor autopresentación colectiva. Sin embargo, no ocurre así y, mayoritariamente, éstas últimas también se autopresentan individualmente. Esta paradoja tiene su origen en factores motivacionales/emocionales de origen macrocontextual; pues muchas son las sociedades en las que la individualidad es un valor en alza. Por tanto, para las personas con baja complejidad del yo resultaría aversivo (factores emocionales) autopresentarse colectivamente y se verían motivados a salvaguardar su autopresentación individual. Por su parte, serán las personas de nivel medio de complejidad del yo las que tenderán a autopresentarse colectivamente, pues las exigencias de los factores cognitivos de ajuste y los emocionales/motivacionales carecen de la fuerza suficiente para activar la autopresentación individual.

El papel del afecto y las emociones en las relaciones entre identidades sociales

Tal y como hemos expuesto en el apartado anterior, de acuerdo con Tajfel (1981), la identidad social es la parte del auto-concepto que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social, junto con aspectos emocionales y valorativos asociados a dicha pertenencia. Pese a que en esta definición del constructo aparece de forma explícita la idea de “significado emocional”, lo cierto es que luego los procesos afectivos han recibido escasa atención en la investigación desarrollada en el marco de la teoría de la identidad social, al menos hasta la última década (Brown y Capozza, 2006). Sin embargo, en los últimos años, los procesos afectivos han vuelto a suscitar interés entre los investigadores en el marco de los estudios acerca de las relaciones donde la identidad social se vuelve saliente, es decir sobre las relaciones intergrupales. Estas investigaciones, tal y como revisan Huici y Gómez Berrocal (2004), se dividen en dos parcelas. Por una parte, podríamos hablar de las emociones no suscitadas directamente

en la relación con otros grupos o también denominado afecto incidental, y por otra, de aquellas emociones sí generadas por un grupo social determinado y por las condiciones y contextos asociados a ese grupo, el afecto integral. Siguiendo la revisión realizada por estas autoras y algunas otras aportaciones, a continuación resumimos algunas de las contribuciones más recientes que se encuadran en cada una de estas dos formas de presentar la relación entre emociones e identidad social.

El afecto incidental y su relación con la identidad social

En el marco del afecto incidental, una serie de estudios han tratado sobre los efectos de la manipulación de los estados de ánimo y de las emociones, en contextos de saliencia de la identidad social, sobre los juicios acerca de integrantes de diversos grupos. Así se estudia el efecto de un estado de ánimo positivo o negativo sobre las evaluaciones del exogrupo.

De acuerdo con Wilder y Simon (2001), el conjunto de hipótesis generadas al respecto se agruparían alrededor de dos cuestiones: la primera tiene que ver con que la distribución de la atención parece reducirse cuando se dan afectos intensos o de carácter positivo, lo que impide el procesamiento adecuado de la información y lleva a basarse en expectativas o estereotipos propios que puedan servir para la situación; y la segunda, apela a que una vez la atención ha sido dirigida, cuanto más minucioso es el procesamiento de la información, mayor probabilidad hay de que se dé una infusión o extensión de afecto, es decir, que los juicios que se emitan correspondan en cuanto a su valencia con la del estado afectivo de la persona (Huici y Gómez Berrocal, 2004).

En este sentido varios trabajos plantean la consistencia entre la valencia, positiva o negativa, de los afectos que está sintiendo un individuo en un momento dado y el juicio sobre los miembros del exogrupo emitido a continuación. Así, Forgas (1995), desde su Modelo de la infusión del Afecto, busca encontrar qué tipo de procesamiento de información permite la influencia de los afectos sobre las creencias. Sus resultados demuestran que la mayor extensión del afecto, positivo

o negativo, a los juicios posteriores se produce cuando se activa el procesamiento complejo de información, necesario para evaluar a miembros atípicos del exogrupo. Asimismo, Dovidio, Gaetner, Isen y Lawrence (1995) encontraron que si inducían afectos positivos, los sujetos recategorizan al endo/exo grupo en nueva categoría común y esta recategorización mejora la evaluación de los miembros del exogrupo. Por otra parte, parece que la valencia de los afectos activa diferentes procesamientos de información, de modo que las emociones positivas activarían procesamientos superficiales y las negativas procesamientos profundos.

En este marco, Mackie, Queller, Stroessner y Halmilton (1996) y Bodenhausen, Kramer y Susser (1994), desde las llamadas Hipótesis del estado de ánimo y el conocimiento general, encontraron que los afectos positivos conducían a valorar la situación como segura, provocando que el exogrupo fuera evaluado estereotípicamente en mayor medida que cuando el estrado emocional era negativo, puesto que este último conducía a evaluar el contexto como peligroso y activaba un procesamiento de la información más profundo. Otro resultado interesante es la distracción que generan las vivencias emocionales intensas sobre la atención y su relación con los juicios estereotípicos del exogrupo. Así, en relación con la Hipótesis de la distracción de los afectos fuertes, Wilder y Shapiro (1989, 1999) encontraron que en individuos altamente ansiosos disminuye la atención sobre el procesamiento de la información del exogrupo, minimizando las diferencias personales del miembro del exogrupo y provocando juicios posteriores más estereotípicos y prejuiciosos. Como se desprende de los estudios expuestos, parece que en unos casos la activación de un estado emocional intenso, o positivo por parte de un individuo actuaría a modo de variable independiente que focaliza a la persona hacia el polo intergrupual del continuo relacional propuesto por Tajfel (1978), situando la relación en términos de saliencia de las identidades sociales que desemboca en la estereotipia del otro.

Asimismo, vemos que una vez la identidad social se vuelve saliente, las emociones actuarían de nuevo como variables independientes que

contaminan cualitativamente los juicios sobre la persona estereotipada. Por tanto, en situaciones de alta intensidad emocional, o ante emociones positivas, habría un doble frente de influencia emocional. Por una parte, parece que activa en el individuo la necesidad de controlar la interacción y, así, le será más fácil si percibe a la otra persona en términos de la categoría social a la que pertenece y, además, realizará un procesamiento de la información estereotípica guiado por la valencia emocional, convirtiendo la interpretación cognitiva del otro en un epifenómeno del proceso emocional.

El afecto integral

El estudio del afecto integral en las relaciones intergrupales se ha abordado principalmente desde el Modelo de la ansiedad intergrupala de Stephan y Stephan (1985) y el Modelo del prejuicio como emoción social de Smith (1993). De hecho, Brown y Capozza (2006) califican los estudios desarrollados en el marco de estos modelos como auténticas contribuciones significativas que han permitido reincorporar los procesos afectivos en la investigación.

La ansiedad en las situaciones de contacto intergrupala

Stephan y Stephan (1985) proponen un modelo sobre el papel de la ansiedad en las situaciones de contacto intergrupala o de anticipación de dicho contacto, postulando la existencia de una serie de antecedentes y de consecuencias de esta ansiedad intergrupala. Concretamente, plantean que los antecedentes pueden ser de tres tipos.

(1) Las relaciones intergrupales, que incluyen la cantidad y el tipo de contacto; así a mayor contacto previo con normas claras de interacción se dará una reducción de la ansiedad. (2) Las cogniciones intergrupales previas, que incluyen el conocimiento de la cultura subjetiva del exogrupo, la existencia de estereotipos, prejuicios y la creencia en la superioridad del propio grupo en relación al exogrupo, las expectativas generadas y la percepción de diferencias entre el propio grupo y el exogrupo. Y por último (3), la estructura de la situación, que incluye el grado de estructuración (las situaciones poco estructuradas producen más ansiedad que las estructuradas), el tipo de interdependencia (la

cooperación suscita menos ansiedad que la competición), la composición del grupo (a medida que aumenta la proporción de miembros del exogrupo en relación a la del grupo propio aumenta la ansiedad), el estatus relativo de cada grupo dentro de la interacción (conforme aumentan las diferencias a favor del otro grupo o cuando al entrar en interacción con los miembros del exogrupo, el estatus al que está habituado el sujeto en su propio grupo sufre un descenso, entonces se produce un aumento de la ansiedad).

Asimismo, las consecuencias de la ansiedad intergrupala pueden ser de tipo conductual, cognitivo o afectivo. Respecto de las consecuencias conductuales se supone que, en general, la activación debida a la ansiedad amplificará las respuestas dominantes, y éstas pueden ser la evitación, la amplificación de las normas de interacción intergrupala o conductas agresivas preventivas como consecuencia de expectativas de consecuencias negativas.

En cuanto a consecuencias cognitivas, los autores hablan de estrategias que implican sesgos y simplificaciones en el procesamiento de la información, sesgos motivacionales que implican la defensa frente a amenazas a la autoestima en la interacción y al aumento de las atribuciones defensivas o dirigidas al autoensalzamiento y un aumento de la autoconciencia pública y privada. Por último, las consecuencias afectivas incluyen reacciones emocionales. Así se puede producir una ampliación de las respuestas negativas en situaciones que son ligeramente negativas, como provocaciones leves o malentendidos. Pero también se puede producir una ampliación de las evaluaciones en sentido positivo.

El prejuicio como emoción social

Tradicionalmente el prejuicio se ha conceptualizado como la actitud negativa hacia un grupo. Sin embargo, algunas limitaciones de esta concepción llevan a considerarlo como emoción social. En este sentido, Smith (1993) señala que hasta entonces se había desatendido la especificidad emocional y situacional que caracterizan al prejuicio. Así, distintos grupos provocan distintas emociones (miedo, odio) que

desembocan en comportamientos bien diferentes. Además, de todos es conocido que la misma persona será prejuiciosa en según qué contextos (Minard, 1952; en Molero, 2007). En esta línea, Smith (1993, 1999), en su concepción del prejuicio como emoción social, incorpora la especificidad que acabamos de señalar; además, se basa en la teoría de la categorización del yo de Turner (1999) y las propuestas de las teorías del appraisal sobre la emoción (Fridja, 1986; Smith y Ellsworth, 1985).

Para el autor, el prejuicio como emoción social se desarrollaría del modo siguiente: las identidades sociales al formar parte del yo adquieren significado emocional y motivacional (sentimos inmensa alegría si nuestro partido gana las elecciones). Los appraisals (cogniciones o creencias) están ligados a una emoción. De modo que en el momento en que una categoría social pasa a formar parte de la identidad social de la persona, los appraisals de situaciones que afecten a dicha identidad dispararán una emoción, en este caso social (Molero, 2007). Por tanto, el prejuicio se desencadenará como emoción social en tanto un hecho o situación perjudique aquellas cuestiones que importan a la persona como miembro de grupos. Así, cuando la evaluación o appraisal de una situación concreta afecta a una identidad social del sujeto, se producirá una emoción: si la situación aparece como amenazante para el propio grupo se producirá miedo o si se siente que se rompen normas importantes para el grupo se puede generar ira.

De este modo, se define el prejuicio como una emoción social experimentada con respecto a la identidad social de uno en tanto que miembro de un grupo, teniendo a un exogrupo como objeto. Por su parte, la discriminación, concebida como el comportamiento arbitrario hacia el exogrupo, se entendería como el resultado de la tendencia a la acción consustancial a toda vivencia emocional. Otro aspecto de las emociones en el contexto del prejuicio y la discriminación se aborda en el trabajo de Rodríguez-Torres, Rodríguez-Pérez y Leyens (2003). Estos autores manejan la hipótesis de que los grupos atribuyen emociones hacia ciertos grupos como modo de expresar la superioridad del endogrupo y discriminar al exogrupo; proponiendo

que tendemos a pensar que la esencia humana se manifiesta más en nuestro grupo que en otros - deshumanización del exogrupo-. Para demostrar su hipótesis, primero establecieron cuáles son las emociones o sentimientos más propiamente humanas y, a continuación, midieron si había diferencias a la hora de atribuir estas emociones al endogrupo/exogrupo. Los resultados demostraron que las emociones primarias (miedo, tensión, histeria, sorpresa, disfrute, susto) se atribuyen en mayor medida al exogrupo y las secundarias (culpa, odio, cariño, amistad, envidia, esperanza, amor) al endogrupo (Leyens, Paladino, Rodríguez-Torres, Vaes, Demoulin, Rodríguez-Pérez y Gaunt, 2000).

Estos estudios demostrarían que un modo de establecer diferencias con grupos que no forman parte de la identidad social del sujeto sería atribuirles menor capacidad para sentir emociones más sofisticadas. Y esto sería así más allá de la búsqueda de una identidad social positiva, ya que los resultados demuestran que es utilizado tanto por grupos mayoritarios como minoritarios y jerárquicamente superiores o inferiores. 4. A modo de conclusión. Una propuesta de relaciones no lineales en las emociones de la identidad social Como se desprende de las páginas anteriores, las emociones se contemplan en la génesis del constructo de identidad social, pasan por un periodo más o menos velado y vuelven a resurgir con bastante fuerza desde hace unos años.

Pensamos que con su firme incorporación la comprensión del constructo de identidad gana en matices, permitiendo descifrar mejor su complejidad. No obstante, en el presente trabajo la relación más o menos compleja entre las emociones y la identidad social se ha abordado desde la “simplicidad”. Sin embargo, desde hace unas décadas el Paradigma de la complejidad irrumpe con cierta fuerza en las Ciencias sociales y se comienza vislumbrar al ser humano desde una óptica compleja. Como apunta Munné (2004), asumir que el ser humano es un sistema abierto complejo supondría, grosso modo, aceptar las siguientes características:

1. Las personas son ordenadas y caóticas a la vez. Esta afirmación nos permitiría proponer que la relación entre las emociones y la identidad social se vuelve no lineal; es decir, la relación entre causa y efecto no es proporcional. Por tanto, el conocimiento del desarrollo de esta relación se torna ambiguo porque conlleva cierta impredecibilidad.

2. En los individuos se dan regularidades e irregularidades. En este sentido, si asumimos para explicar los comportamientos humanos el punto de vista de la geometría fractal (Mandelbrot, 1983), diríamos que la conducta humana ante el exogrupo viene dirigida por un “patrón guía” que provoca a distintas escalas resultados iguales, pero, aunque pueda parecer paradójico, cada vez de un modo distinto. Por tanto, podríamos decir que no hay patrones regulares al hablar del papel de los procesos emocionales en contextos de identidad social saliente. Esto es, entre emociones y afectos e identidad social lo regular es irregular y viceversa (Munné, 2004).

3. Los individuos no nos relacionamos desde la identidad personal o la social (visión lineal de la naturaleza discontinua de la identidad) porque el constructo de identidad es borroso; es decir continuo. Ello equivaldría a decir, por ejemplo, que en un contexto dado mi identidad social está en 70° y no está en 30° y la identidad personal está en 30° y no está en 70°; o que en un contexto de identidad social saliente los juicios del exogrupo están en 90° contaminados por el estado emocional del sujeto y no están contaminados en 30°.

4. La identidad social, emocional en esencia, sería una de las dimensiones del self que en contextos de saliencia actúa como un proceso psicosocial que se relaciona con los otros de modo autorreferente.

5. Habría que desterrar la separación, entre el observador y lo observado promovida por el positivismo. Esta separación ha dado

como resultado, en palabras de Munné, (2004, p. 27), a la “existencia independiente del observador, y se ha llegado a unos extraños “objetos” capaces de razonar más que de sentir, y que deben ser entendidos sin juicios de valor. Peor aún: unos objetos con emociones, sentimientos y pasiones ¡lineales! En tanto que desprovistas de complejidad”.

Por todo lo anterior, nos atrevemos a proponer la posibilidad de abordar la complejidad relacional entre emociones e identidad social desde una perspectiva compleja. Este posicionamiento implica reconocer que el trasfondo aditivo se desvanece y da paso a la relación de carácter esencialmente abierto e indeterminado de los sistemas de complejidad creciente (Mateo, 2003). Por tanto, al proponer una relación no lineal nos situamos a un nivel paradigmático en las Ciencias de la complejidad.

En este marco, a modo de hipótesis y para finalizar, las identidades sociales de cada persona podrían explicarse como el resultado propio, único, de procesos de autoorganización en los que cogniciones y emociones se van construyendo mutua y sucesivamente, de modo que se establecen restricciones reciprocas (Lewis, 1999, cit. en Mateo 2003). Además asumiríamos que funcionan a modo de sistemas dinámicos, que operan dialécticamente entre el cambio y la autorreferencia. Al mismo tiempo, entenderíamos que los límites entre identidad personal y social y entre las identidades sociales de un sujeto, o subsistemas, son borrosos, y que el comportamiento en contextos donde una identidad social se vuelve saliente se muestra autoorganizado según una estructura fractal, o lo que equivale a decir que cada comportamiento concreto puede ser diferente, emocional, temporal, espacial y situacionalmente, pero cada comportamiento representa un reflejo de una misma tendencia subyacente (Mateo, 2003).

Resumen

En este trabajo se ofrece una revisión teórica del constructo de identidad social, prestando especial atención al lugar que ocupan los procesos emocionales, habitualmente descuidados en la investigación desde la Psicología social. En particular, en primer lugar, aquí se presentan las principales contribuciones al estudio de la identidad social, desde las clásicas teorías de la Identidad social de Tajfel (1972, 1978) y la Autocategorización del yo de Turner (1999), hasta las nuevas incorporaciones desde el modelo SIDE desarrollado por Spears (2001) y el modelo SAMI de Simon (2004). En segundo lugar, se estudia el papel del afecto y las emociones en las relaciones entre identidades sociales desde la investigación generada en las áreas del afecto incidental y el afecto integral. Por último, conscientes de que la revisión conceptual con frecuencia se ha realizado desde una perspectiva en la que subyace una relación lineal entre las emociones/motivaciones y la identidad social, aquí apostamos por una relación no lineal que emergería cuando se estudian estos procesos desde las Ciencias de la Complejidad -cuestión que se propone como futura línea de investigación.

Actividad 1.4

De manera individual contesta las siguientes preguntas:

- ✓ Elabora tu propia definición de identidad social
- ✓ Explica la teoría de la identidad social
- ✓ Explica la teoría de la Autocategorización, anota un ejemplo
- ✓ ¿Cuál es la importancia de los afectos y emociones en el desarrollo de la identidad social?

UNIDAD DE COMPETENCIA 2. Cultura

Identidad cultural un concepto que evoluciona

Olga Lucía Molano L.

Revista Opera, núm. 7, mayo, 2008, pp. 69-84,

Universidad Externado de Colombia

La siguiente lectura muestra proporciona al alumno la posibilidad de entender la construcción cultural a partir de las distintas definiciones con respecto a los bienes, expresiones y características culturales de un grupo y contexto dado.. Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Conocer la importancia de las emociones en el proceso de construcción de la identidad cultural

Identidad cultural: un concepto que evoluciona

Para poder comprender el concepto de identidad cultural, es necesario conocer la evolución del concepto de cultura y cómo ha llegado hasta nuestros días.

Cultura

Adam Kuper (2001) elabora una historia interesante sobre la evolución del concepto de cultura, en la cual explica que esta palabra tiene su origen en discusiones intelectuales que se remontan al siglo XVIII en Europa. En Francia y Gran Bretaña, el origen está precedido por la palabra *civilización*¹ que denotaba orden político (cualidades de civismo, cortesía y sabiduría administrativa)². Lo opuesto era considerado barbarie y salvajismo. Este concepto se va articulando con la idea de la superioridad de la civilización, por lo tanto, de la historia de las naciones que se consideraban civilizadas. El concepto evoluciona y se introducen niveles y fases de civilización, y el significado de la palabra se asocia a progreso material. Inicialmente,

en Alemania el concepto de cultura era similar al de civilización utilizada en Francia, pero con el tiempo se introducen matices (derivadas de años de discusiones filosóficas) que terminan por diferenciar los significados de las dos palabras. Esta diferenciación estaba relacionada con el peligro que los alemanes veían para las diferentes culturas locales, a partir de la conceptualización de civilización transnacional francesa.

Para los alemanes, civilización era algo externo, racional, universal y progresista, mientras que cultura estaba referida al espíritu, a las tradiciones locales, al territorio. Se dice que el término se tomó de Cicerón quien metafóricamente había escrito la *cultura animi* (cultivo del alma). *Kultur* implicaba una progresión personal hacia la perfección espiritual. Antropológicamente cultura se asociaba básicamente a las artes, la religión y las costumbres. Recién hacia mediados del siglo XX, el concepto de cultura se amplía a una visión más humanista, relacionada con el desarrollo intelectual o espiritual de un individuo, que incluía todas las actividades, características y los intereses de un pueblo.

Para entender la diversidad de conceptos sobre cultura, entre 1920 y 1950 los científicos sociales norteamericanos crearon no menos de 157 definiciones de cultura (Kuper, 2001). En el siglo XIX numerosos intelectuales reconocen el plural del concepto cultura, que equivale a reconocer la no existencia de una cultura universal y las diferencias de ver y vivir la vida por parte de los diferentes pueblos en el mundo. Durante siglos y aún hoy, este avance en el conocimiento humano no ha sido suficiente y se ha intentado imponer la creencia de la existencia de una cultura superior, ligada al término civilización y progreso, que debe imponerse por deber, al resto de culturas consideradas inferiores. Ya en el siglo XIX, T.S. Eliot escribía: “la deliberada destrucción de otra cultura en conjunto es un daño irreparable, una acción tan malvada como el tratar a los seres humanos como animales [...] una cultura mundial que fuese una cultura uniforme no sería en absoluto cultura. Tendríamos una humanidad deshumanizada” (Kuper, 2001: 57).

