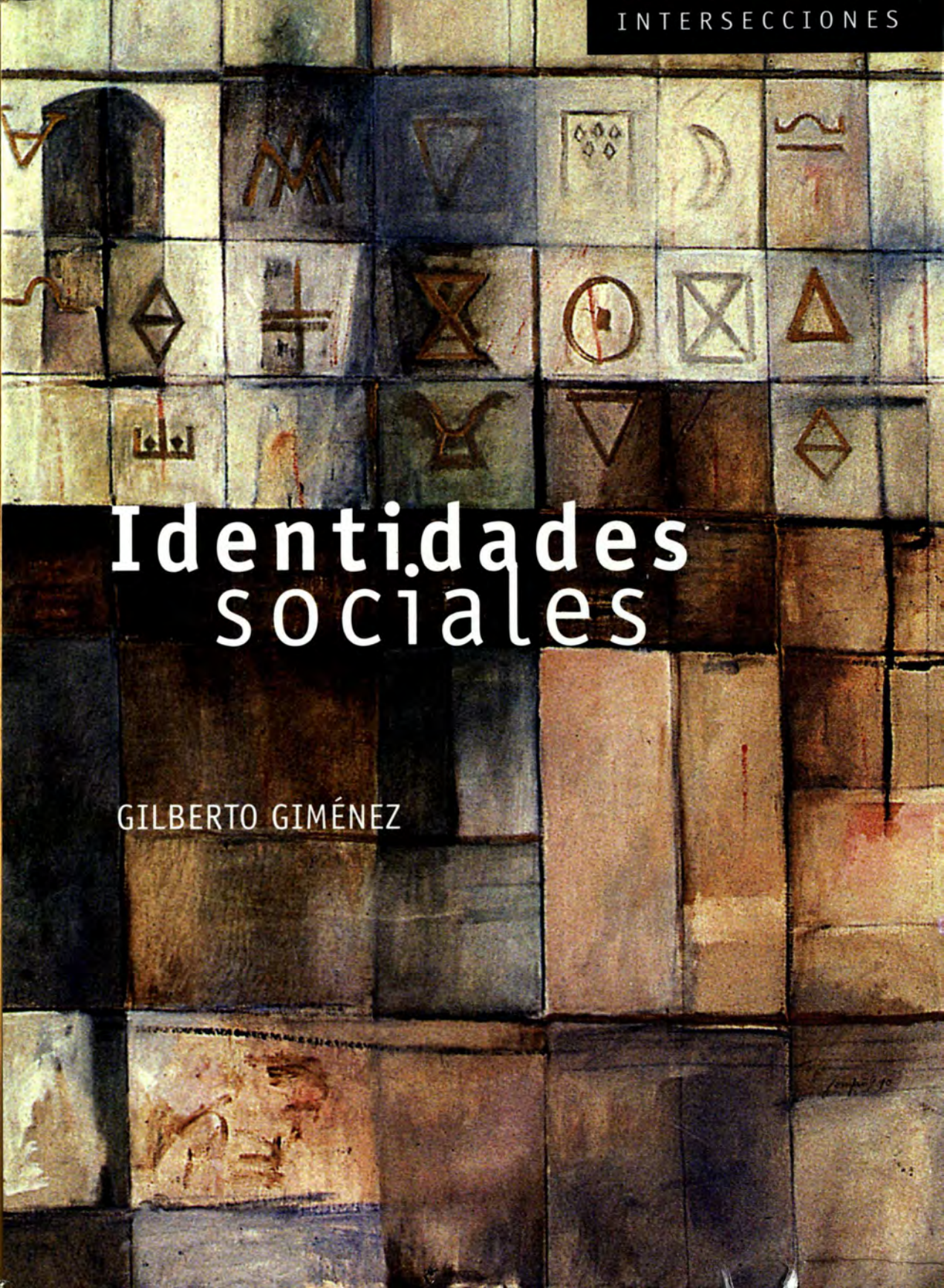


INTERSECCIONES

The background of the cover is an abstract artwork composed of a grid of squares. Each square contains a different texture or symbol. Some squares are solid colors like dark blue, brown, or grey. Others have hand-drawn symbols in brown or gold, including arches, triangles, diamonds, crosses, and various geometric shapes. The overall effect is a complex, layered visual texture.

Identidades sociales

GILBERTO GIMÉNEZ

Portada: Victoria Compean. Fragmento de la obra
Sin título, 1990.
Óleo sobre tela, 211 x 92 cm.

Colección del autor, Museo de Arte Abstracto
Manuel Felguérez (MAAMF).

Impresión hecha bajo la autorización del artista y
del MAAMF. Esta obra forma parte de la colección
del museo y fue facilitada por el MAAMF del
gobierno del estado de Zacatecas y
CONACULTA-INBA, ubicado en calle Colón, s/n, esq.
1ª de Seminario, Centro Histórico, Zacatecas,
Zacatecas, C. P. 98000.

Tel. (9492) 9243705

<http://www.arts-history.mx/museofelguerez/>
correo electrónico: maamf_zac@yahoo.com.mx



Identidades sociales



**Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes**

**INSTITUTO
MEXIQUENSE
DE CULTURA**

COLECCIÓN INTERSECCIONES

17

Identidades sociales

GILBERTO GIMÉNEZ

M É X I C O

2009

Coedición: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Mexiquense de Cultura

Colección Intersecciones

Coordinación: Dirección General de Vinculación Cultural

Diseño de portada e interiores: Luis García Flores

DR. © GILBERTO GIMÉNEZ/ *Identities sociales*.

Primera edición: 2009

DR. © Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

DR © Instituto Mexiquense de Cultura

ISBN: 970-35-0758-1 (Colección)

ISBN: 968-484-692-4

Derechos reservados conforme a la ley. Este libro no puede ser fotocopiado ni reproducido total o parcialmente, por ningún medio o método mecánico, electrónico o cibernético, sin la autorización por escrito del autor. Los anexos y formatos podrán ser tomados como base para los propios proyectos, dando el crédito correspondiente a la fuente en caso de publicaciones, talleres y cursos.

Impreso y hecho en México



Sumario

Presentación	9
Prólogo	17
I MATERIALES PARA UNA TEORÍA DE LAS IDENTIDADES SOCIALES	25
II IDENTIDAD Y MEMORIA COLECTIVA	53
III APUNTES PARA UNA TEORÍA DE LA IDENTIDAD NACIONAL	79
IV VERSIONES POPULARES DE LA IDENTIDAD NACIONAL EN MÉXICO DURANTE EL SIGLO XIX	99
V IDENTIDADES ÉTNICAS: ESTADO DE LA CUESTIÓN	123
VI COMUNIDADES PRIMORDIALES Y MODERNIZACIÓN EN MÉXICO	151
VII FORMAS DE DISCRIMINACIÓN EN EL MARCO DE LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO SOCIAL	179
VIII LA RELIGIÓN COMO REFERENTE DE IDENTIDAD	201
IX CAMBIOS DE IDENTIDAD Y CAMBIOS DE PROFESIÓN RELIGIOSA	215
X EFECTOS DE LA GLOBALIZACIÓN SOBRE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS TRADICIONALES EN MÉXICO	243

XI IDENTIDADES EN GLOBALIZACIÓN

279

Bibliografía

297

Presentación

ITINERARIO DE INVESTIGACIÓN

Mi interés por el tema de las identidades sociales surgió a finales de los años ochenta, a raíz de un amplio proyecto de investigación sobre identidad étnica e identidad nacional al que fui convocado por el entonces director del Instituto Nacional Indigenista (INI), Arturo Warman, y que contó con el apoyo del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Esta circunstancia explica por qué la primera fase de mis reflexiones sobre este tema giró en torno a la situación y el futuro de las identidades indígenas dentro de la comunidad nacional. La gran pregunta subyacente a esta problemática —y que parecía preocupar al INI en aquel momento— era la siguiente: ¿cómo se puede hacer avanzar a las culturas étnicas sub-nacionales hacia una cultura crítica, moderna y nacional, no en detrimento, sino a partir de su propia identidad y matriz cultural?

En una segunda fase, y nuevamente a raíz de un proyecto de investigación sobre “Religión y Sociedad en el Sureste”, programado en la misma época por el CIESAS bajo la dirección de Leonel Durán Solís, —y en el que participé al lado de Guillermo Bonfil Batalla—, tuve que extender mis reflexiones sobre este tema al campo religioso, que en aquel entonces era objeto de especial preocupación por parte de muchos antropólogos debido a la proliferación de las sectas y su aparente amenaza a las identidades étnicas y locales. De aquí mis reflexiones enfocadas al problema de los cambios de identidad religiosa, particularmente en el Sureste mexicano.

En una tercera fase, otro proyecto de investigación, esta vez orientado al estudio de la pertenencia socio-territorial en el valle de Atlixco, Puebla, me llevó a descubrir la geografía cultural, que siempre estuvo estrechamente vinculada con el problema de las identidades regionales. Este proyecto, realizado a finales de los años noventa con la colaboración inapreciable de mi alumna Mónica Gendreau, estimuló mi interés por la relación entre identidad, cultura y territorio. Pero debo reconocer que este nuevo interés fue alimentado generosamente desde el punto de vista teórico por algunos colegas italianos (como Gabrielle Pollini, de la Universidad de Trento) y suizos (como Michel Bassand, de la Universidad Politécnica Federal de Lausanne), a lo que debe añadirse, en México, las solicitudes incesantes de la revista *Culturas Contemporáneas*, del Programa Cultura de la Universidad de Colima, entonces bajo la dirección de Jorge González.

La última fase de mis reflexiones, que es la actual, representa la culminación natural de este itinerario que tenía que desembocar obligadamente en el tema de la relación entre globalización y cultura. El principal estímulo provino esta vez de mi descubrimiento de los estudios ingleses sobre ciudades mundiales realizados en el Departamento de Geografía de la Universidad de Loughboroug, a los que fui encaminado por mi amigo Robert Fossaert.

Los trabajos presentados a continuación reflejan este itinerario. El lector percibirá en ellos un esfuerzo de clarificación progresiva del concepto de identidad, ya que uno de los obstáculos que dificultaba su operacionalización fue, desde el inicio, el uso indiscriminado, abusivo y frívolo del término en cuestión en la literatura antropológica corriente de nuestro país. En el *interim* la identidad devino una moda académica hasta el punto de que hoy en día no hay autor que no la convoque en el título de su monografía como marca de novedad y de prestigio. De aquí a la banalización del término hay poco trecho.

El esfuerzo de clarificación conceptual requirió, inicialmente, una investigación bibliográfica previa sobre el tema en la literatura académica internacional. Esta investigación fue publicada en 1992 por el INI bajo el título de *Reseñas bibliográficas* (I y II), contando con la colaboración de Martha Judith Sánchez, Alejandro Figueroa y Carlos Ramírez Salazar. Creo no exagerar diciendo que se trata de la bibliografía más completa en la materia que se haya publicado hasta esa fecha.

En cuanto a la clarificación conceptual en sí misma, me parece que puede condensarse en los siguientes puntos:

1) Se ha procurado implantar firmemente el concepto de identidad en el campo de una teoría de los actores sociales, para dejar en claro que cuando hablamos de identidad estamos hablando de la representación – reconocida y compartida – que tienen de sí mismo los actores sociales, y no de cualquier inventario de “rasgos distintivos” constituido desde el punto de vista del observador externo.

2) Se ha planteado como tesis central la relación indisoluble entre cultura e identidad, ya que esta última sólo puede resultar de la interiorización distintiva y contrastiva de determinados repertorios culturales por parte de los actores sociales. En este sentido, se plantea que la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura.

3) Se ha insistido en la distinción y, a la vez, en la relación peculiar existente entre identidades individuales e identidades colectivas. En efecto, si bien por una parte hay que subrayar la distinción para afirmar que la identidad se predica en sentido propio de los actores individuales, y sólo por analogía de los colectivos; por otra parte hay que advertir que las identidades colectivas constituyen una franja específica de la identidad de los individuos a través de su red de pertenencias sociales.

4) Se ha destacado la tesis sociológica central, inicialmente introducida por G.Simmel, según la cual la identidad de un individuo se define primariamente, antes que cualquier referencia a atributos, por su red de pertenencias sociales.

5) Finalmente, se ha enfatizado una y otra vez que la identidad no constituye una especie de esencia o atributo específico del sujeto, sino un sistema móvil de relaciones múltiples centradas en el sujeto en una determinada situación social. Esto se infiere de lo dicho en el punto anterior, así como también de la necesidad del reconocimiento exterior para que una identidad pueda existir socialmente. De este modo se desvirtúa la objeción inicial de algunos “posmodernos” que imputaban al concepto de identidad una connotación “esencialista” o “fijista”.

EDUCACIÓN Y CULTURA-IDENTIDAD

Los capítulos de este libro son también el reflejo de los cursos semestrales que he impartido durante años en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Esta circunstancia me ha llevado a reflexionar sobre la relación entre las teorías referentes a la pareja cultura-identidad, por un lado, y las referidas a la educación y a la enseñanza, por otro.

Uno de los efectos no previstos y no deseables de la especialización en el campo de las ciencias sociales ha sido la separación entre educación y cultura. Inicialmente, no fue así. La educación se consideraba como parte integrante del concepto de cultura, como uno de sus sentidos activos, como el conjunto de procesos que se relacionan con la inculcación y la interiorización de la cultura. Tal era el sentido de la *"paideia"* griega y de la *"cultura animi"* ciceroniana, que concebía la cultura como la acción de cultivar la capacidad y el espíritu de los jóvenes romanos mediante el aprendizaje de la filosofía y de la retórica.

De hecho, el término *"cultura"* es la sustantivación del verbo *"cultivar"*, y por eso su sentido primigenio es *"la acción de cultivar"* que, por analogía con la agricultura, se aplica también al cultivo de la *"naturaleza interior"* del hombre. En este primer sentido, la cultura era lo mismo que educación, formación y socialización. Este sentido activo del término en cuestión perduró hasta el siglo XVIII, época en que los filósofos alemanes, particularmente Herder y Fichte, introducen el segundo sentido, complementario del primero, que también permite el término *"cultura"* como término sustantivado: *"el estado o los productos de lo que ha sido cultivado"*. De aquí la concepción de la cultura como *"patrimonio"* (principalmente artístico y monumental), como una especie de capital heredado o como conjunto de instituciones llamadas culturales.

Este segundo sentido termina por eclipsar completamente al primero, y es el que ha sido retomado y reelaborado desde fines del siglo XIX por la antropología cultural norteamericana, aunque ampliando el concepto y restándole toda connotación elitista. Todavía en los años setenta, Clifford Geertz afirmaba categóricamente que la cultura es pública, por definición, y se presenta como un *"texto"* dotado de una *"telaraña de significados"* que el analista debe descifrar. De este modo excluía de

su ámbito todos los procesos subjetivos de interiorización que se relacionan con la inculcación de saberes y valores, es decir, todo lo relacionado con la educación. En resumen, la antropología cultural termina expulsando de su ámbito los procesos de interiorización de la cultura y, con ello, todo interés por la educación.

A esto debe añadirse otro fenómeno que termina por consumir la separación entre educación y cultura: los procesos de autonomización y de diferenciación vinculados con la división social del trabajo en las sociedades modernas. En efecto, la cultura, entendida como cultura-patrimonio, tiende a autonomizarse desde el siglo XVIII, que es cuando la cultura se constituye en un campo especializado y autónomo, valorado en sí y por sí mismo, independientemente de toda función práctica y social. Lo mismo ocurre con la educación, que según Durkheim se constituye como una disciplina autónoma y racional a partir del mismo siglo, época del racionalismo y de una “cultura histórica y científica” que deja atrás la época del humanismo, la de la escolástica y la de la “gramática”. De hecho, en nuestros días la educación se ha convertido en una disciplina autónoma y compleja, surcada por sub-disciplinas diversas entre las cuales se destaca la pedagogía o didáctica.

En resumen: el desvanecimiento progresivo de los sentidos activos del término “cultura”, aunado a los fenómenos de autonomización y especialización en el campo de las ciencias sociales, explica la separación actual entre educación y cultura-identidad.

Nuestra tarea es volver a integrar orgánicamente ambas nociones, sin perder la riqueza ganada con la especialización. Y para ello se requiere ampliar nuevamente la idea corriente de cultura reincorporando el sentido activo (la “acción de cultivar”) que tuvo alguna vez. Esto implica integrar las formas objetivadas de la cultura (la “cultura-patrimonio”) y las formas interiorizadas de la misma dentro de un mismo concepto, ahora ampliado, de cultura. De este modo la teoría de la cultura volvería a interesarse por los procesos de inculcación formal o informal que explican, según Bourdieu, la interiorización de la cultura entendida como “habitus” y como “ethos” cultural.

Dentro de esta óptica, de los diferentes capítulos de este libro pueden extraerse múltiples tópicos de discusión relativos a la problemática cultura-identidad, que pueden interesar a los profesionales de la educación. Mencionemos, a título de ejemplos, sólo algunos de ellos:

1) La identidad se aprende, es decir, no es una propiedad inherente a las personas, sino, al igual que la cultura que le sirve de nutriente, es el resultado de un aprendizaje por vía de socialización formal o difusa.

2) Uno de los problemas que se plantea en el aprendizaje de la identidad radica en el hecho de que, en las sociedades urbanas complejas, se dificulta la formación de “identidades fuertes” debido a la discontinuidad y a la frecuente incoherencia entre las diferentes agencias de socialización, lo cual es una consecuencia del pluralismo cultural y de la multiplicidad de las experiencias comunicativas.

3) La identidad personal debe entenderse y cultivarse, no en forma individualista o solipsista, sino como la conjunción de “lo socialmente compartido”, resultante de la pertenencia a diversos grupos y otros colectivos, y de “lo individualmente único”, resultante del conjunto de los atributos diferenciadores. (Cap. I y II).

4) Existen hoy, y han existido en la historia de México múltiples proyectos de nación a los que subyacen otras tantas versiones de la identidad nacional, por lo que no es deseable la inculcación dogmática de una sola idea de nación, que siempre será unilateral y partidista (Cap. III y IV).

5) Es preciso inculcar la idea de que México no es una nación monocultural, sino una nación pluricultural sustentada en la diversidad de sus culturas étnicas y regionales. Como decía Guillermo Bonfil, la unidad de la cultura nacional es una unidad de convergencia y no de homogeneidad. Frente a este panorama de diversidad cultural, la discriminación en sus diferentes formas es una actitud ética y políticamente insensata. (Cap. V y VII).

6) La tradición no se contrapone a la modernización. Es posible concebir un proyecto de desarrollo modernizador desde la plataforma de una cultura tradicional, como son las culturas étnicas. (Cap. VI).

7) Frente a la pluralización creciente de las identidades religiosas y sus constantes cambios, la tolerancia y el respeto a la diversidad son la única actitud ética y culturalmente admisible en una sociedad laica y democrática. (Cap. VIII y IX)

8) Para integrarse a la globalización sorteando sus riesgos y aprovechando las oportunidades que ofrece, se requiere fortalecer las culturas particulares y las identidades locales. Lo global y lo local pueden interpenetrarse, pero no se opo-

nen. No se divisa todavía en el horizonte del planeta el surgimiento de identidades genuinamente globales que impliquen un “sentido de pertenencia global”. (Cap. X y XI).

LA LÓGICA SECUENCIAL DE LOS CAPÍTULO

La secuencia de los capítulos presentados en este libro responde a cierta lógica de escala teórica y de homogeneidad de contenido.

Los dos primeros capítulos pretenden delinear el marco teórico general dentro del cual se inscriben los demás, sea como especificaciones sectoriales, sea como aplicaciones empíricas.

Los Capítulos II y III abordan el problema de la identidad nacional, que aquí se concreta en el análisis histórico de una versión popular del nacionalismo en México durante el siglo XIX.

Los Capítulos V, VI y VII giran en torno a las identidades étnicas, y desembocan en un ensayo sobre las diferentes formas de discriminación de las mismas.

Los Capítulos VIII y IX se adentran en el terreno religioso y enfocan de modo particular los cambios de identidad en este campo, incluyendo una reflexión específica sobre la conversión religiosa.

El Capítulo X introduce el tema de la relación entre identidad y territorio, y presenta una apretada síntesis de los resultados de una investigación empírica sobre identidad regional realizada en el valle de Atlixco, Puebla.

El último Capítulo pretende responder a la pregunta de si se puede hablar con propiedad y pertinencia de “identidades globales”, como lo hace la retórica hiperbólica que circula en los ámbitos de la publicidad, del periodismo ligero y de la política tecnocrática.

Algunos de estos capítulos ya han sido publicados en revistas especializadas o como capítulos de libros colectivos, y por lo mismo conservan las huellas de su fecha de elaboración. Otros, como los Capítulos IV y VII, son inéditos, y han sido redactados especialmente para este volumen. Pero todos han sido revisados, corregidos y debidamente actualizados, de modo que mantengan unidad y coherencia.

Sólo me resta agradecer una vez más el apoyo generoso brindado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, al que estoy adscrito, y el estímulo incesante de numerosos alumnos y ex-alumnos hoy dispersos por toda la geografía de este país y de algunos otros países de América Latina.

GILBERTO GIMÉNEZ

Marzo de 2007

Prólogo

Vivimos una época en la que se ha vuelto una certidumbre común el estar inmersos en la movilidad y los cambios vertiginosos que trascienden con mucho las posibles lecturas reposadas y las interpretaciones reflexivas. No es fácil asumir una postura clara y definida sobre la modernidad cuando vivimos en una dinámica desbordante de cosmovisiones y discursividades en tensión y distensión con poca apertura a la comprensión del otro. A veces lecturas reductoras de la realidad, resultan ser las opciones en lo cotidiano, que profundizan la perplejidad ante la complejidad que muestra y crea día a día nuestro entorno.

Es cada día más común encontrar en el mundo académico e intelectual productos inmediatos, de fácil hechura, que responden a modas, a repeticiones incansables de frases y conceptos hechos, de tesis poco fundamentadas y trabajos mal acabados: una banalización del conocimiento y del fin del mismo. Esta situación contribuye a que muchas personas duden de que se pueda hacer ciencia social, y más específicamente de que pueda haber ciencia social neutra, objetiva, seria. Se confunden los trabajos científicos con ensayos más bien literarios, inspiradores y atractivos, que pueden llegar a ser contribuciones importantes al mundo del saber en general, pero que carecen de los fundamentos de toda ciencia social: la base empírica del trabajo en contexto, la aproximación rigurosa a los problemas ubicados en tiempo y espacio, con base en programas específicos de investigación. Para un científico social, toda teorización tiene que partir, directa o indirectamente, de la investigación en contexto.

