

PENSAMIENTO POLÍTICO

Y GENEALOGÍA
DE LA DIGNIDAD

EN
**AMÉRICA
LATINA**

ANA LUISA GUERRERO GUERRERO
JORGE OLVERA GARCÍA
JULIO CÉSAR OLVERA GARCÍA
Coordinadores



Universidad
Autónoma del
Estado de México



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

MAPORRÚA
librero-editor • México

ciencias
sociales
TEMERARIA DEDICADA

Este libro contiene el desarrollo de preocupaciones teóricas y filosóficas estrechamente vinculadas, como son los conceptos de ciudadanía, democracia, derechos humanos e interculturalidad desde Latinoamérica. El supuesto más importante que lo recorre, a pesar de los distintos enfoques que el lector podrá constatar, es el que sostiene la necesidad de ubicar los procesos propios del poder en nuestra región como condición para interpretar su relación con los pueblos originarios indígenas. Dicho de otro modo, el objetivo del libro consiste en analizar y discutir tales conceptos, desde enfoques históricos, sociológicos, filosóficos, jurídicos, entre otros, frente a la condición de los pueblos originarios indígenas.

PENSAMIENTO POLÍTICO



9 786074 019186



SOCIOLOGÍA

MAPorrúa
librero-editor • México



Universidad
Autónoma del
Estado de México



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

**ciencias
sociales**
FACULTAD DE CIENCIAS

Cristina García Rendón G.

**PENSAMIENTO
POLÍTICO
Y GENEALOGÍA
DE LA DIGNIDAD
EN
AMÉRICA
LATINA**

2010
ciencias
sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

PENSAMIENTO POLÍTICO Y GENEALOGÍA DE LA DIGNIDAD EN AMÉRICA LATINA

ANA LUISA GUERRERO GUERRERO

JORGE OLVERA GARCÍA

JULIO CÉSAR OLVERA GARCÍA

Coordinadores



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

MAPorrúa
librero-editor • México

MÉXICO

2015

Esta investigación, arbitrada por pares académicos, se privilegia con el aval de las instituciones coeditoras.

Primera edición, enero del año 2015

© 2015

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

© 2015

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades, 8° piso, Ciudad Universitaria,

Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.

© 2015

Por características tipográficas y de diseño editorial

MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley

ISBN 978-607-401-948-6

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de CEMAPORRÚA, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

IMPRESO EN MÉXICO - PRINTED IN MEXICO

www.maporrúa.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

INTRODUCCIÓN	7
REFLEXIONES SOBRE LA IDEA DE LA CIUDADANÍA DESDE AMÉRICA LATINA	
<i>Jorge Olvera García</i>	
<i>Julio César Olvera García</i>	15
EL LIBERALISMO DE J. M. L. MORA Y SU LUCHA CONTRA EL DESPOTISMO EN MÉXICO (1827-1833)	
<i>José Octavio León Vázquez</i>	37
EDUCACIÓN SUPERIOR INTERCULTURAL Y POSNEOLIBERALISMO EN ECUADOR: EL CASO DE LA UNIVERSIDAD AMAWTAY WASI	
<i>José Antonio Figueroa</i>	59
CONSTRUCCIONES TEÓRICAS EN TORNO A LA CIUDADANÍA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE	
<i>Aida Díaz Tendero</i>	83
CIUDADANÍA COSMOPOLITA E INTERCULTURALIDAD	
<i>Claudia Abigail Morales Gómez</i>	97
REPERCUSIONES DE LA IDENTIDAD Y EL RECONOCIMIENTO EN LA INTERCULTURALIDAD	
<i>Cristina M. G. García Rendón Arteaga</i>	123
¿CÓMO TRATAR CULTURAS NO LIBERALES EN DEMOCRACIAS LIBERALES?	
<i>Nora Ileana García Peralta</i>	137