Del avance en el concepto de cultura, relacionado con lo interno del ser humano y no sólo con la organización político administrativa, al plural de la palabra atribuida a un pueblo, nación o territorio, las discusiones siguieron enriqueciéndose en el transcurso de los años y se pasó de una definición antropológica a un concepto transversal relacionado con el desarrollo: hacia los años 50 el desarrollo era un concepto economicista; en los 80 se introduce el concepto de desarrollo humano y hacia los 90, sobre todo luego de la cumbre de Río, éste evoluciona a un concepto de sostenibilidad, donde la cultura juega un rol fundamental.

En los 50, la palabra cultura podía ser vista como un obstáculo al progreso y desarrollo material. Así lo expresa un documento realizado por expertos de Naciones Unidas en 1951: “Hay un sentido en que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico” (OEA, 2002: 1).

El cambio y evolución del pensamiento se ve reflejado en esta declaración, realizada por expertos de la UNESCO en los años 90: “La UNESCO defiende la causa de la indivisibilidad de la cultura y el desarrollo, entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria. Este desarrollo puede definirse como un conjunto de capacidades que permite a grupos, comunidades y naciones proyectar su futuro de manera integrada” (OEA, 2002: 2). Como menciona Germán Rey (2002: 19), “La cultura no es lo valiosamente accesorio, el cadáver exquisito que se agrega a los temas duros del desarrollo como el ingreso per cápita, el empleo o los índices de productividad y competitividad, sino una dimensión que cuenta decisivamente en todo proceso de desarrollo, tanto como el fortalecimiento institucional, la existencia de tejido y capital social y la movilización de la ciudadanía”.

Aunque existen diversas definiciones, en general, todas coinciden en que cultura es lo que le da vida al ser humano: sus tradiciones, costumbres, fiestas, conocimiento, creencias, moral. Se podría decir que la cultura tiene varias dimensiones y funciones sociales, que generan:

- a. un modo de vivir,
- b. cohesión social,
- c. creación de riqueza y empleo,
- d. equilibrio territorial.

“La cultura es algo vivo, compuesta tanto por elementos heredados del pasado como por influencias exteriores adoptadas y novedades inventadas localmente. La cultura tiene funciones sociales. Una de ellas es proporcionar una estimación de sí mismo, condición indispensable para cualquier desarrollo, sea este personal o colectivo” (Verhelst, 1994: 42).

Algunas definiciones de la UNESCO

Cultura: es el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales, materiales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, creencias y tradiciones.

Diversidad cultural: multiplicidad de formas en que se expresan las culturas de los grupos y sociedades. Estas expresiones se transmiten dentro y entre los grupos y las sociedades.

Contenido cultural: sentido simbólico, la dimensión artística y los valores culturales que emanan de las identidades culturales que las expresan.

Expresiones culturales: son las expresiones resultantes de la creatividad de las personas, grupos y sociedades, que poseen un contenido cultural.

Actividades, bienes y servicios culturales: son los que desde el punto de vista de su calidad, utilización o finalidad específicas, encarnan o transmiten expresiones culturales, independientemente del valor comercial que puedan tener. Las actividades culturales pueden constituir una finalidad de por sí, o contribuir a la producción de bienes y servicios culturales.

Interculturalidad: presencia e interacción equitativa de diversas culturas y la posibilidad de generar expresiones culturales compartidas, adquiridas por medio del diálogo y de una actitud de respeto mutuo. Fuente: UNESCO, Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales, octubre 2005; Conferencia intergubernamental sobre políticas culturales para el desarrollo, 1998; Convención de la Haya, 1954.

Identidad cultural

El concepto de identidad cultural encierra un sentido de pertenencia a un grupo social con el cual se comparten rasgos culturales, como costumbres, valores y creencias. La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior. De acuerdo con estudios antropológicos y sociológicos, la identidad surge por diferenciación y como reafirmación frente al otro. Aunque el concepto de identidad trascienda las fronteras (como en el caso de los emigrantes), el origen de este concepto se encuentra con frecuencia vinculado a un territorio. “La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una

comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad” (González Varas, 2000: 43).

¿Qué es la identidad? Es el sentido de pertenencia a una colectividad, a un sector social, a un grupo específico de referencia. Esta colectividad puede estar por lo general localizada geográficamente, pero no de manera necesaria (por ejemplo, los casos de refugiados, desplazados, emigrantes, etc.). Hay manifestaciones culturales que expresan con mayor intensidad que otras su sentido de identidad, hecho que las diferencia de otras actividades que son parte común de la vida cotidiana. Por ejemplo, manifestaciones como la fiesta, el ritual de las procesiones, la música, la danza. A estas representaciones culturales de gran repercusión pública, la UNESCO las ha registrado bajo el concepto de “patrimonio cultural inmaterial” (Romero Cevallos, 2005: 62).

“La identidad sólo es posible y puede manifestarse a partir del patrimonio cultural, que existe de antemano y su existencia es independiente de su reconocimiento o valoración. Es la sociedad la que a manera de agente activo, configura su patrimonio cultural al establecer e identificar aquellos elementos que desea valorar y que asume como propios y los que, de manera natural, se van convirtiendo en el referente de identidad (...) Dicha identidad implica, por lo tanto, que las personas o grupos de personas se reconocen históricamente en su propio entorno físico y social y es ese constante reconocimiento el que le da carácter activo a la identidad cultural... El patrimonio y la identidad cultural no son elementos estáticos, sino entidades sujetas a permanentes cambios, están condicionadas por factores externos y por la continua retroalimentación entre ambos” (Bákula, 2000: 169). La identidad está ligada a la historia y al patrimonio cultural. La identidad cultural no existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro.

Identidad cultural y desarrollo territorial

La cultura juega un papel importante en el desarrollo de un territorio, a tal punto que muchos pueblos y lugares en Europa y en América Latina han apostado por una revalorización de lo cultural, de lo identitario (recreando incluso nuevas identidades culturales) y patrimonial como eje de su propio desarrollo. “El desarrollo local se ha convertido en el nuevo activador de las políticas de patrimonialización. Mientras la sociedad de los lugares se convierte en la sociedad de los flujos, parece como si los lugares se hayan involucrado en una obra de construcción identitaria, que privilegia la dimensión local o ciudadana por encima de las nacionales, estatales y globales. La identidad es el viejo territorio del patrimonio y no es de extrañar que entre los objetivos reconocidos por la mayor parte de actuaciones patrimoniales que se realizan en estos ámbitos, figure la (re) construcción de las identidades locales” (García, 2002: 66). Esta recreación o potenciación identitaria, no sólo puede revivir, volver a poblar áreas rurales, despertar interés en una población apática, lograr cohesión social, sino que además puede desencadenar actividades económicas y con ello mejorar los ingresos y la calidad de vida de la colectividad. Usualmente estos ingresos están relacionados con la oferta de productos, bienes y servicios, que se colocan oportunamente en el mercado, que van desde lo agropecuario hasta actividades orientadas al turismo⁴.

En los servicios, el caso del turismo tiene una particular relación histórica con el patrimonio. De acuerdo con Hernández (2002: 356) se podría hablar de turismo cultural desde la época griega y romana⁵, y es el siglo XVIII el que estrecha la relación viaje – patrimonio cultural, al aparecer los primeros museos públicos y lo que actualmente se conoce como recorridos turísticos culturales. Estos últimos aparecen con el Grand Tour (que duraba entre dos y tres años), que era la visita realizada por aristócratas ingleses a los lugares históricos, artísticos y naturales más destacados de Europa. En el siglo XIX aparecen las colecciones de guías de viaje y el concepto patrimonial abarca lo etnológico. En el siglo XX surge el turismo de masas y otras formas de turismo relacionado con lo patrimonial: ecológico, temático y activo y cultural⁶.

Para que una o varias identidades culturales generen desarrollo territorial es necesaria una voluntad colectiva (política, comunal, empresarial, asociativa, etc.) y un reconocimiento del pasado, de la historia. Como lo menciona Bernard Kayser (1994: 37), “las diferenciaciones culturales localizadas preparan a veces competiciones que justifican las fugaces rivalidades entre pueblos, aldeas y barrios: éstas pueden servir para encauzar las pasiones individuales y colectivas que no encuentran aplicación. Pero, al contrario, la búsqueda o reconstrucción de una identidad territorial constituye la razón evidente de individuos, de grupos, de localidades y de espacios motivados por un deseo de situarse, de enraizarse en una sociedad. De esta manera en particular, la connotación cultural regional es reconocida por todos, a través de las especificidades legadas por el pasado, y que se encuentran aún vivas: el idioma, los gustos, los comportamientos colectivos e individuales, la música, etc.”

Del patrimonio histórico monumental a lo inmaterial como patrimonio

Como se mencionó en el capítulo anterior, parte de la identidad de un grupo social está dada por su patrimonio, que es la expresión de su origen, estilo de vida, desarrollo, transformación e incluso decadencia, en otras palabras, de su cultura, su memoria histórica. El patrimonio no es sinónimo de monumentos y objetos sin vida, arquitectónicos, artísticos o expuestos en un museo. El patrimonio es la identidad cultural de una comunidad y es uno de los ingredientes que puede generar desarrollo en un territorio, permitiendo equilibrio y cohesión social.

Algo de historia conceptual

Al igual que el término cultura, patrimonio es un término que ha evolucionado en el tiempo y ha pasado de ser un concepto relacionado con lo monumental, lo artístico (básicamente pintura y escultura) a lo inmaterial como las costumbres y las tradiciones. “Los bienes que integran el patrimonio cultural existen desde el mismo momento en que el hombre deja testimonios materiales de su presencia y

actividades, dando lugar a objetos de todo tipo, desde obras de arte hasta objetos de carácter utilitario” (González Varas, 2000: 21). Aunque estos objetos han existido desde el inicio de la humanidad, sólo hasta el siglo XVIII, con la Revolución Francesa, surge el concepto de “patrimonio histórico”.

Antes existían los objetos culturales que eran apreciados por coleccionistas, pero no el concepto de patrimonio cultural, simbolizado en los “monumentos7 nacionales”. “Los monumentos son considerados de modo pleno como testimonios que representan etapas especialmente destacadas en el desarrollo evolutivo del ser humano.

En él se condensan distintos significados simbólicos (ideológicos, artísticos, estéticos, culturales, etc.)” (González Varas, 2000: 38). Con la Revolución Francesa no sólo

surge el concepto de patrimonio y de monumento histórico, sino los primeros intentos institucionales por conservar estos monumentos, los cuales se consolidan en el siglo XIX a través de la creación de los registros e inventarios, la aparición de las primeras teorías sobre restauración, los primeros museos públicos, el enriquecimiento de los criterios para definir si un monumento es un bien patrimonial, cultural e histórico, entre otros. El concepto de patrimonio histórico va evolucionando hacia el de bien cultural, el cual se utiliza por primera vez en el siglo XX, en los años 50 (no es casual que sea luego de la Segunda Guerra Mundial), en la Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, impulsada por la UNESCO. A partir de entonces, se utilizan como sinónimo, en muchas ocasiones, las palabras bien cultural, patrimonio cultural, patrimonio histórico.

El patrimonio cultural es importante para una sociedad porque es la historia entre la memoria individual y la colectiva, es parte de la transmisión de lo que ha sucedido en un territorio determinado. “Nadie puede vivir sin recordar y nadie puede vivir tampoco sin los recuerdos de la historia (...) la historia está allí orientando nuestros juicios a cada instante, formando nuestra identidad, determinando la fuente y toma de conciencia de nuestros valores” (De Romilly, 1998: 45).

Destruir un patrimonio o dejar que se deteriore es negar una parte de la historia de un grupo humano, de su legado cultural. El patrimonio que ha producido a lo largo de su historia y ha logrado conservar un

pueblo, es lo que lo distingue, lo que logra identificarlo, lo que alimenta su identidad cultural y lo que define mejor su aporte específico a la humanidad.

A continuación se presentan las definiciones de patrimonio cultural (material e inmaterial) identificadas y adoptadas por consenso internacional en la UNESCO, a través de instrumentos jurídicos. Estas definiciones han sido adoptadas por los países miembros y adaptadas en las respectivas legislaciones supranacionales (Unión Europea, Comunidad Andina) y nacionales.

Patrimonio material

El patrimonio cultural material puede ser de interés local, nacional o mundial. Para cada uno de los temas considerados patrimonio cultural (centros históricos, paisajes, complejos arqueológicos, etc.) existe un recorrido institucional y normativo que se tiene que seguir para que un bien sea incluido en la lista del patrimonio. En la UNESCO, se creó un Comité del Patrimonio Mundial que tiene como objetivo estudiar las nominaciones que los países hacen para que un bien cultural sea considerado patrimonio de la humanidad⁸. Este Comité está integrado por varios estados que forman parte de la UNESCO, y por representantes de instituciones internacionales intergubernamentales o no gubernamentales que tienen reconocimiento por su trabajo en el tema. Algunas de ellas son la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el Comité Internacional de Jardines Históricos (IFLA), el Consejo Internacional de Monumentos y Lugares de Interés Artístico e Histórico (ICOMOS), principalmente. Como menciona González Varas (2000: 476) “la declaración de un bien cultural como Patrimonio Mundial no sólo implica ayudas materiales y técnicas o prestigio para el país sobre el que recae el nombramiento, sino que también supone asumir responsabilidades y obligaciones para su conservación”. Cuando estas obligaciones no se cumplen y el patrimonio inicia un proceso de deterioro, corre el riesgo de ser declarado dentro de la lista negra de la UNESCO, lo cual implica no sólo un desprestigio nacional por falta de gestión y voluntad política, sino la posible pérdida de un bien de gran valor para la humanidad.

Las definiciones sobre patrimonio cultural y bienes culturales muebles han sufrido un proceso de transformación a lo largo de los años, que se ve plasmado en las normativas. Debido a que cada institución u organización internacional y supranacional (por ejemplo, la Unión Europea o la Comunidad Andina) han adaptado y modificado las definiciones, se ha considerado pertinente tomar las definiciones de un organismo como la UNESCO, que representa el trabajo de varios años y el consenso de todos los estados que forman parte de él.

Las siguientes definiciones forman parte de la Convención de 1972 y de la Recomendación sobre la Protección de los Bienes Culturales Muebles de 1978.

Se considera patrimonio cultural:

Los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pinturas monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia. Los conjuntos: grupos de construcciones aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia. Los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico y/o antropológico. Se consideran bienes culturales muebles todos los bienes muebles que son la expresión o el testimonio de la creación humana o de la evolución de la naturaleza y que tienen un valor arqueológico, histórico, artístico, científico o técnico, en particular los que corresponden a las categorías siguientes:

El producto de las exploraciones y excavaciones arqueológicas, terrestres y subacuáticas. Los objetos antiguos tales como instrumentos, alfarería, inscripciones, monedas, sellos, joyas, armas y restos funerarios, en especial las momias. Los elementos procedentes del desmembramiento de monumentos históricos. Los materiales de interés antropológico y etnológico.

Los bienes que se refieren a la historia, incluida la historia de las ciencias y las técnicas la historia militar y social, así como la vida de

los pueblos y de los dirigentes, pensadores, científicos y artistas nacionales y los acontecimientos de importancia nacional.

Los bienes de interés artístico, tales como:

pinturas y dibujos hechos enteramente a mano sobre cualquier soporte y en toda clase de materias (con exclusión de los dibujos industriales y los artículos manufacturados decorados a mano); estampas originales, carteles y fotografías que constituyan medios originales de creación; conjuntos y montajes artísticos originales cualquiera que sea la materia utilizada; producciones del arte estatuario, cualquiera que sea la materia utilizada; obras de arte y de artesanía hechas con materiales como el vidrio, la cerámica, el metal, la madera, etc.

Los manuscritos e incunables, códices, libros, documentos o publicaciones de interés especial. Los objetos de interés numismático (monedas y medallas) o filatélico. Los documentos de archivos, incluidas grabaciones de textos, mapas y otros materiales cartográficos, fotografías, películas cinematográficas, grabaciones sonoras y documentos legibles a máquina. El mobiliario, los tapices, las alfombras, los trajes y los instrumentos musicales. Los especímenes de zoología, de botánica y de geología.

Como patrimonio natural⁹ se considera a:

Los monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de esas formaciones, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico.

Las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas estrictamente delimitadas que constituyan el hábitat de especies animal y vegetal amenazadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico. Los lugares naturales o las zonas naturales estrictamente delimitadas que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, la conservación o de la belleza natural.

Patrimonio oral e inmaterial

Uno de los mayores avances realizados por la UNESCO y otras instancias dedicadas al tema cultural, ha sido el de generar un reconocimiento internacional del patrimonio que no es monumental,

que forma parte de los pueblos, de su creatividad e identidad cultural: el oral e intangible.

La Conferencia General de la UNESCO en 1997 adoptó la resolución 23 con el fin de evitar la desaparición de este patrimonio y creó una distinción internacional

(Proclamación por la UNESCO de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad), para fomentar la presentación de candidaturas por parte de los países miembros.

En marzo del 2001 en Turín, en una reunión realizada por la UNESCO, se definió patrimonio oral e inmaterial como “las creaciones de una comunidad cultural fundadas en las tradiciones expresadas por individuos que responden a las expectativas de su grupo, como expresión de identidad cultural y social, además de los valores transmitidos oralmente. Son testimonio de ello la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, los conocimientos ancestrales, la arquitectura y la manufactura de artesanías”.

En octubre del 2001, la Conferencia General de la UNESCO consignó que: “el patrimonio inmaterial abarca los procesos adquiridos por las personas junto con las competencias y la creatividad heredadas y que continúan desarrollándose, los productos que manufacturan, los recursos, el espacio y otras dimensiones de corte social y natural necesario para que perduren e inspiren dentro de sus comunidades, un sentimiento de continuidad y nexos con las generaciones precedentes; ello revierte en una importancia crucial para la identidad, salvaguardia, diversidad cultural y creación de la humanidad”.

El Convenio Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial fue adoptado en octubre del 2003 y entró en vigor el 20 de abril del 2005. De acuerdo con esta Convención, se entiende por patrimonio cultural e inmaterial “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia,

infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (artículo 2).

El artículo 2 de este Convenio, además dice que el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta en particular en los siguientes ámbitos: **a.** tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; **b.** artes del espectáculo; **c.** usos sociales, rituales y actos festivos; **d.** conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; **e.** técnicas artesanales tradicionales.

Totalmente en material cuando se protege, se conserva, se preserva y archiva. Cuando se establecen políticas de preservación cultural a través de imágenes fotográficas, filmaciones en video, o grabaciones sonoras, los resultados se perciben en las producciones de materiales concretos y físicamente corpóreos: cintas de video/ sonido, análogas o digitales, material fotográfico, material fílmico y similares (...) Es decir, se conserva el patrimonio inmaterial a través de medios materiales” (Romero Cevallos, 2005: 46).

En América Latina, la sede del Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial se encontrará ubicada en Cusco¹⁰.

Construir consensos internacionales: la UNESCO y sus normativas

Con el objetivo de salvaguardar, defender y proteger los resultados de la creatividad y diversidad cultural del ser humano (como son las obras de arte, los monumentos históricos, las fiestas, las tradiciones orales, la lengua, etc.), la UNESCO “por solicitud de sus estados miembros” ha sido el organismo encargado de establecer la normatividad sobre estos temas.

El aporte de este organismo ha sido crucial para: i) la generación y adopción de consensos internacionales sobre conceptos relacionados con cultura y patrimonio; ii) el avance en la legislación y creación de instrumentos jurídicos para la conservación, restauración y puesta en valor del patrimonio histórico; iii) la creación y el desarrollo de indicadores culturales; y iv) el avanzar en la frontera del conocimiento, en la discusión sobre la cultura y el patrimonio.

La UNESCO da la pauta para que otras instancias supranacionales (como la Unión Europea, la Comunidad Andina, etc.) y nacionales sigan desarrollando y generando acuerdos relacionados con la cultura y el desarrollo.

Por lo general, a partir de estos acuerdos, los estados los adaptan a sus respectivas legislaciones nacionales. En el caso de Suramérica, el rol de salvaguardar y desarrollar el patrimonio cultural se encuentra usualmente disperso entre varias entidades¹¹, lo que dificulta la adopción y ejecución coordinada de políticas públicas y la concienciación social sobre el vínculo cultura – patrimonio – desarrollo.