Con ciertas reservas y muy valiosas excepciones, pareciera que vivimos un mundo en el que se puede decir casi lo que sea sobre cualquier cuestión, sostenerlo, argumentar a su favor –siempre hay razones para justificar, publicar y recibir reconocimiento por ello. Pero pocos son los libros – y los autores de los mismos – que logran aportar al conocimiento de los fenómenos sociales luz – lucidez – y rigor que permita avances reales y sustanciales en la investigación sobre el mundo que nos rodea. Este libro, como toda la obra de Gilberto Giménez, hace importantes contribuciones en esta línea, concretamente a un tema difícil, ya que la reflexión sobre el concepto mismo de las identidades ha sido un tema que un primer momento constituyó una preocupación de la reflexión filosófica, y más tarde un problema teórico específico al interior de las ciencias sociales, el cual a menudo es citado pero poco trabajado a fondo.

Resulta que cuanto más sencillo, que no simple, es el abordaje de un fenómeno por parte de un estudioso, más labor, capacidad e inteligencia muestra. A veces las complicaciones excesivas e inútiles provienen de la falta de claridad y de trabajo de análisis. La gran capacidad analítica y reflexiva de nuestro autor parte de una tarea disciplinada y comprometida de muchos años; la madurez teórica y la crítica pausada y reflexiva, pero no por ello menos implacable, que muestra al tomar posiciones teóricas respecto de diversos temas, nos ofrece una línea de pensamiento rica y aleccionadora, formadora de pensamiento crítico y serio. Por ello su enorme capacidad pedagógica no se limita a su efectiva capacidad transmisora de conocimientos amplios, complejos y difíciles, sino de esa enseñanza que va más allá de los datos, que forma, que moldea criterios y ofrece líneas para el rigor conceptual.

Ya en sus obras *Teoría y análisis de la cultura* y *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, ambas publicadas en la colección *Intersecciones*, que alberga también esta obra, Gilberto Giménez hace una valiosa contribución clarificadora y a la vez complejizadora de la cultura. La identidad, como la otra cara de la moneda de la cultura, en tanto cultura subjetivada o interiorizada, supone la necesidad de abordarla desde una perspectiva igualmente cuidadosa y exhaustiva.

Esta obra resulta de una detallada construcción a lo largo del tiempo, de compromisos teóricos y epistemológicos con la ciencia, contraídos en la más absoluta seriedad. Hay, por ello, en estas páginas una enorme magnitud teórica y sustantiva.

El presente libro parte de una propuesta conceptual lo suficientemente sólida que permite un desarrollo posterior del tema, bajo diversos ángulos y en concordancia con el desarrollo y el entendimiento de múltiples fenómenos ligados a las identidades sociales. Ello permite un desarrollo multidimensional del fenómeno, que no podría ser de otra manera, dada su naturaleza movable, todo menos esencial. En un ejemplo de cómo hacer ciencia social, aborda los aspectos constitutivos y estructurales del concepto, así como explica detalladamente los enlaces de la identidad social con otros fenómenos clave: memoria, subjetividad, modernidad, discriminación, nación y nacionalismo, comunidades primordiales, globalización.

La identidad, siguiendo a nuestro autor, es componente y prerequisite de la interacción humana. Desde esta perspectiva, el ser humano se convierte en actor social, y desde la perspectiva de la identidad social, es factible comprender su interacción y su actuar en el mundo. Según Gilberto Giménez (p. 16), es una prolongación o profundización de la acción, puesto que "es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger alternativas de acción". Asimismo, se inserta en la dinámica de la comunicación, ya que ésta no puede darse sin una representación que hacemos de nosotros y del otro. La identidad, como base de la teoría de la acción social, ayuda a comprender los conflictos sociales, a descubrir actores sociales largamente ocultos por segmentos sociales más amplios, así como potencia la teoría de la acción comunicativa. Nuevas perspectivas teóricas han sido posibles a partir del estudio de la identidad: estudios regionales de género, migración, movimientos sociales, conflictos raciales e interétnicos, entre otros.

La noción de identidad es de manejo delicado en las ciencias sociales, además de políticamente peligrosa. Lo primero, nos dice el autor, porque se le tiende a banalizar o a darla por hecho, sin explicarla, y porque hay una tendencia generalizada a verla como algo homogéneo y estático. Lo segundo se da justo por tener la aptitud para integrar mitos políticos, con resonancias pasionales (nacionalismos, etnonacionalismos y racismos). De ahí que, en nuestros tiempos, sea indispensable llegar a fondo en la explicación de fenómenos localistas, extremistas muchos de ellos, que, respondiendo a los embates de la globalización, generan respuestas de reafirmación y resistencia, que no siempre van al unísono de los derechos humanos, o de fuerzas dominantes que, argumentando en contra de estos movimientos de reafirmación,

están convencidos de que la mejor manera de resolverlos es eliminarlos. También, en estos tiempos, es necesario entender la lógica de racismos y etnicismos, a veces tan cercanos y cotidianos que corremos el riesgo de naturalizarlos.

Por todo ello, es necesario reafirmar la importante tarea esclarecedora de Gilberto Giménez, que a lo largo de toda su obra ha hecho una labor decisiva para fortalecer una concepción democrática y amplia de cultura, incluyente y valiosa en sus múltiples dimensiones y expresiones. Retomando exhaustivamente los puntos de referencia de la tradición sociológica y antropológica, que para nuestro autor son lo mismo, fortalece con sus aportes teóricos la tradición de la cultura que privilegia una lectura abierta y plural de la vida humana, frente a concepciones más cerradas o limitadas. En ese sentido, su obra es una contribución fundamental también para el trabajo de la gestión y la promoción culturales a partir de políticas culturales sintonizadas con nuestra realidad multicultural y multinacional.

A partir de un trabajo centrado en una epistemología interna, propia de las ciencias sociales, y no importada de otras disciplinas, desarrolla una propuesta que se origina en la definición y la estructura del término identidades sociales para luego ir ampliando, como en una espiral cada vez más amplia, que no deja de tener un mismo centro y eje, diversos temas relacionados con el término central, y que van complejizando su estructura y naturaleza. El círculo sigue ampliándose hasta la reflexión sobre la posibilidad de una identidad global, cuestionamiento al que Gilberto Giménez responde negativamente, posicionándose crítica y firmemente frente a las teorías posmodernas y pro globalizantes. Este desarrollo, cabe mencionar, no sólo incorpora estudios de corte estrictamente teóricos, sino también trabajos empíricos apegados a metodologías científicas del más alto nivel. Es el caso del estudio sobre identidades regionales en el valle de Atlixco, Puebla.

De entrada, el autor aclara que sólo podemos hablar de identidad individual en sentido estricto, y que sólo podemos hablar de identidades sociales por derivación. Ello, sin embargo, no implica una limitación, ya que una vez aclarado este hecho, se puede desarrollar rigurosamente un análisis de los diversos fenómenos en los que se plasma aquello que denominamos identidad social. Ésta, como la identidad entendida individualmente, tampoco es una entidad inamovible y eterna. En contra de la idea estática de la identidad, Gilberto Giménez aborda el complejo e

insuficientemente tratado o analizado tema de los cambios en las identidades, ya sea por asimilación o diferenciación -que sería manifestación de la mutación-, o por transformación.

El concepto de identidad es indispensable para entender el universo multifacético que es el mundo social en el que vivimos, ya que remite al aspecto constitutivo de los individuos y de los grupos. Las identidades sociales son condensadores de múltiples factores definidores de visiones del mundo y de acciones colectivas, siempre en contextos sociales que contienen dimensiones simbólicas, culturales.

Al abordar el tema de las identidades sociales, sin desviarse de su fin, resulta imposible no mencionar a la cultura, toda vez que identidad y cultura constituyen un binomio indisoluble, una moneda de dos caras que explica la trama siempre dual de los fenómenos simbólicos. En este sentido, el Dr. Giménez parte de la idea central, inspirada en la división bourdesiana entre formas objetivadas y formas subjetivadas de la cultura. Nuestro autor niega que la cultura pueda entenderse como un compendio de objetos, artefactos, tradiciones, rituales, etcétera, que puedan registrarse y clasificarse. Más bien se apeg a, siguiendo a Thompson y a Geertz, a la concepción simbólica de la cultura, y con ello rescata todo un universo de posibilidades y de hechos: la cultura posee un aspecto subjetivado, interiorizado, dotador de sentido, de significado, y justo este aspecto es el que permite que dichos objetos, artefactos, rituales y tradiciones, posean sentido, un sentido que sólo vale en un contexto dado. Las formas objetivadas de la cultura sólo tienen sentido si éste es otorgado por las personas. Sin embargo, lejos de constituir un individualismo voluntarista, es perfectamente consistente y consciente de las múltiples determinaciones que el contexto histórico y sociocultural impone a actores individuales y colectivos. En este sentido, su visión se acerca mucho a la elaboración que hace Pierre Bourdieu bajo el término de *habitus*. Más aún, las manifestaciones culturales siempre se dan en contextos históricos y geográficos específicos: las coordenadas de tiempo y espacio son indisociables de su expresión.

De ahí podemos entender por qué Gilberto Giménez hace énfasis en la idea de identidad como aspecto subjetivado e interiorizado de la cultura (cultura subjetivada), y por qué homologa este término al de representaciones sociales (categoría y propuesta interesantísima proveniente de la psicología social), compendios

dinámicos de valores, creencias, emociones, opiniones, información, que guían la acción y la posición de los individuos y grupos ante el mundo, y también equipara el término de identidad al de *habitus*, entendido a la manera de Bourdieu, en tanto disposición (hábito) y que contiene un aspecto central ligado completamente a las prácticas sociales.

Las identidades no son instancias en las que los sujetos, cual mónadas, se vean a sí mismos y se reconozcan como tales, en un contexto aislado y atemporal; son guías para la definición individual y colectiva, orientadoras de acciones, de movimientos, intencionales y generadores de tradiciones, creencias, opiniones, emociones, lealtades, prejuicios; de proyectos, de apertura o de cerrazón; de tolerancia o de odio. Cambian, y al cambiar, permanecen, y a partir de ellas los seres humanos, gregarios y culturales, otorgan sentidos, generan órdenes, conforman su cotidianidad, sus tiempos sagrados y profanos, sus aspiraciones, deseos y valores. Muchos fenómenos actuales y pasados pueden ser cabalmente comprendidos si tomamos como variable central la identidad social.

En esta obra, nuestro autor devela categorías analíticas generalizables, pero siempre dentro de un contexto, que es siempre, siguiendo sus ideas, operador de sentido. Sus ejes centrales son la concepción simbólica de la cultura y la idea de identidad en tanto cultura subjetivada. Se aúna a ellas la idea de dinamismo y movilidad de toda identidad, lo que le permite explicar a profundidad, por ejemplo, la naturaleza de las identidades étnicas, que perduran al cambiar, recomponerse y definirse frente al entorno.

Como ya hemos mencionado, el hilo conductor de esta obra parte de lo individual y llega hasta lo global, pasando por diversos niveles analíticos que ayudan a componer una idea completa del fenómeno. Así, logra expresar el impacto que lo local, lo regional, lo nacional y lo global tienen en la conformación y alteración permanente de las identidades.

Al final analiza los procesos de globalización bajo la perspectiva de la teoría de las identidades sociales. ¿Existe una comunidad global a la cual se pueda pertenecer?, ¿hay múltiples identidades globales? Los actores globales son instituciones, organizaciones y movimientos sociales internacionales, pero no son genuinamente globales; con esta postura, aborda el tema de la globalización de la cultura de for-

ma crítica. En todo caso, se podría hablar de una cultura global en tanto cultura dominante en ciertos lugares.

Es particularmente valiosa la capacidad de Gilberto Giménez para abordar temas tan polémicos y difíciles, sin caer en la tentación de asumir posturas políticas o ideológicas. Su criticismo tiene un fundamento más sólido y más serio: se fundamenta en el análisis reflexivo y no en la toma de posición; en el entendimiento y la comprensión, y no en la mera opinión. Resulta todo un aprendizaje observar de qué manera construye no sólo los ensayos a partir de ejes analíticos en tanto hilos conductores, sino el cuidado que requiere para hacer una toma de posición en asuntos cruciales para el desarrollo del conocimiento. Nada es banal y todo toma el estatus de objeto de conocimiento y de explicación rigurosa; el Dr. Giménez no se limita a la descripción cuidadosa de los fenómenos, pero a la vez, no prescinde de ella al hacer explicaciones e interpretaciones.

Otro aspecto valioso de este libro es el enorme aporte de investigación y de síntesis que logra, al conectarnos con un sinnúmero de estudiosos destacados, cuyas propuestas teóricas son presentadas, analizadas y comentadas a lo largo de estos ensayos. Es, en ese sentido, una enorme síntesis del pensamiento sociológico, pedagógicamente estructurado. Gilberto Giménez aborda adecuadamente el asunto de la diversidad cultural sin caer en un relativismo moral. Aborda los problemas de ciencia social a partir de un enorme bagaje cultural e histórico, lo cual resulta en una herramienta valiosa para todo aquel que esté comprometido con el trabajo cultural.

La importancia y pertinencia de esta obra radica en su capacidad de clarificar para contribuir a una mejor realidad. La construcción de una realidad social no es simple y dado, es producto de procesos complejos y movibles que generan entramados donde diversos fenómenos y factores intervienen. Finalmente, el fin de la ciencia es comprender la realidad en sus diversos contextos. Sólo con la adquisición de un saber distante del dogmatismo y de la superficialidad podemos conocernos mejor y autodeterminarnos. Sólo con información profunda y clara podemos tener una postura justificada ante los problemas sociales que nos conciernen.

Identidades sociales condensa gran parte de la capacidad de su autor para abarcar la complejidad del universo cultural. El abordaje desde lo complejo integra diver-

sas dimensiones del quehacer humano: social, histórica, económica, psicológica, afectiva, cognitiva, política y religiosa; todas aquellas esferas que se unen para dar lugar al transcurrir de la vida misma. Es, por ello, un libro invaluable para la promoción cultural sistemática y profesional. Resulta indispensable para todo aquel que pretenda ahondar en las problemáticas sociales, culturales de nuestra realidad, pasada, presente y futura.

La suma de esta obra a las ya editadas del mismo Gilberto Giménez en la colección *Intersecciones*, es motivo de agradecimiento y de alegría, toda vez que resulta un honor ser editores de la obra central de una de las mentes sociológicas y científicas sociales más brillantes y generosas de nuestro país, y más allá de sus fronteras.

SEPTIEMBRE DE 2006

ADRIÁN MARCELLI

I Materiales para una teoría de las identidades sociales

1. INTRODUCCIÓN

Comencemos señalando una paradoja: la aparición del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de que resulta difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968. Sin embargo, los elementos centrales de este concepto ya se encontraban –en filigrana y bajo formas equivalentes– en la tradición socio-antropológica desde los clásicos (Pollini, 1987). ¿Qué es lo que explica, entonces, su tematización explícita cada vez más frecuente en los dos últimos decenios, durante los cuales se han ido multiplicando exponencialmente los artículos, libros y seminarios que tratan explícitamente de identidad cultural, de identidad social o, simplemente, de identidad (tema de un seminario de Lévi-Strauss entre 1974 y 1975, y de un libro clásico de Loredana Sciolla publicado en 1983)?

Partiendo de la idea de que los nuevos objetos de estudio no nos caen del cielo, J.W. Lapierre sostiene que el tópico de la identidad ha sido impuesto inicialmente a la atención de los estudiosos en ciencias sociales por la emergencia de los movimientos sociales que han tomado por pretexto la identidad

de un grupo (étnico, regional, etc.) o de una categoría social (movimientos feministas, por ejemplo) para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía.

En diferentes puntos del mundo, los movimientos de minorías étnicas o lingüísticas han suscitado interrogaciones e investigaciones sobre la persistencia y el desarrollo de las identidades culturales. Algunos de estos movimientos son muy antiguos (piénsese, por ejemplo, en los kurdos). Pero sólo han llegado a imponerse en el campo de la problemática de las ciencias sociales en cierto momento de su dinamismo que coincide, por cierto, con la crisis del Estado-Nación y de su soberanía atacada simultáneamente desde arriba (el poder de las firmas multinacionales y la dominación hegemónica de las grandes potencias) y desde abajo (las reivindicaciones regionalistas y los particularismos culturales) (Lapierre, 1984: 197).

Las nuevas problemáticas últimamente introducidas por la dialéctica entre globalización y neo-localismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y, sobre todo, por los grandes flujos migratorios que han terminado por transplantar el “mundo subdesarrollado” en el corazón de las “naciones desarrolladas”, lejos de haber cancelado o desplazado el paradigma de la identidad, parecen haber contribuido más bien a reforzar su pertinencia y operacionalidad como instrumento de análisis teórico y empírico.

En lo que sigue nos proponemos un objetivo limitado y preciso: reconstruir –mediante un ensayo de homologación y de síntesis– los lineamientos centrales de la teoría de la identidad, a partir de los desarrollos parciales y desiguales de esta teoría esencialmente transdisciplinaria en las diferentes disciplinas sociales, particularmente en la sociología, la antropología y la psicología social. Creemos que de este modo se puede sortear, al menos parcialmente, la anarquía reinante en cuanto a los usos del término “identidad”, así como el caos terminológico que habitualmente le sirve de cortejo.

2. LA IDENTIDAD COMO DISTINGUIBILIDAD

Nuestra propuesta inicial es situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales (*agency*). O más precisamente, concebir la identidad como elemento de una teoría de la *cultura distintivamente internalizada* como *habitus* (Bourdieu, 1979: 3-6) o como “representaciones sociales” (Abric, 1994: 16) por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el *lado subjetivo* de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva.

Por eso, la vía más expedita para adentrarse en la problemática de la identidad quizás sea la que parte de la idea misma de distinguibilidad.

En efecto, la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una *unidad distinguishable*, cualquiera que ésta sea (una roca, un árbol, un individuo o un grupo social). “En la teoría filosófica” —dice D. Heinrich— “la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de las demás de su misma especie” (citado por Habermas 1987, II: 145).

Ahora bien, hay que advertir de inmediato que existe una diferencia capital entre la distinguibilidad de las cosas y la distinguibilidad de las personas. Las cosas sólo pueden ser distinguidas, definidas, categorizadas y nombradas a partir de rasgos objetivos observables desde el punto de vista del observador externo, que es el de la tercera persona. Tratándose de personas, en cambio, la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser *reconocida por los demás* en contextos de interacción y de comunicación, lo que requiere una “intersubjetividad lingüística” que moviliza tanto la primera persona (el hablante) como la segunda (el interpelado, el interlocutor) (Habermas, 1987, II: 144). Dicho de otro modo, las personas no sólo están investidas de una identidad numérica, como las cosas, sino también —como se verá enseguida— de una *identidad*

cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social (Habermas 1987, II: 145).¹

En suma, no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto. También tienen que ser percibidas y reconocidas como tales. Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente.²

2.1. UNA TIPOLOGÍA ELEMENTAL

Situándose en esta perspectiva de polaridad entre auto-reconocimiento y hetero-reconocimiento, —a su vez articulada según la doble dimensión de la identificación (capacidad del actor de afirmar la propia continuidad y permanencia y de hacerlas reconocer por otros) y de la afirmación de la diferencia (capacidad de distinguirse de otros y de lograr el reconocimiento de esta diferencia)—, Alberto Melucci (1991: 40-42) elabora una tipología elemental que distingue analíticamente cuatro posibles configuraciones identitarias:

1) *identidades segregadas*, cuando el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de otros;³

¹ Es decir, como individuo no sólo soy distinto por definición de todos los demás individuos, como una piedra o cualquier otra realidad individuada, sino que, además, me distingo cualitativamente porque, por ejemplo, desempeño una serie de roles *socialmente reconocidos* (identidad de rol), porque pertenezco a determinados grupos que también *me reconocen como miembro* (identidad de pertenencia), o porque poseo una trayectoria o biografía incanjeable también conocida, *reconocida* e incluso apreciada por quienes dicen conocerme íntimamente.

² “La auto-identificación de un actor debe disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los demás debe ser reconocida por los demás. Por lo tanto, la unidad de la persona, producida y mantenida a través de la auto-identificación, se apoya a su vez en la pertenencia a un grupo, en la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones”. (Melucci, 1985: 151).

³ Según el autor, se pueden encontrar ejemplos empíricos de esta situación en la fase de formación de los actores colectivos, en ciertas fases de la edad evolutiva, en las contra-culturas marginales, en las sectas y en ciertas configuraciones de la patología individual (v.g., desarrollo hipertrófico del yo o excesivo repliegue sobre sí mismo).

2) *identidades hetero-dirigidas*, cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo;⁴

3) *identidades etiquetadas*, cuando el actor se autoidentifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros;⁵

4) *identidades desviantes*, en cuyo caso “existe una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, de los demás; pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlos mediante la exasperación de nuestra diversidad” (p. 42).⁶

Esta tipología de Melucci reviste gran interés, no tanto por su relevancia empírica, sino porque ilustra cómo la identidad de un determinado actor social resulta, en un momento dado, de una especie de transacción entre auto y hetero-reconocimiento. La identidad concreta se manifiesta, entonces, bajo configuraciones que varían según la presencia y la intensidad de los polos que la constituyen. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un *carácter intersubjetivo y relacional*. Es la auto-percepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento y la “aprobación” de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones.

⁴ Tal sería, por ejemplo, el caso del comportamiento gregario o multitudinario, de la tendencia a confluir hacia opiniones y expectativas ajenas; y también el de ciertas fases del desarrollo infantil destinadas a ser superadas posteriormente en el proceso de crecimiento. La patología, por su parte, suele descubrir la permanencia de formas simbióticas o de apego que impiden el surgimiento de una capacidad autónoma de identificación.

⁵ Es la situación que puede observarse, según Melucci, en los procesos de *labeling* social, cuyo ejemplo más visible sería la interiorización de estigmas ligados a diferencias sexuales, raciales y culturales, así como también a impedimentos físicos.

⁶ Por ejemplo, el robo en los supermercados no sería más que la otra cara del consumismo, así como “muchos otros comportamientos autodestructivos a través del abuso de ciertas sustancias no son más que la otra cara de las expectativas demasiado elevadas a las que no tenemos posibilidades de responder” (*ibid.*, p. 42).

2.2. UNA DISTINGUIBILIDAD CUALITATIVA

Dejamos dicho que la identidad de las personas implica una distinguibilidad cualitativa (y no sólo numérica) que se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social. Ahora bien, la idea misma de “distinguibilidad” supone la presencia de elementos, marcas, características o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada. ¿Cuáles son esos elementos diferenciadores o diacríticos en el caso de la identidad de las personas?