POLÍTICA Y DEMOCRACIA COMUNITARIA EN LA FILOSOFÍA DE LUIS VILLORO (1922-2014)	
<i>Mario Magallón Anaya</i>	161
LOS DERECHOS COLECTIVOS EN LA OBRA DE LUIS VILLORO	
<i>Héctor Suárez Portilla</i>	175
JUSTICIA POR VÍA NEGATIVA Y ÉTICA-POLÍTICA-CONCRETA EN LUIS VILLORO	
<i>Reyna Itzel de la Cruz Quintana</i>	193
LA DEMOCRACIA ZAPATISTA: UN ANÁLISIS A PARTIR DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE LUIS VILLORO	
<i>Alfonso Pérez Ruiz</i>	245
ELEMENTOS PARA UN FUNDAMENTO MATERIAL DEL "DERECHO A LA VIDA" A FAVOR DE LA DIGNIDAD DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	
<i>Alejandro Karín Pedraza Ramos</i>	263
MEGAPROYECTOS: LA TRANSGURACIÓN VIOLENTA DEL PROYECTO DE VIDA DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS	
<i>Esther Rivera García</i>	285
POSIBILIDADES DE INTERCULTURALIDAD EN EL CONTEXTO DEL COLONIALISMO GLOBAL	
<i>Marco Antonio Velasco Morales</i>	309
SOBRE LOS COLABORADORES	327

Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina
se terminó en la Ciudad de México durante el mes de enero
del año 2015. La edición impresa sobre papel de
fabricación ecológica con *bulk* a 80 gramos,
estuvo al cuidado de la oficina
litotipográfica de la
casa editora.



Repercusiones de la identidad y el reconocimiento en la interculturalidad

Cristina M. G. García Rendón Arteaga*

Cada cultura, durante el transcurso de su historia, conforma o modela un estilo propio de vivir, situarse y actuar en el mundo, de ver las cosas, sentir, apreciar y valorar, de intuir y de trabajar intelectualmente. Este estilo de vida se cristaliza en una identidad cultural, que se va definiendo, puesto que nunca es un proceso cerrado, y que se concreta en tradiciones, costumbres y patrimonios comunes, característicos de cada uno de los grupos humanos, consolidando lazos de integración y cohesión entre los individuos y la sociedad.

Giménez, en una primera aproximación a la identidad, comenta que ésta está relacionada con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no parecen similares.

Pero, ¿cuál es la fuente de la identidad? ¿Qué es lo que nos distingue de otros grupos? De acuerdo con Giménez:

Lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son siempre materiales culturales... [Habla de] la

*Profesora de tiempo completo en el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México, cmggra@gmail.com

identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos.¹

Para Barth, la identidad se construye a partir de los otros:

Lógicamente, diferentes circunstancias favorecen diferentes comportamientos. Como la identidad étnica está asociada con un conjunto de normas de valor, específicamente culturales, se concluye que existen circunstancias donde esta identidad puede expresarse con éxito moderado, y límites cuyo traspaso está vedado... las identidades étnicas no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada.²

Lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué posibilidades de acción tiene el individuo dentro del conjunto de normas del grupo social.

Otro autor, Martuccelli, habla de la identidad como dos grandes procesos. El primero remite a lo que supone garantizar la permanencia de un individuo en el tiempo, lo que hace que aun con los cambios que conoce, sea siempre el mismo individuo. El segundo se refiere a una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos de las sociedades modernas: "La identidad es la articulación entre una historia personal y una tradición social y cultural. Es decir que en el estudio del individuo moderno, el espacio específico de la identidad está precisamente situado entre las dimensiones sociales', con connotación funcional (los roles), y las dimensiones más personales", con una connotación más íntima (la subjetividad)".³

En el análisis de la identidad, Martuccelli propone distinguir tres ejes diferentes. En el primer eje, la identidad aparece como una oscilación inestable entre la unidad y la descentración, es decir, por una parte la identidad puede ser coherente y única y, por otra, volverse plural, cuando el sujeto muestra la habilidad entre posiciones diversas. En el segundo, la oposición

¹Gilberto Giménez, "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte*, vol. 24, núm. 44, Tijuana, enero-junio de 2009, pp. 7-32.

²Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976, p. 34.

³Danilo Martuccelli, "Los tres ejes de la identidad", en Daniel Gutiérrez Martínez, *Epistemología de las identidades, reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, p. 61-75, p. 62.

es entre los que se adscriben a una concepción esencialista o naturalista de la identidad y los partidarios de una concepción constructivista o culturalista. El tercer eje se refiere a la diversidad de las consistencias constitutivas de las diversas formas identitarias; así, la identidad es a la vez el resultado de establecer una diferencia, transgredir los límites y verse constreñido por éstos. En este último eje, las identidades se construyen a través de límites con resistencias diversas.