Algunos países de la región, como Colombia, han hecho un gran esfuerzo por recopilar la mayor cantidad de legislación sobre la materia en una Ley General de Cultura y de funciones en una sola entidad, como es el Ministerio de Cultura.

Entidades de integración regional y cooperación cultural como el Convenio Andrés Bello, también han realizado esfuerzos por recopilar las legislaciones culturales de varios países de América Latina y el Caribe¹².

La normativa de la UNESCO, relacionada con patrimonio cultural, no está vinculada a otros mecanismos e instrumentos de valorización de productos y servicios, como los que tienen denominación de origen. La UNESCO busca salvaguardar, proteger y fomentar la apropiación y sostenibilidad social de bienes culturales que son importantes para la humanidad. El uso que se le dé a este bien, si es comercial, ya no pasa por la UNESCO sino por otras instancias vinculadas a otros temas, como por ejemplo, la Organización Mundial del Comercio o instancias no gubernamentales, como las que están relacionadas con el comercio ético, solidario y orgánico.

Cuadro No. 2.

Principales acciones normativas de la UNESCO en materia de patrimonio material, inmaterial, diversidad cultural y políticas culturales¹³:

Patrimonio material

Declaración relativa a la Destrucción Intencional del Patrimonio Cultural (2003). Convención sobre la Protección del Patrimonio

Cultural Subacuático (2001). Recomendación relativa a la Salvaguardia de los Conjuntos Históricos o Tradicionales y su Función en la Vida Contemporánea (1976). Recomendación sobre la Protección, en el Ámbito Nacional, del Patrimonio Cultural y Natural (1972).

Recomendación relativa a la Protección de la Belleza y el Carácter de los Lugares y Paisajes (1962). Bienes culturales: su tráfico ilícito y su restitución (1954, 1970 y 1995). Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado (1954)¹⁴. Convención Universal sobre Derecho de Autor (1952, 1971).

Patrimonio inmaterial

Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005). Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003). Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (2003).

Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (1989). Recomendación relativa a la Participación y la Contribución de las Masas Populares en la Vida Cultural (1976).

Diversidad cultural

Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005).

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001)

Políticas culturales

Conferencia Intergubernamental sobre las Políticas Culturales para el Desarrollo (Estocolmo, 1998).

Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo (Nuestra diversidad creativa, 1995).

El Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural (1988-1997).

Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982). Fuente: <http://portal.unesco.org/culture/es/>

Bn

Es necesario realizar un breve recorrido por el origen y contenido conceptual de las palabras como cultura, identidad y patrimonio y emplear los conceptos y contenidos de las definiciones de la normativa

internacional que existen al respecto, resultado de años de discusiones interdisciplinarias y de consensos conceptuales. Las palabras, normas y contenidos generan un lenguaje que ayuda a “leer” en claves comunes las diversas experiencias que por su propia naturaleza (un territorio, una identidad, una cultura, ciertos productos del lugar) son únicas e incomparables. Conceptos como cultura encierran muchos aspectos del desarrollo humano, que se manifiestan en lo inmaterial (como el conocimiento, las tradiciones, forma de ver la vida, valores, etc.) y lo material (diseños, arte, monumentos, etc.) de una colectividad. Algunas manifestaciones culturales plasmadas en bienes, productos y servicios pueden generar un sentimiento de pertenencia a un grupo, a un territorio, a una comunidad (un sentimiento de identidad) y, además, fomentar una visión de desarrollo del territorio que implica la mejora de calidad de vida de su población.

Pareciera difícil pensar en desarrollo territorial con identidad sin incorporar centralmente los activos culturales de la población de un territorio.

Tanto en la teoría como en la práctica, se puede apreciar que el desarrollo de un territorio supone una visión que pasa por una acción colectiva, que involucra a los gobiernos locales, regionales, el sector privado y la población en general. Y esta acción colectiva implica numerosas actividades que pueden basarse en lo cultural, como la identidad y el patrimonio.

La identidad supone un reconocimiento y apropiación de la memoria histórica del pasado. Un pasado que puede ser reconstruido o reinventado, pero que es conocido y apropiado por todos. El valorar, restaurar, proteger el patrimonio cultural es un indicador claro de la recuperación, reinención y apropiación de una identidad cultural.

Resumen

Este documento pretende aportar a la discusión sobre desarrollo territorial con identidad cultural, a través de un breve recorrido sobre la evolución de los conceptos de cultura, identidad y patrimonio cultural, producto de debates internacionales que permiten establecer un lenguaje y prácticas universales consensuadas, para identificar un hecho cultural y darle una especificidad que lo hace único, distinto y lo convierte en un aporte al conjunto de la humanidad.

El tema cultural es tratado desde varios aspectos: el económico, donde la cultura se vincula al mercado y al consumo y se manifiesta en las llamadas industrias culturales (empresas editoras, casas de música, televisión, cine, etc.); el humano, donde la cultura juega un papel de cohesión social, de autoestima, creatividad, memoria histórica, etc.; el patrimonial, en el cual se encuentran las actividades y políticas públicas orientadas a la conservación, restauración, puesta en valor, uso social de los bienes patrimoniales, etc.

El concepto de identidad cultural se comprende a través de las definiciones de cultura y de su evolución en el tiempo. Como se puede apreciar en las secciones 1 y 2 de este artículo, estos conceptos, que se originan en los siglos XVIII y XIX, son relativamente nuevos. A través de los términos: cultura, patrimonio cultural y su relación con el territorio iremos encontrando el de identidad territorial. Que un producto, un bien patrimonial o un servicio sea reconocido como particular, a veces como único en el mundo y en su más alto grado como patrimonio nacional o de la humanidad supone un largo recorrido de pasos, procesos y cumplimiento de normativas. Si bien la amplitud de este proceso evita toda tentación de abordarlo en detalle, en la sección 3, se explicitan las diversas convenciones y procedimientos que se aplican para diferentes tipos de patrimonio, apoyándose básicamente en la normativa de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que permite avanzar en los complejos temas de la cultura en un mundo contemporáneo que tiene la tendencia a convertirlo todo en mercancía y a acreditar sólo aquello que tiene un valor comercial.

La evolución de los conceptos, palabras y normas sirve para mirar los numerosos ejemplos de casos que en todo el mundo se multiplican en busca de darle un valor especial al conjunto de un territorio a partir de productos, prácticas, tradiciones y recursos que le son propios.

Actividad 2

Con ayuda del profesor, conformar equipos de máximo 6 personas. Cada equipo seleccionará una etnia perteneciente al Estado de México, con la finalidad de ser estudiado a profundidad. Se deberá presentar ante el grupo lo siguiente:

- ✓ Elaborar un tríptico informativo con respecto la diversidad cultural.
- ✓ Cada equipo deberá resaltar los datos más importantes del patrimonio cultural de la etnia seleccionada

La psicología social y el concepto de cultura

José Ángel Vera Noriega; Claudia Karina Rodríguez Carvajal

Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Hermosillo, México.

Psicología & Sociedade; 21 (1): 100-107, 2009

A continuación se estudiará la relación entre psicología social y el concepto de cultura. Los objetivos de esta sección son:

- ✓ Identificar las propuestas teóricas para el análisis de la identidad social.
- ✓ Conocer la importancia de las emociones en el proceso de construcción de la identidad cultural

Introducción

El término cultura tiene varias acepciones conceptuales desde diferentes disciplinas y dentro de cada una de ellas desde diferentes enfoques teóricos. Desde el punto de vista antropológico de manera general se entiende por cultura las prácticas materiales y de significación, al mismo tiempo, de continua producción, reproducción y transformación de las estructuras materiales y de significación que organizan la acción humana.

La acción social o práctica, se entiende como acciones y productos provistos de sentido, y participes de la producción, reproducción y transformación de los sistemas de significación (Bourdieu, 1990. Geertz, 1989). Los sistemas de significación (también llamados sistemas simbólicos) participan en la organización de las distinciones sociales, que distinguen y dan estatus (Bourdieu, 1989).

Existe una continua disputa a nivel social, por la significación. Tal lucha existe, porque los sistemas de significación y las distinciones que organizan involucran una determinada distribución social de los capitales económicos, políticos y simbólicos, de prestigio (Bourdieu, 1989).

La cultura es un sistema de interrelaciones entre los procesos individuales ontogenéticos, los sociales e históricos del comportamiento colectivo en un corte de tiempo y los antropológicos e históricos que hacen posible los productos culturales, incluyendo a las manifestaciones artísticas, cotidianas, científicas, tecnológicas y las de tipo folklórico.

En psicología, el concepto de cultura es útil para describir la manera en la cual la narrativa biográfica adquiere sentido a través de las relaciones con los colectivos e instituciones, las cuales cuentan con un sistema de reglas y normas de inclusión y exclusión que en diferentes épocas permiten, a través de diferentes valores, aumentar las posibilidades de supervivencia y bienestar.

El objetivo de este artículo es llevar a cabo un trazo histórico de las teorías actuales en psicología que se consideran por las veces que se citan en los artículos especializados y su producción científica como aquellas que han desarrollado mayor cuerpo empírico y conceptual. Trazar esta prospectiva tiene por intención aclarar como las diferentes perspectivas están utilizando diferentes posiciones conceptuales frente a la cultura y por otro lado persiguen objetivos explicativos y

productivos distintivos. De esta manera, sus puntos de comparación son discutibles, aún cuando se puede hacer una propuesta de una teoría unificada en psicología que considere la cultura como un factor fundamental en la construcción de la ontogenia como biografía narrativa.

La personalidad y sus correlatos culturales

Un modelo de los más utilizados en psicología social sobre todo por la psicología americana enfatiza los valores del grupo social de pertenencia, que hace posible un proceso identitario basado en los valores del colectivo, como sucede en las sociedades tradicionales a lo que se le llama colectivismo, lo cual implica un autoconcepto y bienestar subjetivo vinculado a las normas y reglas del grupo, obteniendo a cambio, protección y un nivel de riesgo menor al que enfrentarían de manera solitaria.

Triandis (1988, 1996) distingue a grupos en base a sus valores individualistas o colectivistas y a los individuos en base a su alto centrismo o idiocentrismo.

Las muestras poblacionales de los Estados Unidos de América enfatizan la idea de interdependencia, dando gran valor al desarrollo personal, descubriendo y expresando cualidades individuales. De manera similar, las culturas asiáticas son interdependientes porque valoran el “Yo” y al individuo como parte de un contexto social, con sus relaciones y coordinación con los otros.

La cultura como un conjunto de valores centrales pueden reflejar continuidad y cambio en lo específico comunitario en sus valores de interdependencia y dependencia en Japón, China y México que son países tradicionalmente colectivistas. Por ejemplo se cree que el logro escolar es obstaculizado por valores colectivistas o agrarios de migrantes de familias de minorías étnicas (Morett & Cosio, 2004). Sin embargo, la evidencia no apoya el punto de vista, primero porque existe una variable social de historias de pobreza que determina en mucho las habilidades del niño en el aula, segundo porque el rito y el mito en las sociedades colectivas tienen una importancia fundamental como la lectura y escritura de las sociedades occidentales individualistas (Junqueira, 2002). Estos estudios llevados a cabo por investigadores de sociedades individualistas encuentran en aquellos pueblos tradicionales “un déficit” comportamental cuando no se siguen

los valores del individualismo post-moderno que impera desde los países de la Unión Europea y Estados Unidos.

La investigación transcultural en la búsqueda de rasgos universales de la personalidad, ha provisto una extensa e importante información acerca de las diferencias culturales (Gouveia & Clemente, 1998; Triandis, 1994). Ejemplos de tal evidencia son los trabajos de Hofstede en 1980, quien encontró en repetidas ocasiones cuatro dimensiones culturales como: disparidad del poder, aceptación a la incertidumbre, individualismocolectivismo, masculinidad-feminidad y muchos otros, que han mostrado influencias importantes de la cultura en la cognición, emoción, motivación y conducta social (citado en Triandis, 1994). En cuanto a la dimensión individualismo-colectivismo, diremos que surge con el interés de comprender qué es lo que mantiene unidas a las personas dentro de una sociedad, e impide a éstas desintegrarse, y se basa en el supuesto que en toda cultura coexisten y son más o menos enfatizados en cada cultura, dependiendo de la situación. Es decir, las personas poseemos tanto cogniciones individualistascolectivistas; la diferencia es que en algunas culturas existe mayor probabilidad de ser individualista y en otras colectivistas (Triandis, 1994).

Triandis (1998), reconoce que no se trata de una dimensión bipolar, sino que podría haber distintos factores de uno y otro constructo. Tal es el caso de individualismo horizontal (describe a las personas que valoran el tener su propio espacio, tener identidad propia y ser diferente de los demás), Individualismo vertical (aquí las personas se dirigen hacia el ideal de triunfo y de hedonismo), Colectivismo horizontal (el rasgo principal es la relación de iguales dentro del grupo, el establecimiento de la armonía grupal son expresiones que contempla esta dimensión), Colectivismo vertical (el sentido de cumplimiento, de obediencia y respeto por lo que tienen el poder es contemplado en este tipo de orientación).

El desarrollo psicológico como sistemas concéntricos

Inspirado en el modelo de Bronfenbrenner (1989), la teoría de sistemas y la ecología llegaron a desarrollar un cuerpo teórico que asume a la cultura como un conjunto de sistemas concéntricos o satelitales,

conformando una gama de relaciones que son interdependientes entre sí y configuran un escenario de transiciones.

Los sistemas relacionales como la familia, escuela, trabajo, pareja, amigos se definen en términos de competencias que incrementan en dificultad y definen las normas requeridas para incluirse en sistemas de complejidad progresiva.

La persona vive en su micro-sistema con vínculos a través de los contextos o mesosistemas e interactúa con ecosistemas dístales y macrosistemas vistos a través del tiempo histórico (crono-sistema). En este modelo la cultura es definida como valores y costumbres sociales y subyace entre las propiedades dístales del exosistema. Este modelo no ubica la cultura como una propiedad explícita de las personas, ve a la cultura como algo que la gente construye de sus experiencias a través de los contextos, como hacen sentido o conciencia de sus mundos.

El contexto físico y social puede ser como un contexto de seguridad o violencia o de oportunidad o riesgo para el desarrollo del niño. Las transiciones a través de los contextos son el área de trabajo en teoría de sistemas ecológicos. Los niños y jóvenes se mueven más allá del entorno familiar hacia el contexto de los padres y la comunidad y sus elecciones de vida e identidad pueden diferir como una función de sus percepciones y oportunidades y riesgos.

La investigación sobre sistemas ecológicos ha contribuido a la teoría y aplicaciones basadas en cómo el niño y los adultos crean significados en sus vidas (Garbarino & Stott, 1992). Esta visión supone que lo que llamamos “cultura” presenta diferentes niveles de estructuración que son definidos por las instituciones a través de un proceso de formulación de reglas y normas que hacen que las personas se comporten de tal forma que sea posible la vida armónica en grupo. Para lo anterior es necesario reconocer diferentes “nichos” de comportamiento que definen sistemas y cada sistema conforma un espacio en donde las normas de lo general guardan su congruencia con las normas específicas del microambiente.

Las clases sociales como mediadoras del desarrollo social

Propuestas universales de cuidado infantil y competencias en estudios de niños de clase media Europeo-Americanos, tienden a explicar el fracaso escolar del niño que pertenece a minorías en términos de la deficiencia cultural de su familia de origen, por la inferioridad genética. Basado en la teoría ecológicacultural de Ogbu (1981, 1990, 1993), la competencia del individuo es definida no en términos universales sino dentro del contexto cultural e histórico en el cual el niño se desarrolla, por ejemplo, los indígenas tienen dificultades académicas no por sus culturas ancestrales sino porque viven en condiciones de acceso no equitativos a las oportunidades de educación. Existen una serie de eventos históricos, culturales y ecológicos que ocurren, por ejemplo, las familias marginadas aspiran al éxito escolar de sus hijos pero empiezan a encontrar barreras para las oportunidades de trabajo y de educación desarrollando percepciones que bloquean y oscurecen las oportunidades de futuro para los hijos.

Los avances centrales de la teoría ecológicacultural implican el trazo de variaciones de grupos étnicos minoritarios y pobres a través del estudio de las barreras a la movilidad educativa y probar bajo qué condiciones los jóvenes desarrollan identidad escolar o identidades oposicionales.

Ford y Harris (1996) compararon los puntos de vista de 148 jóvenes negros de primero y sexto grado que fueron ubicados por encima del promedio y estudiantes promedio sobre la importancia de la escuela y su nivel de esfuerzo en la escuela.

Estudiantes en el programa de jóvenes sobresalientes fueron más solidarios hacia la ideología que subyace a la minoría étnica, mientras los estudiantes promedio fueron menos apoyadores. En general los datos presentan patrones de etnicidad situacional que vincula la ejecución en la escuela con el nivel de integración de los niños con sus minorías étnicas. Este concepto de cultura relaciona con la integración al grupo étnico, la autoestima y el plan de vida se desarrollan en este mismo rubro del concepto de cultura.

Las teorías actuales de resiliencia (Henderson & Milstein, 2003) suponen que existen tres factores protectores que permiten a los niños recuperar su equilibrio después de un traumatismo psicológico (guerra,

enfermedad, migración, hambre y otros): la autoestima, identidad con su grupo de pertenencia en el caso de los indígenas, identidad étnica y el plan de vida. Esta teoría de la cultura, es la más cercana al concepto de identidad étnica como factor que le da sentido a la biografía narrativa.

Se refiere a los rasgos específicos de una cultura en una situación concreta y su determinación sobre la manera de entender los procesos de formación personal. Los ritos y mitos de una cultura específica son invariantes específicos derivados de una visión objetiva y específica que le da contexto y se interesa en individuos pertenecientes a una etnia sin tratar de explicar que acontece con las adaptaciones cuando se cambian a través de diferentes contextos culturales.

Los patrones de etnicidad situacional son importantes cuando llevan a cabo estudios donde el interés se refiere a los patrones de aculturación de individuos para una etnia específica que por los procesos de globalización deben migrar o cambiar a otra cultura y en general establece condiciones al vínculo que modifica los patrones de relación aprendidos y genera un conflicto entre las demandas, las competencias y los criterios de elección de respuesta. En la medida que las competencias de la etnia de origen sean similares a las demandas de la nueva sociedad, el proceso de adaptación será más rápido y menos traumático.

Desde la perspectiva de la diferenciación cultural por clases se supone que los niveles de ingreso determinan los procesos de socialización entre los colectivos y de los grupos con las instituciones y su objetivo es estudiar las condiciones de vida, el tipo de elecciones a las que se tiene acceso y las variables que modulan las elecciones de las familias en los estratos de menores ingresos. El estudio de los estilos de comportamiento para llevar a cabo la elección y después el desarrollo comportamental, para mantenerse y promoverse a niveles de mayor complejidad y bienestar social, es de interés de éstas teorías. La cultura es pues un sucedáneo

interpretativo que permite suponer una dimensión de lo social que estructura y define un colectivo como negro, mestizo, pobre, rico, indígena, etc., pero más que estudiar sus ritos, mitos y lengua estudiamos su dinámica social y la evolución de sus indicadores sociales.

La construcción social de la identidad social

De acuerdo a la teoría de la identidad social, miembros de todas las sociedades encajan en categorizaciones y recategorizaciones sociales (Berry, 1993; Brewer, 1991; Tajfel, 1978). Tajfel (1978) establece que la identidad social es construida en el contexto de las actividades hacia un grupo y está relacionada con el prejuicio, conflicto inter-grupo, cultura y aculturación. Brewer (1991) demostró que la motivación individual para defender y expresar la identidad social depende de las necesidades que compitan para lograr la unicidad en el cual la persona obtenga un óptimo nivel de distintividad.

Las señales específicas pueden cambiar lo prominente de la identidad, pero los individuos se ven a si mismos y a los otros en términos consistentes y crean situaciones que apoyan este punto de vista. Aun cuando las investigaciones de identidad social han estudiado tradicionalmente estudiantes en situaciones artificiales, las transiciones a través del aula afecta la identidad social y el autoconcepto personal.

Los grupos a través de sus relaciones generan normas de actuación y construyen instituciones que les sirven para el control y el ejercicio de poder. El individuo entonces procura mecanismos que le sirvan para conformar, expresar y defender su identidad. Parecería que existe una necesidad de diferenciación intrínseca a la construcción de la biografía narrativa, como un elemento que le atribuye sentido y motiva a un proceso cada vez mayor de unicidad. A diferencia del concepto de identidad en el caso del modelo ecológico cultural, la identidad aquí se refiere a los aspectos generales (etic's) y específicos (emic's) (Berry & Sam, 1997). La identidad étnica es un dominio de identidad personal y de grupo que cambia a través del contexto del continuo de vida. Ethier y Deaux (1994) llevaron a cabo un estudio longitudinal de identidad étnica entre estudiantes de preparatoria hispanos. Se les preguntaba sus identidades importantes como edad, genero, relaciones, raza, etc. Los resultados indican que los estudiantes con una fuerte identidad hispánica, era más probable que se afiliaran con la organización de estudiantes hispánica y reportaron positiva identidad personal y de grupo.