Las investigaciones realizadas hasta ahora destacan tres series de elementos:

- 1) la pertenencia a una pluralidad de colectivos (categorías, grupos, redes y grandes colectividades),
- 2) la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales;
- 3) una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada.

Por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo –y es reconocido– como “perteneciendo” a una serie de colectivos; como “siendo” una serie de atributos; y como “cargando” un pasado biográfico incanjeable e irrenunciable.

2.2.1. LA PERTENENCIA SOCIAL

La tradición sociológica ha establecido sólidamente la tesis de que la identidad del individuo se define principalmente –aunque no exclusivamente– por la pluralidad de sus pertenencias sociales. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la personalidad individual se puede decir que

el hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...]. Además, tiene conciencia de ser

ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales... (G.Simmel, citado por Pollini, 1987: 32).

Pues bien, esta pluralidad de pertenencias, lejos de eclipsar la identidad personal, es precisamente la que la define y constituye. Más aún, según G. Simmel debe postularse una correlación positiva entre el desarrollo de la identidad del individuo y la amplitud de sus círculos de pertenencia (Pollini, 1987: 33). Es decir, cuanto más amplios son los círculos sociales de los que se es miembro, tanto más se refuerza y se refina la identidad personal.

¿Pero qué significa la pertenencia social? Implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada (v.g., el rol de simple fiel dentro de una iglesia cristiana, con todas las expectativas de comportamiento anexas al mismo); pero sobre todo *mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico-cultural* que funge como emblema de la colectividad en cuestión (v.g., el credo y los símbolos centrales de una iglesia cristiana) (Pollini, 1990: 186). De donde se sigue que el status de pertenencia tiene que ver fundamentalmente con la dimensión simbólico-cultural de las relaciones e interacciones sociales.

Falta añadir una consideración capital: la pertenencia social reviste diferentes grados, que pueden ir de la membrecía meramente nominal o periférica a la membrecía militante e incluso conformista, y no excluye por sí misma la posibilidad del disenso. En efecto, la pertenencia categorial no induce necesariamente la despersonalización y la uniformización de los miembros del grupo. Más aún, la pertenencia puede incluso favorecer, en ciertas condiciones y en función de ciertas variables, la afirmación de las especificidades individuales de los miembros (Lorenzi-Cioldi, 1988: 19). Algunos autores llaman "identización" esta búsqueda, por parte del individuo, de cierto margen de autonomía con respecto a su propio grupo de pertenencia (Tap, 1980).

Ahora bien, ¿cuáles son, en términos más concretos, los colectivos a los que un individuo puede pertenecer?

Propiamente hablando y en sentido estricto, se puede pertenecer –y manifestar lealtad –sólo a los grupos y a las colectividades definidas a la manera de Merton (1965: 240-249).⁷ Pero en un sentido más lato y flexible, también se puede pertenecer a determinadas “redes” sociales (*network*), definidas como relaciones de interacción coyunturalmente actualizadas por los individuos que las constituyen,⁸ y a determinadas “categorías sociales”, en el sentido más bien estadístico del término.⁹ Las “redes de interacción” tendrían particular relevancia en el contexto urbano (Guidicini, 1985: 48). Por lo que toca a la pertenencia categorial –v.g. ser mujer, maestro, clasemediero, yuppie– sabemos que desempeña un papel fundamental en la definición de algunas identidades sociales (por ejemplo, la identidad de género), debido a las representaciones y estereotipos que se le asocian.¹⁰

⁷ Según Merton, se entiende por grupo “un conjunto de individuos en interacción según reglas establecidas” (p. 240). Por lo tanto, una aldea, un vecindario, una comunidad barrial, una asociación deportiva y cualquier otra socialidad definida por la frecuencia de interacciones en espacios próximos serían “grupos”. Las colectividades, en cambio, serían conjuntos de individuos que, aún en ausencia de toda interacción y contacto próximo, experimentan cierto sentimiento de solidaridad “porque comparten ciertos valores y porque un sentimiento de obligación moral los impulsa a responder como es debido a las expectativas ligadas a ciertos roles sociales” (p. 249). Por consiguiente, serían “colectividades” para Merton las grandes “comunidades imaginadas” en el sentido de B. Anderson (2000), como la nación y las iglesias universales (pensadas como “cuerpos místicos”). Algunos autores han caracterizado la naturaleza peculiar de la pertenencia a estas grandes comunidades anónimas, imaginadas e imaginarias llamándola “identificación por proyección o referencia”, en clara alusión al sentido freudiano del sintagma (Gallissot, 1987: 16).

⁸ Las “redes” suelen concebirse como relaciones de interacción entre individuos, de composición y sentido variables, que no existen a priori ni requieren de la contigüidad espacial como los grupos propiamente dichos, sino son creadas y actualizadas cada vez por los individuos (Hecht, 1993: 42).

⁹ Las categorías sociales han sido definidas por Merton como “agregados de posiciones y de estatutos sociales cuyos detentores (o sujetos) no se encuentran en interacción social; éstos responden a las mismas características (de sexo, de edad, de renta, etcétera), pero no comparten necesariamente un cuerpo común de normas y valores” (Merton, 1965: 249).

¹⁰ Por ejemplo, a la categoría “mujer” se asocia espontáneamente una serie de “rasgos expresivos” como pasividad, sumisión, sensibilidad a las relaciones con otros; mientras que a la categoría “hombre” se asocia “rasgos instrumentales” como activismo, espíritu de competencia, independencia, objetividad y racionalidad (Lorenzi-Cioldi, 1988: 41).

La tesis según la cual la pertenencia a un grupo o a una comunidad implica compartir el complejo simbólico-cultural que funciona como emblema de los mismos, nos permite reconceptualizar dicho complejo en términos de “representaciones sociales”. Entonces diremos que pertenecer a un grupo o a una comunidad implica compartir –al menos parcialmente– el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define. El concepto de “representación social” ha sido elaborado por la escuela europea de psicología social (Jodelet, 1989: 32), recuperando y operacionalizando un término de Durkheim por mucho tiempo olvidado. Se trata de construcciones socio-cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del “sentido común”, que pueden definirse como “conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Abric, 1994: 19). Las representaciones sociales serían, entonces, “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1989: 36).¹¹ Las representaciones sociales así definidas –siempre socialmente contextualizadas e internamente estructuradas– sirven como marcos de percepción y de interpretación de la realidad, y también como guías de los comportamientos y prácticas de los agentes sociales. De este modo los psicólogos sociales han podido confirmar una antigua convicción de los etnólogos y de los sociólogos del conocimiento: los hombres piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de su grupo de pertenencia o de referencia.

Pero las representaciones sociales también *definen la identidad* y la especificidad de los grupos. Ellas

¹¹ Debe advertirse, sin embargo, que según los psicólogos sociales de esta escuela los individuos modulan siempre de modo idiosincrásico el núcleo de las representaciones compartidas, lo que excluye el modelo del unanimismo y del consenso. Por consiguiente, pueden existir divergencias y hasta contradicciones de comportamiento entre individuos de un mismo grupo que comparten un mismo haz de representaciones sociales.

tienen también por función situar a los individuos y a los grupos en el campo social [...], permitiendo de este modo la elaboración de una identidad social y personal gratificante, es decir, compatible con sistemas de normas y de valores social e históricamente determinados (Mugny y Carugati, 1985: 183).

Ahora estamos en condiciones de precisar de modo más riguroso en qué sentido la pertenencia social es uno de los criterios básicos de “distinguibilidad” de las personas: en el sentido de que, *a través de ella, los individuos internalizan en forma idiosincrásica e individualizada las representaciones sociales propias de sus grupos de pertenencia o de referencia*. Esta afirmación nos permitirá más adelante comprender mejor la relación dialéctica entre identidades individuales e identidades colectivas.

2.2.2. ATRIBUTOS IDENTIFICADORES

Además de la referencia a sus categorizaciones y círculos de pertenencia, las personas también se distinguen –y son distinguidas– por una determinada configuración de atributos considerados como aspectos de su identidad. “Se trata de un conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992:122).

Algunos de esos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como “rasgos de personalidad” (v.g. inteligente, perseverante, imaginativo...), mientras que otros tienen una significación preferentemente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (v.g., tolerante, amable, comprensivo, sentimental...).

Sin embargo, todos los atributos son materia social: “Incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser negro en una ciudad estadounidense que serlo en Zaire...” (Pérez-Agote, 1986: 78).

Muchos atributos derivan de las pertenencias categoriales o sociales de los individuos, razón por la cual tienden a ser a la vez *estereotipos* ligados

a prejuicios sociales con respecto a determinadas categorías o grupos. En los Estados Unidos, por ejemplo, las mujeres negras son percibidas como agresivas y dominantes; los hombres negros como sumisos, dóciles y no productivos; y las familias negras como matriarcales y patológicas. Cuando el estereotipo es despreciativo, infamante y discriminatorio, se convierte en *estigma*, es decir, una forma de categorización social que fija atributos profundamente desacreditadores (Goffman, 1986).

Según los psicólogos sociales, los atributos derivan de la percepción –o de la impresión global– que tenemos de las personas en los procesos de interacción social; manifiestan un carácter selectivo, estructurado y totalizante, y suponen “teorías implícitas de la personalidad” –variables en el tiempo y en el espacio– que sólo son una manifestación más de las representaciones sociales propias del sentido común (Paicheler, 1984: 277).

2.2.3. NARRATIVA BIOGRÁFICA: HISTORIAS DE VIDA

En una dimensión más profunda, la distinguibilidad de las personas remite a la revelación de una biografía incanjeable, relatada en forma de “historia de vida”. Es lo que algunos autores denominan *identidad biográfica* (Pizzorno, 1989: 318) o también *identidad íntima* (Lipiansky, 1992: 121). Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos, éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores sociales, hasta llegar al nivel de las llamadas “relaciones íntimas”, de las que las “relaciones amorosas” sólo constituyen un caso particular (Brehm, 1984: 169). Es precisamente en este nivel de intimidad donde suele producirse la llamada “auto-revelación” recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o amantes) por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo (“dime quién eres: no conozco tu pasado”) se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial (*self-narration*). Esta “narrativa” configura o, mejor dicho, reconfigura una serie de actos y trayectorias personales del pasado para conferirle un sentido.

En el proceso de intercambio interpersonal, mi contraparte puede reconocer y apreciar en diferentes grados mi “narrativa personal”. Incluso puede reinterpretarla y hasta rechazarla y condenarla. Pues, como dice Pizzorno,

en mayor medida que las identidades asignadas por el sistema de roles o por algún tipo de colectividad, la identidad biográfica es múltiple y variable. Cada uno de los que dicen conocerme selecciona diferentes eventos de mi biografía. Muchas veces son eventos que nunca ocurrieron. E incluso cuando han sido verdaderos, su relevancia puede ser evaluada de diferentes maneras, hasta el punto de que los reconocimientos que a partir de allí se me brindan pueden llegar a ser irreconocibles para mí mismo (Pizzorno, 1989: 318).

En esta especie de transacción entre mi auto-narrativa personal y el reconocimiento de la misma por parte de mis interlocutores, sigue desempeñando un papel importante el filtro de las representaciones sociales como, por ejemplo, la “ilusión biográfica” que consiste en atribuir coherencia y orientación intencional a la propia vida “según el *postulado del sentido de la existencia* narrada (e implícitamente de toda existencia)” (Bourdieu, 1986: 69); la auto-censura espontánea de las experiencias dolorosas y traumatizantes, y la propensión a hacer coincidir el relato con las normas de la moral corriente (es decir, con un conjunto de reglas y de imperativos generadores de sanciones y censuras específicas) (Pollak, 1986).

Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir, como el relato coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos, equivale posiblemente a ceder a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia a la que toda una tradición literaria no ha dejado y no deja de reforzar (Bourdieu, 1986: 70).

2.3. ¿Y LAS IDENTIDADES COLECTIVAS?

Hasta aquí hemos considerado la identidad principalmente desde el punto de vista de las personas individuales, y la hemos definido como una

distinguibilidad cualitativa y específica basada en tres series de factores discriminantes: una red de pertenencias sociales (identidad de pertenencia, identidad categorial o identidad de rol); una serie de atributos (identidad caracteriológica), y una narrativa personal (identidad biográfica). Hemos visto cómo en todos los casos las representaciones sociales desempeñan un papel estratégico y definitorio, por lo que podríamos definir también la identidad personal como la representación –intersubjetivamente reconocida y “sancionada”– que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irrepetible e incanjeable.

¿Pero podemos hablar también, en sentido propio, de identidades colectivas? Este concepto parece presentar de entrada cierta dificultad derivada de la famosa aporía sociológica que consiste en la tendencia a hipostasiar los colectivos. Por eso algunos autores sostienen abiertamente que el concepto de identidad sólo puede concebirse como atributo de un sujeto individual. Así, según P. Berger, “no es aconsejable hablar de «identidad colectiva» a causa del peligro de hipostatización falsa (o reificadora)” (1982: 363).

Sin embargo, se puede hablar por lo menos en sentido analógico de identidades colectivas si es posible concebir actores colectivos propiamente dichos, sin necesidad de hipostasiarlos ni de considerarlos como entidades independientes de los individuos que los constituyen. Tales son los grupos (organizados o no) y las colectividades en el sentido de Merton. En efecto, los grupos (v.g., minorías étnicas o raciales, movimientos sociales, partidos políticos y asociaciones varias...) y las colectividades (v.g., una nación) no pueden considerarse como simples agregados de individuos (en cuyo caso la identidad colectiva sería también un simple agregado de identidades individuales), pero tampoco como entidades abusivamente personificadas que trasciendan a los individuos que los constituyen (lo que implicaría la hipostatización de la identidad colectiva).

Se trata más bien de *entidades relacionales* que se presentan como totalidades diferentes de los individuos que las componen y que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos (Lipiansky, 1992: 88). Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados

entre sí por un común sentimiento de pertenencia, lo que implica, como se ha visto, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción. Además, se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar *a través de sus miembros o de sus representantes*, según el conocido mecanismo de la delegación (real o supuesta).¹² En efecto, un individuo determinado puede interactuar con otros en nombre propio, sobre bases idiosincrásicas, o también en cuanto miembro o representante de uno de sus grupos de pertenencia.

La identidad colectiva –dice Pizzorno– es la que me permite conferir significado a una determinada acción en cuanto realizada por un francés, un árabe, un pentecostal, un socialista, un fanático de Liverpool, un fan de Madonna, un miembro del clan de los Corleoni, un ecologista, un kuwaití, u otros. Un socialista puede ser también cartero o hijo de un amigo mío, pero algunas de sus acciones sólo las puedo comprender porque es socialista (Pizzorno, 1989: 318).

Con excepción de los rasgos propiamente psicológicos o de personalidad atribuibles exclusivamente al sujeto-persona, los elementos centrales de la identidad –como la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una *memoria colectiva* compartida por sus miembros (paralela a

¹² Sobre el fetichismo, las usurpaciones y las perversiones potenciales inherentes a este mecanismo, ver Bourdieu, 1984: “La relación de delegación corre el riesgo de disimular la verdad de la relación de representación y la paradoja de situaciones en las que un grupo sólo puede existir mediante la delegación en una persona singular –el secretario general, el Papa, etcétera– que puede actuar como persona moral, es decir, como sustituto del grupo. En todos estos casos, y según la ecuación establecida por los canonistas –la Iglesia es el Papa–, *según las apariencias* el grupo hace al hombre que habla en su lugar, en su nombre –así se piensa en términos de delegación–, mientras que *en realidad*, es igualmente verdadero decir que el portavoz hace al grupo...” (p. 49).

la *memoria biográfica* constitutiva de las identidades individuales) e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos— también pueden aplicarse perfectamente al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo.

Por lo demás, conviene resaltar la relación dialéctica existente entre identidad personal e identidad colectiva. En general, la identidad colectiva debe concebirse como una zona de la identidad personal, si es verdad que ésta se define en primer lugar por las relaciones de pertenencia a múltiples colectivos ya dotados de identidad propia en virtud de un núcleo distintivo de representaciones sociales, como serían, por ejemplo, la ideología y el programa de un partido político determinado. No dice otra cosa Carlos Barbé en el siguiente texto: “Las representaciones sociales referentes a las identidades de clase, por ejemplo, se dan dentro de la psique de cada individuo. Tal es la lógica de las representaciones y, por lo tanto, de las identidades por ellas formadas” (Barbé, 1985: 275).

No está demás, finalmente, enumerar algunas proposiciones axiomáticas en torno a las identidades colectivas, con el objeto de prevenir malentendidos.

1) Sus condiciones sociales de posibilidad son las mismas que las que condicionan la formación de todo grupo social: la proximidad de los agentes individuales en el espacio social.¹³

2) La formación de las identidades colectivas no implica en absoluto que éstas se hallen vinculadas a la existencia de un grupo organizado.

3) Existe una “distinción inadecuada” entre agentes colectivos e identidades colectivas, en la medida en que éstas sólo constituyen la *dimensión subjetiva* de los primeros, y no su expresión exhaustiva. Por lo tanto la identidad colectiva no es sinónimo de actor social.

¹³ “Si bien la probabilidad de reunir real o nominalmente —por la virtud del delegado— a un conjunto de agentes es tanto mayor cuanto más próximos se encuentran éstos en el espacio social y cuanto más restringida y, por lo tanto, más homogénea es la clase construida a la que pertenecen, la reunión entre los más próximos nunca es *necesaria* y fatal [...], así como también la reunión entre los más alejados nunca es *imposible*” (Bourdieu, 1984: 3-4).

4) No todos los actores de una acción colectiva comparten unívocamente y en el mismo grado las representaciones sociales que definen subjetivamente la identidad colectiva de su grupo de pertenencia.¹⁴

5) Frecuentemente las identidades colectivas constituyen uno de los prerequisites de la acción colectiva. Pero de aquí no se infiere que toda identidad colectiva genere siempre una acción colectiva, ni que ésta tenga siempre por fuente obligada una identidad colectiva.¹⁵

6) Las identidades colectivas no tienen necesariamente por efecto la despersonalización y la uniformización de los comportamientos individuales (salvo en el caso de las llamadas “instituciones totales”, como un monasterio o una institución carcelaria).¹⁶

3. LA IDENTIDAD COMO PERSISTENCIA EN EL TIEMPO

Otra característica fundamental de la identidad –sea ésta personal o colectiva– es su capacidad de perdurar –aunque sea imaginariamente– en el tiempo y en el espacio. Es decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones. Si anteriormente la identidad se nos aparecía como distinguibilidad y diferencia, ahora se nos presenta (tautológicamente) como igualdad o coincidencia con-

¹⁴ “Incluso las identidades más fuertes de la historia (como las identidades nacionales, las religiosas y las de clase) no corresponden nunca a una serie unívoca de representaciones en todos los sujetos que las comparten” (Barbé, 1985: 270).

¹⁵ “Una verbena pluricategorial o una huelga pueden resultar muy bien de una coincidencia de intereses y hasta de eventuales y momentáneas identificaciones, pero no de una identidad” (Barbé, 1985: 271).

¹⁶ Por lo tanto, no parece que deba admitirse el modelo del *continuum* de comportamientos –propuesto por Tajfel (1972)– entre un polo exclusivamente personal que no implique referencia alguna a los grupos de pertenencia, y un polo colectivo y despersonalizante, donde los comportamientos estarían totalmente determinados por diversos grupos o categorías de pertenencia. Este modelo está impregnado por la idea de una oposición irreconciliable entre una realidad social coactiva e inhibidora, y un yo personal en búsqueda permanente de libertad y autorrealización autónoma.

sigo mismo. De aquí derivan la relativa estabilidad y consistencia que suelen asociarse a la identidad, así como también la atribución de responsabilidad a los actores sociales y la relativa previsibilidad de los comportamientos.¹⁷

También esta dimensión de la identidad remite a un contexto de interacción. En efecto,

también los otros esperan de nosotros que seamos estables y constantes en la identidad que manifestamos; que nos mantengamos conformes a la imagen que proyectamos habitualmente de nosotros mismos (de aquí el valor peyorativo asociado a calificativos tales como inconstante, versátil, cambiadizo, inconsistente, «camaleón», etcétera), y los otros están siempre listos para «llamarnos al orden», para comprometernos a respetar nuestra identidad (Lipiansky, 1992: 43).

Pero más que de permanencia, habría que hablar de *continuidad en el cambio*, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo,¹⁸ y no a una *constancia substancial*. Hemos de decir entonces que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

Debe situarse en esta perspectiva la tesis de Fredrik Barth (1976) según la cual *la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites*, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento

¹⁷ Desde esta perspectiva constituye una "*contradictio in terminis*" la idea de una identidad caleidoscópica, fragmentada y efímera que sería propia de la "sociedad posmoderna", según el discurso especulativo de ciertos filósofos y ensayistas.

¹⁸ Incluso esta expresión resulta todavía inexacta. Habría que hablar más bien de *proceso dinámico*, ya que nuestra biografía, por ejemplo, es más bien un proceso cíclico, no según un modelo evolutivo y lineal, sino según una dialéctica de recomposiciones y rupturas.

determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se altere su identidad. O, dicho en términos de George de Vos (1982: XII), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad. Esta tesis impide extraer conclusiones apresuradas de la observación de ciertos procesos de cambio cultural “por modernización” en las zonas fronterizas o en las áreas urbanas. Así, por ejemplo, los fenómenos de “aculturación” o de “transculturación” no implican automáticamente una “pérdida de identidad”, sino sólo su recomposición adaptativa.¹⁹ Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa.

Pero lo dicho hasta aquí no permite dar cuenta de la percepción de transformaciones más profundas que parecen implicar una alteración cualitativa de la identidad tanto en el plano individual como en el colectivo. Para afrontar estos casos se requiere reajustar el concepto de cambio tomando en cuenta, por un lado, su amplitud y su grado de profundidad, y por otro, sus diferentes modalidades.

En efecto, si asumimos como criterio su amplitud y grado de profundidad, podemos concebir el *cambio* como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la *transformación* y la *mutación* (Ribeil, 1974: 142 y ss.). La transformación sería un proceso *adaptativo* y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, cualquiera que ésta sea. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra.

En el ámbito de la identidad personal, podrían caracterizarse como mutación los casos de “conversión” en los que una persona adquiere la convicción –al menos subjetiva– de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera ruptura en su vida, en fin, de haberse despojado del “hombre viejo” para nacer a una nueva identidad.²⁰

¹⁹ Para una discusión más pormenorizada de esta problemática, ver Cap. VI..