En la identidad como unidad, ésta es inseparable del trabajo por el cual el actor se forja en el relato de un sentimiento de continuidad a través del tiempo y a veces, incluso, un sentimiento de coherencia interna que le permite aprehenderse como un individuo singular, siempre con la ayuda de elementos sociales y culturales. La identidad siempre es una transacción entre uno mismo y los otros. Este trabajo se escalona a lo largo de la vida:

[...] las transacciones identitarias cuando el individuo, como consecuencia de una "crisis", se vuelve alguien más que modifica entonces su propia identidad. Cuando, sobre todo, la continuidad del sí es puesta a prueba de modo dramático, en los momentos críticos e importantes, como las enfermedades, el envejecimiento, o al momento de una movilidad social ascendente o descendente. Pero quizás ninguna demostración es al respecto tan convincente como la gestión de la multiplicidad de los universos culturales, los cuales logran alcanzar los individuos en el momento de una migración.⁴

Otra lectura sobre la identidad, opuesta a la unidad, es la descentración o pluralidad, donde ningún individuo dispone de sólo una identidad, incluso, el mismo individuo adopta varias, provenientes de posiciones múltiples, distribuidas a lo largo de ejes diversos de referencia y atravesados por dispositivos que pueden ser contradictorios.

En el caso de las identidades múltiples, hay variantes analíticas. Una de ellas ve a la sociedad contemporánea bajo la influencia de una socialidad empática que hace agregaciones de todo orden. Otra considera que las identidades actuales de un sujeto colectivo no son más que el resultado transitorio de estrategias político-discursivas que son por definición abiertas y múltiples. En otra, el estudio de la descentración identitaria tiene una representación materialista, dialéctica e histórica del actor que distingue, por un lado, un patrimonio social heredado y por otro un trabajo identitario

⁴*Ibidem*, p. 65.

siempre inconcluso porque es inacabable. También se habla de identidades múltiples entre los usuarios de los medios de comunicación con las nuevas tecnologías, visto en el uso de seudónimos e invención de perfiles.

Es necesario delimitar los alcances de la identidad múltiple para no caer en la visión simplista de que cualquier acción social forma parte de nuestra identidad.

En el segundo eje, la identidad como la esencia o la construcción, se analiza la autenticidad o la artificialidad de los elementos de la identidad. Se refiere a su carácter original y homogéneo por una parte, o construido y heterogéneo, por otra.

Una tensión evidente y simple opone pues primeramente la idea de una identidad preexistente, sustancial y sólida, un "verdadero" sí mismo, que el individuo debe descubrir y desplegar, en una serie de identidades artificiales y falsas... [Contra] toda identidad es sólo un conjunto aleatorio de fragmentos y de piezas traídas de nuevo; el universo identitario se vuelve un sistema abierto de signos flotantes, ya que ninguna articulación preexiste a su disposición efectiva... El actor es un tejido de contingencias, un conjunto de vocabularios a través de los cuales expresa su sí mismo, cuya necesidad de unidad y de coherencia identitaria son sólo una exigencia entre otras impuestas por el azar del nacimiento en una tradición cultural.⁵

Hay que reconocer que el individuo es un consumidor de imágenes y de signos, al punto que sus identificaciones a veces se separan, o pueden virtualmente separarse, de todo anclaje local, en beneficio de las representaciones culturales que circulan en los medios de comunicación de masas; así, las identificaciones posibles no dejan de aumentar. El trabajo de *bricolaje* como trazo constitutivo de la identidad se refuerza ampliamente por este proceso. Son los *préstamos* más inéditos o sorprendentes lo que permite a los actores pasar de un universo simbólico a otro, al imbricarlos o al conservarlos de manera separada.

El tercer eje aborda el problema de la identidad a partir de la profusión de texturas cuya modernidad es el escenario. Da cuenta de la dinámica *sui generis* de las identidades que se pueden presentar bajo formas unitarias o coherentes, descentradas y hendidas, construidas o esenciales: "La variación identitaria... es una posibilidad arraigada en la vida social misma.

⁵*Ibidem*, p. 68.