En contraste los estudiantes que salieron de la preparatoria con un sentido de etnicidad débil tuvieron menos probabilidad de afiliarse y

respondieron a la amenaza con emociones negativas y autoestima negativa.

Considerando que los diseños de investigación comparan miembros de grupos mayoritarios y crean normas basadas en la experiencia de la clase media de una sociedad, desde una perspectiva analítica deberá hacerse con cautela las generalizaciones a los grupos específicos.

Tomar como referencia para ponderar y medir conducta social en grupos minoritarios los modelos derivados de los estudios de identidad social puede resultar inexacta y peligrosa.

Phinney (1996) criticó el uso de categorías demográficas relacionadas con la etnicidad como explicaciones culturales del funcionamiento psicológico y argumenta sobre el uso de dimensiones culturales, normas y valores, la fuerza, y significados de la identidad étnica, y las actitudes y experiencias asociadas a una minoría dentro y entre grupos.

Tajfel (1978) distingue entre atributos criterios los cuales son basados sobre categorías discretas o límites definidos para inclusión exclusión y atributos correlacionados los cuales, son continuos. La identidad basada en atributos criterios es inestable mientras que la basada en dimensiones continuas es estable.

Aquí el concepto de identidad y el de cultura se fusionan y sin ser sinónimos la identidad es la resultante personal y grupal de una cultura entendida como los procesos de socialización entre y dentro de un colectivo para el trabajo, ocio y recreación, generando productos éticos, estéticos y epistémicos para dar a conocer las relaciones entre lo humano, lo técnico y lo de aculturación y enculturación desde una propuesta social, histórica ideológica, religiosa, ética y filosófica.

En este modelo sólo se atiende al concepto de identidad y al análisis de las variables que parecen explicar sus rasgos más evidentes.

La construcción social de las relaciones adaptativas en la familia

Aquí la cultura es útil desde sus principios etic's y emic's (Berry, 1994) para poder describir lo que acontece durante las adaptaciones que en las rutinas se llevan a cabo en el mundo de lo cotidiano y tienen su explicación en parte en las determinaciones culturales de las instituciones, gobiernos y condiciones locales de recursos, excedentes y faltantes en un hogar que inhiben o facilitan la sobrevivencia o desarrollo humano.

La teoría eco-cultural es una integración de ecología y cultura que esta basada en una suposición universalista de que todas las familias hacen significantes acomodaciones a su nicho ecológico a través de inversiones sustantivas y sostenidas día a día (Gallimore, Goldenberg & Weisner, 1993).

Estas rutinas conocidas como concepto de actividad han sido explicadas en términos de dimensiones interdependientes, incluyen quien participa en las actividades diarias; los fines, valores y creencias que subyacen y organizan esas actividades y los patrones recurrentes de organización social. Whiting (1963) encuentra que la ecología, economía, y la forma en que operan las organizaciones políticas y sociales como contexto de los parámetros de la conducta de los agentes para el cuidado del niño se constituyen en un índice de personalidad del niño y el adulto.

Harkness, Super, & Keefer, (1992) desarrollo el concepto de nicho de desarrollo para examinar la estructura cultural del desarrollo del niño, contravalores de la comunidad para el cuidado y la psicología del cuidador. Estudió también las variaciones universales y culturales en madre y niños para delinear con las relaciones entre la cultura, conducta parental y resultados del desarrollo.

La fuerza de la teoría eco-cultural y socio-cultural vincula la investigación universal y específicamente comunitaria, pues se enfoca sobre procesos institucionales, individuales e interpersonales considerados universales (Cole, 1996). El contenido de la cultura incluye valores, prácticas, roles y modos de comunicación, como también de circunstancias materiales de vida, presume un relativismo potencial al definir valores de un grupo como también adaptación comunitaria específica, a nichos ecológicos particulares.

Desarrollo social y personal como inversión

Capital social se refiere a la relación y redes por las cuales los individuos son capaces de emprender acciones que beneficien su bienestar social y económico.

De acuerdo al sociólogo Pierre Bourdieu (Bourdieu & Passeron, 1977), el capital social es acumulativo, dirige a beneficiarse del mundo social y puede reproducirse y expandirse.

Según Bourdieu (2002) el capital social está enraizado en la familia, con redes entre familias satélites beneficiando a sus niños a través de vínculos con escuela y el estatus ocupacional. La escuela como formadora de hombres libres y críticos tiene un lugar importante en el proceso y fuera de los procesos de “reproducción cultural”. La escuela, no produce capital social, sino limita su producción para mantener un discurso en el poder sin capacidad de réplica. Se critica a la escuela por constituirse en un mecanismo de “reproducción cultural”, ignorando los roles potenciales que juegan la organización social de las practicas escolares y de las acciones del individuo. Las escuelas tienen prácticas y procesos que responden a demandas de competencia y enfrentamiento que contribuyen a la desigualdad.

La teoría de estructura-agencia de Bourdieu (2002) investiga sobre la creación de capital social y cultural. Se desarrollan intervenciones entre jóvenes de diversas culturas para mejorar su acceso a oportunidades educativas. Moll y González (1994) describen como familias pobres de emigrantes mexicanos brindaron a la escuela el conocimiento cultural e información de sus hogares y vecinos para apoyar el éxito día a día de los alumnos como también transfirieron conocimiento basado en la comunidad que pudo ser usado por maestros y agentes.

Los jóvenes de clase media alta y los pobres y sus familias negocian el acceso a la escuela usando las experiencias de los miembros de la familia y redes sociales.

El acceso a los recursos institucionales depende de la manera en la cual el sujeto se incorpore a las redes que proveen el acercamiento a los agentes institucionales, quienes conocen y pueden apoyar con oportunidades. Estas posiciones importantes en la gerencia de escuelas gobierno, programas, colegios y organizaciones sociales permite que estos tengan el conocimiento y generen ricas redes de apoyo y recursos sociales.

La teoría de estructura agencia tiene conceptos de poder y acceso al análisis del cambio cultural. El concepto de capital social es útil para entender el papel de la cultura en la ejecución académica de diversos jóvenes dentro de las naciones.

Identidades múltiples y relaciones interculturales

Los antropólogos educacionales Patricia Phelan, Davidson y Hanh Cao Yu (1991) propusieron que todos los jóvenes en diversas sociedades están retados a moverse entre mundos múltiples, los cuales se definen como conocimiento cultural y conducta dentro de los límites de familias de estudiantes particulares, grupos de origen y escuela. Cada mundo contiene valores y creencias, expectativas, acciones y respuestas emocionales y familiares.

Phelan, Davidson y Yu (1991) trabajaron con 54 jóvenes de diferentes etnias en el norte de California y observaron como los adolescentes migraban a través de las fronteras entre los mundos de la familia, amigos y escuela. Encontró 4 prototipos: 1) Algunos cruzaban la frontera con el sentido de que los padres, amigos y maestros tenían objetivos y expectativas compatibles para ellos. Aun cuando tenían cierta seguridad en su futuro laboral, ellos eran apoyados y cuidados por amigos que no tenían sus mundos conectados. 2) El segundo grupo tenía un grupo de amigos que no conectaba ni en su etnicidad, clase social, etc. Pero la escuela y la casa estaban conectadas. Ellos no dicen adaptarse a los patrones generales aun cuando interactuaban con sus amigos del vecindario. 3) Ocupando diferentes mundos pero encontrando dificultades en el cruce de las fronteras. Ellos eran buenos alumnos cuando el maestro se interesa en ellos, pero dudaban entre encajar o abandonar ya sea la familia, escuela y amigos.

4) Fronteras impenetrables. Estos alumnos tienen expectativas y objetivos diferentes en casa, la aula y sus amigos. Los tres grupos se comportan diferentes y sus estilos y valores son distintos por lo que se requiere de habilidades y competencias que puedan integrarse.

Existe la creencia de que los estudiantes pueden elegir estudiar o trabajar bajo condiciones de igual probabilidad y que el logro es un esfuerzo autónomo. Esto es un idealismo inapropiado para las minorías étnicas.

Los modelos culturales consideran que los jóvenes de minorías étnicas aumentan el riesgo al crimen y la droga cuando abandonan la escuela.

En la mayoría de los modelos, la escuela es uno de los factores de reforzamiento positivo, pero la comunidad y los amigos juegan un papel importante en el establecimiento de expectativas de los

estudiantes que los hace más o menos embarazarse, dejar la escuela , ir a prisión y permanecer mas tiempo en la escuela.

Los estudiantes nombran a sus compañeros de escuela y a sus padres como recursos que apoyan sus expectativas, pero ven a sus amigos y a sí mismos como obstáculos y dificultades. Estudiantes exitosos dicen que madre, padre y profesores son recursos y los no exitosos dicen ser ellos mismos recursos, pero sus amigos dificultades.

Discusión

Como se puede observar las diferentes posiciones no son excluyentes, mas bien representan intereses de investigación e interpretación en contextos y con objetivos muy específicos. O sea cada grupo de investigación genera sus propios métodos y conceptos para el análisis de aspectos distintos de la realidad. Por ejemplo, el interés por la construcción de la personalidad lleva al grupo de psicología transcultural a una propuesta metodológica y teórica en donde los conceptos etic's-emic's e individualismo-colectivismo se consideran los de mayor relevancia explicativa. Por otro lado, Bourdieu (2002) desde una visión sociológica estima que la educación es un asunto de inversión en capital social y que a través de la capacidad de asociación los pares imiten los procesos exitosos en formar sus cuadros.

El modelo de Bronfenbrenner (1989) se interesa en explicar el desarrollo psicológico como momentos de transición entre sistemas mientras que otros lo hacen suponiendo que los niveles de ingreso y la clase determina patrones estables de comportamiento y ellos dan la pauta de las oportunidades y elecciones en la sociedad. Desde una visión más sociológica identidad se transforma en un constructo que parece ser clave en el tipo de elección que lleva a cabo una persona. Adicionalmente la teoría de las identidades múltiples, la interculturalidad, la diversidad y los procesos de intercambio entre sistemas culturales constituyen los modelos más apropiados para entender el fenómeno de la migración, educación y globalización.

Existen varias reflexiones que derivan de la lectura de las diferentes teorías que hacen los psicólogos sociales que utilizan el concepto de cultura: (a) las diferentes teorías practican una dimensión del objeto de estudio distinto en su magnitud e interés. Por ejemplo, los interesados en capital social se vinculan mas con medidas de tipo sociológica y de

ciencia política, pues sus hipótesis están planteadas en términos de posibilidades de acciones que mejoren las condiciones de bienestar de las personas de un colectivo.

Por otro lado, el grupo de la teoría de las adaptaciones esta mas vinculado a la falta de equidad e igualdad en la escuela, se interesa más con aquellos factores del microambiente familiar y escolar del individuo para elaborar un discurso político-social sobre las oportunidades de elección de los sujetos; (b) el concepto de cultura utilizado aún cuando parte del mismo nivel macro- molar de definición, al momento de su operacionalización se transforma en reactivos de medición que son útiles para la comparación intercultural. En este contexto psicológico cuando se habla de cultura como un rasgo del colectivo se vincula al concepto de identidad, pero nunca aparece como elemento implícito y objetivo de una variable dependiente o independiente sino como un contexto de pertenencia o inmanencia de la persona; (c) finalmente la cultura como principio teórico ocupa un lugar instrumental en las teorías de lo psicológico pues su papel explicativo de los cambios observados en la conducta nunca es trascendental, a menos por lo que se deja ver en las propuestas tecnológicas que se derivan de los estudios en donde la cultura se convierte en un macro factor de diferenciación al comparar poblaciones minoritarias dentro de un país o entre países asumiendo que el colectivo representa una cultura pero sin agregar la manera en la cual se modifican valores , actitudes, opiniones y de qué manera cambian los factores de riesgo y protección en salud mental en una comunidad relacionados con las prácticas culturales.

Así pues, la psicología como ciencia, estudia la cultura, llevando a cabo interpretaciones desde sus invariantes emic's y etic's para un colectivo en relación a un proceso o estado psicológico con el objeto de contextualizar en lo social un grupo de variables que sólo se comportan con una dinámica mediática en un sistema de normas y reglas institucionales o de políticas que delimitan las posibilidades de elección, selección y transferencias de repertorios conductuales y promueven de esta forma factores de riesgo o protección asociados a problemas de salud física y psicológica.

RESUMEN: El objetivo de este artículo es realizar una revisión de las teorías contemporáneas de la psicología social, observando en sus métodos experimentales y los datos de investigación, las diferentes maneras de medir, evaluar y teorizar sobre el uso del concepto de cultura. Se estudian las teorías de individualismo-colectivismo, capital social, identidad social y étnica, sistemas concéntricos y adaptativos. El análisis se lleva a cabo desde la perspectiva teórica que supone al constructo sociológico y antropológico de cultura como una categoría no psicológica que integra los aspectos sociales vinculados a la formación de valores y representaciones que cortan transversalmente el comportamiento social.

Actividad 2.1

Elaborar por parejas un reporte de investigación documental en el que se retomen los siguientes aspectos:

- ✓ Influencia de la familia como institución para el desarrollo social del individuo.
- ✓ Relaciones interculturales en México, anotar ejemplos.

UNIDAD DE COMPETENCIA 2.2. Cultura política

Educación, socialización política y cultura política. Algunas aproximaciones teóricas

Marcia Smith

Perfiles Educativos, núm. 87, enero-marzo, 2000

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

México

En este apartado se deberá estudiar y analizar el desarrollo de la Psicología Política en Latinoamérica.

- ✓ Conocer el desarrollo de la Cultura Política en México.
- ✓ Analizar influencia que tiene el contexto educativo con respecto a la situación de la Cultura Política.

Introducción

El tema que vamos a tratar se refiere a los procesos de socialización política, en especial los que se sitúan en el ámbito de la educación formal. En las instituciones educativas y a lo largo de sus procesos operan mecanismos que posibilitan o comparten la conformación de las características políticas de los individuos, entre ellas su interés, identidad, orientación y participación políticas.

Nuestros propósitos al elaborar este texto son: apreciar a lo largo del tiempo la manera en que esta cuestión ha sido situada por los estudiosos de la relación entre educación y sociedad, revisando cómo se ha planteado el análisis de la influencia de la educación formal en la cultura política de las sociedades, y sugerir elementos para un marco interpretativo de la vinculación entre estas dos dimensiones sociales.

La reflexión sobre esta temática tiene importancia en la medida que el interés por el estudio de los procesos sociopolíticos de transición a la democracia en América Latina se ha incrementado y tiene entre sus

vertientes una propuesta de análisis que incluye con frecuencia el tema de la cultura política y sus características según la educación formal. Además, los procesos de modernización y democratización de la vida política que se han propuesto y que se llevan a cabo en algunas sociedades latinoamericanas buscan apoyarse en la educación para la creación de una cultura política adecuada, asumiendo que la participación de la educación es muy significativa en estos procesos.1 Centraremos nuestra atención en el papel fundamental que cumple la escuela como agencia formativa de la ciudadanía al ampliar el enfoque socioeconómico de la educación que reduce sus intereses a una relación educación-empleo. De paso podríamos decir que es el desarrollo socioeconómico de un país, y no apenas su crecimiento económico, el proceso que más estrechamente se vincula con la educación y la participación ciudadana en los procesos políticos.

En esta reflexión reconsideramos una inquietud de años pasados que resaltaba la diferencia entre desarrollo y crecimiento económico.² Pero al señalar esta posición, "el enfoque del trabajo (o perspectiva socioeconómica de la educación, preferentemente preocupada con el crecimiento económico), no se ve perjudicado porque forma parte de la vida del ciudadano, pero se coloca al trabajo como derecho de la ciudadanía (perspectiva formativa de la educación) y no al inverso" (Demo, 1999, p. 37). Así, los procesos escolares son vistos como fundamentales para la formación de una cultura ciudadana y participativa, inseparable del desarrollo social, pues están vinculados con las formas de interpretar, relacionarse y experimentar la vida política y el poder.

La participación ciudadana es potencialmente un elemento de transformación del crecimiento económico en desarrollo social y es más en este sentido que se percibe la importancia de la educación para la modernización de las sociedades.

2. La cuestión a lo largo del tiempo

Más que cualquier otro, el espacio social de la educación formal es un ámbito de intervención que pretende deliberadamente la construcción del futuro. Uno de los alcances de la educación formal es la posibilidad de la transmisión de valores y formación de actitudes respecto al poder y a la vida política. Esta meta asume características distintas en las diversas propuestas de educación formal, desde la aceptación de la dimensión política como un elemento natural de las instituciones y procesos educativos, hasta su negación, haciendo variar la prioridad, las formas de inclusión e integración, y también los contenidos de lo político en la experiencia educativa.

Del análisis de estas relaciones se ha ocupado la sociología, y de la proposición y defensa de modelos educativos, la pedagogía y la filosofía de la educación. En los análisis sociológicos, que es lo que nos toca revisar, la socialización política siempre se considera como una tarea encargada en parte a la educación formal. La diferencia entre estos análisis se basa principalmente en las perspectivas distintas que sus autores sostienen sobre los tres siguientes elementos: la importancia y el papel del conflicto en la vida social; la autonomía y neutralidad de la educación formal con relación a diversos intereses

sociales, y el alcance y la unicidad de la cultura política en la sociedad. Este último elemento se ha vuelto realmente importante en términos de una sociedad posindustrial y globalizada donde se percibe una tensión entre padronización e individualización de la información, y de experiencias que frecuentemente rompen patrones culturales generando espacios o comunidades con subculturas específicas.

3 En este apartado intentaremos utilizar estos elementos y otros que se --deriven de ellos, para caracterizar las distintas aportaciones que la reflexión sociológica ha hecho sobre el tema revisado. Estos elementos de alguna manera se definen en el correr del tiempo y los tipos de análisis se suceden unos a otros.

En principio, al considerar la posición frente al conflicto en la vida social, observamos un primer grupo de estudios en el cual el conflicto es un elemento de menor importancia, básicamente una situación que opera entre individuos y que puede ser corregida, además de no revelar divisiones o desintegración de partes en el todo social. Se considera a la sociedad como un sistema armonioso que tiende a la integración de todos sus miembros en términos complementarios de funciones y consensos respecto a valores generales a los cuales los individuos se ajustan, con el interés de resolver su propia existencia.

La intrascendencia del conflicto para la dinámica societal conduce a presuponer la inexistencia de negaciones o rechazos frente a lo establecido socialmente, a no ser bajo la forma de comportamientos individuales desviados. Desde estas perspectivas el orden y la conservación de las formas básicas de sociabilidad son las metas más importantes de la dinámica social. La sociedad admite perfeccionamiento, pero no cambios o rupturas en su continuidad. Estas posiciones se originan con la reflexión de Durkheim y se prolongan hasta nuestros días, recibiendo de otros sociólogos aportaciones que las hacen variar en algunos puntos, pero manteniendo sus características principales, enmarcadas en una posición teórico-metodológica funcionalista. -A partir de estos supuestos, la educación formal adquiere la función de ajustar a los individuos a la vida colectiva en general. Es una agencia de socialización hacia la sociedad en su conjunto. La idea de educar para una sociedad que se caracteriza por la integración y la continuidad (linearidad), confiere a la educación una autonomía o neutralidad con relación a grupos sociales

específicos, justo porque los conflictos no son vistos como inherentes a la sociedad, sino como desviaciones que se pueden enmendar y no implican desagregaciones o grupos contrapuestos. Así, la escuela educa a individuos para la vida social futura e inculca normas y valores desarrollados por una sociedad, los cuales de cierto modo son exteriores a ellos (Parsons, 1962, p. 435). Citando a Freitag, podríamos aclarar lo antes mencionado: Talcott Parsons, asimilando en su sistema social parte substancial de las ideas de Durkheim, ve en la educación (en su terminología presentada como socialización) el mecanismo básico para la constitución de sistemas sociales y de mantenimiento y perpetuación de los mismos en forma de sociedades. Sin la socialización el sistema es incapaz de mantenerse integrado, preservar su orden, su equilibrio y conservar sus límites. Para que el sistema sobreviva, los nuevos individuos que en él ingresan necesitan asimilar e interiorizar los valores y las normas que rigen su funcionamiento. Parsons, al contrario de Durkheim, no resalta tanto el aspecto coercitivo del sistema frente al individuo, pero señala la complementariedad de los mecanismos que actúan con el fin de satisfacer los requisitos del sistema social y del sistema de personalidad. Así como el sistema tiene necesidad de socializar sus miembros integrantes, también el individuo tiene necesidades que solamente el sistema puede satisfacer. Existe por lo tanto en el proceso educativo un cambio de equivalentes en que tanto el individuo como la sociedad se benefician. Con el fin de maximizar las ganancias y minimizar las privaciones el individuo se sujeta a ciertas exigencias impuestas por el sistema. Este concede al individuo ciertas gratificaciones para debilitar las tendencias quebrantadoras del mismo y garantizar así el equilibrio y la armonía del todo (Freitag, 1986, p. 17).⁴ En este marco la socialización política es estudiada como un mecanismo básico para que los miembros de una sociedad acepten sus valores generales y desarrollen solidaridad social hacia la colectividad a la que pertenecen. Señalamos una vez más que se trata de una socialización dirigida a cada individuo, que se interesa en los valores más generales de la sociedad y en la reafirmación de la cultura global.⁵ En correspondencia con estas posiciones sobre la educación formal y la socialización política y si nos situamos en el ámbito societal más amplio, encontraremos entonces una visión de cultura política también

estudiada a partir principalmente de su globalidad. Se habla de la cultura política de la sociedad, de la nación, del país, anclada en valores, actitudes y comportamientos individuales comunes (unicidad) que se repiten y que privilegian los aspectos de estabilidad, solidaridad y equilibrio entre sus integrantes.