²⁰ Ver una discusión de este tópico en Cap. IX.

En cuanto a las identidades colectivas, se puede distinguir dos modalidades básicas de alteración de una unidad identitaria: la *mutación por asimilación* y la *mutación por diferenciación*. Según Horowitz (1975: 115 y ss.), la asimilación comporta, a su vez, dos figuras básicas: la *amalgama* (dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo con una nueva identidad), y la *incorporación* (un grupo asume la identidad de otro). La diferenciación, por su parte, también asume dos figuras: la *división* (un grupo se escinde en dos o más de sus componentes) y la *proliferación* (uno o más grupos generan grupos adicionales diferenciados).

La fusión de diferentes grupos étnicos africanos en la época de la esclavitud para formar una sola y nueva etnia, la de los “negros”; la plena “americanización” de algunas minorías étnicas en los Estados Unidos; la división de la antigua Yugoslavia en sus componentes étnico-religiosos originarios, y la proliferación de las sectas religiosas a partir de una o más “iglesias madres”, podrían ejemplificar estas diferentes modalidades de mutación identitaria.

4. LA IDENTIDAD COMO VALOR

La mayor parte de los autores destacan otro elemento característico de la identidad: el *valor* (positivo o negativo) que se atribuye invariablemente a la misma. En efecto,

existe una difusa convergencia entre los estudiosos en la constatación de que el hecho de reconocerse una identidad étnica, por ejemplo, comporta para el sujeto la formulación de un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el *partner* con respecto al cual se reconoce como portador de una identidad distintiva (Signorelli, 1985: 44-60).

* Digamos, entonces, que la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confiere a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social. Y ello es así, en primer lugar,

porque “aún inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido, el sí mismo es necesariamente «egocéntrico»)". Y en segundo lugar,

porque las mismas nociones de diferenciación, de comparación y de distinción, inherentes [...] al concepto de identidad, implican lógicamente como corolario la búsqueda de una *valorización* de sí mismo con respecto a los demás. La valorización puede aparecer incluso como uno de los resortes fundamentales de la vida social (aspecto que E. Goffman ha puesto en claro a través de la noción de *face*) (Lipiansky, 1992: 41).

Concluamos, entonces, que los actores sociales –sean éstos individuales o colectivos– tienden, en primera instancia, a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores.²¹ Pero en muchos otros casos se puede tener también 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 contexto social (Barth, 1976: 28), 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 en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas, y que, por lo mismo, se arrogan el derecho de imponer la definición “legítima” de la identidad y la “forma legítima” de las clasificaciones sociales (Bourdieu, 1982:136 y ss.). En estos casos, la percepción negativa de la propia identidad genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis.

²¹ Como ya lo había señalado Max Weber, “toda diferencia de «costumbres» puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de «honor» y «dignidad»” (Weber, 1944: 317).

5. LA IDENTIDAD Y SU CONTEXTO SOCIAL MÁS AMPLIO

En cuanto construcción interactiva o realidad intersubjetiva, las identidades sociales requieren, en primera instancia y como condición de posibilidad, de *contextos de interacción* estables constituidos en forma de “mundos familiares” de la vida ordinaria, conocidos desde dentro por los actores sociales no como objetos de interés teórico, sino con fines prácticos. Se trata del *mundo de la vida* en el sentido de los fenomenólogos y de los etnometodólogos, es decir, “el mundo conocido en común y dado por descontado” (*the world known in common and taken for granted*), juntamente con su trasfondo de representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes (de percepción, de interpretación y de evaluación) (Izzo, 1985: 132 y ss.). En efecto, es este contexto endógenamente organizado lo que permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder “en primera persona” –es decir, siendo “el mismo” y no alguien diferente– de sus palabras y de sus actos. Y todo esto es posible porque dichos “mundos” proporcionan a los actores sociales un marco a la vez cognitivo y normativo capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias (Dressler, 1986: 35-58).

Debe postularse, por lo tanto, una *relación de determinación recíproca* entre la estabilidad relativa de los “contextos de interacción” también llamados “mundos de la vida”, y la identidad de los actores que inscriben en ellos sus acciones concertadas.

¿Cuáles son los límites de estos “contextos de interacción” que sirven de entorno o “ambiente” a las identidades sociales? Son variables según la escala considerada y se tornan visibles cuando dichos contextos implican también procedimientos formales de inclusión-identificación, lo que es el caso cuando se trata de instituciones como un grupo doméstico, un centro de investigación, una empresa, una administración, una comunidad local, un Estado-nación, etc. Pero en otros casos la visibilidad de los límites cons-

tituye un problema, como cuando nos referimos a una “red” de relaciones sociales, a una aglomeración urbana o a una región.

Según el análisis fenomenológico, una de las características centrales de las sociedades llamadas “modernas” sería precisamente la *pluralización de los mundos de la vida* en el sentido antes definido, por oposición a la unidad y al carácter englobante de los mismos en las sociedades premodernas culturalmente integradas por un universo simbólico unitario (v.g., una religión universalmente compartida). Tal pluralización no podría menos que acarrear consecuencias para la configuración de las identidades sociales. Por ejemplo, cuando el individuo se confronta desde la primera infancia con “mundos” de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes, sino también contradictorios, la subjetividad ya no dispone de una base coherente y unitaria donde arraigarse, y en consecuencia la identidad individual ya no se percibe como dato o destino, sino como una opción y una construcción del sujeto. Por eso “la dinámica de la identidad moderna es cada vez más abierta, proclive a la conversión, exasperadamente reflexiva, múltiple y diferenciada” (Sciolla, 1983: 48).

Hasta aquí hemos postulado como contexto social inmediato de las identidades el “mundo de la vida” de los grupos sociales, es decir, la sociedad concebida desde la perspectiva endógena de los agentes que participan en ella.

Pero esta perspectiva es limitada y no agota todas las dimensiones posibles de la sociedad. Por eso hay que añadir de inmediato que la *organización endógena* de los mundos compartidos con base en las interacciones prácticas de la gente en su vida ordinaria se halla recubierta, sobre todo en las sociedades modernas, por una *organización exógena* que confía a instituciones especializadas (derecho, ciencia, arte, política, media, etcétera) la producción y el mantenimiento de contextos de interacción estables. Es decir, la sociedad es también *sistema, estructura o espacio social* constituido por “campos” diferenciados, en el sentido de Bourdieu (1987: 147 y ss.). Y precisamente son tales “campos” los que constituyen el contexto social exógeno y mediato de las identidades sociales.

En efecto, las interacciones sociales no se producen en el vacío —lo que sería una especie de abstracción psicológica—, sino que se hallan “empacadas”, por así decirlo, en la estructura de relaciones objetivas entre posiciones en los diferentes campos sociales.²² Esta estructura determina las formas que pueden revestir las interacciones simbólicas entre agentes y la representación que éstos pueden tener de la misma (Bourdieu, 1971: 2-21).

Desde esta perspectiva se puede decir que 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 transgrede los límites de compatibilidad definidos por el lugar que ocupa en el espacio social. Así, por ejemplo, la identidad de un grupo campesino tradicional siempre será congruente con su posición subalterna en el campo de las clases sociales, y sus miembros se regirán por reglas implícitas tales como: “no creerse más de lo que uno es”, “no ser pretencioso”, “darse su lugar”, “no ser iguales ni igualados”, “conservar su distancia”, etcétera. Es lo que Goffman denomina “*sense of one's place*”, que según nosotros deriva de la “función locativa” de la identidad.

Se puede decir, por consiguiente, que en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones (que fundan la identidad) existen bajo dos formas: bajo una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la *representación* que los agentes se forjan de las mismas. De hecho, las pertenencias sociales (familiares, profesionales, etcétera) y muchos de los atributos que definen una identidad *revelan propiedades de*

²² Según Bourdieu, “la verdad de la interacción nunca se encuentra por entero en la interacción, tal como ésta se manifiesta a la observación” (1987: 151). Y en otra parte afirma que las interacciones sociales no son más que “la actualización coyuntural de la relación objetiva” (1990a: 34).

posición (Accardo, 1983: 56-57). Y la voluntad de distinción de los actores, que refleja precisamente la necesidad de poseer una identidad social, traduce en última instancia la distinción de posiciones en el espacio social.

6. UTILIDAD TEÓRICA Y EMPÍRICA DEL CONCEPTO DE IDENTIDAD

Llegados a este punto podríamos plantear la siguiente pregunta: ¿cuál es la utilidad teórica y empírica del concepto de identidad en sociología y, por extensión, en antropología?

No faltan autores que le atribuyan una función meramente descriptiva, útil para definir, en todo caso, un nuevo objeto de investigación sobre el fondo de la diversidad fluctuante de nuestra experiencia, pero no una función explicativa que torne más inteligible dicho objeto permitiendo formular hipótesis acerca de los problemas que se plantean a propósito del mismo. J.W. Lapierre escribía hace cierto tiempo: “El concepto de identidad no explica nada. Más bien define un objeto, un conjunto de fenómenos sobre los cuales antropólogos y sociólogos se plantean cuestiones del tipo «cómo explicar y comprender que...» (1984:196).

Sin embargo, basta echar una ojeada a la abundante literatura generada en torno al tópico para percatarse de que el concepto en cuestión también ha sido utilizado como instrumento de explicación.

Digamos, de entrada, que la teoría de la identidad por lo menos permite entender mejor la acción y la interacción social. En efecto, esta teoría puede considerarse como una prolongación (o profundización) de la teoría de la acción, en la medida en que es la identidad la que permite a los actores ordenar sus preferencias y escoger, en consecuencia, ciertas alternativas de acción. Es lo que Loredana Sciolla denomina *función selectiva* de la identidad (1983, 22). Situándose en esta misma perspectiva, A. Melucci define la identidad como “la capacidad de un actor de reconocer los efectos de su acción como propios y, por lo tanto, de atribuírselos” (1982: 66).

Por lo que toca a la interacción, hemos dicho que es el *medium* donde se forma, se mantiene y se modifica la identidad. Pero una vez constituida, ésta influye, a su vez, sobre la misma conformando expectativas y motivando comportamientos. Además, la identidad (por lo menos la identidad de rol) se actualiza o se representa en la misma interacción (Hecht, 1993: 46-52).

La “acción comunicativa” es un caso particular de interacción (Habermas, 1987 II: 122 ss.). Pues bien, la identidad es a la vez un prerequisite y un componente obligado de la misma: “Comunicarse con otro implica una definición, a la vez relativa y recíproca, de la identidad de los interlocutores: se requiere ser y saberse alguien para el otro, como también nos forjamos una representación de lo que el otro es en sí mismo y para nosotros” (Lipiansky, 1992: 122).

Pero el concepto de identidad no sólo permite comprender, dar sentido y reconocer una acción, *sino también explicarla*. Para A. Pizzorno, comprender una acción significa identificar su sujeto y prever su posible curso, “porque la práctica del actuar en sociedad nos dice, más o menos claramente, que a identidades I1 corresponde una acción que sigue reglas R1” (1989: 177). Explicar una acción, en cambio, implicaría *reidentificar* a su sujeto mediante el experimento mental de hacer variar sus posibles fines y reconstruyendo (incluso históricamente) su contexto cultural pertinente (“*ricolocazione culturale*”), todo ello a partir de una situación de incertidumbre que dificulta la comprensión de la misma (“*intoppo*”).²³

Pero hay más: el concepto de identidad también se ha revelado útil para la comprensión y explicación de los conflictos sociales, bajo la hipótesis de que en el fondo de todo conflicto se esconde siempre un conflicto de identidad.

En todo conflicto por recursos escasos siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto- y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento (Melucci, 1982: 70).

²³ Véase una aplicación de estos procedimientos al análisis político en el mismo Pizzorno, 1994, particularmente pp. 11-13.

Situándose en esta perspectiva, Alfonso Pérez Agote (1986: 81) ha formulado una distinción útil entre *conflictos de identidad* e *identidades en conflicto*:

Por conflicto de identidad entiendo aquel conflicto social que se origina y desarrolla con motivo de la existencia de dos formas –al menos– de definir la pertenencia de una serie de individuos a un grupo²⁴ [...] Por identidades en conflicto o conflicto entre identidades entiendo aquellos conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro; un ejemplo prototípico lo constituyen los conflictos étnicos y raciales en un espacio social concreto, como puede ser una ciudad estadounidense” (p. 81).

En un plano más empírico, el análisis en términos de identidad ha permitido descubrir la existencia de actores sociales por largo tiempo ocultos bajo categorías o segmentos sociales más amplios.²⁵ También ha permitido entender mejor los obstáculos que enturbian las relaciones inter-étnicas entre la población negra y la de los americanos-europeos en los Estados Unidos, poniendo al descubierto los mecanismos de la discriminación racial y explicitando las condiciones psico-sociales requeridas para una mejor relación intra- e inter-étnicas (Hecht, 1993).

En fin, también parecen indudables las virtudes heurísticas del concepto. El punto de vista de la identidad ha permitido plantear bajo un ángulo nuevo, por ejemplo, los estudios regionales (Bassand, 1985; Gubert, 1992) y los estudios de género (Di Cristofaro Longo, 1993; Balbo, 1983²⁶; Collins,

²⁴ El autor está pensando en los “nacionalismos periféricos” de España, como el de los vascos, por ejemplo.

²⁵ Tal ha sido el caso de los *rancheros* de la sierra “jamilchiana” (límite sur entre Jalisco y Michoacán), categorizados genéricamente como “campesinos” y “descubiertos” como actores sociales con identidad propia por Esteban Barragán López en un sugestivo estudio publicado por la revista *Relaciones* (1990: 75-106), del Colegio de Michoacán.

²⁶ “La identidad es un nudo teórico fundamental del «saber femenino». La formación de identidades, colectivas

1990), así como también los relativos a los movimientos sociales (Melucci, 1982 y 1989), a los partidos políticos (Pizzorno, 1994), a los conflictos raciales e inter-étnicos (Hecht, 1993; Bartolomé, 1996), a la situación de los Estados nacionales entre la globalización y la resurgencia de los particularismos étnicos (Featherstone, 1992), a la fluidez cultural de las franjas fronterizas y a la configuración transnacional de las migraciones (Kearney, 1991), etc., por mencionar sólo algunos de los campos de estudio que han sido revitalizados por el paradigma de la identidad.

e individuales, de las mujeres constituye un dato emergente, problemático y disruptivo de nuestro tiempo. Discutiendo sobre la identidad, no podemos menos que plantear la cuestión de las relaciones entre las contribuciones del feminismo y las de otros enfoques y tradiciones de estudios" (Balbo, 1983, 80).

II

Identidad y memoria colectiva

1. IDENTIDADE SOCIALES*

Los procesos simbólicos en los que se encuentran inmersos los actores sociales comportan una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias, uno de cuyos mayores efectos es precisamente *la constitución de identidades y alteridades (u otredades) sociales*. Se trata de una consecuencia natural de la definición de la cultura como hecho de significación o de sentido que se basa siempre, como sabemos desde Saussure, en el *valor diferencial* de los signos. Por eso la cultura es también “la diferencia”, y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un “nosotros” relativamente homogéneo que se contrapone a “los otros”.

* En la primera parte de este capítulo retomamos el tema de la identidad incorporando algunas contribuciones de Pierre Bourdieu y de la macrosociología de Robert Fossaert que consideramos de gran relevancia a este respecto. De este modo esperamos completar y enriquecer la teoría desarrollada en el capítulo precedente desde una perspectiva complementaria.

En efecto, “la identidad social se define y se afirma en la diferencia” (Bourdieu, 1988: 170). Entre identidad y alteridad existe una relación de presuposición recíproca. *Ego* sólo es definible por oposición a *alter* y las fronteras de un “nosotros” se delimitan siempre por referencia a “ellos”, a “los demás”, a “los extranjeros”.¹

Pero, ¿qué es la identidad? Hemos señalado en el capítulo precedente la necesidad de distinguir entre identidades individuales e identidades colectivas. Ahora bien, si nos situamos de entrada en el plano de los actores colectivos (como los grupos y las “colectividades” de Merton), podemos definir también la identidad como la percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva supuestamente compartida.

La identidad así entendida constituye *un hecho enteramente simbólico* construido, según Fossaert (1983: 293 ss.) en y por el discurso social común,² porque sólo puede ser *efecto* de representaciones y creencias (social e históricamente condicionadas), y supone un “percibirse” y un “ser percibido” que existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros, de una “mirada exterior”. Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocerse como un tal..., y simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como un tal... (por ejemplo, mediante estrategias de manifestación). Por eso la identidad no es solamente “efecto” sino también “objeto” de representaciones. Y en cuanto tal requiere por una parte de *nominaciones* (toponimias, patronimias, onomástica) y por otra de *símbolos, emblemas, blasones* y otras formas de vicariedad simbólica.³

¹ Según Max Weber, “la homogeneización interior ocurre con la diferenciación respecto al exterior”. *Economía y Sociedad*, 1944: 317. Véase también a este respecto: Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, 1977: *passim*, particularmente pp. 9-23; 287-303; 317-332. Finalmente, Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 1987: 139-154.

² En Robert Fossaert la expresión “discurso social común” equivale al conjunto de las representaciones y creencias compartidas por un grupo social, que se manifiestan en el discurso circulante y en las prácticas significativas.

³ Sobre el nombre propio como “operador de destotalización” y sobre el sistema de correspondencia entre toponimia y onomástica, véase Françoise Zonabend, “Pourquoi nommer?”, en Claude Lévi-Strauss, (ed.), 1977: 257-286.

Toda identidad pretende apoyarse en una serie de atributos, marcas o rasgos distintivos que permiten afirmar la diferencia y acentuar los contrastes. Los más decisivos, sobre todo tratándose de identidades colectivas ya instituidas —como las identidades étnicas y la identidad nacional—, son aquellos que se vinculan de algún modo con la problemática de *los orígenes* (mito fundador, lazos de sangre, antepasados comunes, gestas libertarias, “madre patria”, suelo natal, tradición o pasado común, etcétera). Pero al lado de éstos, pueden desempeñar también un papel importante otros rasgos distintivos estables, como el lenguaje, el sociolecto, la religión, el estilo de vida, los modelos de comportamiento, la división de trabajo entre los sexos, una lucha o reivindicación común, etcétera, sin excluir rasgos aparentemente más superficiales, como los señalados por Max Weber a propósito de los grupos étnicos: el vestido, el modo de alimentarse y hasta el arreglo de la barba y del peinado (1944: 321).⁴

Con respecto a este conjunto de criterios distintivos, no tiene sentido la querella acerca de si deben preferirse criterios “objetivos” o “criterios subjetivos” (como el sentimiento de pertenencia, por ejemplo) para definir una identidad social. Esta querella, que divide a los científicos sociales en objetivistas y subjetivistas (o idealistas), supone una concepción ingenua de la dicotomía entre *representación y realidad*.

En primer lugar, los criterios aparentemente más “objetivos” detectados por los etnólogos o los sociólogos —como el espacio físico o ecológico— siempre son

⁴ En el caso límite, todo puede convertirse en símbolo o emblema de una identidad. Según una encuesta realizada por la revista femenina *Marie Claire*, (número 366, Febrero de 1983), los franceses evocan su identidad nacional a través de los siguientes símbolos o emblemas: el gallo galés (*le coq gaulois*), el metro de París, Edith Piaf, Brigitte Bardot, el cricket (encendedor francés no recargable), los techos de pizarra de París, el camembert, la catedral de Chartres, la 2 CV, la cofia bretona, el bistec con papas fritas, la guía Michelin, la pequeña terraza de café, la moda elegante de Saint Laurent, el champaña, el campanario de las aldeas, la Marsellesa, la pequeña plaza de las aldeas meridionales, el birrete marinero, la torre de Eiffel, los castillos de la Loire, los paisajes nativos (*c'est la douce France*), el caballo percherón, la petanca, los cuernitos (*croissant*), el Bar Lipp (Brasserie Lip) en Saint-Germain-des-Prés, Saint Tropez, los Campos Elíseos, Mansart (o la arquitectura francesa en su apogeo), el perfume número 5 Chanel, la editorial Gallimard, los cigarrillos Gauloises Bleues, la ruta departamental, el armario normando, la pintura impresionista, el Monte Saint-Michel, el Seguro Social (“el más generoso del mundo”), la vinagreta, el kir, el agua mineral de Perrier, el cocodrilo Lacoste, la panadería del barrio, etcétera.

criterios ya representados que funcionan como signos, emblemas o estigmas desde el momento en que son percibidos y apreciados como lo son en la práctica, a nivel del discurso social común.

En segundo lugar, la “realidad” de una identidad es, en gran medida, la realidad de su representación y de su reconocimiento. Con otras palabras: la “representación” tiene aquí una *virtud performativa*⁵ que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las “condiciones de éxito” para este efecto performativo —v.gr., condiciones de legitimidad y de autoridad reconocida para distribuir identidades: “*regere fines*” (Bourdieu, 1980a: 66)— y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas juntamente con las condiciones materiales que la sustentan. “La lógica específica del mundo social” —dice Bourdieu— “es la de una ‘realidad’ que es el lugar de una lucha permanente por definir la ‘realidad’” (1980a, 67).

Según Bourdieu, se puede comprender mejor la “realidad” de las identidades sociales si se sustituye la falsa alternativa entre objetivismo y subjetivismo por la distinción entre *identidades establecidas o instituidas*, que funcionan como estructuras ya cristalizadas (aunque sin olvidar que son la resultante de representaciones pasadas que lograron el reconocimiento social en el curso de las luchas simbólicas por la identidad), y *la relación práctica* con estas estructuras en el presente, incluyendo la pretensión de modificarlas, de explotarlas en beneficio propio o de sustituirlas por nuevas formas de identidad.

2. LA LUCHA POR LAS CLASIFICACIONES SOCIALES, SEGÚN BOURDIEU

Esta última consideración nos lleva de la mano a la formulación de una nueva tesis: *las identidades sociales sólo cobran sentido dentro de un contexto de luchas pa-*

⁵ La teoría de los performativos o “lenguaje—acción” ha sido elaborada por Austin, en su *How to do Things with Words*, 1962. Véase una crítica de esta teoría desde la perspectiva de la sociología de Bourdieu, en Michel de Fornel, 1983: 31–38.

sadas o presentes: se trata, siempre según Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales, ya sea a nivel de vida cotidiana – en el discurso social común –, ya sea a nivel colectivo y en forma organizada, como ocurre en los movimientos de reivindicación regional, étnica, de género, de clase o de grupo. O dicho en términos ligeramente hegelianos: las identidades sociales se configuran siempre dentro de un contexto de luchas por el reconocimiento social (*Anerkenung*).

Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerzas simbólicas, en las que existen *posiciones dominantes y dominadas*. Los agentes sociales que ocupan las posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de la identidad social, que se presenta como la sola identidad legítima o, mejor, como la forma legítima de clasificación social. En cuanto a los agentes que ocupan posiciones dominadas, se les ofrecen dos posibilidades: o la aceptación de la definición dominante de su identidad, que frecuentemente va unida a la búsqueda afanosa de la *asimilación* a la identidad “legítima”, o la subversión de la relación de fuerzas simbólica, no tanto para negar los rasgos estigmatizados o descalificados, sino para invertir la escala de valores: “*black is beautiful*”, como dicen los negros americanos. En este último caso, el objetivo de la lucha no es tanto reconquistar una identidad negada o sofocada, sino *reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad*. La lucha de los pueblos indígenas en México y en América Latina por lograr el reconocimiento de su identidad socio-cultural, y los derechos y beneficios ligados a ese reconocimiento en el plano político y social, constituye una buena ilustración de este tipo de luchas por la clasificación legítima.

Un aspecto importante de la lucha simbólica en torno a las identidades socio-culturales es el de la *calificación valorativa* de los rasgos que presuntamente las definen. Las identidades siempre son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas), según el estado de la correlación de fuerzas simbólica. En principio y desde el punto de vista interno, la identidad se presenta como fuente de valores y se halla ligada a sentimientos de amor propio, de honor y de dignidad (Weber, 1944: 317). Esto puede explicarse por el hecho de que los individuos y los grupos comprometen en su lucha por la identidad sus intereses más vitales, como la

percepción del *valor de la persona*, es decir, la idea que se tiene de sí mismo. No olvidemos que el “valor” de la persona se reduce fundamentalmente a su identidad social, es decir, a sus vínculos de pertenencia.

–Llama la atención– dice Edgar Morin (1980) el hecho de que toda identidad individual deba referirse en primer lugar a una identidad trans-individual, la de la especie y el linaje. El individuo más acabado, el hombre, se define a sí mismo, interiormente, por su nombre de tribu o de familia, verdadero nombre *propio* al que une modestamente su nombre de pila, que no es exclusivo de él, puesto que puede o debe haber sido llevado por un pariente e ir acompañado por otros nombres de pila (p. 269-270).

Pero en el contexto de las luchas simbólicas por la clasificación “legítima” del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus propias cualidades y costumbres y a denigrar las ajenas. “Detrás de toda oposición étnica” – dice Max Weber – “se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido” (1944: 321). Incluso existe la tendencia a estigmatizar sistemáticamente las identidades dominadas, bajo la cobertura de ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial. En la vida práctica, esta valoración negativa se transmuta frecuentemente, como ya lo advirtiera Max Weber, en sentimientos de repulsión y de odio alimentados por estereotipos denigrantes (los indígenas son sucios y perezosos, los negros huelen mal, los judíos son avaros, los latinos son desorganizados e ineficientes...) (p. 269-270). Se sabe desde antiguo que los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose como efectivamente inferiores, inhábiles o ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una autopercepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede convertirse en *valor*, conforme al conocido mecanismo señalado por Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (“Dialéctica del amo y del esclavo”). Por esta vía suelen emerger los valores de la sumisión, como “la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad, la resistencia a la fatiga, etcétera.” (Signorelli, 1980: 75)

Pasemos a otro punto: la identidad social —entendida como el sistema de nuestros grupos de pertenencia— necesita ser aprendida y reaprendida permanentemente. Además, necesita darse a conocer y hacerse visible públicamente para “mostrar” la realidad de su existencia frente a los que se niegan a “verla” o a reconocerla. Ambas necesidades explican por qué la identidad social aparece frecuentemente ligada a *estrategias de celebración y de manifestación*.

Como ya lo señalara Durkheim, toda celebración constituye un momento de condensación y de autopercepción efervescente de la comunidad, y representa simbólicamente los acontecimientos fundadores que, al proyectarse utópicamente hacia el futuro, se convierten en “destino”. De aquí la importancia pedagógica de los *ritos de conmemoración*, tan importantes, por ejemplo, para la conformación de la identidad étnica y nacional.

Por lo que toca a la manifestación, tan frecuente en los movimientos de reivindicación étnica, regionalista, nacionalista o popular, representa un momento fuerte en la lucha por hacerse reconocer (hemos dicho que la identidad existe fundamentalmente por el reconocimiento), y constituye, según Bourdieu,

un acto típicamente mágico (que no quiere decir desprovisto de eficacia), por el que un grupo práctico, virtual, ignorado o negado, se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización (1980^a:67).

“Porque el mundo social” —concluye este mismo autor— “es también voluntad y representación, y existir socialmente es ser percibido como distinto”. De lo dicho hasta aquí se infiere que *la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica*, y debe concebirse como producto del tiempo y de la historia. Lo que implica que debe situarse siempre en un determinado contexto espacio-temporal.

3. LA “MACROSOCIOLOGÍA” DE LA IDENTIDAD, SEGÚN FOSSAERT

Según Robert Fossaert (1983), el contexto que define las condiciones de posibilidad de las diversas formas de identidades colectivas en el plano macro-social son las diferentes configuraciones de las redes de sociabilidad (“mundos de la vida”), históricamente determinadas por los diferentes modos de producción o, lo que es lo mismo, por las diferentes formas de estructura que han configurado a la sociedad en el curso de su desarrollo multisecular. Es esto lo que hemos llamado en el capítulo precedente, con Habermas, “sociedad como sistema”.

Debe ser posible, entonces, construir una tipología histórica de las identidades macro-sociales, y es éste precisamente el proyecto de Robert Fossaert cuando aborda este problema desde la perspectiva de la macro-sociología, en el volumen VI de su monumental obra *La société* (1983: 294 y ss).

Pero antes conviene hacer, con el propio Fossaert, una distinción capital entre *identidades englobantes*,⁶ destinadas a subsumir las diferencias bajo formas más comprehensivas de unidad; e *identidades diferenciales*, que se constituyen en el interior de las primeras y mantienen relaciones real o virtualmente conflictivas con ellas y entre sí.

El discurso común ‘nos pertenece a todos, constituye nuestro *Volksgeist*, nos distingue de los otros, de los extranjeros. Pero no produce *entre nosotros* una unidad sin fisuras. Muy por el contrario, también pone de manifiesto todo el juego de diferencias comúnmente reconocidas *entre nosotros*, y denota el sistema

⁶ Para evitar confusiones, traducimos de este modo la expresión “identités collectives” que utiliza Fossaert, ya que también sus “identidades diferenciales” son colectivas. En cuanto a estas últimas, el autor las entiende como “diferenciales” *dentro* de las identidades englobantes que les corresponde, ya que también éstas son “diferenciales” con respecto a otras identidades de su mismo nivel y rango. Así, por ejemplo, las identidades de clase son diferenciales dentro de la identidad nacional que las engloba, pero la identidad nacional, a su vez, se diferencia de otras identidades nacionales. Como se echa de ver, la terminología empleada por Fossaert es un tanto confusa, pero el contenido de la distinción parece interesante y esclarecedora, sobre todo desde la perspectiva macro-sociológica que adopta el autor.

de identidades diferenciales en el seno de nuestra identidad englobante [...] La identidad común dice *algo* acerca de la colectividad, más o menos circunscrita por un Estado, dentro de la cual se practica el discurso común. Las identidades diferenciales dicen algo acerca de la organización subterránea de las clases-estatuto en el interior de dicha colectividad (1983: 294).

La serie histórica: comunidad primitiva / tribu / etnia / provincia (o región) / nación, constituyen, según Fossaert, modalidades de identidad englobante. En cambio, la serie: rangos / castas / estamentos / clases sociales (en el sentido industrial), son modalidades de identidad diferencial históricamente conectadas con las primeras. Así, las clases en sentido moderno se hallan históricamente ligadas al surgimiento del Estado-nación.

Desde este punto de vista, una etnia, por ejemplo, se definiría como una forma de identidad englobante situada entre la fase de tribalización y de "provincialización" en el proceso histórico del desarrollo social. Se trataría, por lo tanto, de una forma de identidad ligada a modalidades precapitalistas de desarrollo. Lo que no obsta para que perdure más allá de su propia fase histórica, subsumida bajo formas más modernas de identidad (la nación) en calidad de "minoría étnica", por ejemplo.

Fossaert trata de establecer correlaciones históricas entre las diferentes formas de identidad social (englobante y diferencial), y las diferentes configuraciones de las redes de sociabilidad⁷ condicionadas por el grado de desarrollo social en una fase determinada de la historia. He aquí la tipología de las formas de sociabilidad propuesta por Fossaert:

1. Dispersión inicial de aldeas.
2. Localidades regionales.

⁷ Para Fossaert, las «redes de sociabilidad» son las redes de grupos elementales (o primarios) dentro de las cuales se inscriben los individuos (v.g., una familia, una aldea, un barrio, una escuela, un taller, una oficina, etcétera.). Según la tesis del autor, a medida en que la estructura social se diversifica, estas redes se enriquecen con nuevos eslabones que se entrecruzan con los anteriores de manera cada vez más compleja (1983: 83 y ss.) De aquí la posibilidad de construir tipologías históricas de las "redes de sociabilidad" en correlación con los modos de producción, que Fossaert clasifica y denomina de modo muy peculiar.

3. “Racimo” de regiones (unificadas por centros administrativos regionales y por una capital en proceso de consolidación).

4. “Entramado simple”: interconexión acentuada entre regiones y localidades por el comercio, las vías de comunicación, la centralización urbana y la aparición de los primeros *media* como el telégrafo y la radio).

5. “Doble entramado”: reduplicación de la interconexión general de la población por la plena expansión de los *media* modernos, como la televisión y la electrónica, en general, más la urbanización generalizada.

Según Fossaert, una fuerte identidad “provinciana”, por ejemplo, sólo es posible dentro de un marco de formas de sociabilidad como las que corresponden a un “racimo” de regiones poco centralizadas y débilmente interconectadas desde el punto de vista comercial, administrativo y político. Tal suele ser el caso dentro de formaciones económicas dominadas por los modos de producción artesanal, servil, latifundista (¡las haciendas!) o colonial-mercantil, a los que suelen corresponder, a su vez, tipos de Estado como el tributario, el medieval, el aristocrático y la “república burguesa” del primer liberalismo. La fisonomía provinciana de México en vísperas de la Revolución podría ilustrar esta forma de identidad englobante que suele ser propicia para el surgimiento de movimientos y caudillos regionales.

4. LA MEMORIA COLECTIVA: DEFINICIONES

Las identidades colectivas remiten frecuentemente, como acabamos de ver, a una problemática de las “raíces” o de los orígenes que está asociada invariablemente con la idea de una *tradición* o de una *memoria*. “Reencontrar la propia identidad” —dice Regine Robin (1979, 104)— “es en primer término reencontrar un cuerpo, un pasado, una historia, una geografía, tiempos, lugares y también nombres propios”.⁸

⁸ También para Joel Candau (1998) “la memoria es generadora de identidad” (p. 9) o, en términos metafóricos, “el combustible de la identidad” (p.47). Además, este autor introduce una distinción interesante entre

La *memoria* puede definirse brevemente como la *ideación del pasado*, en contraposición a la *conciencia* –ideación del presente– y a la *imaginación* prospectiva o utópica–ideación del futuro, del porvenir (Desroche, 1973: 211).

El término “ideación” es una categoría sociológica introducida por Durkheim,⁹ y pretende subrayar el papel activo de la memoria en el sentido de que no se limita a registrar, a rememorar o a reproducir mecánicamente el pasado, sino que realiza un verdadero *trabajo* sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración o de idealización (“cualquier tiempo pasado fue mejor”).

La memoria no es sólo “representación”, sino también “construcción”; no es sólo “memoria constituida”, sino también “memoria constituyente” (Desroche, 1973: 211). Puede darse incluso el caso de una “memoria fantasmática” que invente totalmente el pasado en función de las necesidades de una identificación presente. Ya Max Weber había señalado que en el caso de las comunidades étnicas, los antepasados “pueden ser totalmente inventados o ficticios” (Weber, 1944: 319). Por eso la “consanguinidad imaginaria” quizás sea la mejor referencia para definir la identidad étnica.¹⁰

“protomemoria” (homologable al *habitus* de Bourdieu), “memoria propiamente dicha” (evocación deliberada o involuntaria de saberes, creencias y sentimientos) y “metamemoria” (memoria representada y reivindicada de un pasado). Otra distinción importante es la que el mismo autor establece entre “memoria fuerte”, que es la “memoria masiva, coherente, compacta y profunda que se impone a la gran mayoría de los miembros de un grupo”, y “memoria débil”, definida como una “memoria sin contornos bien definidos, difusa y superficial, que es difícilmente compartida por un conjunto de individuos cuya identidad colectiva resulta, por este mismo hecho, relativamente inasible” (p.40). La tesis básica de Candau es la del desmoronamiento de las “memorias fuertes” en el mundo contemporáneo, en provecho de memorias múltiples, confusas y oportunistas. Por lo que el recurso a las *retóricas holistas* (memoria colectiva, identidad colectiva, etcétera.) para definir y describir las relaciones entre memoria e identidad a escala de grupos sería cada vez menos pertinente.

⁹ El concepto de “ideación colectiva”, que se encuentra en estado latente en la obra de Durkheim, ha sido explicitado por éste en su *Sociologie et Philosophie*, 1953: 45. Henri Desroche desarrolla el contenido de este concepto en su libro *Sociologie de l'espérance*, 1973: 27–31.

¹⁰ “El grupo étnico es aquel grupo que a partir de las semejanzas más variadas entre los miembros del grupo *crea* en la descendencia de antepasados comunes y se delimita con respecto a los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre. El léxico de la etnicidad refleja la gramática de la familia porque el cemento que une al grupo está constituido por la convicción de un *origen común*” (Dimitri D'Andrea, 2000: 85).

Se ha observado frecuentemente que la selección o reconstrucción del pasado se realiza siempre en función del presente, es decir, en función de los intereses materiales y simbólicos del presente. No existe ningún recuerdo absolutamente "objetivo". Sólo recordamos lo que para nosotros tiene o tuvo importancia y significación. Dicho de otro modo: no se puede recordar ni narrar una acción o una escena del pasado sino desde una *determinada perspectiva o punto de vista* impuestos por la situación presente.

Se puede dar un paso más y añadir que el pasado no se reconstruye sólo en función de las necesidades del presente, sino también en función de la ideación del porvenir, conforme al conocido estereotipo ideológico que concibe el pasado como germen y garantía de un futuro o de un destino. "En el caso límite" —dice Henri Desroche— "memoria colectiva, conciencia colectiva e imaginación colectiva culminan y se fusionan entre sí, constituyendo entre los tres una sobre-sociedad ideal, germen de una nueva identidad y de una nueva alteridad colectivas" (pp. 225-226).

De lo dicho acerca del papel activo de la memoria se desprende ya una conclusión metodológica importante. Cuando se plantea el problema de la "objetividad" en este terreno, deben distinguirse dos planos: el grado de objetividad que se puede atribuir a la simple descripción de los hechos, escenas o acciones del pasado y el grado de objetividad que permite el ángulo de visión o la perspectiva escogida para la recordación del pasado.

La memoria puede ser *individual o colectiva* según que sus portadores o soportes sean el individuo o una colectividad social.

La *memoria individual* —que ha sido estudiada, entre otros, por Bergson (1896)— se halla ligada de ordinario, sobre todo en los estratos populares o de la "gente común", a la evocación de la vida cotidiana en términos impersonales ("en aquellos tiempos se hacía esto o aquello", "ocurrió esto o aquello"), en el marco de una percepción aparentemente cíclica, y no lineal o cronológica de la temporalidad.¹¹

¹¹ Véase Daniel Bertaux e Isabelle Bertaux-Wiame, "Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis", 1980: 113 y ss. (Se trata de una importante ponencia presentada por los autores en el coloquio sobre "Memoria colectiva de los trabajadores", realizada en Le Creusot, Loire, (Francia), en octubre de 1977.

La *memoria biográfica* es un caso particular de memoria individual y se caracteriza por la “ilusión retrospectiva” de una intervención personal, deliberada y consciente —como actor, protagonista o incluso “héroe”— sobre el curso de los acontecimientos. Esta ilusión se manifiesta en la personalización y el carácter fuertemente elocutivo del discurso recordatorio (“en aquellos tiempos *yo* hacía esto o aquello, con la *finalidad* de...”), y se desarrolla frecuentemente dentro de un esquema lineal o cronológico de la temporalidad. Un ejemplo paradigmático de este tipo de memoria suelen ser las “memorias” escritas de los políticos célebres.

Según Maurice Halbwachs (1968: 75), la *memoria colectiva* es la que “tiene por soporte un grupo circunscrito en el espacio y en el tiempo”. Halbwachs pensaba ciertamente en el grupo en cuanto grupo, concebido a la manera durkheimiana como una colectividad relativamente autónoma —familia, iglesia, asociaciones, ciudad— dotada de una “conciencia colectiva” exterior y trascendente a los individuos en virtud de la fusión de las conciencias individuales. Por eso este autor distingue tantas clases de “memorias colectivas”, cuantos grupos sociales pueden discernirse en una determinada sociedad.

Además, la memoria colectiva es, para Halbwachs, una *memoria* vivida por el grupo en la continuidad y en la semejanza a sí mismo, lo que le permite contraponerla a la *memoria histórica*, que sería la memoria abstracta de los historiadores que periodizan el pasado, lo insertan en una cronología y enfatizan las diferencias. En efecto,

propiamente hablando no existe una memoria universal. No se puede reunir en un cuadro único la totalidad de los acontecimientos pasados sin disociarlos de la memoria de los grupos que los conservaban en sus recuerdos, sin cortar las amarras que los ligaban a la vida psicológica de los medios sociales donde se produjeron, reteniendo sólo su esquema cronológico y espacial (*Ibid.*)

Ante la imposibilidad de aceptar la idea durkheimiana de una “conciencia colectiva” exterior y trascendente a los individuos (porque sería una conciencia hipostasiada), la concepción del grupo que nos presenta Halbwachs debe ser ligeramente retocada. Justamente por hallarse “circunscrito en el espacio y en el

tiempo”, el grupo que sirve de soporte a la memoria colectiva debe considerarse bajo el aspecto de las relaciones sociales de base que lo constituyen, incesantemente actualizadas por las redes de comunicación que interconectan a sus miembros y hacen posible dichas relaciones.

No es el grupo en tanto que grupo lo que explica la memoria colectiva –dice Roger Bastide (1970b: 94)–; hablando más exactamente, es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva, definida no ya como conciencia colectiva, sino como sistema de interrelaciones de memorias individuales.

Y. Lequin y J. Metral (1980) ilustran admirablemente esta misma concepción cuando concluyen de la siguiente manera, a raíz de una investigación realizada por ellos mismos sobre la memoria colectiva de los obreros metalúrgicos de Givors, Francia:

Se ve cómo va entretejiéndose, más allá de los hombres, una malla de memorias parciales y especializadas que se completan cruzándose, intersectándose y también jerarquizándose. Esto revela –y es algo que no podía verse al comienzo de la investigación– una forma desconocida de sociabilidad a través del funcionamiento mismo del recuerdo silencioso y resucitado. Sin duda es por referencia a esta dinámica, más que por referencia a una frecuencia cualquiera de temas –lo que no es despreciable, como se ha visto, pero corresponde a otro tipo de investigación y corre mayor riesgo de ser parasitado desde el exterior– que puede hablarse de una memoria *colectiva*. Cada memoria individual participa en su nivel propio de una memoria de grupo que por supuesto carece de existencia propia, porque vive a través del conjunto de todas las memorias a la vez únicas y solidarias (p. 160).

En pocas palabras, “la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero bajo la condición de añadir que es una memoria articulada entre los miembros del grupo” (Bastide, 1960: 342).

Lequín y Metral distinguen otra forma de memoria al lado de las precedentes: la *memoria común* (p. 162). Se trata de una memoria que también evoca hechos comúnmente conocidos o experiencias comunes de luchas, por ejemplo, pero funciona *fuera de todo marco grupal* y se obtiene por adición o entrecruzamiento de memorias individuales ligadas a la cotidianidad.

En realidad, no se relata nunca el pasado como algo que no se hubiera compartido" –dicen los autores arriba citados–. Al relatar el pasado, uno se hace cargo verdaderamente de los demás, de lo que uno cree ser la memoria de los demás, en un solo y mismo discurso, en una sola y misma historia de vida imaginaria, pero sin embargo, auténtica (p. 167).

La "memoria común" constituye, por lo tanto, una especie de prolongación de la memoria individual, y se encuentra más cerca de ésta que de la colectiva.

Entre memoria individual y memoria colectiva existe una relación que por cierto ha sido exagerada por Halbwachs. Para este autor, toda memoria individual se apoya siempre en la memoria colectiva y sólo constituye un eco o un reflejo de ésta o, tal vez, un punto de vista personal sobre ella.

Cuando uno recuerda algo, lo hace siempre en tanto que miembro de un grupo; por lo tanto, la ilusión de recuerdos que nos pertenecerían en exclusiva se debe sólo al efecto de encabalgamiento de varias series de pensamientos colectivos (como no podemos atribuir dichos recuerdos a cada una de ellas, nos figuramos que son independientes, que son 'nuestros') (citado por Bastide, 1970b: 82).

Esta concepción corresponde a la dicotomía durkheimiana entre el hombre individual (corporal) y el hombre social creado, impuesto e inserto en el hombre individual por la coacción social. Sin embargo, hay aquí una intuición justa que podría reformularse del siguiente modo: existe una memoria individual irreducible a la memoria colectiva; pero aquélla se recorta siempre sobre el fondo de una cultura colectiva de naturaleza mítica o ideológica, uno de cuyos componentes es precisamente la memoria colectiva. O expresado en términos más generales:

todo individuo percibe, piensa y se expresa en los términos que le proporciona su cultura; toda experiencia individual, por más desviante que parezca, está modelada por la sociedad y constituye un testimonio sobre esa sociedad. “Tenemos que comprender que un recuerdo personal tiene que ser interpretado a veces sobre el fondo de una tradición oral colectiva, y complementada por dichos y leyendas en los que el hablante cree, así como por símbolos que son importantes para él” (Ranger, 1980: 104).