Es amplia porque la vida social se celebra en medio de configuraciones parcialmente porosas, jamás duraderamente delimitadas, móviles, y la mirada analítica se ve obligada a comprometerse en otro paso que subraye el diferencial de consistencias propias de las diversas identidades".⁶

Para Martuccelli, la labilidad identitaria no es absoluta y opera bajo coacciones diversas. El grado de la labilidad varía en función de la configuración identitaria abordada, y no es necesario establecer un *continuum* que vaya desde identidades *sólidas* hasta identidades *fluidas* (lábiles). Es preciso reconocer que las identidades difieren en su permanencia y estabilidad en función no de su plenitud interna, sino de las resistencias externas. Un grado de labilidad suplementario es alcanzado con las identidades propiamente culturales, donde los intercambios identitarios obran a través de una gran profusión de signos. Las consistencias identitarias para Martuccelli están caracterizadas por una increíble hibridación de formas y, al mismo tiempo, forzadas a realizar un trabajo de establecimiento de límites y candados.

El trabajo de las *identificaciones* se presenta como una degradación que dibuja un conjunto de cierres, transitoriamente eficaces, pero jamás definitivos, pretendiendo fijar los límites en el diferencial de la labilidad propia a cada uno de los dispositivos identitarios. La identidad existe gracias a la estrategia que la sitúa frente a una alteridad. Toda identificación es concebible sólo teniendo en cuenta la diferencia que necesita para definir su propia identidad. Una identidad se opone o perece.⁷

Otro autor, Díaz-Polanco, concibe las características de las identidades como históricas y que se construyen en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas, respecto de las cuales se define la propia pertenencia. El cambio de los contextos provoca transformaciones identitarias. Las identidades son dinámicas e internamente heterogéneas, cambian, se adaptan y realizan ajustes internos. Como no son identidades completamente homogéneas, armoniosas o estables, no están libres de tensión en su interior, por lo que tienen que resolver conflictos permanentemente. Son múltiples, se vive intersubjetivamente como en un complejo edificio de diferentes niveles. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos organizan de alguna manera y que están presentes de modo simultáneo:

⁶*Ibidem*, pp. 71-72.

⁷*Ibidem*, pp. 62-75.

Comprender la diversidad, en este caso, requiere considerar tal articulación compleja de planos identitarios, como constitutivos de la noción social de los *nosotros*. La pertenencia identitaria incluye estos diversos niveles o capas y es preciso que se estudien sus mutuas influencias y contrapesos, y cómo todos ellos contribuyen a sostener y dar sentido a la llamada adscripción cultural.⁸

La multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía. La jerarquización identitaria es dinámica. Es distinta en circunstancias diferentes. En un caso se puede poner énfasis en la pertenencia étnica, en otro en la de género; en una situación se apelará a la afiliación religiosa y en otra a la afiliación nacional: "la noción de identidad múltiple, colmada con el principio de jerarquización identitaria, permite comprender que una particular adscripción cultural no implica forzosamente rechazar otras pertenencias con las que seguramente se tienen muchos horizontes en común". Las identidades múltiples tienen siempre un *núcleo duro* que busca sustentarse en cada caso en el plano que proporciona mayor asidero comunitario. La identidad básica se asocia a la comunidad. Así, identidad y comunidad (o mejor dicho *comunalidad*), son fenómenos fuertemente entrelazados. El sentido de pertenencia, que otorga significado a la vida, va asociado a la identidad que fluye de la comunidad.⁹

Desde otro punto de vista, para Bartolomé, la identidad étnica se constituye por *sentimientos primordiales*, ya que abarca a toda la personalidad, que permiten la socialización comunitaria, que involucra al conjunto de la personalidad. Dichos sentimientos son dinámicos e históricos porque la identidad étnica se *construye* en cada momento histórico. También, toda identidad puede ser movilizad a nivel *instrumental* para obtener algún recurso en disputa; es decir, la identidad en acción, la etnicidad, supone siempre una orientación a fines; incluso la persecución de dichos fines puede modificar las características del grupo en cuestión.¹⁰

Pero la afirmación de las identidades en el proceso histórico no es un asunto fácil, según Natalio Hernández, como en el caso de México:

⁸*Ibidem*, pp. 144-145.

⁹*Ibidem*, p. 145.