Para esta versión de cultura política, la socialización política es un elemento que ajusta y prepara a los individuos para el ejercicio de roles, asignados o adquiridos, que garantizan la integración y la continuidad del sistema. En este punto se puede diferenciar entre análisis y aportes según la valoración que hacen del avance y desarrollo social. Encontramos autores que en sus reflexiones estuvieron más interesados en subrayar los temas referidos a la persistencia y conservación del orden interno en una sociedad, y atribuyen a la educación formal y la socialización política tareas de formación de consenso y compromisos de cada individuo con el cuerpo social del que forman parte, como es el caso de los trabajos clásicos de Durkheim y Parsons, dentro de la posición genérica del funcionalismo.⁶

Por otro lado, cuando tal postura frente a la sociedad tiene además como elemento importante el avance y el perfeccionamiento de la vida social, en términos de equilibrio e integración, entonces a la educación formal le va a corresponder prioritariamente, según estos autores, una tarea de socialización política. Claramente en esta situación ubicamos las preocupaciones de Karl Mannheim y de los modelos educativos propuestos por Dewey.⁷

Con relación al primer grupo que se ubica en el espacio teórico del funcionalismo y que entiende la educación a partir de sus preocupaciones de cohesión (unicidad) y solidaridad social, y por lo tanto la define como procesos que deben cumplir estos propósitos, correspondería, en su momento, una reflexión que respecto a lo que hoy llamamos cultura política, se conocería más como estudios sobre la identidad y carácter nacional. En este caso lo que es significativo es el interés en los mecanismos de permanencia del todo social y la propuesta más importante es la unicidad de la cultura y su identificación y reproducción. Podemos ilustrar esto con las palabras de Durkheim: "Cada pueblo crea para sí una concepción particular marcada por su temperamento personal. Es por eso que cada nación

tiene su escuela de filosofía moral vinculada a su carácter" (Durkheim, 1960, p. 393).

Cuando nos acercamos al otro caso, esto es, aquel en que las aportaciones se ligan a una visión de la sociedad que basa su avance en un continuum hacia el perfeccionamiento de las relaciones sociales y donde la educación y la socialización política que de ella se derivan sobresalen como mecanismos que apoyan fuertemente estos procesos de transformación y evolución social, encontramos una concepción de cultura política que acompaña estas posiciones. Es el caso del tratamiento dado a esos temas en las teorías de modernización que se amparan en una

perspectiva funcionalista. La primera idea es que a partir de determinados agentes (escuela, asociaciones, co-munidades, etc.) se puede intervenir en la producción de la cultura, por ejemplo la política. Así, estamos identificando entonces la posibilidad de un "desarrollo político" intencional hacia modelos de participación predefinidos.

Se piensa que es posible influir, a partir de la escuela, en la elección valorativa de los individuos, lo que significa por otro lado que la socialización política a partir de la educación opera en el ámbito individual, buscando una identificación con una cultura global o nacional y considerando escasamente las dinámicas que se pueden establecer entre partes o grupos diferenciados de esa sociedad. Incluso cuando se señalan subculturas distintas, en este caso las no modernas, éstas son comparadas con y encaminadas hacia una cultura más "modernizada", mediante experiencias muy particulares de formación política que la mayoría de las veces no consideran sus relaciones y prácticas políticas con los demás grupos sociales. Aun cuando ciertos autores asuman que los procesos de socialización, incluso en las escuelas, no son unidireccionales, sino que resultan de una interacción entre el individuo y otras dimensiones de su experiencia social, los investigadores están más dispuestos a entender y ubicar los resultados del proceso como una trayectoria psicosocial en el ámbito individual, y no considerar aspectos de la dinámica entre instituciones y grupos que repercuten en la escuela y redefinen la socialización política. En ese ámbito conceptual, los estudios sobre cultura política y socialización aparecen casi siempre como investigaciones empíricas donde hay una "metodología sistemática cuyas proposiciones pueden ser probadas,

modificadas y/o acrecentadas"⁸ sobre la base de un tratamiento estadístico. La gran mayoría de esos trabajos se apoyan en un esfuerzo inicial, ya clásico, de Almond y Verba (1963). Si nos detenemos en los logros de las investigaciones sobre esta temática, en especial de aquellas sobre socialización política, se percibe que una de las preocupaciones es comprender y anticipar la forma y contenido de comportamientos políticos, en el sentido de vislumbrar el desempeño y el apoyo políticos hacia modelos de sistemas políticos prefijados o deseables. (Hyman, 1959 y Easton, 1969).

Cuando algunos investigadores se distancian o rechazan la perspectiva de una autonomía por parte de los sistemas educativos hacia la sociedad —asumiendo que hay una determinación entre estas instancias, y que ésta refleja las situaciones de segmentación y conflicto que viven internamente las sociedades y no una homogeneidad, lo cual también incluye considerar culturas políticas diferenciadas para las cuales la educación cumple distintos papeles de socialización—, entramos entonces en un espacio de reflexión, muy distinto del primero que se analizó, donde la educación es vista como el mecanismo reproductor por excelencia de la vida social, su jerarquía y sus desigualdades, y a partir del cual no se operan cambios estructurales en la sociedad.⁹

Tales teorías introducen los conceptos de poder y dominación en el análisis de la relación educación y sociedad. La preocupación fundamental de esas teorías es con la política y con los mecanismos de dominación, más específicamente con la manera por la cual ellos dejan sus marcas en el tipo de relaciones que unen las escuelas al padrón del orden industrial y a las características de la vida diaria del salón de clases. Las teorías de reproducción también comparten percepciones fundamentalmente diferentes de cómo el poder y el control funcionan en el interés de la sociedad dominante, tanto dentro como fuera de las escuelas (Giroux, 1986, p. 107).

En la década de los setenta este tipo de acercamiento produjo muchos análisis sobre el sistema de enseñanza. Sus aportes buscan demostrar la imposibilidad de la educación para construir sujetos inventores de su acción, pues apenas hay lugar para la formación de agentes estructuralmente determinados. Muy escuetamente diríamos que los estudios referidos pertenecen a la perspectiva estructuralista, donde se

asume la sociedad como un todo no homogéneo, más bien de heterogeneidades jerarquizadas, como las tres instancias de prácticas sociales: econó-mica, política e ideológica, donde la primera es la fundamental para la estructuración de la sociedad en clases, situación que se origina en la división social del trabajo y la apropiación diferencial de los medios de producción. La relación entre clases es de carácter antagónico y se subsume a esquemas de dominación y sujeción que atraviesan las tres instancias de prácticas sociales.

A partir de esos supuestos se establece la preocupación de señalar y comprender los mecanismos sociales que permiten la continuidad y conservación de tales estructuras de dominación. Gran parte de los autores encuentran en la educación formal la institución que garantiza en parte la reproducción de la sociedad y la aceptación de las desigualdades.

El sistema educativo refleja intereses de dominación y se propone operar como transmisor de representaciones y prácticas que facilitan la legitimación y reproducción de intereses dominantes en un orden social (Giroux, 1986, p. 207). Esta configuración de representaciones es, en el contexto estructuralista, lo que se considera la ideología dominante. En tal caso, diríamos que la escuela es por antonomasia una agencia de socialización política, unilateralmente determinada por los grupos dominantes. En la escuela se conocen y se aceptan imágenes, conceptos y contenidos como elementos objetivos, externos, los cuales son apropiados por los individuos y regulan sus propias interacciones. --Es interesante señalar que en esta corriente la socialización política, por medio de la escuela, contemplaprácticamente sólo la transmisión de la ideología dominante, pues cuando se acepta la existencia de ideologías vinculadas a otros grupos sociales, con cuya diseminación se compite, se considera que éstas se propagan por otros medios y no por la escuela. El estructuralismo no rechaza la posibilidad de que se viva en las instituciones escolares alguna autonomía, la cual puede incluir reflejos de la vida social conflictiva y antagónica que se da en su exterior, pero esto no es suficiente para penetrar la escuela y producir cambios estructurales. Su función es todo lo contrario; es de manutención (Giroux, 1986, pp. 113 y 114).

Los elementos anteriores que fueron señalados respecto al estructuralismo responderían entonces por el desinterés o la inexistencia de estudios respecto a culturas políticas y socialización política y educación al interior de esta posición teórica. En primer lugar diríamos que la sobredeterminación de la educación no deja lugar al planteamiento de cuestiones sobre sus resultados en la dinámica social. La existencia de procesos de reproducción social anclados a partir de la escuela exclusivamente en la diseminación de una ideología dominante es una cuestión cerrada. Al hablar de ideología de clase que se inculca, se deja de lado la idea de cultura, como creación de un grupo o sujeto social. Las representaciones y significados son sostenidos por individuos, pero no son productos de su reflexibilidad o subjetividad. En cierto sentido, lo ideológico se constituye de elementos que contienen una "objetividad" y es protagonista de la práctica social, junto con las relaciones sociales estructuradas.¹⁰

Por tales motivos no concierne a la tradición estructuralista investigar sujetos, acción y génesis histórica, y por lo tanto no se envuelven en preocupaciones respecto a significaciones, orientaciones y comportamiento político de las intervenciones humanas. El poder y la dominación sólo interesan en la medida que están incorporados a instituciones y posiciones estructuradas, donde los procesos de autoconstitución de los sujetos y de su subjetividad son determinados por la lógica dominante del capital. Con algunas diferencias respecto a la variedad de temas y profundidad en el tratamiento de los mismos, los trabajos sobre educación y reproducción social efectuados por Althusser, Baudelot y Establet, Bowles y Gintis se ubicarían en esta línea teórico-metodológica.

En este punto es adecuado situar a algunos autores que, aceptando la visión estructuralista para el entendimiento de la vida social, se interesan sobre todo por explicar los mecanismos de reproducción en el ámbito cultural, tanto en sus espacios grupales como no grupales. Es el caso de los trabajos de Bordieu y Passeron (1977), y Basil Bernstein (1977). Entendemos que el esfuerzo que realizan se adhiere en el objetivo de rebasar la idea de la función escolar como adoctrinamiento o inculcación ideológica, proponiendo el campo de la transmisión cultural y la socialización como el idóneo para encontrar los elementos

que subyacen a la estructura, y que operan como mediadores en este proceso. En ellos está presente la idea de una sociedad desigual, en la que operan conflictos y una estructura de dominación que se reproduce por varios mecanismos, siendo la educación uno de ellos, aun cuando ésta puede exhibir cierta autonomía.

En tales estudios se sostiene que la reproducción cultural engloba aspectos políticos, y la socialización política que se da en las instituciones escolares es reconocida y considerada de interés para el estudio de la dinámica social. Develar estos mecanismos es el principio del trabajo de esos investigadores, que finalmente están interesados en el análisis de la permanencia de una cultura de clase que es dominante. A la importancia de esas aportaciones correspondió gran número de esfuerzos subsecuentes que se apoyan en sus teorías para analizar casos específicos de situaciones escolarizadas. Bourdieu y Passeron construyen su argumentación con relación a los sistemas de enseñanza basados en los conceptos de autonomía relativa de las instituciones escolares, de habitus y de violencia simbólica.

La conformación de especialistas en los sistemas escolares confiere a la institución una relativa autonomía, debido a la pretensión de estos profesionales por establecer un control de la enseñanza.

Esta autonomía relativa del sistema de enseñanza es la que permite responder a las demandas objetivas de conservación social "bajo la apariencia de conservación y de neutralidad." Es decir disimular las funciones sociales que se atribuye y por eso poder cumplirla con más eficacia (Cot, 1978, p. 295).

Dada su autonomía relativa, al sistema de enseñanza le basta con obedecer sus propias reglas para servir de hecho a los intereses de las clases dominantes; al mismo tiempo que los enmascara, los refuerza al acreditar la idea de su autonomía absoluta.

Por otro lado, estos autores expresan que la socialización no se hace solamente en términos de infundir ideas, conceptos u opiniones, sino aun de actitudes y disposiciones que regulan los comportamientos. Estos principios estructurados que organizan pensamiento y acción son los habitos y son transferibles e inconscientes, además de comunes para determinados grupos. La escuela impone habitos que expresan interés de clase y lo hace mediante el ejercicio de la violencia simbólica, posibilidad que surge en el marco de poderes desiguales que

se reflejan en la institución escolar. La violencia simbólica constituye, pues, un "instrumento teórico" especialmente útil en el estudio de socialización y el concepto de habitos... se sitúa en el centro de una verdadera teoría de la práctica que hace inteligible la interiorización de las estructuras sociales para cada individuo (Cot, 1972, p. 297).

Siguiendo el esquema de Bourdieu y Passeron, diríamos que estamos en una situación de imposición ideológica en lo individual y de conformación de capital cultural en lo grupal, que tiende a la homogeneidad y no a rupturas y cambios (Salles y Smith, 1986). La socialización política produciría resultados inevitables y la cultura — incluyendo la cultura política— dependería de un esquema estructurado de disposiciones y actitudes que es inexorablemente transmitido a los miembros de una sociedad. Así estos autores complementan el esquema de reproducción social añadiendo y dilucidando el aspecto de la reproducción cultural, pero siempre en un proceso con --profundas conexiones o determinaciones respecto a la estructura de reparto del capital económico y de participación del poder (Gómez, 1991).

El interés en comprender las cuestiones relacionadas con la persistencia de estructuras de poder y control a partir de la transmisión de pautas culturales fue también una temática de la que se preocupó Basil Bernstein. Sus trabajos se desarrollan dentro de una perspectiva sociolingüística y, en el contexto de procesos de socialización, busca deslindar aquellos que operan en la distribución social del conocimiento, que es desigual y está afectada por el sistema de clases (Bernstein, 1991, p. 288).

Estos códigos se generan principalmente en la estructura de comunicación de las familias según la posición que ocupan en el sistema clasista y ellos definen las posibilidades de participación distintas en la vida social (Bernstein, 1991, pp. 288 y 292).

Al dar continuidad a nuestra intención de relacionar las posturas respecto a la educación y su correspondiente derivación de características para la socialización política, podríamos señalar entonces que Bernstein, a pesar de no trabajar con un esquema mecanicista de correspondencia estructural entre clase, escuela y control político, deja poco espacio para que la educación pueda operar como un agente que amplíe las delimitaciones simbólicas definidas por

las relaciones de clase y establezca formas más amplias de participación, que logren sobrepasar los mecanismos de reproducción social. En este caso se podría pensar que la educación formal mantendría en compartimentos estancos las distintas culturas de los diversos grupos sociales, fortaleciendo el predominio de la cultura de los grupos jerárquicamente altos. Si transferimos este razonamiento al ámbito de la cultura política y de los procesos de socialización política, cobra sentido decir, según estos autores, que el proceso escolar resultaría en la reafirmación de una cultura política dominante y la inhibición o devaluación de la cultura política de los grupos sumisos. Esta perspectiva no es suficiente o mayormente adecuada para el análisis del cambio o dinámica sociopolítica que muchas veces opera a par-tir del rescate y valoración de esas subculturas.

La intención de buscar comprender los procesos responsables de la reproducción cultural y social por medio de la escuela hizo que algunos sociólogos de la educación enfrentaran las posiciones estructuralistas (que trataban con conceptos como ideología dominante y determinaciones estructurales) y sus fuertes características de predeterminación para las instituciones y la acción humana, y empezaran a considerar planteamientos vinculados a la producción y vivencia de la cultura por los distintos grupos sociales, donde se intentaba resolver el dualismo entre acción y estructura o entre sujeto y posiciones estructurales.

Estas investigaciones cada vez se apoyarían más en la tradición culturalista, no con una visión de unicidad, sino reconociendo especificidades, resistencias y conflictos culturales, según los segmentos sociales. Los análisis ponen en relieve la capacidad de los agentes humanos para generar, a partir de sus experiencias, las significaciones y representaciones de la vida social. Así estos estudios recogen teorías vinculadas a autores como Raymond Williams y E.T. -Thompson, que incluso anteceden o son simultáneos con respecto a los autores estructuralistas. Tales teorías, que sin duda se incluyen en una perspectiva marxista, reelaboran el significado de la cultura como algo más que representaciones generadas a partir de la estructura económica de la sociedad y señalan que hace falta considerar elementos de subjetividad y acción humana para aclarar procesos históricos y escapar a reduccionismos deterministas. En este contexto

se atribuye una relativa autonomía a la instancia cultural y en tal sentido se abren espacios para transformaciones y cambios que se perfilan a partir de esa dimensión y que envuelven la cultura y acción de sujetos sociales.

Hoy estamos ya a dos décadas del rechazo a teorías globalizantes o totalizadoras y del enfrentamiento ideológico en los estudios sociológicos. La reflexión sobre las posturas pasadas —que Paulston, en un texto reciente sobre paradigmas en educación comparada, denomina ortodoxas y heterodoxas— ha generado una tendencia en la cual los investigadores están interesados en conocer, interpretar e identificar situaciones y considerar la multiplicidad de realidades, donde el sujeto y la cultura definen la heterogeneidad de lo social (Paulston, 1994, pp. 1-19).

Es obligado anotar que tal perspectiva sólo será realmente innovadora cuando escape también de una "exaltación" culturalista que se proponía entender la vida social fundada apenas en subjetividades constituidas en función de vivencias o experiencias culturales. Una orientación de este tipo no resuelve el aislamiento entre acción y estructura social, ya que se coloca en el otro punto que marcaba la deficiencia de los aportes estructuralistas y, según comentario de Giroux:

Elevando la noción de experiencia a alturas casi etéreas, nosotros nos quedamos con un sentido inadecuado de como juzgar tales experiencias, una vez que se acepta que ellas hablan por sí mismas (Giroux, 1986, p. 178).

Al liberar la subjetividad y la acción humana de una predeterminación estructural, aun cuando los grupos sociales en un principio son generados por ella, se crean sujetos sociales posiblemente desraizados y con amplios grados de libertad para resistir y transformar situaciones estructurales, alcance que dependería, en última instancia, más de la acción y experiencia de los individuos, los cuales se constituirían en sujetos transcendentales, edificadores del orden social (Durand Ponte, 1989, p. 19). Además, las explicaciones culturalistas presentan pocos instrumentos teóricos para entender como las prácticas materiales, particularmente las económicas, moldean e influyen la experiencia individual y colectiva. No se quiere con eso sugerir una noción de determinación con resultados predefinidos, sino traer a

la mente aquellos amarres de orden material que limitan las opciones de las personas.

Es claro que las explicaciones culturalistas proponen una noción de cultura como experiencia vivenciada, que intenta recuperar la acción humana. Pero lo hace al costo de devaluar la importancia de las prácticas materiales y los diferentes niveles de especificidad que ellas tienen dentro de la totalidad social (Giroux, 1986, pp. 179 y 214). Si bien un culturalismo a "ultranza" no resuelve el problema del dualismo acción-estructura, la idea de la cultura rescata al "sujeto" y abre perspectivas interesantes para el análisis de la cultura política y de la socialización política en los procesos educativos formales. Cuando entendemos la cultura como una creación que supone la determinación y también la acción humana innovadora, que se traduce tanto en prácticas reproductivas o transformadoras, permitiéndonos considerar la existencia no sólo de clases sociales, sino también de otros grupos que participan en procesos de creación, resistencia o sumisión cultural, produciendo significados y acciones específicas, revelando la cultura como un armazón heterogéneo de prácticas y creencias, se vuelve más complejo el esquema interpretativo de los procesos de dominación de culturas de clases.

Por otro lado al señalar que eso es así, percibimos que a esa heterogeneidad de prácticas se corresponde una heterogeneidad de actores sociales.