De todos modos, la memoria colectiva, si es que existe en el sentido arriba indicado, tiene que funcionar de una manera completamente distinta de la individual. Ciertamente comparte con esta última su carácter *selectivo*, *constructivo* y, a veces, *fantasmático*. “La memoria colectiva es esencialmente una reconstrucción del pasado” —dice Halbwachs (1941: 9)—; “ella adapta la imagen de los hechos antiguos a las creencias y a las necesidades espirituales del presente [...]” Por otra parte, “la memoria de los grupos sólo retiene aquellos acontecimientos que también tienen un carácter ejemplar, un valor de enseñanza” (p. 190).¹²

El presente no crea, por cierto, el recuerdo; éste se encuentra en otra parte, en el tesoro de la memoria colectiva, pero el presente desempeña el papel de esclusa o de filtro que sólo deja pasar aquella parte de las tradiciones antiguas que puedan adaptarse a las nuevas circunstancias (Bastide, 1970b: 79).

¹² Danièle Hervieu-Léger (1993: 126-127) precisa esta misma idea cuando afirma que lo que define esencialmente a la tradición (que es el otro nombre de la memoria colectiva) es el hecho de conferir al pasado una *autoridad trascendente* para regular el presente. Y la base de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanente del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. La autora concluye diciendo que la tradición “es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente (p. 127).

5. LUGARES DE “ANCLAJE” DE LA MEMORIA COLECTIVA

¿Pero qué es lo que en la memoria colectiva desempeña el papel del cerebro y de sus “centros mnemónicos” en la memoria individual?

La memoria colectiva se objetiva o, si se prefiere, tiene su lugar de anclaje en las *redes de sociabilidad* y en las *instituciones*.

Ante todo, en las redes de sociabilidad, en la medida en que se trata de la memoria “de un grupo circunscrito en el tiempo y en el espacio”. ¿Pero cómo? Según Robert Fossaert, las redes de sociabilidad dan origen, como se ha visto, a una multiplicidad de grupos *que no pueden disociarse de una espacialidad y una temporalidad determinadas*. Todo grupo es siempre y simultáneamente un grupo “territorializado” e inmerso en una temporalidad propia. Ahora bien, la topografía o el “cuerpo espacial” de un grupo humano está lejos de ser una superficie virgen o una *tabula rasa* en la que no hubiere nada escrito. Por el contrario, se trata de una superficie marcada y literalmente “tatuada” por una infinidad de huellas del pasado del grupo, que constituyen otros tantos “centros mnemónicos” o puntos de referencia para la recordación colectiva. Aquí tiene su lugar las variaciones de Halbwachs sobre el tema de la ciudad y sus piedras, “figurando cada una de éstas como una especie de célula nerviosa que ofrece a las conciencias individuales un marco suficientemente amplio para que puedan organizar y reencontrar sus recuerdos” (1941: 129); o sobre el tema de “la inmovilidad de las cosas materiales que nos rodean”, como los muebles, la recámara, el barrio de la ciudad, las montañas y el paisaje rural, que pueden convertirse en conservatorios de recuerdos en medio de las cosas que cambian.

Es tan imperiosa esta necesidad de organización espacial de la memoria colectiva, que en situaciones de desarraigo, de exilio o de pérdida de la propia territorialidad, los grupos humanos inventan un espacio imaginario totalmente simbólico para anclar allí sus recuerdos, como ha ocurrido en el caso de los Cruzados y su “Tierra Santa”, o en el de los judíos y su “Tierra de Sión”.

Toda colonia extranjera comienza intentando recrear en la tierra de exilio la patria abandonada, ya sea bautizando los accidentes geográficos con nombres

metropolitanos, ya sea compendiando su patria en el pequeño espacio de una casa, que entonces se convierte en el nuevo centro mnemónico que reemplaza al que ha sido afectado por el traumatismo del viaje [...]. La memoria colectiva no puede existir más que recreando materialmente centros de continuidad y conservación social (Bastide, 1970b: 86-87).

Por lo que toca a la temporalidad del grupo, ésta se encuentra marcada por ritmos y modulaciones específicas, como los calendarios y los ciclos festivos, que tienen un sentido esencialmente conmemorativo. Cabe mencionar aquí las fiestas nacionales, la celebración de aniversarios, la conmemoración de fechas históricas, las inauguraciones oficiales de monumentos y placas recordatorias; y en las sociedades tradicionales, las grandes celebraciones rituales que recubren como un manto mítico todo el ciclo del hombre y del año.

La alusión al rito y a la fiesta nos permite señalar otro modo de objetivación de la memoria colectiva: su "incorporación" inconsciente, en forma de *hexis* (que es un componente del *habitus*, según Bourdieu) en los gestos corporales organizados y prescritos por el rito, como ocurre en las ceremonias sagradas, en las coreografías y en las danzas. Se trata entonces de una "memoria motriz" (Bergson) prendida en los músculos de los adeptos al culto.

Roger Bastide (1960) explica de este modo la conservación de muchos mitos africanos entre los negros del Brasil. En efecto, estos mitos fueron olvidados en el plano de la memoria conceptual (memoria-recuerdo), pero sobreviven, empobrecidos y esquematizados, en los ritos (memoria-*habitus*). Porque "el mito sólo subsiste por su vinculación con el ritual; pero, al circular de boca en boca y de generación en generación, ha perdido su riqueza primitiva en cuanto a los detalles, para quedar reducido a la sola explicación de gestos precisos" (p. 335). Según Bastide, el rito resiste con mayor tenacidad que el mito.

Las historias de los dioses han podido subsistir, aunque debilitándose –hay que reconocerlo– y perdiendo su esplendor lírico y su riqueza, sólo en la medida en que los recuerdos puros de Bergson lograron aferrarse a los mecanismos motrices –más sólidos y más difícilmente olvidables estos últimos por hallarse montados en el organismo vivo– (p. 336).

Las instituciones, que también pueden llamarse Aparatos (si entendemos por tales la armadura institucional de una sociedad), constituyen otro gran lugar de objetivación o anclaje de la memoria colectiva.

Para comprender esto, hay que tener presente que las instituciones no son “cosas” ni artefactos inertes, sino configuraciones sociales durables, jerarquizadas y relativamente especializadas en cuanto a su función, que se constituyen como tales en virtud de una *dimensión simbólica* que las define en lo esencial (Lourau, 1970: 128 y ss.). Esto significa que toda institución puede ser concebida también como materialización de ciertas *representaciones sociales* que incluyen siempre, como componentes, una *tradición* o una *memoria colectiva*. Las instituciones del Estado regidas por el principio de la división de poderes, por ejemplo, no sólo encarnan una ideología anti-absolutista del pasado, sino también toda una historia de luchas entre intereses y poderes, en estado de sedimentación. ¿Dónde se encuentran las diferentes memorias colectivas de la burguesía? —se pregunta Daniel Bertaux (1980)— y responde:

Seguramente en la *historia de los historiadores* [...]; pero también en las *instituciones*: en el Derecho, en el Aparato de Estado (finanzas, policía, etcétera), en la misma organización capitalista del trabajo que opera siempre en el sentido de una *disolución* del trabajador colectivo (trabajo en cadena en lugar de taller). ¿Acaso no es concebible que la organización del trabajo en una fábrica sea el resultado de una experiencia acumulada en el curso de las luchas entre empresarios y trabajadores (huelgas, etcétera)? ¿Y acaso esa experiencia acumulada no representa el testimonio de un recuerdo específico, de una memoria colectiva? (pp. 115-116).

¿Y dónde se encuentra la memoria colectiva de los trabajadores?

No sólo en los textos”, — responde el mismo autor— sino también en las *formas de organización* (informales, asociativas, sindicales y políticas) en las que ha ido tomando cuerpo. Las formas de organización social que han surgido a partir de una praxis precedente son memorias del trabajador colectivo (p. 116).

En conclusión: la memoria colectiva se encuentra materializada en las instituciones sociales, en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual. Existen instituciones, espacios, tiempos y gestos de la memoria.

Ahora estamos en condiciones de explicar el “olvido colectivo” y también las “lagunas” de la memoria. ¿Por qué puede olvidarse colectivamente todo un pasado? Por tres series de razones fundamentales: porque se abandonan los “centros mnemónicos” institucionales, espaciales y temporales de origen por emigración o exilio; porque dichos centros fueron totalmente borrados o destruidos por vía de represión violenta en el curso de luchas pasadas por la identidad y la memoria; o porque fue alterada con el tiempo, por efecto del proceso de transformación social, la estructura originaria del grupo que permitía esa concertación o “diálogo plural” de memorias parciales entrecruzadas en que consiste la memoria colectiva.

Precisamente la alteración de la trama originaria de las formas de sociabilidad explica, según Roger Bastide (1970b), las “lagunas” y los “huecos” en la memoria colectiva de los negros de origen africano en el Brasil. En efecto,

los recuerdos africanos sólo se conservan allí donde, a pesar de la esclavitud (y, por ende, sobre todo en la población urbana de negros libres), el grupo africano ha podido reconstituirse en tanto que etnia africana –los recuerdos se hallan de tal modo atrapados en la trama de la aldea africana y de los agrupamientos humanos, que sólo resucitan allí donde esa aldea o el agrupamiento humano correspondiente pueden ser restablecidos sobre sus bases antiguas– (p. 85).

Por consiguiente,

la memoria colectiva es ciertamente una memoria de grupo, pero es la memoria de un escenario –es decir, de relaciones entre roles–, o también la memoria de una organización, de una articulación, de un sistema de relaciones entre individuos. Pues bien, son precisamente esas articulaciones y esas relaciones las que han sido destruidas por la esclavitud (pp. 92-93).

Según Roger Bastide, los afrobrasileños siempre van a tratar de rellenar con elementos culturales del país receptor las lagunas de su memoria, mediante una operación de “bricolage” levi-straussiano que constituye una de las formas del sincretismo. Lo que viene a ilustrar una vez más el poder constructivo de la memoria.

6. LOS “ARCHIVOS” DE LA MEMORIA COLECTIVA

Pasemos a otro punto. Es de presumirse que la memoria colectiva va a funcionar diferentemente en cuanto a sus modos de “archivación”, de transmisión y de reactivación, según que se trate de sociedades tradicionales marcadas por la tradición oral, o de sociedades modernas cuya cultura estriba fundamentalmente en la escritura y en el texto. Y como no existe una cultura puramente escrita o puramente oral, habrá que distinguir todavía situaciones intermedias o mixtas, tanto en sentido transicional (v.gr., la situación cultural en la fase de transición de una sociedad tradicional a una moderna), como de interrelación y concomitancia (v. gr., la cultura simultáneamente oral y escrita de la clase obrera en la sociedad industrial moderna).

Entendemos aquí por tradición oral la que es propia de sociedades tradicionales o “estatutarias” (Grele, 1980: 153), en las que la respectiva visión del mundo se halla dominada por mitos fuertemente arraigados en las creencias colectivas, cuya articulación, depósito y transmisión se confían, por lo general, a una capa social calificada (los sacerdotes, los ancianos, los trovadores, los especialistas del rito).

La tradición oral implica el predominio de la objetivación espacial, iconográfica, ritual y gestual de la memoria; su reactivación permanente por medio de “portadores de memoria” socialmente reconocidos (los ancianos, los trovadores, los “testigos” calificados...); y su transmisión por comunicación de boca en boca y de generación en generación. El “archivo” de esta memoria está constituido por un conjunto de relatos orales, proverbios, máximas, poemas y cantos memorizados por los “portadores de memoria” socialmente reconocidos. De aquí la enorme importancia de los *dispositivos mnemotécnicos* en esta forma de cultura, como los gestos rítmicamente

balanceados, el formulismo estereotipado, el paralelismo de los grupos rítmicos en los relatos y poemas, la preferencia casi universal del octosílabo como métrica de los cantos narrativos (por su correspondencia natural con el ritmo de la respiración), a lo que pueden añadirse los “estribillos” o ritornelos, el “cante” y “descante”, y, en fin, las asonancias y consonancias de los cantos populares. Antes que una función estética, todos estos elementos desempeñan una función esencialmente mnemotécnica, destinada a facilitar la memorización colectiva.¹³

No vale la pena insistir sobre la tradición escrita, por ser la mejor conocida. Sólo diremos que corresponde a sociedades modernas, cuya visión del mundo suele ser de carácter preponderantemente ideológico, y cuya cultura se apoya fundamentalmente en la escritura en cuanto a su registro, su fijación y transmisión. Aquí predominan fundamentalmente las formas institucionales, monumentales, audiovisuales, archivísticas y literarias de objetivación de la memoria, todo ello dentro de un espacio generalmente urbano. La archivación reúne, sistematiza y concentra documentos principalmente escritos, reelaborados por ciertos especialistas en forma de historia. La transmisión se basa en la escolarización generalizada, sin excluir otros modos más informales y difusos de comunicación y aprendizaje.

Históricamente pueden señalarse situaciones intermedias de transición, en las que el impreso, por ejemplo, se subordina a la oralidad fijando por escrito sus extensos textos (reflejos de largas veladas en una temporalidad distinta a la nuestra), para volverlos a lanzar a la circulación oral. En estos casos, el impreso suele reflejar las huellas de la situación de comunicación oral cara a cara (como el “permiso” para cantar, el pedido de atención a la concurrencia, el “saludo” de entrada y la “despedida” final en los corridos clásicos). En México, éste fue el caso allá por la época de fin de siglo, cuando aparecieron las primeras imprentas populares que inundaron de hojas volantes los mercados y las ferias tradicionales del país.¹⁴

¹³ Sobre la mnemotécnica y la preocupación pedagógica como principios de composición del texto oral, véase el libro clásico de Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (1984), particularmente pp. 203-285; y 337 y ss.

¹⁴ Véase Catherine Héau, “El corrido y las luchas sociales en México”, 1984: 69-70. (Este trabajo ha sido retomado y desarrollado posteriormente por la autora en su libro *Así cantaban la Revolución* (1991).

Como en la actualidad ya no existen sociedades tradicionales aisladas, —en virtud de la multiplicación de los medios de comunicación, de la escolarización masiva y de la consiguiente co-presencia de todas las culturas—, tampoco puede existir una tradición oral “pura”, no contaminada por el impreso o la escritura. Por eso algunos investigadores prefieren hablar de “esfera de oralidad” cuando se refieren a los grupos tradicionales actualmente existentes. “Si bien es cierto que en el África ningún informante vive en un mundo de ‘tradición oral’ herméticamente cerrado”, —dice Terence Ranger, “sin embargo muchos viven todavía en un medio ambiente llamado por Elizabeth Tonkin ‘esfera de la oralidad’ en contraposición a la ‘esfera de la escritura’” (Ranger, 1980: 96).

7. MEMORIA Y LUCHA DE CLASES

La última tesis relativa al tema que nos ocupa puede formularse de esta manera: del mismo modo que la identidad social, *la memoria colectiva es objeto y motivo de una enconada lucha de clases en el plano simbólico*. Se trata de un aspecto particular de la lucha ideológica: aquél que se refiere a la *apropiación del pasado*.

Desde este punto de vista emerge una contraposición entre *memoria oficial* y *memoria popular*.

La memoria oficial es la memoria de la clase dominante que se organiza bajo la cobertura y la gestión del Estado. En efecto, a partir de las revoluciones burguesas el Estado ha asumido la formidable tarea de organizar y controlar el conjunto de la memoria social, definiendo selectivamente lo que merece recordarse y lo que debe pensarse acerca del pasado. A este fin se ha encaminado una serie de intervenciones escalonadas a lo largo de la historia, como la unificación de la lengua nacional (todos deben escuchar el mismo discurso), la imposición de un calendario oficial de fiestas cívicas, el monopolio de la investigación histórica, la selección de las figuras ilustres y de los héroes del panteón nacional, la distribución de monumentos y estatuas conmemorativas en el espacio urbano y, en fin, el control de los manuales escolares de historia.

Esta gigantesca empresa de organización y control ha implicado también la represión de los contenidos no asimilables ni recuperables de la memoria popular,

mediante procedimientos tales como la imposición del silencio y del olvido, la cancelación de fechas recordatorias de levantamientos populares, o la destrucción pura y simple —o al menos la desfiguración deliberada— de los “centros mnemónicos” del pueblo. La historia de la destrucción, sustitución y posterior folklorización de los centros ceremoniales indígenas constituye un ejemplo paradigmático de esta forma de represión. Pero hay otros muchos, como éste, que es particularmente significativo: en 1871, la burguesía parisiense manda edificar en Montmartre, esto es, sobre la colina más elevada de París, una gran basílica rococó —el Sacré Coeur— “en expiación por los crímenes de la comuna”.

Frente a este formidable intento de anexión del pasado, las clases populares intentan mantener o liberar su memoria de mil maneras, oponiendo otros relatos, otra épica, otros cantos, otros espacios, otras fiestas, otras efemérides y otros nombres a los impuestos por las clases dominantes o por el poder estatal. En esta lucha desigual, las clases populares no siempre llevan la mejor parte.¹⁵

¹⁵ Refiriéndose al ocultamiento o subestimación de las luchas milicianas de la Resistencia francesa por parte de cierto tipo de películas históricas (cine-retro) que se proponían revisar la historia de la invasión alemana a Francia, escribía Michel Foucault en 1974: “...hay aquí un verdadero combate. ¿Y qué es lo que se halla en juego? Es lo que *grosso modo* podría llamarse memoria popular. Es absolutamente cierto que la gente, —quiero decir aquellos que no tienen derecho a la escritura, a hacer sus propios libros, a redactar su propia historia—, esta gente tiene de todos modos una manera de registrar la historia, de recordarla y de utilizarla. Hasta cierto punto esta historia popular era más viva y estaba más claramente formulada todavía en el siglo XIX, cuando existía, por ejemplo, toda una tradición de luchas que se traducían ya sea oralmente, ya sea por medio de textos, de canciones, etcétera. Pero ahora se ha montado toda una serie de aparatos (la ‘literatura popular’ barata, pero también la enseñanza escolar) para bloquear este movimiento de la memoria popular, y puede decirse que el éxito de esta empresa ha sido relativamente grande. El saber histórico que la clase obrera tenía de sí misma no deja de achicarse. Cuando se piensa, por ejemplo, en lo que sabían de su propia historia los obreros de fines del siglo XIX, en lo que era la tradición sindical —en el sentido fuerte del término tradición—, se descubre que era formidable. Esa memoria no ha dejado de disminuir. Ciertamente disminuye, pero no se ha perdido del todo. Ahora ya no basta la literatura barata. Hay otros medios más eficaces, como la televisión y el cine. Y yo creo que con estos medios se trata de *recodificar* la memoria popular que existe, pero que no tiene ningún medio a través del cual formularse. Entonces se muestra a la gente, no lo que realmente fue, sino lo que es necesario que piense que fue. Y como de todos modos la memoria es un gran factor de lucha (en efecto, las luchas se desarrollan siempre en una especie de dinámica consciente de la historia), si se domina la memoria de la gente, se domina su dinamismo. Y se domina también su experiencia y su saber acerca de las luchas del pasado. Es necesario no saber más lo que fue la Resistencia.” (Entrevista en *Les Cahiers du Cinéma*, número 251-252, 1974, p. 7).

¿Pero qué es la memoria popular? ¿Y se la puede liberar devolviendo simplemente la palabra a “los de abajo”, como han intentado hacerlo la “historia oral” británica,¹⁶ y el cine progresista latinoamericano con Rocha, Littin y Sanjinez?¹⁷ Eso sería ignorar los complejos mecanismos de la hegemonía, que implica interpenetración cultural, compromisos y préstamos recíprocos. La memoria popular no se yergue frente a la oficial como un bloque frente a otro bloque, al margen de esa “compleja circulación de memorias que implica la búsqueda de la hegemonía.” (Robin, 1979: 127-128).

Cuando se habla de recuperar la memoria, hay que saber lo que se pretende decir con ello. Por un lado, la memoria de la lucha se pierde o se gana en el mismo tiempo de la lucha y es una cuestión de política presente. Pero cuando la cultura de los de abajo ha sido objeto, no de simple ocultamiento, sino de un doble proceso de destrucción y de reinscripción, entonces se pretende en vano recuperar la memoria popular. Se corre el riesgo de no hacer otra cosa sino ilustrar la última reinscripción. Sólo se puede disponer de jirones de la historia de los de abajo y de sus leyendas, con los que habría que expresar algo nuevo. El problema no es de restitución sino de producción... (Robin, 1979: 128).

Por otra parte, no siempre resulta claro qué es lo que debe considerarse como memoria genuinamente popular. En el caso de la memoria obrera, por ejemplo, pueden distinguirse múltiples memorias: la memoria oficial del movimiento obrero y de sus sindicatos (que según Jacques Rancière es frecuentemente hagiográfica y legendaria); la memoria de los militantes (muchas veces contaminada por los vicios propios de la autobiografía); la memoria de la base obrera, más ligada a la vida cotidiana que a las luchas sindicales. También se puede hablar de una memoria popular reconstruida en y por las luchas presentes (“etnología autóctona” en el

¹⁶ Véase, entre otros, Paul Thompson, *The voice of the past*, 1978.

¹⁷ Según Régine Robin, estos cineastas latinoamericanos fueron quienes más avanzaron en la idea de “devolver la palabra al pueblo” a través del cine, oponiendo al cine de Hollywood un “cine de memoria popular” convertido en arma ideológica, pero sin detrimento de la estética.

cine progresista latinoamericano); de una "memoria salvaje" de todos los marginalismos, que recoge el pasado de rebeliones ciegas, espontáneas y sin proyecto político (Glucksmann); de una memoria popular taxonómica o etnológica (museos de tradiciones populares, reconstrucción del pasado por etnólogos y antropólogos); y en fin, de una memoria étnica, campesino / pueblerina, romántico / paseísta, etcétera. Todo lo cual revela tanto la importancia como la dificultad que presenta el análisis de ese fenómeno estratificado, contradictorio y complejo que llamamos memoria popular.

Del conjunto de nuestra exposición se desprende una especie de esquema analítico que distingue tres grandes modalidades de la memoria colectiva: la *memoria oficial*, la *memoria histórica* (dependiente de la historia como disciplina científica), y la *memoria popular*, que debe interpretarse como concepto colectivo que encierra una enorme variedad de manifestaciones, como acabamos de ver.

Estas tres modalidades de memoria pueden superponerse, interpenetrarse o intersectarse en mayor o menor grado, rematando en una configuración cultural extremadamente conflictiva y tensional.