¹⁰Cfr. Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2008, p. 73.

el trauma de la Conquista, cinco siglos después, no ha sido superado. Más del 50 por ciento de la población nacional vive el "nepantlismo",¹¹ una especie de anomia social colectiva: grandes masas sociales desarraigadas, que no reconocen la vertiente cultural hispana o europea, pero que tampoco se reconocen en nuestras raíces ancestrales de origen mesoamericano.¹²

Con una perspectiva diferente en el estudio de la identidad, para Charles Taylor el énfasis debe ser puesto en el reconocimiento cultural, cuya tesis central es:

[...] nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento pueden causar daño, pueden ser una forma de opresión que subyugue a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.¹³

Un ejemplo es la situación de la raza negra, donde, de acuerdo con esta tesis, la sociedad blanca les proyectó una imagen devaluada de sí mismos, imagen que algunos de ellos no pudieron dejar de asumir. Su autodepreciación se transformó en uno de los instrumentos más poderosos de su propia opresión. Esto funciona de igual forma para los pueblos colonizados. A partir de 1492, los europeos proyectaron una imagen de los pueblos como inferiores e "incivilizados". Dentro de esta perspectiva, el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto, sino que inflige una herida que causa a sus víctimas un odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía para los demás, es una necesidad humana vital.

No se puede hablar de *dignidad cultural* cuando una comunidad es marginada o sojuzgada por otra cuya característica es la intolerancia y el

¹¹El término nepantlismo proviene del náhuatl *nepantla*, como algo distinto al sincretismo, es quedarse en medio, ofuscado lo antiguo y no asimilado lo nuevo. Cfr. Manuel Gutiérrez, "La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes", en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010, p. 31.

¹²Natalio Hernández, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009, pp. 186-187.

¹³Charles Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2009, pp. 53-54.

autoritarismo al no reconocer los derechos de las demás culturas. La dignidad implica una necesaria pertenencia a la cultura, pues no es digna la que desconoce y excluye y, a la inversa, no puede dignificarse la desconocida. Toda comunidad es una comunidad de cultura, por lo que merece el reconocimiento de los otros. Esta concepción implica un *reconocimiento mutuo* y ciertos niveles de tolerancia que tienen que ganarse y defenderse.¹⁴

Posiblemente el desconocimiento de la diversidad cultural surge con la sobrevaloración de la cultura dominante como la única válida. ¿Dónde nace la idea de tener una sociedad que aspira a la unicidad? Díaz-Polanco sostiene que el origen del pensamiento acerca de la sociedad como un sistema sociocultural y político homogéneo, capaz de ser la única o verdadera civilización, se da en la segunda mitad del siglo XIX, fincado en la idea del progreso y la uniformidad civilizatoria; no es raro que con una concepción universalista se consiga desplegar una visión dominante donde aparece la certidumbre de que la humanidad entera confluye hacia su punto final o culminante. Lo mismo está ocurriendo en la actualidad con el proceso llamado “globalización”, que de nuevo hace renacer las expectativas de algunos en la homogeneidad cultural y en la extinción de la diversidad.

De acuerdo con el autor, bien entendida, la globalización ni pone fin a la historia ni homogeneiza el repertorio cultural, a pesar de que pueda interpretarse como compresora de tiempos y espacios. No se saben cuáles son los límites de la tolerancia a la homogeneidad o hasta qué punto ésta se puede combinar con la multiforme variedad del mundo:¹⁵

El dominio liberal a lo largo de los dos últimos siglos, lejos de resolver el problema de la diversidad cultural, ciertamente lo hizo más intrincado y agudo. Fundándose en principios racionalistas y en la preeminencia de la “autonomía personal”, los primeros liberales recusaron los valores de la tradición en los que se sustentaban los sistemas culturales y sostuvieron la primacía absoluta del individuo frente a la comunidad.¹⁶

En este contexto, no sólo no habría que esperar la disminución gradual de las manifestaciones étnico-nacionales, sino una afirmación o regenera-

¹⁴Cfr. Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, pp. 41-44.

¹⁵Cfr. Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010, pp. 132-134.