No es posible suponer que las relaciones sociales de producción sean la única fuente de la dinámica social, aun cuando no se puede dudar de su centralidad dada su capacidad de alterar la base material de la sociedad. Junto a esta dinámica económica encontramos que lo social, lo político y lo cultural también poseen una autonomía relativa frente a los demás y es justamente esa autonomía relativa que posibilita la interdependencia. Este argumento nos permite pensar que los sectores sociales no clasistas se ubican en posiciones sociales, políticas y culturales cuyas dinámicas y oposiciones le son propias. Lo que importa es tener en cuenta que la dinámica de los sujetos sociales clasistas está entrelazada con la dinámica de otros sujetos sociales que se organizan y actúan en oposiciones no económicas. en consecuencia, resulta artificial y arbitrario reducir la dinámica a un

solo tipo de sujetos sociales. Por el contrario, la interrelación entre las esferas se expresa como mediaciones que determinan la especificidad de un sujeto social, cualquiera que sea su origen. En este sentido no hay sujetos puros, que estén anclados y determinados por el acontecer de un solo plano; el sujeto siempre estará determinado por mediaciones sociales, económicas, políticas y culturales (Durand Ponte, 1989, p. 35).

En un primer momento es claro que entre los elementos que propician esta heterogeneidad estarían la división sexual y social del trabajo, diferencias raciales y aun la variedad de las instituciones sociales que son específicas y autocontenidas en muchos casos, pero que mantienen relaciones entre sí. Así, las realidades experimentadas por los individuos poseen una complejidad que no se agota en un esquema de clase, y la cultura de los grupos supera esta situación y se desarrolla en una tesitura de tensiones de diversas índoles. Tales tensiones están contenidas en procesos de dominación o resistencia cultural; el hecho de considerar conjunto diversos de valores y prácticas, que no se someten a una rigidez de clase, no elimina la cuestión de la penetración y contestación de órdenes culturales. Por el contrario, nos colocamos en un espacio donde se enriquece la problemática de la dinámica sociocultural, pues se establecen nuevos elementos y parámetros que muestran nuevos trazos de estos procesos, que posibilitan mirarlos de manera menos encasillada y quizá por eso más creíbles.

Acorde con esta visión se asume que el sujeto social se reconceptúa. Es un sujeto multideterminado, que ya no --está inscrito en una lógica única de determinación y dominación, y presenta sin duda características que le confieren la oportunidad de la reflexividad. Podríamos citar a Durand Ponte, quien retoma un concepto de Giddens y dilucida este acercamiento cuando analiza la constitución de sujetos sociales:

Hasta ahora hemos presentado una visión de la estructura como determinante de la acción de los individuos o de los sujetos sociales y si bien, como hemos afirmado, la estructura cambia por la acción individual o de los sujetos, es del todo insuficiente para entender a los sujetos o a los individuos como entes que poseen alguna autonomía y voluntad propia.

Para reivindicar esta autonomía es indispensable introducir el concepto de flexibilidad, según Giddens, es decir, la capacidad de los individuos de pensar su acción, sus prácticas e incluso las reglas y, a partir de ello, reaccionar críticamente, proponer nuevos principios clasificatorios y luchar por ellos (Durand Ponte, 1989, p. 25).¹¹

Esta forma de ver la cultura y los sujetos se encuentra hoy muy cerca de los sociólogos que están preocupados en estudiar los mecanismos reales y cotidianos de la reproducción cultural en las escuelas. Si estamos interesados en la socialización política a partir de la escolaridad y referida a determinada cultura política, estas posturas recientes son importantes para reelaborar una perspectiva de análisis sobre estos temas. Siguiendo estos razonamientos, tendríamos que aceptar las consecuencias de la multideterminación y la reflexividad en los sujetos sociales, y en la dinámica social y sus movimientos.

Al considerar estos elementos observaríamos una institución escolar que vive y refleja esta realidad de tensión y movimiento entre sujetos sociales, y como tal no sólo representa un sitio de reproducción sociocultural de desigualdades, sino también de intereses emancipatorios, tendientes quizá a la equidad. En conclusión, la escuela revelaría una lucha cultural entre sujetos determinados por elementos como clase, raza, género y religión. En estas interrelaciones se vive y se constituye la cultura y los sujetos en razón de sus experiencias mediadas por instancias institucionales y normativas que con frecuencia atienden a lógicas de dominación, aunque no es exclusivamente así.

En estos términos no hay neutralidad de la escuela con relación a esos enfrentamientos de sujetos distintos. Hay oposiciones, imposiciones, resistencias culturales que ejercen los diferentes sujetos en el espacio educativo dado y los resultados de esa interrelación, aun cuando en general funcionen a favor de la reproducción y admitan también salidas transformadoras, que son dependientes del tipo de mediación que se plantee. Son posibilidades a explorar por los actores envueltos en el proceso y otros agentes que traen una visión de cambio de otras esferas públicas alternativas.

La existencia de sujetos multidimensionados hace que consideremos nuevas y complejas relaciones sociales que sólo se resuelven en presencia de valores democráticos, los cuales admiten la

particularización de sus derechos y su defensa. La idea de un sujeto universal, abstracto, del que emanar derechos, se abandona y deviene una perspectiva donde se reconocen diferencias, se particularizan los sujetos y se apoya la defensa de las múltiples posiciones de los -- mismos.

Las identidades no son permanentes, son fuertemente indeterminadas y diferenciadas, y casi siempre conflictivas. La convivencia con esta realidad y el logro de una articulación entre los sujetos y sus luchas, se agrega a la necesidad de la ampliación de la vida democrática real o radical, según la visión de Mouffé.¹²

Siguiendo a la misma autora, señalaremos que es en una matriz democrática, múltiple y plural en la cual los derechos democráticos individuales sólo adquieren sentido cuando son ejercidos y reconocidos colectivamente donde se conforma el sujeto social no unitario, o sea una forma de individualidad "verdaderamente plural y democrática" (Mouffé, 1994, p. 93).

Además, esta postura señala permanentes cambios en el poder y autoridades (una indeterminación radical) de la sociedad, donde se debería aceptar que la transparencia y la armonía están ausentes. Así, la cultura política que se preconiza es la basada en la multiplicidad de posiciones, en la pluralidad de las relaciones, aceptadas aun cuando sean conflictivas. Esta realidad "configurará la experiencia política y actuará como matriz en la construcción de un tipo de sujeto" (Mouffé, 1994, p. 91).

Parece que la mayoría de los autores que hemos revisado (y faltarían muchos otros) razonan a partir de modelos de sociedad considerados políticamente avanzados, en la medida que pueden ser caracterizados como democracias estables y modernas, con niveles aceptables de participación ciudadana y de más equidad en la distribución de recursos económicos. Aún así, las transformaciones sociales, la diferenciación y complejidad de las relaciones entre los individuos, están marcando una nueva perspectiva de análisis de la vida social y sus actores, y consecuentemente de las demandas que una sociedad compleja puede hacer respecto a la

formación ciudadana y la cultura política. Castells con frecuencia se refiere a la individualización en la recepción de mensajes e imágenes a costa del desarrollo rápido de tecnología y flujos de información

audiovisual seleccionables por los individuos (autoprogramada), "que desconecta de forma creciente a los individuos de los mundos medios, mientras que conecta las expresiones de comunicación individualizada al mundo mental de los individuos" (Castells, 1994, p. 30). Las consecuencias sociales de tales desarrollos de la tecnología son la tensión creciente entre globalización e individualización en el universo del audiovisual, suscitando el peligro de la ruptura de los patrones de la comunicación social entre el mundo de los flujos de información y el ritmo de las experiencias personales (Castells, 1994, p. 30). Señala también la tendencia hacia una sociedad formada por la yuxtaposición de flujos universales de información, pero utilizados de manera selectiva, que pierde su carácter de un sistema comprensivo y adquiere características de segmentación interna.

Esto sigue una geografía social desigual, donde el significado estructural para cada lugar, para cada grupo, para cada persona es desconstruido desde su experiencia y reconstruido en los flujos de la red. La reacción contra tal desestructuración toma la forma de afirmación básica, identidad cultural, histórica o biológica (real o construida) como principio fundamental de la existencia. La sociedad -[...] es también una sociedad de comunidades de atribución primaria, donde la afirmación del ser (identidad étnica, identidad territorial, identidad de género, identidad religiosa, identidad histórico-nacional) favorece el principio de organización para un sistema en sí mismo que llega a ser sistema para el mismo. Bajo tales predicciones podemos predecir una tendencia hacia la descomposición del patrón de comunicación entre las instituciones dominantes de la sociedad que trabajan a lo largo de redes abstractas ahistóricas de flujos funcionales, y las comunicaciones dominadas que defienden su existencia alrededor del principio de la identidad irreductible, fundamental y no comunicable. Una sociedad formada de la yuxtaposición de flujos y tribus deja de ser una sociedad. La estructura lógica de la edad de la información siembra la semilla de un barbarismo nuevo y fundamental (ibid., p. 44).

Según este autor, las formas de acción colectiva y la propia organización y movilización social ya no están más vinculadas estrechamente con intereses materiales identificables, incluyendo el mismo trabajo. Son las identidades primarias y los símbolos poderosos

los que resultan factores de movilización y acción social, y cuando éstos entran en los flujos de las redes de información serán mejor experimentados por quienes tienen más escolaridad o educación. Además, estas sociedades caracterizadas por fuertes ritmos de innovación, flexibilidad e impredecibilidad requieren individuos capaces de adaptarse a los cambios de papeles, sus nuevos códigos y mensajes, tanto los propios como los de las demás personas con quienes interactúan en varias esferas de convivencia. Habría que agregar que en este proceso de reconstrucción permanente, la educación funciona como respaldo para los procesos bien logrados. Por otro lado, es claro que la vida política (control y sistema político) se redefine en función de los nuevos patrones de comunicación que operan en la sociedad informatizada. En este sentido se vive una recuperación de la importancia de las personalidades de los políticos y una especificación (individualización) de los intereses de la ciudadanía. La importancia del trabajo educativo tendrá que ver estrechamente con las habilidades de los individuos para manejar mensajes y símbolos, y establecer comportamientos y compromisos políticos en situaciones de alta densidad de información. En este contexto teórico hay autores que han trabajado con el objetivo de definir y discutir el

papel de la escuela y de la educación en procesos de socialización política. Estas aportaciones son respuestas a las demandas crecientes de formación de nuevas individualidades particulares y plurales para la convivencia en esos nuevos espacios políticos. Ciertamente ingresamos en un proceso de intensos cambios culturales y nuevas orientaciones en las pautas de comportamiento. Se afirma que los procesos de transición social se basarán en la acción humana en parte definida individualmente, distanciada de factores estructurales pero vinculada a identidades culturales concretas (Castells, 1990, p. 73) que convivirían articuladas en términos de su capacidad de comunicación y avance.

Gran parte de estos autores plantean que la educación, en su acepción más amplia, tendrá que ser la responsable de esta formación, pero deberá enfrentarse con una escolaridad tradicional que por inercia u oposición no está respondiendo a nuevas demandas ni desempeñando las funciones nuevas que ahora son necesarias (Giroux, 1986, p. 309).

Además, esta reformulación se fundamenta en una nueva definición de objetivos de la educación y del ejercicio del magisterio. Los profesores, tomados como mediadores de los procesos educativos, estarán comprometidos con las transformaciones democráticas e interesados en la construcción de una ciudadanía plural, que ya se encuentra en otras esferas públicas alternativas. En este caso la escolaridad asumiría claramente un papel de socializador político y reflejaría y reinventaría una nueva sociabilidad, donde los esquemas deterministas de reproducción social podrían quedar rebasados.

El centro de la cuestión está en si los educadores están tratando con un nuevo tipo de estudiante forjado en la organización de principios creados por la intersección de la imagen electrónica, la cultura popular y el sentido fatal de indeterminación. A parte de estas diferencias el concepto de juventud frontera es menos representativo de una clase, miembro o grupo social distinto que de un referente para nombrar y entender el surgimiento de condiciones, traducciones, fronteras cruzadas, actitudes y sensibilidades entre la juventud que rebasa la raza y la clase, la cual representa un nuevo fenómeno (Giroux, 1994, pp. 120 y 121).

Los educadores necesitan entender que las diferentes identidades entre los jóvenes se están produciendo en esferas generalmente ignoradas por las escuelas... Pero aquí hay mucho más en juego que una etnografía de aquellas esferas públicas en las que las identidades individuales son construidas y luchadas... La pedagogía debe redefinir su relación con las formas modernas de cultura, privilegio y regulación normativa y servir como vehículo de interpretación y potenciación mutua. La pedagogía como práctica cultural crítica necesita abrir nuevos espacios institucionales en los que los estudiantes puedan experimentar y definir qué significa ser productores culturales (ibid., p. 122).

En este caso, las escuelas pueden ser repensadas como esferas públicas, como zonas fronterizas de cruce comprometidas activamente en producir nuevas formas de comunidad democrática organizadas como puestos de interpretación, negociación y resistencia (ibid., p.123). Con estas posturas y exigencias frente a la escuela es claro que actualmente su función de agencia socializadora política no puede ser soslayada y se enmarca con mucho vigor en sociedades altamente

complejas. A esto se debe la preocupación y la insistencia en la discusión de temas sobre ética, valores y educación pluricultural que se han generado en el campo educativo en los tiempos actuales.¹⁴

3. Tradicionalismo, ciudadanía y escuela

La ubicación de la misma problemática en sociedades de diverso desarrollo político y escaso crecimiento económico, como las latinoamericanas, vuelve mucho más compleja la relación entre escolaridad y cultura política. En muchos países la realidad social hace que vivamos en un mundo internamente fragmentado donde transitamos entre espacios tradicionales y otros muy modernizados. Los procesos de globalización y la introducción de tecnología informática han propiciado una reformulación real y conceptual del antes llamado tercer mundo. Los espacios socioeconómicos que dejaron de vincularse de manera funcional al sistema global en su conjunto sea por no constituirse en mercados consumidores debido a sus niveles de pobreza, por no ofrecer mano de obra preparada y disponible para los nuevos procesos de producción o porque sus tradicionales productos primarios ya no se requieren con la misma necesidad para la producción industrial actual— han formado un mundo excluido, con mínimas oportunidades de integrarse a la red globalizada. Tal situación produce una segmentación de los espacios nacionales y la podemos detectar en casi todas las sociedades y no solamente en el anterior sentido Norte-Sur. Pero la misma dinámica de la globalización generó posibilidades de integración para muchas regiones del anterior tercer mundo, señalando posibles salidas hacia el desarrollo socioeconómico de sus poblaciones y manifestando su nueva característica de un mundo heterogéneo, en sí mismo y en los países que lo habían constituido. En éstos "la gran diferencia reside en la proporción de la población que se incorpora al nuevo modelo dinámico y en el papel jugado por cada elemento del sistema en el proceso de incorporación" (Castells, 1990, p. 71).

A partir de esa realidad se hace necesario considerar la particular interrelación entre elementos como desigualdad socioeconómica y formas de participación política tradicionales, autoritarias y clientelares, que condicionan las dinámicas sociales y políticas en las so- ciedades.¹⁵ La visión de una democracia extendida e individualidades plurales, tal como plantea Mouffé, y también la

propuesta del "valor cívico y espacios públicos alternativos" de Giroux (1986, p. 304.), son situaciones sociales que entrañan grandes dificultades en sociedades donde se palpan concretamente segmentos excluidos. Tales condiciones están interpuestas en los procesos de transición democrática, particularizando y determinando los mismos. Según Touraine: "Aquí la tarea más ardua consiste en crear actores sociales y políticos, capaces de luchar contra las desigualdades que hacen imposible la democracia y el desarrollo" (Touraine, 1994, p. iii).¹⁶

La afirmación parece importante pues plantea como colofón que la ciudadanía se construye a partir de una simultaneidad necesaria entre equidad social y participación política efectiva. La ciudadanía en América Latina y quizás en otras sociedades en que se presenta tal desequilibrio estructural tendrá que ser construida frente a fuertes tendencias todavía presentes hacia la desigualdad, las cuales no se superan sin una intervención responsable de la autoridad política respecto a las consecuencias sociales de las decisiones tomadas en el plan económico. Los criterios para definir esa responsabilidad son el logro del desarrollo sumado a la democracia.¹⁷

la posibilidad de individuos que sean consumidores y ciudadanos (Touraine, 1994, p. iii). Se plantea entonces mayor igualdad en la participación política y en los beneficios del desarrollo económico y no se rechaza la diversificación de sujetos y la pluralidad político-ideológica. Estos últimos elementos son importantes para cohesionar sustantivamente la sociedad y no únicamente de manera formal, apoyando quizá una integración nacional y procesos colectivos creativos en términos de construcción continua de mejores futuros (Norbert Lechner, 1988, p. 173 y ss.).

Es inevitable que una perspectiva de esta naturaleza sobre las transformaciones sociales incluya nuevas demandas y papeles que se adscribirían a las instituciones escolares de países con menor desarrollo. Desde ahora apreciamos un aumento en el interés por proponer y lograr formas de socialización política a partir de la escuela. Se habla con insistencia de educación para la democracia, educación para la ciudadanía, educación y derechos humanos, educación y sociedades pluriculturales, etc. De alguna manera se retoman los procesos educativos como importantes coadyuvantes de

cambios sociales, pero en este momento no solamente en términos de una modernización que buscaba, casi siempre, apenas una adaptación a nuevas formas de trabajo y padronización de actitudes y comportamientos, como se intentaba en el periodo del "desarrollismo" (perspectiva socioeconómica, enfoque del trabajo, como se indicó en la parte introductoria), sino que pretende valorar la diferenciación de sujetos e intentar encontrar en la heterogeneidad generadores de una comunidad enriquecida y frecuentemente innovadora que acepta el reto de vivir positivamente la incertidumbre de la vida democrática.

Touraine explicita un nuevo modelo de escuela: La escuela del Sujeto se alejará cada vez más del modelo que la concibe como agente de socialización. Es cierto que la escuela forma parte de una sociedad; enseña su lengua, y los cursos de historia y geografía dan una importancia particular a la realidad nacional o regional.

Este enraizamiento es necesario, pero la escuela no debe estar hecha para la sociedad, no debe atribuirse como misión principal la formación de los ciudadanos o los trabajadores sino, más bien, el aumento de la capacidad de los individuos para ser Sujetos [...] Esta escuela de la formación técnica y la autorreflexión dista mucho de ser un agente de integración comunitaria e inculcación de valores y normas del grupo. También está muy alejada de las tendencias que reducen la vida escolar a la yuxtaposición de una cultura utilitarista, en el sentido más mediocre, el de la preparación para exámenes, y una cultura de grupo que sólo se alimenta con los productos de la cultura de masas (Touraine, 1997, p. 281).

Resta saber hasta qué punto las escuelas podrán encarar efectivamente estas funciones, que de ninguna manera se dan mecánicamente; más bien se trata de repensar prioridades y redefinir procesos acordes con una nueva realidad, que se intenta imponer entre inercias y antagonismos.

En este camino de redefinición, la escuela y sus actores no podrán aislarse y desconocer prácticas sociales más amplias, ellos más bien se interesarán en prepararse¹⁸ para estar vinculados a procesos de participación social que constituyen los verdaderos espacios pedagógicos donde se construyen las identidades y se constituye el ciudadano.

Finalmente, para volver a la relación entre educación, socialización y cultura política, parece ser claro que las instituciones escolares no son vistas hoy como precondition, en sí mismas, de la construcción o cambio en las formas de participación y actitudes políticas, sino más bien son integrantes de un complejo proceso de constitución de la vida social y política.¹⁹ Es conveniente no olvidar este planteamiento para que no se reincida en expectativas desmesuradas y voluntaristas respecto a los procesos escolares en cuanto generadores de cambios sociopolíticos, como también en un desperdicio de los mismos en términos de coadyuvar tales cambios. Cierta autora latinoamericana, refiriéndose a aspectos de la calidad y evaluación educativa frente a nuevos paradigmas de producción en este fin de milenio, habla de una escuela penetrada por una ciudadanía vigilante (profesores, padres, administradores y actores económicos) que efectivamente ejerce influencia y control local sobre las instituciones escolares²⁰ y preocupada en formar individuos competitivos, con capacidades que sean comprobables, más que nada en las situaciones reales de trabajo y de interacción social, y no solamente por medio de certificados, a esta

altura abundantes y devaluados. La escolaridad debería promover estilos de vida que impliquen consumos incrementados y demandas de participación y exigencias crecientes (Paiva, 1993, pp. 320 y ss). La escuela no aislada, que refleja la vivencia amplia de sus actores, constituidos en una pluralidad de sujetos sociales, podría ser resultante de esta propuesta de la escolaridad y sus tareas inseparables de socialización política y formación para el trabajo.²¹ Bajo este concepto la educación establecería las relaciones adecuadas con otras esferas de actividad, y se constituiría en elemento central para el desarrollo social, abandonando propuestas aisladas y voluntaristas. En términos teóricos, dejaríamos de lado una perspectiva simplista y quizá idealista de la función de la educación, considerando ahora en nuestros análisis la complejidad y con frecuencia lo contradictorio de esos procesos, e intentando aclarar los límites del papel de la educación en la construcción de sistemas políticos y culturales, pero --precisando y actualizando su contribución fuera de posiciones teórico-ideológicas totalizadoras que, en la mayoría de los casos, retrasaron el conocimiento de la dinámica real de tales procesos.