III

Apuntes para una teoría de la identidad nacional

1. INTRODUCCIÓN

Los autores que recientemente han comenzado a ocuparse de esa forma peculiar y enigmática de clasificación social que es la nación señalan, invariablemente, la desproporción existente entre la enorme influencia histórico-política de este concepto y la escasa reflexión teórica que ha generado; o también, el contraste entre la profusión de estudios sobre tópicos emparentados con la idea de nación —historia de los nacionalismos, formación de los Estados nacionales, etcétera— y la pobreza de estudios que aborden directamente *la categoría de nación como tal*.¹

La razón estriba en que la nación se nos presenta no sólo como un tipo de *sociedad política* analizable en términos de cierta racionalidad jurídica y de cierta lógica de organización y legitimación del poder, sino también,

¹ Según Eric Hobsbawm, las obras que en los últimos quince o veinte años han aportado una contribución significativa a la teoría de la nación no pasan de una docena (Hobsbawm, 1990: 10-14).

y sobre todo, como una *comunidad sui generis* rebelde a toda conceptualización racional, como una persona colectiva transhistórica cuya sustancia está constituida por mitos (fundadores o disgregadores), por gestas y por una profusión de símbolos.

La nación “es a la vez un ser antropomorfo, teomorfo y cosmomorfo”, ha dicho Edgar Morin; antropomorfo porque “se expresa en lenguaje humano, resiente las ofensas, conoce el honor y ambiciona el poder y la gloria”; teomorfo “en virtud del culto y de la religión de que es objeto”; y cosmomorfo “porque la nación porta en sí misma su territorio, sus ciudades, sus campos, sus montañas y sus mares” (Morin, 1980: 250).

Según Elías Canetti (1987: 165 y ss), una realidad de este tipo sólo es aprehensible a través de la intuición como método. De aquí su inventario de los “símbolos de masa” nacionales que resultan de considerar el sentimiento nacional como una especie de religión que comporta una fe, un credo y un culto peculiares.

Nosotros diremos que la nación, no en su vertiente política sino en su dimensión antropológica (como comunidad imaginada e imaginaria), constituye un tipo particular de identidad colectiva analizable a partir de una psico-antropología de lo imaginario o de una teoría de las ideologías como la esbozada en las Mitologías de Barthes (1957). Situándonos libremente en esta perspectiva, podemos plantearnos las siguientes preguntas acerca de la nación moderna:

1. ¿Cuál es su “ontología” como comunidad mítico-real, es decir, como “persona colectiva” constituida por mitos y símbolos política y socialmente eficaces?
2. ¿Cuál es su función específica dentro del sistema complejo de clasificaciones identitarias presentes en una sociedad?
3. ¿Cuál es su génesis y cuáles fueron las condiciones que hicieron posible su aparición histórica?
4. ¿Cómo concebir la “identificación” nacional, es decir, la relación subjetiva de los individuos con este colectivo simbólico?
5. ¿Cuál es el destino de “lo nacional” en un mundo que proclama la “globalización” de la economía, el fin de los particularismos y la homologación de todas las culturas?

2. COMPONENTES DE LO IMAGINARIO NACIONAL

Para acotar la primera pregunta, partiremos de una hipótesis de C. Castoriadis según la cual “todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de edificios simbólicos precedentes y reutiliza sus materiales” (Castoriadis, 1975:168), y plantearemos la siguiente tesis: *la nación es una comunidad imaginada construida simbólicamente según el modelo de la familia (identidad genética), de la etnia (identidad étnica) y de la comunidad religiosa, y particularizada por “mitos de masa” nacionales propios y específicos.*

1. EL MODELO FAMILIAR

El mito familiar —*la societas parentalis*— es el primer componente de lo imaginario nacional como referente de identidad. En efecto, la nación se presenta en primer lugar como una entidad matri-patriótica que da origen a una fraternidad mítica:

La nación es bisexuada: por un lado es maternal-femenina, como madre patria que debe ser amada y protegida por sus hijos; por otro lado es paternal-viril, como autoridad siempre justificada e imperativa que convoca a las armas e impone deberes. [...] El componente matri-patriótico implica un componente fraternal (entre hijos de la misma patria) y un sentimiento muy intenso de la patria-hogar (*heimat*, *home*), de la patria como techo y casa solariega (hay pueblos errantes, pero es inconcebible una patria errante) (Morin, 1984: 131).

Por lo demás, el campo semántico de lo nacional conserva abundantes huellas de lo imaginario genealógico o familiar. Así, hablamos de tradición, de herencia o de patrimonio nacional. Hablamos también de mexicanos o de franceses “de pura cepa”, con lo que nos referimos implícitamente a una especie de bastardía genealógica siempre al acecho. “La nacionalidad funciona siempre bajo la sospecha de la bastardía y con base en la pureza original de la ascendencia identitaria”, dice René Gallissot (1987: 19).

Por lo demás, todo parece indicar que el modelo familiar es el “analogante principal” y el referente obligado de toda identidad colectiva construida en forma de comunidad. La etnología, por su parte, parece confirmar el lugar preponderante de las relaciones de parentesco en lo imaginario social, hasta el punto de que tales relaciones han llegado a convertirse en una “estructura mental de aprehensión general que incorpora a las personas y los grupos en una repartición y un encadenamiento genealógicos” (Gallissot, 1987: 19).

2. EL MODELO ÉTNICO (O PAN-TRIBAL)

El modelo de la “comunidad étnica” es otro de los componentes fundamentales de la mitología nacional que permite “naturalizar” ideológicamente a la nación bajo la especie de una “comunidad primordial” basada en ancestros comunes (“padres de la patria”) y en tradiciones compartidas. En efecto, toda comunidad étnica remite a una forma de identidad colectiva caracterizada por un origen ancestral común, por una tradición cultural compartida y por relaciones internas de tipo *Gemeinschaft* (Isajiw, 1974: 118).

En la construcción simbólica de la comunidad nacional el modelo étnico se superpone al modelo familiar, o más bien lo amplía y prolonga, dadas la continuidad y la proximidad evidentes entre familia y etnia, entre identidad genética e identidad étnica.

La nación se presenta también, entonces, como una “super-etnia” englobante, como la única “etnia” legítima que tolera a regañadientes la existencia de otras etnias subnacionales fuertemente diferenciadas y se siente incómoda frente a la sola idea de una pluralidad cultural dentro de las fronteras nacionales. De aquí deriva, probablemente, el principio “una nación, una cultura” que, según Gellner, ha presidido la génesis de lo nacional y ha funcionado como ideal compulsivo de todos los “constructores de naciones” (Gellner, 1989: 21y ss).

La concepción étnica de la nación constituye un aporte específico del romanticismo alemán (Herder, Fichte...) y se opone inicialmente a la con-

cepción voluntarista y electiva de la misma, propia de la filosofía política liberal de tradición francesa (Renán, Rousseau...).

Esta etnización imaginaria de la nación explica la importancia de la historia y de las “gestas patrias” en la construcción de lo nacional, así como también el hecho de haberse buscado frecuentemente la “esencia incontaminada” de lo nacional en el campesinado mestizo o en el mundo indígena (temas de la “raza cósmica” y del “México profundo”) como supuestos portadores de los atributos de antigüedad, tradición, simplicidad y autenticidad, en oposición al artificialismo urbano.²

3. EL MODELO DE LA COMUNIDAD RELIGIOSA

La religión –entendida como sistema de creencias y de ritos, pero también como “iglesia” o comunidad (Durkheim) – es otro de los modelos torales que presiden la construcción de lo imaginario nacional.

Todos los autores convergen en la afirmación de que la nación se presenta como una entidad “teomorfa” (Morin) o como un “ídolo” (Toynbee) que comporta creencias, ritos y ceremonias de carácter cuasi-religioso.

De hecho, la nación se impone con toda la majestad de lo sagrado. Sus decretos son imperativos. La obediencia que le es debida es incondicional. Ella impone sus tabúes, sus ritos y sus ceremonias (banderas, himnos, conmemoraciones). Tiene también sus héroes y sus grandes mitos (Morin, 1984: 174).

Como comunidad de creyentes, la religión conserva múltiples referencias a la matriz familiar y se manifiesta también como una “comunidad fraternal”. En este

² He aquí una versión muy mexicana de esta búsqueda romántica de la etnicidad nacional: “El verdadero México no se encuentra en las ciudades... , la verdad de México, la realidad profunda, la esencia de nuestro ser auténtico se encuentra en los pueblos, en las aldeas, por esos caminos recorridos por el solo indígena”. Cfr. revista *El Sinarquista*, 1º de julio de 1943, cit. por Jean Franco (1987).

aspecto, el culto a la nación puede considerarse como una prolongación secularizada del culto a los dioses lares (*pro aris et focis*) y del culto a los ancestros. Pero en otro aspecto, la comunidad religiosa tiene un carácter místico, universalista y totalizador que desborda el matiz fuertemente diferencialista de la identidad genealógica. Entonces se la vive como “cuerpo místico” o “comunidad de los santos” cuya eficacia propia es precisamente disolver las particularidades étnicas o clasistas (“ya no hay griego ni judío...”). También en este último aspecto la comunidad religiosa constituye un modelo para la comunidad nacional. En efecto, la nación también se vive como una “patria mística” anónima y envolvente que tiende a reabsorber las diferencias y las contradicciones subnacionales bajo la cobertura mágica de su manto inconsútil, invisible y sagrado. Por lo demás, “el modelo de la comunidad mística sigue siendo el esquema de referencia de toda identidad que postule un fundamento comunitario” (Gallissot, 1987: 20).

Emilio Durkheim ha sido uno de los primeros en señalar la naturaleza religiosa de las celebraciones y los ritos nacionales, así como del “culto” a la patria (Durkheim, 1968: 438). Sus tesis han sido prolongadas, en cierto modo, por los teóricos americanos de la “religión civil” e incluso de la religión de la “americanidad”.

Sin ir tan lejos, encontraremos fácilmente en nuestros países una religión de la francidad, una religión de la germanidad, una religión de la italianidad. Se trata de religiones de la patria a las que se opone vigorosamente una religión de la humanidad (Poulat, 1987: 132).

Lógicamente, a la religión de la patria corresponde una teología de la patria. Esta teología puede encontrarse en ciertos documentos de la jerarquía religiosa de tiempos de guerra en los que se afirma, por ejemplo, el carácter sagrado del patriotismo, se califica como “profanación sacrílega” la invasión del suelo patrio, o se considera al soldado que “muere por la patria” como una “cuasi-mártir” que realiza “la más alta forma de amor” (Poulat, 1987: 133). Extraña teología ésta que, al invocar la bendición de las armas rivales por parte de un mismo Dios, consagra de hecho el fracaso del universalismo cristiano.

4. "SÍMBOLO DE MASA" NACIONAL

Hasta aquí hemos procurado desmontar sólo algunos *componentes genéricos* de la nación entendida como comunidad imaginada e imaginaria. Para completar nuestro análisis habría que añadir que cada nación elabora también mitos particulares y, por así decirlo, idiosincrásicos, que definen su particularidad antropológica. "Es vano hablar de las naciones si no se las determina en sus diferencias", dice Elías Canetti (1987: 165). Y estas diferencias son precisamente, según el mismo autor, los "símbolos de masa" nacionales. Tales "símbolos" serían entidades naturales o histórico-imaginarias que constituyen la referencia privilegiada del sentimiento nacional. Se caracterizarían por ciertos rasgos: "densidad, crecimiento y apertura al infinito, sorprendente y muy notoria cohesión, ritmo común, súbita descarga" (Canetti, 1987: 166).

Así, por ejemplo, el símbolo de masa de los alemanes era el *ejército*.

Pero el ejército era más que el ejército: era el bosque en marcha. En ningún país moderno del mundo el sentimiento del bosque ha permanecido tan vivo como en Alemania. Lo rígido y paralelo de los árboles erguidos, rectos, su densidad y su número colman el corazón del alemán con honda y misteriosa alegría (Canetti, 1987: 169).

En cambio, el símbolo de masa de los franceses es su *Revolución*:

La fiesta de la libertad se festeja anualmente. Se ha convertido en la fiesta nacional de la alegría propiamente tal. El 14 de julio se puede bailar con cualquiera en la calle. Hombres que por lo general son tan poco libres, iguales y fraternales como en otros países, pueden comportarse como si lo fueran. [...] Ningún himno nacional, del pueblo que sea, tiene la vida del himno francés, la Marsellesa, que surge en aquel tiempo (Canetti, 1987: 170).

En fin, el símbolo de masa de los ingleses sería el *mar*, el de los suizos sus *montañas*, el de los italianos su *Roma inmortal* (que fluctúa ambigüamente entre la Roma imperial y la Roma de los papas) y el de los judíos el *Éxodo*.

De este modo Canetti aporta una contribución sugestiva y original no sólo a la teoría de “lo imaginario nacional”, sino también a lo que Jean-Jacques Guinchard denomina “estética nacional”, “entendiendo este concepto en sentido amplio, es decir, como atención prestada a la ‘belleza nacional’ [...] y simultáneamente como exploración de la dimensión sentimental y afectiva del ser nacional” (Guinchard, 1987: 22).

5. UNA “COMUNIDAD IMAGINADA”

A la luz de lo dicho hasta aquí quisiéramos destacar, como conclusión preliminar, la justeza y precisión de la definición “operacional” de la nación propuesta por Benedict Anderson en una perspectiva no política ni filosófica, sino antropológica: “La nación es una comunidad política imaginada; e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana” (Anderson, 2000: 5-6).

Es *imaginada* porque “aun los miembros de la nación más pequeña no llegarán a conocer nunca a la mayoría de sus connacionales, ni se toparán con ellos, ni oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión” (p. 6). Es imaginada como *limitada* porque “ninguna nación se imagina a sí misma como coextensiva a la humanidad” (p.7). Es imaginada como *soberana* “porque el concepto surgió en una época en que el Iluminismo y la Revolución estaban erosionando la legitimidad de los reinos dinásticos jerárquicos, que se suponían divinamente ordenados” (*ibid.*). Y, finalmente, es imaginada como una *comunidad* porque “independientemente de la desigualdad actual y de la explotación que pueden prevalecer en su seno, la nación se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal” (*ibid.*)

Esta última característica explica, según el autor, por qué millones de personas están dispuestas a sacrificar incluso su vida en aras de la nación.

3. FUNCIONES DE LA NACIÓN

¿Qué funciones desempeña la nación así entendida dentro del conjunto de las identidades sociales que se hallan presentes en una determinada sociedad?

Nos contentaremos con sugerir dos funciones cardinales: una política y otra psico-social.

Desde el punto de vista político, la nación constituye un principio fundamental de referencia para la legitimidad de los Estados en la medida en que representa una garantía de la homogeneidad cultural y cuasi-étnica de la población reunida dentro del marco estatal (Pinto, 1986: 45). En efecto, hemos visto que la comunidad nacional es capaz de reabsorber simbólicamente, bajo la especie de una fraternidad horizontal definida por la común ascendencia, las diferencias y las contradicciones subnacionales.

Dicho de otro modo: ante la desaparición de la figura del soberano –el “cuerpo del rey”– como principio de cohesión del cuerpo político, la nación asume su relevo y permite a la vez “politizar” las diferencias naturales (la lengua y las costumbres, la “cultura”) y “naturalizar” las diferencias políticas, confiriendo una base cuasi-natural al orden social y fundamentando la distribución a primera vista arbitraria de la población entre diferentes Estados soberanos.

Desde el punto de vista psico-social, la nación “procura a los individuos un principio de clasificación social cuya importancia sólo puede ser apreciada en referencia al conjunto del repertorio de principios de clasificación disponibles en un momento determinado (clase, religión, pertenencia política...)” (Pinto, 1986: 45). En efecto, la adscripción y la adhesión a una patria permiten a los individuos “ser a la vez históricos e inmortales”, dice Edgard Morin. A través de su identificación con el Gran Ser Histórico “que lucha como un héroe-dios de la antigüedad por su propia inmortalidad”, el individuo recibe no sólo protección y seguridad, sino también gloria y respeto. Y si es verdad que la primera y fundamental concepción de la identidad es ser “hijo de” –el *abou* y el *ben* de los semitas–, entonces “la nación permite fijar esta identidad en un aquí territorial, en una patética y gloriosa historia, en un rico complejo cultural” (Morin, 1984: 132).

A la luz de lo dicho se comprende por qué el calificativo de “apátrida” connota una especie de mutilación dolorosa y funciona como un estigma en el sistema de referencias identitarias de la persona.

4. GÉNESIS DE LA NACIÓN MODERNA

La génesis histórica de la nación ha sido objeto de un confuso debate entre historiadores, sociólogos y teóricos de la filosofía política. Para Anderson las naciones son “artefactos político-culturales” surgidos hacia fines del siglo XVIII en Europa ³ por destilación espontánea de un complejo entrecruzamiento de “fuerzas históricas discretas”. Una vez surgidos, tales artefactos se tornaron “modulares”, es decir, capaces de ser trasplantados a otros terrenos y combinados con una amplia variedad de constelaciones (Anderson, 2000: 4).

Todo el problema radica en identificar cuáles fueron esas “fuerzas históricas discretas” y cómo condujeron a la génesis de la idea nacional.

Para plantear correctamente el problema quizás habría que partir de una premisa generalmente aceptada: *la originalidad de la nación moderna no radica en la novedad de cada uno de sus aspectos o componentes aisladamente considerados, sino en la manera en que éstos se han combinado o fundido entre sí*. La tesis central a este respecto podría formularse así: la nación se presenta a la vez como *sociedad política* y como *comunidad cultural* fundada en mitos; y como tal, resulta de la fusión entre la concepción voluntarista y electiva, de ascendencia francesa, según la cual la nación descansa en el consenso —el “plebiscito de todos los días” de Renán— y la concepción “naturalista” y

³ También Hobsbawm destaca lo que hay de artefacto, invención y creación deliberada aplicada a lo social en la génesis de las naciones. “Como la mayoría de la gente sería que ha estudiado el problema, yo no considero la ‘nación’ como una entidad social fundamental e inmutable. Ella pertenece exclusivamente a un periodo particular e históricamente reciente” (Hobsbawm, 1990: 20).

cuasi-étnica, oriunda de la tradición romántica alemana, que concibe a la nación como una comunidad cultural hipostasiada.⁴

Ahora podemos plantear preguntas más precisas sobre la filiación ideológica de ambos aspectos de la nación, sobre los factores políticos que consumaron su fusión y sobre las condiciones histórico-sociales que hicieron posible esta fusión.

La historia de la filiación ideológica de los dos aspectos arriba señalados de la nación moderna ha sido esbozada, entre otros, por Jenő Szücs (1981). Según este autor, las categorías de “sociedad política” y de “nacionalidad” (entendida como conciencia étnica de grupo) ya existían desde muchos siglos atrás, *pero en forma separada*. Así, por ejemplo, la *polis* griega y la *res-publica* romana se concebían como sociedades políticas soberanas constituidas por hombres libres, pero no tenían nada que ver con el *etnos*, con la *nacionalidad*. Según Herodoto, los griegos constituían ciertamente un *etnos*, ya que compartían sangre, lengua, dioses, lugares sagrados, fiestas sacrificiales y modos de vida comunes. Pero esta idea pan-helénica carecía en absoluto de consecuencias políticas. Existía, por así decirlo, una distinción tajante entre *politika* y *etnos*. De igual modo, en la Edad Media la *universitas regni* constituía una sociedad política que implicaba la lealtad de los súbditos al soberano o, en forma cada vez más abstracta, a la corona y a los símbolos de la realeza. Pero esta “nación dinástica” nada tenía que ver con las “nacionalidades” en el sentido étnico, es decir, con la pertenencia a grupos lingüísticos o culturales basados en usos y costumbres compartidos.⁵

⁴ Véanse a este respecto Dumont, 1987: 125 y ss y Kohn, 1949: 17 y ss.

⁵ Según Jenő Szücs, la jerarquía de las identidades en Francia y en Hungría, entre 1300 y 1500 de nuestra era, hubiera sido la siguiente: “En primer lugar, se es miembro de la Santa Iglesia Romana; en segundo lugar, vasallo de su soberano, bretón o del *comitat* de Zala; en tercer lugar, caballero, ciudadano o campesino; en cuarto, súbdito de la corona francesa o húngara; y sólo en quinto lugar francés (lo que por lo demás sólo sería válido para el Norte de Francia) o húngaro. Sobre este último punto conviene saber que se podía ser *gente Hungarus* y al mismo tiempo *natione Latinus* (es decir, de lengua romana y de ascendencia valona, francesa o italiana). Así se presenta, entonces, la jerarquía, históricamente determinada, de la conciencia de grupo, que manifiesta variaciones típicas según las épocas” (Szücs, 1986: 53).

En el siglo XIII los escolásticos y los juristas elaboran la teoría de la “corporación” entendida como *persona ficta*, es decir, como persona colectiva resultante de una ficción jurídica, que como tal desborda a sus miembros y “no muere nunca” (*numquam moritur*). Dentro de una corporación en el sentido medieval (como fue en su origen la Universidad de París, por ejemplo) no se era “súbdito” de nadie, sino parte o miembro de una comunidad. De este modo, muchos siglos antes de la aparición de la nación moderna ya existía una elaboración conceptual que permitía concebir cuerpos político-jurídicos constituidos por consenso entre individuos políticamente asociados entre sí (*consortium, collegium, coetus, societas, corpus politicum*). Es precisamente esta veta doctrinal la que va a desembocar más tarde en la concepción voluntarista y electiva de la nación, propia de la filosofía política francesa.

No vale la pena insistir en la preexistencia de las “nacionalidades” o los “pueblos” en sentido étnico, es decir, como sentido de pertenencia a comunidades construidas según el modelo de la familia y de la “cepa de la vid”. Pero estas “nacionalidades” carecían de sentido político o no eran subsumidas en términos políticos. Según Janös Szücs, las razones y las categorías asociadas por una parte a la lealtad política y por otra al sentimiento de co-pertenencia étnica son profundamente diferentes. La categoría central de la lealtad política es la “fidelidad” (al soberano, al jefe del linaje o de la tribu), mientras que la categoría central de lo étnico es el compromiso con una comunidad de usos y costumbres resultante de un sentimiento de co-pertenencia (Szücs, 1986: 52). Esta veta comunitaria desembocó ciertamente en la percepción germánica de la nación como *Volksgeist*, como “etnia cultural”.