¹⁶Cfr. *ibidem*, p. 135.

ción. Wallerstein menciona que el discurso general en los años ochenta era que el conflicto étnico era un asunto arcaico, vestigio de épocas premodernas y por tanto un fenómeno agonizante. En la actualidad es evidente que, lejos de ser un vestigio, es un fenómeno, que posiblemente se incrementa, creado por el moderno sistema mundial.¹⁷

La globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de "inclusión" universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. Aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles... La globalización en suma es etnófaga.¹⁸

Pero la "inclusión" no implica la uniformidad del pensamiento, lo habitual es que se libre "la batalla de las identidades" en la cotidianidad y se manifieste bajo la forma de luchas culturales —nacionales, étnicas, religiosas, regionales— con intensidad y escalas variables. Para Crespín es un campo de batalla de la alteridad:

El campo de batalla de la alteridad, no sólo filosófica, se ha ido disputando entre lo que podríamos ver como dos cuerpos militares que, aunque confrontados, no subsistirían el uno sin el otro —pues su discurso se basa siempre en la dialéctica de la negación de su contrario al que necesitan—. Así, encontramos teorías de la identidad (homogeneidad), desde las que Occidente impera y adscribe para sí toda expresión (filosófica, histórica, literaria, etcétera) y la diluye en su foco radial, como un sol que todo lo ilumina y que ciega el entendimiento. Sus contrarias, las teorías de la heterogeneidad, consisten en el movimiento estratégico contrario pero con iguales consecuencias multiplicándose las diferencias, como si miráramos a través de un caleidoscopio, vemos formas multiplicadas hasta el infinito que, en ese relativismo cultural que las divide y las particulariza como tradiciones herméticas, funden en negro las posibilidades de comunicación.¹⁹

¹⁷Cfr. I. Wallerstein, "Utopística o las opciones históricas del siglo XXI", México, Siglo XXI Editores-CRICH, 1998, pp. 54-55, en Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 134.

¹⁸Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 137.

¹⁹Montserrat Crespín, *Filosofía japonesa. Más allá de torres de marfil y de babel*, Universitat Oberta de Catalunya, 4 de octubre, 2011, en <http://asiaoriental.blogs.uoc.edu/tag/filosofia-japonesa/>, consultado el 14 de mayo de 2012.

El proceso de la identidad da respuesta a las nuevas condiciones de dos maneras diferentes. Una intenta proteger a la comunidad preexistente y si es posible preservarla. Afianza sus fronteras y, cuando es el caso, inventa mecanismos para reproducir y mantener al grupo. Otra, cuando están en ruinas las colectividades (desintegración, precariedad, exclusión de los circuitos laborales), busca crear nuevas comunidades. En este segundo caso se encontrarían los grupos indígenas. Por una parte, se trazan o refuerzan fronteras para delimitar y proteger comunidades tradicionales, amenazadas por los procesos globalizadores. Por otra, esta acción de trazar fronteras permite dar sentido a la comunidad misma, es cuando se tejen los mitos de su antigüedad y se tapan los recientes orígenes político-culturales. Esto en respuesta a la individualidad exacerbada.²⁰

El impacto del proceso de la globalización conlleva un desgaste en los lazos de identidad entre las comunidades, que en lugar de generar identidades con tendencias globales, llevó a las comunidades a un encierro particular, como lo explica Touraine:

La destrucción de las mediaciones sociales deja frente a frente la globalización del campo cultural y la multiplicidad insuperable de los actores sociales. El lado oculto de este multiculturalismo es el riesgo de encierro de cada cultura en una experiencia particular incommunicable. Semejante fragmentación cultural nos conduciría (a) un mundo de sectas y al rechazo de toda norma social... del mismo modo es peligroso que el individuo se ubique y valore únicamente por su pertenencia a una comunidad. Ello representaría el triunfo de un racismo generalizado...²¹

Los grandes problemas raciales, las luchas indígenas por la autonomía y las constantes manifestaciones de los grupos marginales dan motivo a la preocupación, pues son expresiones de lucha por el reconocimiento y manifiestan la necesidad de ser atendidas:

Nuestra época comienza por tomar en cuenta la existencia de una diversidad de intenciones entre los individuos y que las formas de la relación y de reconocimiento han de ser trasladados al plano de la relación pluricultural, es decir,

²⁰Cfr. Héctor Díaz-Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010, p.139.