Resumen

Uno de los alcances de la educación formal es la posibilidad de transmitir valores y formación de actitudes respecto al poder y a la vida política. Esta meta asume características distintas en las diversas propuestas de educación formal, con las cuales los valores poseen relaciones mutuamente determinantes. El presente texto se propone apreciar cómo esta cuestión ha sido situada por los estudiosos de la relación entre educación y sociedad, revisar cómo se ha planteado el análisis de la influencia de la educación formal en la cultura política de las sociedades y sugerir elementos para un marco interpretativo de la vinculación entre estas dos dimensiones sociales.

Actividad 2.2

Con ayuda del profesor, conformar equipos de máximo 6 personas. Elaborar por equipos un reporte de investigación en el que acudan a distintos grupos (carreras y/o semestres) a hacer el análisis de la Cultura Política de la población estudiantil.

Cada equipo deberá dar la explicación de lo encontrado según el grupo seleccionado y las bases teóricas revisadas en clase, considerando:

- ✓ Explicar la forma en que se relacionan los grupos.
- ✓ Las características educativas y o de ejecución de la Cultura Política.

UNIDAD DE COMPETENCIA 2.3. El multiculturalismo y culturas híbridas

El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural

Samuel Arriarán Cuéllar Elizabeth Hernández Alvírez

Cuicuilco número 48, enero-junio, 2010

Universidad Pedagógica Nacional, México

En este apartado se deberá estudiar y analizar el desarrollo de la identidad cultural y el papel que juegan las cultural híbridas.

- ✓ Conocer las características y definiciones de las culturas híbridas.
- ✓ Analizar las perspectivas y definiciones que estudian al multiculturalismo.

¿Qué entendemos por multiculturalismo?, ¿es lo mismo que la interculturalidad?, ¿cuáles son sus diferencias?, ¿cómo surgen y se desarrollan en México?, ¿cómo se aplican en la educación en general y en la educación mexicana en particular?, ¿estamos ante un proceso de transición del paradigma multicultural al intercultural o viceversa?

Ante esta serie de preguntas difíciles, la primera valoración debe ser que mientras el multiculturalismo se refiere a un modo de entender la diversidad, la interculturalidad se refiere a la existencia misma de la diversidad. Y como no hay una sola teoría multicultural sino muchas, hay que citar por lo menos a las cuatro más importantes:

- 1) la concepción identificada con una rama de los estudios culturales, cuyo principal exponente es Stuart Hall [Hall y Du Gay, 2003];
- 2) el enfoque identificado con el “poscolonialismo”, con autores como Homi K. Bhabha [Bhabha, 2002];

3) la teoría liberal con teóricos como Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés [Raz, 1994; Garzón Valdés, 1993], Will Kymlicka y Jacob T. Levy [Kymlicka, 1996; Levy, 2003]; y por último 4) la teoría comunitarista de Charles Taylor [Taylor, 2003]. En este punto no se puede dejar de señalar el surgimiento en México de recientes enfoques antropológico-filosófico-políticos¹ del multiculturalismo que obligan a mantener distancia con los enfoques eurocentristas. Lo novedoso de estos enfoques es que además de centrarse en la realidad propia de los países latinoamericanos desarrollan significativos replanteos sobre la dinámica del conflicto cultural.

En este sentido, sin perder de vista la importancia de las divisiones de clases sociales se reexaminan las diferencias étnicas, la escasez de recursos naturales y la colisión de valores culturales contrarios. Conflictos que, dada la naturaleza de la mezcla cultural en América Latina, difícilmente pueden superarse, apenas moderarse. El pensamiento multicultural mexicano de los últimos años estaría

compuesto por cuatro tendencias claramente diferenciadas del multiculturalismo estadounidense, canadiense y europeo: 1) el multiculturalismo liberal de Fernando Salmerón y León Olivé [Salmerón, 1993; Olivé, 1995]; 2) el comunitarista de Luis Villoro [1998], 3) el pluralista analógico de Mauricio Beuchot [1999]; 4) el multiculturalismo barroco de Samuel Arriarán [2009].

Antes de referirnos a estas tendencias, es indispensable remitirnos a las teorías desarrolladas fuera de México para comprender el surgimiento del multiculturalismo como paradigma frente a la interculturalidad. Seguidamente habrá que analizar el modo en que se replantean los debates sobre los conflictos culturales, a partir de lo que sucedió históricamente en los últimos años (acontecimientos importantes relacionados con la problemática mundial de la diversidad cultural en el contexto de la globalización). Finalmente será necesario referirnos a la crisis del paradigma de la educación intercultural y sus implicaciones políticas en la educación mexicana.

Las principales teorías de la multiculturalidad

Estudios culturales

La teoría del multiculturalismo como estudios culturales no surgió como una cuestión disciplinaria o académica sino como algo relacionado con la posición de los intelectuales y los movimientos sociales (con la política de identidad). Esto no tiene que ver con las identidades puras ni con la celebración globalizada de las mezclas. Para los estudios culturales se trata de un proyecto político posmodernista, tal como aparece hoy en la mayoría de los trabajos especialmente provenientes de Estados Unidos. En esos trabajos se trata de redefinir el concepto de cultura como un vehículo o medio por el cual se negocia la relación entre los grupos. El problema es el reconocimiento de las otras identidades. Hay estereotipos, creencias, fantasías del otro: “Las relaciones entre los grupos son siempre estereotipadas en la medida en que implican abstracciones colectivas del otro grupo, más allá de cuán adocenadas, respetuosas o liberalmente censuradas sean” [Jameson y Žižek, 1998:106]. Según esta teoría, hay que analizar la cultura como el espacio de los

movimientos simbólicos, de las subjetividades de grupos. Lo que no se menciona es el papel de la clase social en los estudios culturales.

En este sentido, una de las discusiones se refiere a la autorrepresentación cultural nacional: ¿hay que entender lo nacional como algo relacional, algo que describe las diversas partes que componen el sistema mundial? Hay una conexión entre la teoría poscolonial, la teoría de la identidad y los estudios culturales. Desde esta perspectiva se entiende que la política contemporánea debe organizarse en torno de las luchas por la identidad.

Lo interesante es que lo que antes (en la década de 1970) era progresista, se convierte hoy (en la década de 2000) en una forma de clausura de las oportunidades discursivas. Lo que hay que cuestionar entonces, es si toda lucha por el poder puede y debe organizarse alrededor de las cuestiones de la identidad. En el debate entre interculturalidad y multiculturalismo hay un énfasis en la relación cultura-identidad. Es un problema más complejo, ya que implica cuestiones de ética y normatividad. También habría que hacer una reformulación epistemológica pues, a diferencia de la modernidad, con su lógica lineal del tiempo, una política posmoderna debe impugnar las relaciones establecidas por la modernidad. Esto significa eludir la lógica de la diferencia y ver la posibilidad de pensar una política de la otredad, lo que implica pensar en una lógica del espacio:

La subjetividad como elemento espacial es tal vez la más clara, porque implica tomar al pie de la letra la afirmación de que la gente experimenta el mundo desde una posición particular, con lo cual se reconoce que esas posiciones están más en el espacio que en el tiempo. De hecho, gran parte de los escritos contemporáneos sobre la diáspora apuntan en esa dirección [Crossberg, 2003:148].

Aquí, el autor se refiere a la antropología de James Clifford que analiza los viajes, el turismo. En todos estos casos se plantea que la migración constituye en la actualidad una condición ontológica y epistemológica. También Zygmunt Bauman [Bauman, 2003] tiene algo

que decir en este punto: “Los sedentarios eran muchos, los vagabundos, pocos....

La posmodernidad invirtió la proporción. Hoy quedan pocos lugares de residencia fija. El mundo se está poniendo a la par del vagabundo, y lo hace con rapidez, el mundo se rehace a la medida del vagabundo” [Bauman, 2003:58]. Desde esta perspectiva se puede entender el multiculturalismo como un significado flotante.

Esto significa que su sentido depende de los usos que se le den. Hay que ver entonces su sentido de hibridación, ya que puede servir para la negociación cultural: “Dicha negociación no es ni asimilación ni colaboración, y hace posible el surgimiento de una agencia intersticial y que rechaza la representación binaria del antagonismo social” [Bhabha, 2003:103].

El paradigma poscolonial

En los últimos años se habla mucho de poscolonialismo. A nuestro modo de ver se trata de una forma de posmodernismo. ¿Cómo se entiende lo intercultural en este paradigma? Según H. Bhabha, se trata de ver principalmente los detalles de la imbricación de las identidades:

La perspectiva poscolonial nos obliga a repensar las profundas limitaciones de un sentido liberal, consensual y cómplice, de la comunidad cultural. Insiste en que la identidad cultural y la política se construyen mediante un proceso de alteridad. Cuestiones de diferencia racial y cultural se solapan con problemas de sexualidad y género, y sobredeterminan las alianzas sociales de clase y socialismo democrático. El tiempo para asimilar minorías o nociones holísticas y orgánicas ha quedado atrás [Bhabha, 2002:213].

Tal parece que para la antropología poscolonial, al igual que para casi todo el posmodernismo, las determinaciones económicas o de clase ya han quedado superadas. Incluso se niegan a seguir utilizando categorías “binarias”. Habría una especie de fobia por todo lo que representa la cultura occidental. Pero veamos un poco más en detalle los argumentos antropológicos poscoloniales.

El concepto de diferencia equivaldría a multiculturalismo porque se trata de un concepto ambivalente de la autoridad cultural. Esta ambivalencia se halla en la idea de enunciación. Es entonces cuando nos damos cuenta de por qué los reclamos de pureza racial son insostenibles. La multiculturalidad (no el multiculturalismo) equivale a diversidad (no la diferencia).

Esto significa que la diversidad como la multiculturalidad es un objeto epistemológico donde la cultura se toma como objeto de conocimiento empírico: “la diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y usos ya dados, contenida en un marco temporal de relativismo, da origen a ideas liberales de multiculturalismo, intercambio cultural o de la cultura de la humanidad” [Bhabha, 2002:54].

Lo interesante de la teoría de Bhabha es que en este proceso de representación del otro hay una ambivalencia en el momento de la enunciación cuando, por el deseo de emerger como genuino, el otro cae en la ironía como resultado de su mimetismo. Esto significa que no podemos dejar de percibir el momento de la dominación cultural. Así visto, en el multiculturalismo como una perspectiva liberal, los mestizos o colonizados se disfrazan de hombres blancos (“casi lo mismo pero no blanco”). El autor señala que en el mimetismo, la representación de la identidad se articula sobre el eje de la metonimia. El mimetismo es como el camuflaje, no una armonización del parecido sino la represión de la diferencia:

El mimetismo colonial es el deseo de un Otro reformado, reconocible como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente. Lo que equivale a decir que el discurso del mimetismo se construye alrededor de una ambivalencia. El mimetismo es entonces el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, de regulación y disciplina, que se apropia del Otro cuando éste visualiza el poder [Bhabha, 2002:112].

Bhabha también hace una crítica del concepto de hibridez: “la hibridez no tiene esa perspectiva de profundidad o verdad que dar: no es un

tercer término que resuelve la tensión entre dos culturas. No produce un espejo donde el yo se aprehende a sí mismo; es siempre una pantalla escindida del yo y su duplicación, el híbrido” [Bhabha, 2002:143].

No se ve el conflicto cultural como dominación sino sólo los efectos de las prácticas. La hibridez interviene en el ejercicio de la autoridad no para indicar la imposibilidad de su identidad sino para representar siempre la impredecibilidad de su presencia. Este proceso parcializante de la hibridez se relaciona con una metonimia de la presencia (persistencia de la demanda narcisística de la diferencia). Se comprende así que la hibridez equivalga al discurso de la autoridad colonial. Hay un vínculo entre lo psíquico y lo político cuando el colonialista asume su exhibicionismo recordando su lugar de amo. El nativo se petrifica y se duplica en el amo: “las palabras del amo se vuelven el sitio de la hibridez” [Bhabha, 2002:150].

La teoría del multiculturalismo liberal

Esta teoría se caracteriza por mantener la prioridad moral de los individuos. En principio fue una postura sostenida por Joseph Raz y Ernesto Garzón Valdés. A esta posición se han sumado recientemente autores como Will Kymlicka y Jacob T. Levy. Lo que plantea esta teoría es que los conflictos culturales no hay que tratar de resolverlos, sino sólo moderarlos en la medida en que lo más importante es defender los derechos individuales frente a las restricciones impuestas por las comunidades. En rigor, no habría derechos colectivos porque sólo existen individuos.

Con respecto a las nuevas demandas culturales surgidas a raíz de la intensidad migratoria, los autores liberales señalan que no es descartable la idea de que para solucionar este tipo de problemas se necesita una “ciudadanía multicultural”. Will Kymlicka señala la necesidad de atender las nuevas demandas planteadas por comunidades inmigrantes como los turcos en Berlín, los chinos en Los Ángeles, los bengalíes en Londres, los vietnamitas en Montreal, etcétera. Estas minorías no plantean la constitución de Estados

independientes, sino solamente medidas mínimas para proteger sus identidades y tradiciones culturales [Kymlicka, 1996].

Similar planteamiento encontramos en Jacob Levy, otro teórico liberal del multiculturalismo: “abogo por una teoría política del multiculturalismo que no se preocupa por preservar o celebrar identidades étnicas ni por hacerlas desaparecer sino que se centra en mitigar los peligros recurrentes tales como la violencia estatal contra las minorías culturales, conflictos entre identidades étnicas y ataques dentro de las mismas comunidades contra aquellos que deseen abandonar o modificar su comunidad cultural” [Levy, 2003:29].

La teoría comunitarista

Esta teoría sostenida principalmente por Charles Taylor plantea que se puede postular los derechos colectivos en contra de aquellos argumentos liberales que absolutizan los derechos individuales. Quien decide cuáles son los derechos, las prioridades, es siempre el Estado. En el caso canadiense habría un Estado liberal (la parte inglesa) que, por razones políticas y económicas, prioriza los derechos de los individuos, mientras que por el lado de Quebec (la parte francesa) se atiende más a las reivindicaciones de las comunidades en razón de sus necesidades culturales. Es decir, que para la teoría comunitarista es legítimo el reclamo de la representación política de las sociedades indígenas e incluso su derecho a la independencia y a la autonomía política [Taylor, 1993].

Ahora bien, el problema de la teoría de Charles Taylor no reside tanto en su oposición a la teoría liberal (posición bastante bien fundamentada desde el punto de vista jurídico), sino más bien en su enfoque eurocéntrico. En efecto, tal como señala Edward Said, la mayoría de las explicaciones sobre las transformaciones y contradicciones que aparecieron en la concepción de la identidad “no toman en cuenta el surgimiento de las ideas modernas sobre la identidad cultural nacional. El libro de Taylor es un ejemplo perfecto de ello. Él discute la identidad, la moralidad y las artes en un contexto

general que parece universal pero que en verdad es profundamente eurocéntrico” [Said, 2005:39].

No se puede dejar de advertir dicho eurocentrismo en otros libros de Taylor como *Imaginario sociales modernos*, donde reformula el problema de la concepción histórica admitiendo múltiples modernidades con sus racionalidades respectivas.

Hoy se impone plantear el problema desde un nuevo ángulo: ¿estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de múltiples modernidades, un plural que reflejaría el hecho de que culturas no occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente? [Taylor, 2006:13].

Aunque resulta acertado el replanteamiento del problema que evitaría el eurocentrismo, nos parece que los nuevos argumentos desarrollados no resultan totalmente convincentes. En efecto, en vez de explicar esas modernidades no occidentales, lo que hace Taylor es describir únicamente aquellas que giran dentro del núcleo o “centro” de Occidente:

Mi hipótesis básica es que en el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio no era más que una idea en la mente de algunos pensadores influyentes, pero con el tiempo llegó a configurar el imaginario de amplios estratos de la sociedad, y finalmente el de sociedades enteras. Hoy se ha convertido en algo tan evidente para nosotros que tenemos problemas para verlo como una concepción más, entre otras posibles. La transformación de esta visión del orden moral en nuestro imaginario social tiene lugar a través del surgimiento de ciertas formas sociales, características de la modernidad occidental: la económica de mercado, la esfera pública y el autogobierno del pueblo, entre otras [Taylor, 2006:19].

Decir que los argumentos de Taylor no resultan convincentes no significa subestimar estos nuevos desarrollos teóricos que son

suggerentes, sobre todo el concepto de imaginario social a partir de la revisión del proceso histórico de la secularización. Este concepto le sirve al autor para partir del hecho comprobado de que los grupos sociales asumen nuevas prácticas en virtud de las perspectivas que ofrecen sus representaciones teóricas.

Así una teoría construye históricamente su imaginario social. Es el caso de la racionalidad modernista europea que surgió de la revolución francesa, alrededor de ciertas instituciones representativas por la vía de la participación popular y que se diferencia de la racionalidad angloamericana con su imaginario religioso protestante alrededor de la economía de mercado.

Estos modos de modernización occidentales, el republicano francés y el modelo angloamericano, Charles Taylor los reconoce a partir de su estudio sobre el efecto del proceso de secularización que deja en la sombra otras formas de modernización como la barroca que tendría otra ligazón con la “cristiandad latina”:

Nada refuerza más este convencimiento que el estudio de la secularidad occidental, marcada como está por la herencia de la cristiandad latina, de donde extrae incluso su nombre. Pero espero que al término de este estudio la idea resulte evidente también en otros muchos dominios. Seguir los pasos de la emergencia del imaginario de la soberanía popular en Estados Unidos y en Francia ha puesto de relieve ciertas diferencias de cultura política dentro de Occidente [Taylor, 2006:225].

Es innegable que estamos ante un nuevo hallazgo teórico cuando Taylor se opone a la existencia de una sola modernidad en Occidente, pero queda todavía pendiente el problema de las modernidades no occidentales. Una de las formas de modernidad que más podría parecerse a estas últimas es la modernidad barroca, pero lamentablemente Taylor no le da mucha importancia (¿quizá porque sigue aferrado al eurocentrismo?):

En las sociedades católicas, el viejo modelo de presencia se mantuvo durante mucho más tiempo. Sin duda, sintió los efectos del desencantamiento, y se convirtió cada vez más en un compromiso, según el cual el orden jerárquico se consideraba en cierto sentido intocable y el rey, sagrado, pero comenzaban a colarse elementos de justificación funcional, como por ejemplo cuando se sostenía que la monarquía era indispensable para mantener el orden. Podemos pensarlo como el compromiso barroco. La situación que vivimos actualmente deja atrás ambas formas de presencia divina en la sociedad para desembocar en algo distinto. La ruta de salida del barroco católico pasó por un catastrófico episodio revolucionario. Pero la evolución protestante fue más suave, y por eso mismo en cierto sentido más difícil de rastrear [Taylor, 2003:80].

Es evidente que Taylor se refiere al barroco en términos del proceso histórico de los países europeos. Ni siquiera se imagina que pueden existir históricamente otras formas de modernidad barroca como en el caso latinoamericano, donde si bien hubo un proceso de “desencantamiento” de las imágenes del mundo, sin embargo no se presenta unilateralmente una estructura al servicio del orden jerárquico conservador y esencialmente monárquico. Dicho con otras palabras, hay una modernidad barroca en América Latina que no responde, como dice Taylor, al proceso donde “se cuelan elementos de justificación funcional”. Este barroco posee otras justificaciones que tienen sus raíces en el mito y en otro tipo de racionalidad no occidental, es decir, que no se reduce al pensamiento ilustrado, lógico y científico [Arriarán, 2007a]. Por esto, el barroco que tenemos ha sido una forma de resistencia cultural, un *ethos* que se opone al capitalismo desde su misma naturaleza de economía destinada al derroche y al despilfarro. Esto es lo que más se opone a la lógica de la cultura capitalista del protestantismo anglosajón [Echeverría, 1998].

Resulta difícil aceptar la tesis de que la identidad católica fue homogénea y controlada por la jerarquía porque siempre hubo diferencias entre la religión popular y la de tipo oficial. Es cierto que en la historia existieron muchas religiones, entre ellas la cristiana, casi

siempre aliada a la política de dominación, pero no se puede negar que existieron otras corrientes liberadoras como la de Bartolomé de las Casas en el siglo xvi. Durante el siglo xvii, observamos que en América Latina la cultura indígena se mezcló con la religión cristiana configurando otro tipo de identidad, donde sobresale el carácter de resistencia frente a la dominación colonial. Esto se debe a que hubo una estrategia por la cual los símbolos de la cultura dominada se mezclaron con los símbolos religiosos dominantes con el objetivo de sobrevivir frente a la política de exterminio.