²¹Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, PCE, 2014, p. 44.

entre comunidades de cultura; más difícil de entender por cuanto éstas son agrupaciones con diversas maneras de ser particular y que han de transformarse en modos de ser colectivos. Las diferencias, las individualidades, adquieren rango ontológico en la comunidad, solos no son nada, su existencia se carga de significado en la comunidad, cuya manifestación antropológica por excelencia es la cultura.²²

En la actualidad nos encontramos ante una situación en la que las mayorías viven la exclusión y la pobreza. La discriminación se da en todas las latitudes. A nivel local, de acuerdo con el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), los resultados de la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010 (Enadis) revelan que la discriminación por origen racial o étnico, color de piel o apariencia física es una práctica cultural que persiste en México; algunos de los resultados son que 23 por ciento de los entrevistados no estarían dispuestos a permitir que en su casa viviera gente de otra raza, mientras 54.8 por ciento afirma que a las personas se les insulta por su color de piel y 15 por ciento ha sentido que sus derechos no han sido respetados por esa razón. La discriminación racial se asocia con frecuencia a personas indígenas; sin embargo, la Conapred indica que la población afrodescendiente (*sic*) en México se encuentra ignorada.²³

Ayala realiza una propuesta que se refiere a la igualdad compleja que permita la diversidad cultural, alejándose de una igualdad homogénea propia de las sociedades totalizantes:

Hay que cambiar la idea de una diferenciación cultural marcada por una especie de jerarquía cultural, donde culturas dominantes, complejas y modernas, someten a otras de menor influencia y que tradicionalmente han sido marginadas en el campo o la ciudad. Este tipo de diversidad cultural es el que integran las sociedades tradicionales y no permite la pluralidad cultural incluyente. No es esa diversidad la que requerimos, sino aquella que se rige sobre los principios del reconocimiento. No se debe reconocer a unas y a otras no; las comunidades locales merecen esta misma oportunidad de reconocimiento, pues unas, lo mismo que las otras, por ser culturas, aportan algo a la humanidad y este solo hecho les da cobertura de reconocimiento.²⁴

²²Juan Carlos Ayala, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010, p. 38.

²³Cfr. Ariane Díaz, "Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico", *La Jornada*, p. 42, 6 de mayo de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc>, consultado el 6 de mayo de 2011.

²⁴*Ibidem*, p. 46.

Para que se dé la igualdad compleja es necesario crear las condiciones económicas y políticas que permitan las oportunidades en las diferentes culturas. Esto permitiría un *multiculturalismo moderado*, capaz de reconocer las diferencias, por mínimas que sean, siempre y cuando haya un Estado rector incluyente que norme las diferencias y el diálogo intercultural. Este multiculturalismo estaría integrado por comunidades diversas en las que el respeto, el reconocimiento y los medios de subsistencia les garanticen su dignidad.

Para Ayala, entre más complejas son las sociedades más complejas son sus identidades. Ya no se puede hablar de una identidad homogénea, pues hay una gama multifactorial de elementos que impiden determinar los márgenes de las culturas. Hoy, ya no es posible pensar la conformación de identidades, aun en comunidades locales, en términos de la propia localidad; lo local se ha vuelto translocal, y en esta dimensión defiende su propia identidad, pero admite involuntariamente elementos no controlables que trastocan los valores tradicionales de su ámbito. Decir que en la actualidad la sociedad es compleja, implica decir que tiene un dinamismo no conocido, fundado en la complejidad de medios de comunicación, de una industria empresarial, así como la industria cultural, que no tiene semejanza con otras épocas.²⁵

La identidad como constructo complejo permite el análisis de las relaciones entre las diversas culturas. Da cuenta de la forma en que se pueden dar las tensiones entre grupos diferentes, sobre todo en las relaciones de dominio, donde se tiene sobrevalorada la identidad propia.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A la reflexión sobre la identidad y la diferencia subyace la consideración del ser humano como especie y a la par como sujeto individual concreto. Algunos planteamientos universalizantes desconocen el tipo de interacciones que se dan entre un nivel biológico, ambiental y sociocultural, donde radica el origen de algunas de las diferencias. El planteamiento de las diferencias es una manera para comprender al ser humano como ser viviente. La experiencia se ha dado en y a través de una pluralidad de culturas y subculturas, interconectadas de modo diferencial.