El proceso de secularización en América Latina resulta diferente del proceso en Europa y Estados Unidos, porque se desarrolló de una manera más lenta y conflictiva debido a la naturaleza misma de la población, en una gran parte de origen indígena. En este proceso no se puede afirmar que la religión católica absorbió a la otra religión. Los indígenas hubieran preferido mantener sus creencias pero no lo pudieron hacer porque existía el riesgo de ser exterminados físicamente. La alternativa fue integrarse sólo formalmente aunque conservando secretamente sus creencias. Esto no significó que se mantuvieran en un estado de pureza, sino que fue sólo una estrategia de supervivencia temporal. Es comprensible que su identidad sufriera otras transformaciones en la medida en que interactuó posteriormente con la modernización capitalista.

En resumen, la identidad barroca en América Latina construyó un *ethos* que no necesariamente propone una alternativa religiosa o de vinculación con la Iglesia católica (tal como plantea Taylor). Se puede decir que más bien fue una mezcla de símbolos y de creencias. Por eso es una modernidad barroca no occidental. No hubo una centralidad religiosa en la conformación de la identidad cultural latinoamericana porque la secularización se dio de una manera distinta de la europea. Tampoco se puede afirmar que esta modernidad barroca sea fundamentalmente antimoderna. Más bien es otro tipo de modernidad diferente de la modernidad ilustrada, positivista. Lejos de ser una propuesta alternativa de carácter esencialista, como si fuera inmutable y permanente, es una forma de identidad variable y en

mutación constante. Por eso es que tampoco se reduce al siglo xvii. En la medida en que no permanece ni se queda fijada a una esencia, no excluye lo que sucedió en los dos últimos siglos. Lo interesante es que la modernidad barroca en México y en otros países latinoamericanos persiste y demuestra gran fuerza en la actualidad en el contexto global de incesante mestizaje y multiculturalismo [Hernández Alvídrez, 2006].

Los conflictos culturales en tiempos de la globalización

En los últimos años, por efecto de la globalización estamos viendo cómo se ha modificado el debate sobre el significado de los conflictos culturales. Cabe aclarar que ya no estamos ante una transición del multiculturalismo a lo intercultural, como anteriormente se ha entendido la problemática, por ejemplo en autores como Néstor García Canclini [2004], sino más como una transición de la interculturalidad al multiculturalismo. Esto significa que hay un agotamiento del paradigma intercultural en la medida en que está demostrando carecer de proyecto político:

Para evitar la deriva culturalista y sus nexos posibles con regímenes políticos conservadores y autoritarios, debe intentarse enlazar la cuestión de la diversidad cultural a la heterogeneidad social, cultural y política. Sólo enlazando lo cultural a lo social y a lo político se pueden evitar las derivas identitarias. En este aspecto, la convivencia cultural es inseparable de un proyecto político en el que reaparecen los Derechos del Hombre y el universalismo [Wolton, 2003:91].

Claro que no se puede afirmar que el multiculturalismo, al menos en su vertiente comunitarista, está libre de carencias. Lo que tiene en común con la política intercultural es una caída en las reivindicaciones puramente identitarias, en sentido de afirmar solamente las diferencias de las culturas. El problema es que tanto el liberalismo como el comunitarismo desligan la cultura de la sociedad y del Estado. Por eso es que hoy nos damos cuenta de que no se trata únicamente de preservar las identidades culturales, sino de enlazarlas con la vida

social. En el caso de los países europeos se ve cómo esta separación derivó en una unificación puramente económica, como si la unión entre países solamente fuera en términos financieros y monetarios.

Lo grave de esto es que se cayó en una concepción tecnócrata, donde no hay lugar para las consideraciones de intercambio comunicacional. El flujo electrónico se convierte en puro intercambio de datos. Esto significa que se imposibilita la comprensión y el diálogo de las culturas:

Si las cuestiones de alteridad cultural no encuentran una salida pacífica fundada en la convivencia cultural, serán factores de guerra por lo menos de tanta magnitud como las desigualdades económicas Norte-Sur. En el concepto de convivencia cultural está en juego no sólo tomar la responsabilidad por la cultura y la comunicación, sino también reconocer el carácter heterogéneo de las sociedades, o sea, negarse a un modelo comunitarista incapaz de desplegarse en el plano mundial [Wolton, 2003:86].

Las pruebas del fracaso de la interculturalidad fueron las guerras en países como Irak, Ruanda, la ex urss y la ex Yugoslavia:

No vivimos en el mundo de relatividad moral. Cualquier país acepta que la tortura, la violación, las matanzas y las expulsiones a la fuerza son violaciones de las leyes internacionales en materia de derechos humanos. No existe una discusión intercultural sustantiva que ponga en duda que estos abusos han ocurrido [Ignatieff, 2003:75].

De las implicaciones teóricas y metodológicas de esta situación hay que señalar que los debates sobre los conflictos culturales en tiempos de la globalización ya no se plantean en términos de elegir entre tradición y modernidad. El tradicionalismo es inadecuado cuando se convierte en una forma de comunitarismo, de la misma manera en que la modernidad se convierte en un proceso tecnocrático. El problema es ¿qué hacer cuando la anulación de la diversidad cultural se acompaña de un desarrollo acelerado de mercados clandestinos de prostitución y de droga? No hay diversidad cultural, si no hay primero respeto a las

personas. Aquí es donde empieza la cultura. Este derecho elemental se ve burlado cotidianamente cuando no existe siquiera una mínima regulación migratoria.

Quizá otra razón que obliga a replantear el significado de los conflictos culturales es la gran importancia que han adquirido los flujos migratorios. Como dice John Gray [2004] en la actualidad se ha vuelto fácil percibir a los inmigrantes como una gran amenaza:

La democracia tiene numerosas ventajas, pero en una época de globalización carrea algunas consecuencias molestas. En algunos países europeos, los partidos de extrema derecha han logrado condicionar con éxito la agenda política, o incluso han entrado a formar parte de los gobiernos nacionales, actuando sobre los temores racistas de los votantes. Una de las repercusiones de los ataques sobre Washington y Nueva York ha sido la de intensificar las restricciones impuestas al libre movimiento de las personas [Gray, 2004:101].

Para que las culturas no queden excluidas de la globalización, hace falta pensar en el codesarrollo del Norte y del Sur. No porque todos los países estén ahora fundidos en una supuesta identidad mundial que sirve de ideología a las organizaciones financieras internacionales, sino porque las clases sociales más empobrecidas no tienen otra salida que integrarse.

Hoy, cuando todos los países del mundo se ven obligados a someterse a las normas de mercado impuestas se requiere un nuevo tipo de control de las migraciones que tome en cuenta la necesidad de la interdependencia. Es el caso de los migrantes mexicanos e hispanos en Estados Unidos.

¿Y qué sucede con aquellas comunidades que reclaman la constitución de Estados independientes? Ya desde hace muchos años, varias comunidades demandaban su autonomía (Palestina, Irlanda, etcétera), pero recientemente dichas demandas se han convertido en verdaderos motivos de guerra civil. Esto es lo que ha sucedido en la ex Yugoslavia

y en la ex Unión Soviética. El reclamo de la independencia no sólo ha generado la desintegración de esos países sino que también ha generado nuevas formas extrañas de gobierno “democrático”. Este es el caso de Irak, Bosnia, Kosovo y Afganistán. Bajo el pretexto de llevar la democracia a esos países se ha impuesto un nuevo modelo de reconstrucción nacional bajo la tutela de Estados Unidos. Como dice Michael Ignatieff: “calificar de construcción nacional a un ejercicio de ‘intervención humanitaria’ por parte de una comunidad ficticia llamada ‘comunidad internacional’ oculta a propósito el hecho de que nada de ello hubiera ocurrido si Estados Unidos no hubiera decidido emplear un potencial militar decisivo” [Ignatieff, 2003:12].

Así pues, vemos que en tiempos de la globalización la cultura está sufriendo bastantes transformaciones. ¿Puede haber reivindicaciones nacionales al margen de la política exterior estadounidense?, ¿cómo aspirar a una independencia nacional, cuando existe una hegemonía militar universal?

Las demandas independentistas son reducidas a acciones de los grupos terroristas como Al Qaeda. Frente a estas demandas, el ejército estadounidense ha diseñado una política que consiste en imponer una nueva forma de gobierno bajo el pretexto de ayuda humanitaria. En los países antes mencionados, se reconstruye la nación, sin negar a las poblaciones locales su derecho a la autodeterminación y soberanía. En esta nueva modalidad imperialista, el autogobierno es compatible porque justifica la presencia del ejército estadounidense que se dedica a restaurar las ciudades bombardeadas previamente, con el fin de producir *a posteriori* jugosos contratos con las transnacionales estadounidenses. De manera tal que el imperialismo se ha convertido en la precondition de la democracia.

A pesar de que en el contexto actual resulta muy difícil desarrollar reivindicaciones nacionales, hay muchas comunidades que prefieren reivindicar por lo menos ciertos derechos culturales. Evidentemente tenemos que considerar la necesidad de atender nuevos tipos de demandas como los derechos culturales, relacionados con la representación y el libre ejercicio de la autonomía política. ¿Cómo

surge históricamente este concepto conectado con el problema de las prioridades jurídicas de la soberanía nacional?

Antes de comprender este origen, hace falta entender sus antecedentes ubicados en el surgimiento histórico de los derechos civiles y políticos. La idea actual de sufragio universal no existía en el siglo xvi o xvii ni siquiera cuando se trataba de soberanía del pueblo. La idea de ciudadanía moderna se desarrolló apenas en el proceso de la revolución francesa. Pierre Rosanvallon [1999] señala que se asocia al derecho al sufragio como igualdad política de los individuos frente a la caída del absolutismo:

La igualdad política de los individuos es a la vez una condición lógica de la caída del absolutismo y un imperativo sociológico de consagración de la destrucción del universo de los privilegios y los cuerpos. Francia ingresa de pronto en el sufragio universal, ya que se impone la democracia desde el principio de la revolución como una condición esencial de la realización de una sociedad en libertad [Rosanvallon, 1999:35].

Igual que los derechos de los ciudadanos en las urnas, los derechos políticos para las culturas minoritarias se plantean como una oportunidad dada a los inmigrantes del derecho de participar en las elecciones locales. De la necesidad de la democracia en un contexto nacional hemos pasado a la necesidad de una democracia multicultural o “cosmopolítica” [Archibugi, 2000]. Esto significa que los problemas que se plantean hoy en día, ya no se reducen a lo local. Muchas luchas políticas importantes, por ejemplo, sobre el control del uso de la fuerza, el respeto a los derechos humanos, la autodeterminación de los pueblos, etcétera, sólo podrán lograrse no únicamente a través de políticas nacionales, sino de una aplicación internacional de la democracia. A esta democracia no hay que entenderla como una política neoliberal acorde con las necesidades de la globalización, sino más bien como un proceso que convoque a diversos Estados con tradiciones culturales diferentes y que se hallen en distintos estados de desarrollo. Así se ve la necesidad de una nueva forma de ciudadanía multicultural que sea compatible con la democracia. Esto significa que nos encontramos ante el desafío de que por efecto del proceso

globalizador y las necesidades de los pueblos, hay una reivindicación de un Estado democrático multicultural.

En este sentido es que el multiculturalismo ofrece una salida frente al paradigma intercultural carente de proyecto político. Esta salida es la que se plantea como una forma de negociación entre culturas que tienden a destruirse, por ejemplo entre Israel y Palestina o entre los mismos países de Europa que por más que lo han intentado se han quedado limitados por las necesidades comerciales:

Desde el punto de vista social, el proceso se ha desarrollado a costa de una profunda aculturación provocada por la unificación de los mercados. Esta aculturación, aunque con frecuencia enmascarada bajo una retórica solemne acerca del respeto a la ‘diversidad’ y a las ‘especificidades’ europeas, es vivida por las poblaciones como una desposesión identitaria. En la práctica, constituye una de las principales causas de la emergencia de los micronacionalismos europeos [Nair, 2003:195].

¿Y qué sucede en los países latinoamericanos? Las limitaciones de la interculturalidad son evidentes cuanto más salen a la superficie las insuficiencias del Estado democrático neoliberal, únicamente dispuesto a reconocer a todos los integrantes de la sociedad a condición de que permanezcan estáticos en sus desigualdades. De ahí que no hayan prosperado los Acuerdos de San Andrés en el caso de la lucha de los zapatistas en México. Para reavivar las demandas por la autonomía, hace falta una teoría multicultural adecuada a la realidad de los países latinoamericanos [Arriarán, 2008]. Al respecto, hace falta construir un nuevo tipo de Estado multicultural para asegurar el reconocimiento legal de los derechos políticos y culturales de las comunidades indígenas. Para replantear la teoría de los conflictos culturales, como en el caso de México, hace falta además comprender que la autonomía política no sólo se ha realizado en el caso de Canadá o varios países europeos, sino también en Estados Unidos:

Las naciones indias sí que desarrollaron Estados constitucionales estables a mediados del siglo xix —por ejemplo, los cherokee en 1827

y los choctaw, chickasaw y creeks en el periodo de 1856 a 1867—. Una de las causas que propició tal evolución fue la presión por parte del gobierno estadounidense para que formaran un gobierno ‘responsable’ con el que poder negociar. Como era de prever, las negociaciones se convirtieron en expropiaciones y deportaciones en masa, salpicadas por estallidos genocidas [Mann, 2000:29].

Por supuesto que este reconocimiento del derecho a la autonomía política no deriva necesariamente en expropiaciones y deportaciones masivas. Las negociaciones también pueden convertirse en acuerdos pacíficos de convivencia cultural. Esto depende de si hay un contexto multicultural.

¿Educación intercultural o multicultural?

Peter McLaren señala que la educación multicultural debe entenderse como un movimiento social que busca reconocer la economía política. Para este autor lo multicultural se conecta con una pedagogía crítica (hay que criticar la hegemonía de la raza blanca occidental):

En vez de acentuar la importancia de la diversidad y la inclusión, como hacen la mayoría de los multiculturalistas, creo que debería hacerse mucho más énfasis en la construcción social y política de la supremacía blanca y en la dispensa de la hegemonía blanca. Es necesario identificar que el campo de la distorsión de la realidad conocido como ‘caucasismo’ es una tendencia cultural y una ideología vinculadas con arreglos políticos, sociales e históricos [McLaren, 1998:8].

También el trabajo de Paulo Freire debe comprenderse como un ejemplo de necesaria articulación entre ciudadanía, educación multicultural y democracia. No hay ni puede haber revolución educativa sin revolución política. Para Freire, la educación no es algo instrumental, sino un campo de relaciones de fuerza y que se desemboca en una politización de la ciudadanía [Freire, 1993].

Por su parte, Martha C. Nussbaum [2001] postula que en la educación actual no hay que renunciar al universalismo. A un nivel general, se

puede seguir postulando las diferencias culturales de las minorías. En este sentido, sigue teniendo justificación la educación multicultural como educación para comprender al otro. Se trata de respetar otras formas de vida, para lo cual es necesario abrir el currículo a la historia de otras culturas:

El nuevo énfasis en la diversidad en los currículos es, sobre todo, un modo de hacerse cargo de los nuevos requisitos de la condición de ciudadano, de los deberes, derechos y privilegios que le son propios; un intento de producir adultos que puedan funcionar como ciudadanos no sólo de algunas regiones o grupos locales, sino también, y más importante, como ciudadanos de un mundo complejo e interconectado [Nussbaum, 2001:25].

Recientes debates sobre la conveniencia de aclarar la distinción entre multiculturalismo e interculturalidad, enfocan la democracia y la ciudadanía en relación con el contexto histórico. Así hay que pensar en la relación de la otredad. La ciudadanía no es puramente monocultural, sino que implica abrirse a las diferencias. Los desajustes en el sistema escolar se deben a que los maestros consideran a sus alumnos como desprovistos de capacidades cognoscitivas de aprendizaje. Pero tales capacidades cognoscitivas no se deben puramente a factores técnicos. Dicho con otras palabras, la educación no es sólo una tarea de adiestramiento técnico o de procesamiento de información; ni siquiera es una tarea de aplicación mecánica de las teorías del aprendizaje en el aula y menos de aplicar pruebas de rendimiento.

La educación es un proceso hermenéutico que implica reflexionar sobre la necesidad del diálogo intercultural. De esta manera no se trata de adaptar o integrar al individuo a una sociedad sino más bien de crear e inventar imaginativamente la cultura. Como expresa Jerome Bruner [1994], no sería excesivo decir que en los últimos años ha habido una revolución en la definición de la cultura. Esta definición se aleja de concepciones como el estructuralismo o el constructivismo, según las cuales, la cultura es una serie de reglas interconectadas a las que las personas derivan ciertas conductas para ajustarse a determinadas situaciones. La nueva concepción de la cultura se acerca

a la idea de conocimiento del mundo, pero sólo semiconectado, a partir del cual las personas alcanzan a través de la negociación, modos de actuar satisfactoriamente en contextos dados [Bruner, 1994].

La educación intercultural ha entrado en crisis en la medida en que ya no responde a las necesidades históricas, por ejemplo de la sociedad mexicana, especialmente en relación con la educación indígena. En efecto, si bien la educación indígena tenía sentido cuando todos los esfuerzos gubernamentales eran canalizados a través de instituciones como el Instituto Nacional Indigenista al final del siglo xx parece haber perdido toda su orientación, debido al viraje neoliberal. Hoy vemos que es necesario repensar toda la problemática indígena, porque cada vez hay menos indígenas en el campo y éstos aumentan en las ciudades [De la Peña, 1999]. Por esta razón se hace necesario repensar la igualdad de los ciudadanos en las urnas, oportunidad dada a los inmigrantes del derecho de participar en las elecciones locales. Esto implica pensar en la ciudadanía étnica, y los derechos culturales como derechos indígenas en el marco de un nuevo Estado multicultural. ¿Qué pasa cuando los derechos indígenas se ubican en la sociedad civil? ¿Y qué pasa cuando, como en el caso de Bolivia durante el largo gobierno de Evo Morales, las comunidades indígenas se vuelven Estado?, ¿cuáles son las consecuencias de la derrota del neoliberalismo en Bolivia? [Arriarán, 2007].

Si el sentido de la sociedad civil provenía de su oposición y resistencia frente a un Estado absorbente, ¿cómo entender que estamos ante un nuevo paradigma en los países latinoamericanos?, ¿este nuevo paradigma tendrá que ser, entonces, el del Estado multicultural o plurinacional?

En México y en los países latinoamericanos también necesitamos defender el universalismo. No hay que caer en el fundamentalismo que quiere cortar radicalmente con la cultura europea. El peligro es que bajo una nueva ideología anticolonialista se intenta romper los vínculos con la herencia universal. Así como ya no hay que pensar la tradición y la modernidad en términos antagónicos, también hay que vincular la cultura particular con la cultura universal subrayando su complementariedad. Al paradigma globalizador que busca la homogeneización de las culturas se puede oponer una cultura democrática internacional, o dicho de otra manera, una concepción de sociedad sustentada en las diferencias culturales. Este nuevo paradigma encaja bien con el desarrollo y fortalecimiento del proyecto de Estado multicultural.

Resumen: En este artículo se analizan las diferencias y semejanzas entre la interculturalidad y el multiculturalismo. Con este fin se discuten cuatro teorías: 1) la concepción identificada con una rama de los estudios culturales, cuyos exponentes son Stuart Hall y otros; 2) el enfoque identificado con el “poscolonialismo”, con autores como Homi K. Bhabha; 3) la teoría liberal con teóricos como Joseph Raz, Ernesto Garzón Valdés, Will Kymlicka y Jacob T. Levy; y 4) la teoría comunitarista de Charles Taylor. Además de recientes enfoques filosóficos del multiculturalismo surgidos en México que obligan a mantener distancia con los enfoques eurocentristas. Finalmente, los autores señalan que, contrariamente a lo que se postula, estamos ante una transición del paradigma de la interculturalidad al multiculturalismo. Esto se debe a lo sucedido en los últimos años en países como Irak, Bosnia, Kosovo, Afganistán, etcétera. Estos acontecimientos obligan a replantear a nivel general la problemática del conflicto intercultural.

Y a nivel particular la problemática educativa como fracaso de la educación intercultural. Dicho fracaso se debe entre otras cosas a la falta de una verdadera discusión y diálogo intercultural que ponga en duda las matanzas, torturas, expulsiones a la fuerza y otras violaciones de los derechos humanos.

Actividad 2.3

Elaborar por parejas un reporte de investigación documental en el que se retomen los siguientes aspectos:

- ✓ Enfoques y perspectivas que estudian al multiculturalismo.
- ✓ Ventajas y desventajas de la multiculturalidad
- ✓ Diferencia entre multiculturalidad e interculturalidad.

REFERENCIAS

1. Arriarán, S., Hernández, E. (2010). El paradigma del multiculturalismo frente a la crisis de la educación intercultural. Cuicuilco 48, Enero-Junio, Universidad Pedagógica Nacional, México
2. Mercado, A. Hernández O. (2010) El proceso de construcción de la identidad colectiva. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales.UAEM, núm 53, pp. 229-251
3. Ruiz, O. (2007). El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y las minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano. Boletín Mexicano de Derecho Comparado, vol. XL, núm. 118, 193-239