²⁵Cfr. *ibidem*, pp. 47-49.

De manera específica, las diferencias culturales van desde las que son fácilmente percibidas —pigmentación de la piel, forma del cabello, dimensión atómico-corporal, etcétera— hasta las formas distintas de vida correspondientes a la diversidad de grupos étnicos, lo cual ha sido un factor que despierta inquietud, curiosidad, interrogantes, temor e imaginación.

El tema de las identidades en la actualidad debe pasar de un estudio de lo local y homogéneo al estudio de la dinámica de las identidades abiertas al intercambio entre culturas, complejas y difíciles de determinar, pero que logran su cometido de mostrar las diferencias y similitudes entre las culturas, en un mundo cada vez más globalizado. Así, la identidad individual ha de reconocerse en los otros, en la comunidad, formando parte de un horizonte histórico, comprometido responsablemente con el colectivo cultural.

Los límites étnicos persisten a pesar del tránsito personal; estos límites, como tipo de distinciones, no dependen de factores como la ausencia de movilidad, el contacto o la información, sino que más bien se consolidan mediante procesos sociales de exclusión o incorporación. Esto pone en duda la suposición de que la persistencia de los límites culturales se produce en el aislamiento. No hay razón para querer conservar el *patrimonio cultural* intacto, pensando en la protección de identidades amenazadas. No es al *folklor* al que habría que cuidar sino a los procesos entre colectivos o comunidades que permitan la construcción de una cultura incluyente y participativa.

Toda cultura toma lo propio como medida de lo natural. El etnocentrismo es hasta cierto punto *normal* y generalizado para todo grupo humano, así como la construcción de una manera de pensar para la que lo propio suele ser considerado como el centro de todo y los otros suelen ser clasificados y valorados según los criterios de ese grupo; sin embargo, se hace necesario que se reconozca la serie de contradicciones que esto genera.

Desafortunadamente, lo que se vive es una diversidad cultural acompañada de marginación de culturas e individuos, donde no hay reconocimiento y, por consiguiente, existe una falta de respeto, libertad y dignidad.

Actualmente crecemos con la conciencia sobre el papel vital que desempeña la diferencia; sin embargo en México, mientras en la Constitución se establece la igualdad para todas las personas, en la realidad existe una gran discriminación hacia las personas de raza negra, indígenas (se valoran las obras monumentales de sus ancestros, pero no a los descendientes que ocupan el territorio actualmente) y personas con alguna discapacidad.

Sería importante reconocer que en México tenemos una cultura en la que las personas nos discriminamos entre sí, y que tendríamos que realizar una autocritica para mejorar la convivencia en todos los ámbitos. Tomar en cuenta que el sentido de pertenencia —identidad y diferencia— se delimita en la interacción con las otras culturas.

FUENTES CONSULTADAS

- AYALA, Juan Carlos, *Tres caras de la identidad*, Sinaloa, Plaza y Valdés, 2010.
- BARTH, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2008.
- CRISPIN, Montserrat, *Filosofía japonesa. Más allá de torres de marfil y de babel*, Universitat Oberta de Catalunya, 4 de octubre, 2011, en <http://asiaoriental.blogs.uoc.edu/tag/filosofia-japonesa/>. Consultado el 14 de mayo de 2012.
- DÍAZ, Ariane, "Persiste en México la discriminación por origen racial, color de piel o físico", *La Jornada*, Distrito Federal, 6 de mayo de 2011, en <http://www.jornada.unam.mx/2011/05/06/index.php?section=sociedad&article=042n2soc>. Consultado el 6 de mayo de 2011.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo XXI Editores, 2010.
- GIMÉNEZ, Gilberto, "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, Tijuana, enero-junio de 2009, pp. 7-32, México.
- GUTIÉRREZ, Manuel, "La obsesión identitaria y las relaciones entre culturas diferentes", en Araceli Mondragón y Francisco Monroy (coords.), *Interculturalidad*, México, Plaza y Valdés, 2010.
- HERNÁNDEZ, Natalio, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- MARTUCCELLI, Danilo, "Los tres ejes de la identidad", en Daniel Gutiérrez, *Epistemología de las identidades, reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010, pp. 61-75.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2009.
- TOURAINE, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 2011.