¿Pero cuáles fueron los procesos políticos que provocaron la fusión o “condensación” entre los componentes políticos y “antropológicos” de la nación? Los historiadores parecen coincidir en señalar la Revolución francesa como uno de los laboratorios principales de donde surgió toda armada, como Atenea, la idea moderna de nación. Según el historiador clásico en esta materia, Jean-Yves Guiomar (1974), la nación, entendida como comunidad establecida en referencia a un origen común o a antepasados comunes, existe desde la época de las monarquías absolutas en Europa a raíz de la disolución

de la cristiandad (por la rebelión protestante) y de la liquidación del feudalismo. Pero en su forma monárquica, la nación se construye en torno a la figura del rey —como clave de su unidad— y se concibe como *extensión de su cuerpo*, como su *cuerpo imaginario*. De este modo, rey y nación constituyen un todo indisociable. Pero gradualmente, en virtud de los sucesivos embates de los parlamentos y finalmente de la burguesía revolucionaria, presente tras los bastidores de la Asamblea Nacional, el rey es desplazado del centro de la nación y termina por ser eliminado. En consecuencia, la nación acaba definiéndose como un *conjunto autónomo y cerrado*, dotado de soberanía y de un cuerpo territorial que simultáneamente lo simboliza y circunscribe el ámbito de ejercicio de su soberanía. Más aún, en el curso del proceso revolucionario se afirma que *la nación preexiste al rey* (Sieyès) y que este último en realidad ha usurpado la soberanía que originariamente compete sólo a la primera. De este modo, la Revolución consuma la fusión entre *sociedad y comunidad*, territorializando a esta última.

Finalmente, ¿cuáles fueron las condiciones histórico-sociales o estructurales que hicieron posible esta idea bifronte de nación, particularmente en lo que toca a su dimensión comunitaria?

Anderson advierte, con razón, que la nación moderna no constituye simplemente una especie de “sustituto funcional” de las grandes “comunidades imaginadas” que le precedieron y le sirvieron en parte de modelo. En efecto, tales comunidades eran jerarquizadas y centrípetas, mientras que la comunidad nacional se presenta como “una profunda camaradería horizontal” fundada en “mitos fraternales”. Hay que indagar, por lo tanto, sobre las condiciones que hicieron posible la aparición de comunidades de tipo “horizontal-secular” o “trans-temporal”. Según Anderson, una de estas condiciones fue *el cambio en los modos de captar el mundo y la temporalidad*. Se pasó gradualmente de una concepción sagrada y mesiánica del tiempo a la idea de un tiempo homogéneo y vacío medido por el reloj y el calendario, donde la simultaneidad es transversal y trans-temporal, y sólo significa “coincidencia temporal”. De aquí la posibilidad de concebir un “organismo sociológico” que se mueva calendáricamente a través de un tiempo homogé-

neo y vacío, lo que constituye una analogía precisa de la nación (Anderson, 2000: 22 y ss.).

¿Pero por qué la nación llega a imponerse dentro de este tipo de comunidades precisamente y de manera tan generalizada? Anderson señala como un factor determinante el “capitalismo de imprenta”, que inicialmente oficializó y estandarizó una gran variedad de idiomas vernáculos y les confirió dignidad y *status*. Estas lenguas impresas (*print-languages*) constituyeron el embrión de la conciencia nacional en Europa en la medida en que crearon campos unificados de intercambio y comunicación al margen del latín y de las demás lenguas vernáculos.

Una respuesta más general —y no necesariamente excluyente de la anterior— sobre las condiciones histórico-sociales que hicieron posible el surgimiento de la nación moderna es la presentada por Ernest Gellner (1989). Según este autor, los procesos de industrialización y la división social del trabajo por ellos implicada impusieron la necesidad de cierta centralización y homogeneidad lingüístico-culturales que desembocaron en la creación de sistemas nacionales de educación concebidos para este fin. De aquí el ideal “una nación, una cultura” que se encuentra implícita en toda versión oficial de la unidad nacional.

Ninguna cultura carece de su teatro nacional, de su museo nacional, de su universidad nacional, y estos elementos a su vez no están seguros hasta que no exista un ministerio independiente de la cultura que los proteja (Gellner, 1989: 29).

En resumen, la idea de una identidad y de una cultura nacionales emerge como producto secundario de la formación de la nación-Estado, que a su vez es el resultado de una tendencia global impulsada por la industrialización.

5. LA IDENTIFICACIÓN NACIONAL

Hasta ahora hemos abordado el análisis del colectivo nacional, por así decirlo, desde arriba y desde afuera, adoptando una perspectiva exterior. Pero no hay que olvidar que este colectivo imaginado e imaginario sólo vive de la “sustancia psíquica” de sus miembros y resulta de la relación subjetiva que establecen con él millones de individuos. Es esto lo que llamamos “identificación nacional”.

En virtud de su identificación con la nación (a través de sus símbolos o de sus “representantes” visibles), millones de individuos se consideran como “iguales” o “equivalentes” entre sí, es decir, como “conciudadanos” o “compatriotas”, aunque siempre por contraposición a los “otros”, que en este caso son los “extranjeros” o los “enemigos” (virtuales o históricos).

Pero la identificación con la nación no es de la misma naturaleza que la identificación con grupalidades más restringidas y de mayor visibilidad, como la familia, la etnia o una comunidad pueblerina local. Podemos distinguir, *grosso modo*, dos tipos de identificación: la identificación *por pertenencia* y la identificación *por referencia* o autoproyección (Gallissot, 1987: 16). La primera no es más que la auto (y hetero) adscripción a colectivos situados en el espacio social inmediato (espacios del hábitat, del lugar de trabajo, de la vida cotidiana...), caracterizada por interacciones de alta frecuencia y por su relativa “visibilidad”. La segunda es la autoproyección de los individuos en ‘comunidades imaginarias’ envolventes (“cuerpos místicos”) que desbordan los espacios inmediatos de las interacciones de alta frecuencia y se definen por su carácter imaginario, invisible y anónimo. Hablamos en este caso de “referencia” por analogía con la referencia freudiana que implica la relación subjetiva ineliminable de una personalidad traumatizada con *referentes reales o ficticios* de su biografía pasada o de su “novela familiar” (v. gr., estupros incestuosos imaginados).

La “referencia” es la única manera de identificarnos con grandes colectivos simbólicos como la “comunidad de los santos” de las Iglesias cristianas o la “comunidad nacional”, que sólo viven en nuestras representaciones colectivas y sólo se tornan visibles a través de sus símbolos o de sus “representantes”.

Cabe señalar aquí que la relación subjetiva de los individuos con su nación no responde necesariamente a los modelos canónicos establecidos por el Estado o por los “aparatos de interpelación nacional”. Existe una pluralidad de modelos de identificación nacional. O, dicho de otro modo, hay muchas maneras de ser “buen mexicano” y esta diversidad debe figurar como hipótesis inicial de todo análisis de la identidad nacional.

Para ejemplificar la pluralidad de los modos de adhesión a lo nacional, podemos señalar que hay modos meramente instrumentales de invocar la pertenencia a la nación ⁶ y modos de integración no individual sino colectiva a la misma, como miembros de un grupo étnico, por ejemplo.⁷ Hay también adhesiones predominantemente políticas que asumen como criterio decisivo la lealtad a las instituciones del Estado o, por el contrario, adhesiones preponderantemente sentimentales y “cuasi-étnicas” que invocan la fidelidad a una historia, a ciertas tradiciones, a ciertos símbolos, etcétera.

Además de modos, cabe distinguir también grados en la percepción de la pertenencia nacional, que pueden ir de lo meramente cognitivo (sin consecuencias ni implicaciones prácticas) a la aceptación de cierto involucramiento o compromiso con la nación. Este compromiso, a su vez, puede ser meramente ritual o puede tener un carácter militante, efervescente y pasional.

⁶ Tal es el caso de los kikapúes, que radican habitualmente en los EUA e invocan su calidad de mexicanos sólo cuando cruzan la frontera para cazar venados en Coahuila durante el ciclo ceremonial del grupo. Es también el caso de los yaquis de Sonora, según Alejandro Figueroa: “Su integración al Estado nacional mexicano no se presenta como una integración nacional, en el sentido de que entre ellos esté presente una identidad nacional mexicana. Más bien, lo común es que manejen tal identidad de manera instrumental para conseguir alguna ventaja en sus relaciones con las instituciones del Estado mexicano” (Figueroa, 1992: 348).

⁷ Así, por ejemplo, los zapotecas de Juchitán se sienten parte de la nación mexicana y saben conjugar su lealtad étnica con su lealtad nacional. Pero su sentido de pertenencia a la nación es peculiar: se integran a la comunidad nacional no como individuos-ciudadanos, según quiere la ideología republicana liberal, sino como etnia, hasta el punto de que la historia nacional que ellos comparten y celebran es en buena medida la historia de las contribuciones juchitecas a la construcción y a la gloria de la nación: lucha victoriosa contra los franceses en 1884, batallones juchitecos en la Revolución, sus hombres de letras, sus artistas y, sobre todo, sus pintores de renombre internacional.

Llegados a este punto, no podemos eludir una pregunta: si hay tantas maneras de “transferencializarse” en lo nacional e incluso de concebir lo nacional, ¿cómo se explica la convicción tan generalizada de que la nación es siempre una sola y misma cosa? La respuesta habría que buscarla, quizás, en la teoría freudiana acerca del papel de la ilusión en la homogeneización de los grupos. Para que se produzca un efecto homogeneizador en el proceso de grupalización no se requiere que todos conciban realmente al grupo de manera igual y se relacionen subjetivamente con él de la misma forma. Basta con que todos crean que se refieren a lo mismo de la misma manera. Es lo que Fernando González denomina “ilusión de la ilusión” en una obra que arroja considerable luz sobre los problemas de la identificación nacional desde la perspectiva de la “psicología social psicoanalítica” de Freud (González, 1991: 36 y ss).

6. NACIÓN Y NACIONALISMO EN LA ERA DE LA “GLOBALIZACIÓN”

Se habla mucho en nuestros días de “globalización” para designar la tendencia a la formación de grandes bloques económicos internacionales. Se plantea incluso que este fenómeno global conduce inexorablemente a la “mundialización” de la cultura. La modernidad —o posmodernidad, como dicen algunos— sería precisamente eso: la globalización, la mundialización de la cultura, la homologación universal.

En esta perspectiva, ¿cuál puede ser el destino próximo de la nación y del nacionalismo?

En una obra reciente, Eric Hobsbawm (1990: 209 y ss) anuncia la declinación del Estado-nación en el futuro próximo y, *a fortiori*, en el mundo del siglo XXI. Sus argumentos son persuasivos y no pueden tomarse a la ligera: el “nacionalismo” y las “naciones” ya no constituyen vectores importantes del desarrollo histórico y ya no son funcionales ni “operacionales” para la economía de nuestro tiempo; los “nacionalismos” de hoy son resurgencias político-nacionales de poca monta o simples agitaciones etno-lingüísticas; debido a la revolución tecnológica en

los transportes y en las comunicaciones, y a la nueva división internacional del trabajo, la “nación” ha sido despojada de una parte importante de sus antiguas funciones, particularmente la de constituir una “economía nacional”; las antiguas economías nacionales tienden a ser reemplazadas por asociaciones o federaciones de “Estados-nación”, como la Comunidad Europea, o por entidades internacionales colectivamente controladas, como el Fondo Monetario Internacional, etcétera.

Frente a estas afirmaciones, otros estudiosos como Gellner y Anderson destacan, por el contrario, la revitalización o el reavivamiento generalizado del sentimiento nacional, incluso bajo formas agresivas y virulentas, así como la renovada visibilidad de los nacionalismos en la política mundial de nuestros días.

La realidad no puede ser más clara: el “fin de la era del nacionalismo” profetizado desde hace tanto tiempo no está ni remotamente a la vista. En efecto, la nacionalidad (*nation-ness*) sigue siendo el valor más universalmente legitimado en la vida política de nuestro tiempo (Anderson, 2000: 12).

Resulta difícil decidir entre estas apreciaciones contradictorias del fenómeno nacional en nuestros días. Quizás los argumentos de Hobsbawm se apoyen de manera demasiado unilateral en consideraciones de funcionalidad y de racionalidad económicas, sin tomar debidamente en cuenta la dimensión antropológica de la nación y su profundo arraigo en un imaginario constituido por mitos y arquetipos ancestrales que no responden a una lógica de tipo *rational choice*. Hemos dicho, en efecto, que una de las funciones de la nación es de naturaleza psico-social: responde a la necesidad de reforzar la propia identidad proyectándose en una colectividad imaginada y anónima, pero socialmente eficaz. “La nación es el nosotros’ supremo del individuo moderno”, dice Chris Southcott (1987: 56).

Pero aun dando por hecho la declinación de las naciones y de los nacionalismos en el futuro próximo, una cosa es cierta: la globalización económica y la inter-nalización de la cultura, lejos de conducir a la liquidación de los particularismos locales y culturales, contribuirá (como ya está ocurriendo) a su reafirmación y revitalización. No se ha prestado suficiente atención al hecho de que la “globalización” ha engendrado también en todas partes, a escala mundial, su antídoto y

IV

Versiones populares de la identidad nacional en México durante el siglo XIX^{*}

1. INTRODUCCIÓN

El presente capítulo se propone ilustrar la tesis de que, junto a las variantes conservadoras y liberales del nacionalismo de elites, puede documentarse a lo largo de la historia independiente de México la continuada presencia de un nacionalismo popular que vincula la lealtad a la nación con sus lealtades comunitarias locales y regionales. Más aún, se propone mostrar que el nacionalismo liberal, hegemónico en México desde la Reforma y, sobre todo, después de la Revolución, ha tenido que negociar de varias maneras con esta tradición nacionalista popular, ya sea contemporizando con sus prácticas políticas locales (usos y costumbres), ya sea incorporando algunas de sus demandas en las Constituciones y en las leyes del país.

^{*} Este capítulo fue elaborado conjuntamente con Catherine Héau.

Nuestra tesis se inscribe dentro de la corriente historiográfica que está repensando la historia de México en el siglo XIX como una interacción permanente entre comunidades campesinas y elites políticas. Se acabaron los estereotipos que afirmaban la incapacidad estructural de los campesinos para ver más allá del campanario de su parroquia. Y hoy resulta ya insostenible la tesis de que su participación política se limitaba a un clientelismo pasivo y ciego. Por consiguiente, ya no se los puede considerar como comunidades que “padecían” la historia, los “revolucionados”, como los llamó Luis González y González, sólo visibles a escala de una microhistoria que acaba desconectando las historias locales y aún las regionales de la historia nacional. Los historiadores actuales tienden más bien a vincular en un mismo proceso de *Nation State Building* las políticas gubernamentales con las participaciones populares campesinas, que no siempre se han manifestado en forma de confrontaciones armadas, sino también en forma de una tensa convivencia marcada, de parte de los campesinos, por luchas legales y simbólicas cotidianas orientadas a preservar sus identidades comunitarias dentro de un proyecto nacional que, en principio, pretendía liquidarlas.

Antes de entrar en materia, pasamos a definir el concepto de nación y de algunos de sus derivados en términos estrictamente operacionales, es decir, en función de las exigencias específicas de nuestro tema, sin pretender terciar en el vasto debate teórico que se ha entablado en torno a esta cuestión.¹

Entendemos por nación una “comunidad política imaginada”, fundada en un legado cultural supuestamente compartido y asentada en una porción de territorio que se define y se vive como “patria” (ancestral o adoptada). Esta definición combina la concepción ya clásica de Benedict Anderson (2000: 6) con la de E.K. Oomen, quien confiere una importancia crucial al territorio como “la condición primera para la formación de una nación” (1997a: 185).² Este mismo autor opone la nación así entendida al Estado, definido como “una institución legalmente constituida, que provee protección a sus residentes contra la inseguridad interna y la agresión

¹ Véase, a este respecto, la interesante revisión de este debate realizada por Natividad Gutiérrez en su importante libro: *Mitos nacionalistas e identidades étnicas*, 2001: 35 y ss.

² Para los efectos de este trabajo, la referencia al territorio resulta obligada, ya que las peripecias del nacionalismo mexicano han estado íntimamente ligadas a la defensa del territorio y a litigios de fronteras.

externa" (p. 19)³. Nuestra definición evita la dicotomía tradicional entre "nación política" (o cívica) y "nación cultural" (o étnica), ya que sostenemos que ningún orden político se basa únicamente en el consenso voluntario, sino también en "comunidades contingentes de memoria y experiencia", es decir, en una herencia cultural no fija ni rígida, sino siempre cambiante (cf. el capítulo anterior, y también: Kumar, 2003: 26; Dieckhoff, 2001: 279).

Desde el punto de vista de los individuos, la identidad nacional no sería más que el sentimiento de pertenencia nacional (identificación "por referencia" o "por auto-proyección" –ver capítulo precedente). Pero si la consideramos desde la perspectiva de la comunidad nacional en su conjunto, podría definirse como la representación socialmente compartida– y exteriormente reconocida – del legado cultural específico y del proyecto histórico que supuestamente define y distingue a una nación en relación con otras. Pero como la representación y selección de este legado y proyecto (y de los potenciales enemigos que los acechan) pueden variar según los diferentes grupos en el proceso de las disputas históricas por la definición de la nación, puede haber diferentes versiones (privadas o públicas, populares o elitistas...) de la identidad nacional (Larraín, 2001: 139). El largo proceso histórico de construcción de la nación suele desembocar en una versión hegemónica de la nación y de la identidad nacional, que en México es la que se expresa en el discurso político oficial, en los medios de comunicación masiva y en los libros de texto escolares.

Entendemos por nacionalismo la lealtad y el compromiso empeñados en defensa de los intereses de una nación, que suelen expresarse, entre otras cosas, en la disposición para defender su honor, sus valores culturales, su autonomía y, sobre todo, su integridad territorial frente a amenazas externas.⁴ El nacionalismo así

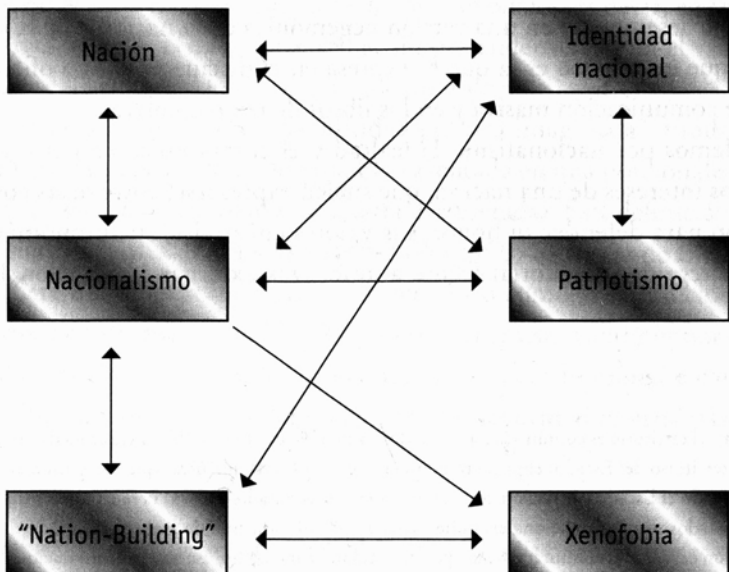
³ Para Oomen, "el territorio es común a la nación y al Estado. Pero existe una diferencia crucial entre el territorio nacional y el territorio del Estado; el primero es una entidad cultural, mientras que el segundo es una entidad legal. [...] Cuando el Estado y la nación coinciden, tenemos un Estado-nación. Pero en nuestros días la mayor parte de los Estados son multinacionales, poliétnicos o una combinación de ambos" (p. 19).

⁴ Esta definición descarta la connotación europea del nacionalismo como "un sentimiento nacional exagerado" o una "estimación demasiado alta de los valores de la propia nación frente a otros pueblos" (Pérez Martínez, 1992: 39-40).

entendido implica, por definición, una determinada concepción de la nación y de la identidad nacional como fundamentos de la lealtad y el compromiso empeñados. Por lo tanto habrá tantos “nacionalismos” como concepciones de nación, de identidad y de proyecto nacional entre los diferentes grupos que integran la “comunidad imaginada”. De aquí la imposibilidad de formular una sola definición “objetiva” y cuasi-esencialista de la nación o de la identidad nacional. Los que se arriesgan a hacerlo frecuentemente no hacen sino reproducir la versión oficial y hegemónica de las mismas.

Finalmente, el “patriotismo” es un concepto próximo al de nacionalismo, que enfatiza la dimensión afectiva y vivencial del mismo (Ramírez Lozada, 1999: 305 y ss.).

Constelación de conceptos interrelacionados



2. EL ESTADO, LAS COMUNIDADES CAMPESINAS Y LA DISPUTA POR LA NACIÓN A PRINCIPIOS DEL SIGLO XIX

Apenas lograda la Independencia, se enfrentan en México dos proyectos de Nación. Para las elites políticas, la nación se construye a partir de la escala provincial para conformar un Estado federal centrado en la capital, pero excluyente de las comunidades campesinas. Para éstas, en cambio, la nación se construye desde abajo en forma de un conglomerado de municipios que pueden delegar algunos de sus poderes al Estado nacional, pero no todos. La Constitución de 1824 establece una República federal cuyos últimos eslabones socio-económicos son los municipios. Pero éstos se entienden en sentido europeo, y conllevan la intención de suplantar los derechos tradicionales otorgados a los pueblos indios. Sin embargo, éstos se apropian de la institución municipal consagrada por la Constitución para reinterpretarla en el marco de sus usos y costumbres, como lo veremos en detalle más adelante. De este modo se instala una especie de ambigüedad semántica y a la vez política que permite la cohabitación entre una visión jacobino-federativa de la nación, propia de las elites, y una interpretación campesina que confiere gran autonomía a los municipios, que son considerados en esta perspectiva como el fundamento último de la legitimidad del Estado.

Se trata de interpretaciones encontradas que dan lugar a un desarrollo político diferenciado aunque paralelo: en las ciudades se refuerzan los poderes políticos emanados de elecciones indirectas y controlados por la "gente bien", mientras que en el campo los pueblos nombran a sus autoridades municipales según el antiguo sistema de la asamblea vecinal. De este modo, la polisemia de los términos nación y municipio permitió mantener a lo largo de las primeras décadas de la Independencia esta doble ficción: por un lado, la visión política jerarquizada de las Cortes de Cádiz compartida por los políticos herederos de la Independencia, y por otro, la versión autonomista de los pueblos heredada de las Repúblicas de indios del siglo XVIII en las que, según Michael Ducey, "la autonomía del ayuntamiento se describía casi como una soberanía absoluta que resguardaba a los indígenas de los impuestos arbitrarios y la servidumbre personal" (Ducey, 1999: 141).⁵

⁵ Es también la opinión de Antonio Annino (2003), cuando se refiere a la brecha "que las primeras constituciones, empezando por la gaditana, dejaron abierta y que las comunidades locales supieron aprovechar hasta

El concepto europeo de nación, adoptado por los criollos, implicaba una transferencia fiscal de abajo hacia arriba, en virtud de lo cual el municipio se concebía como un eslabón recolector de impuestos, mientras que en la concepción campesina, la mayoría de los ingresos municipales debían redistribuirse en obras comunitarias. En consecuencia, los dirigentes nacionales se esforzaban por recuperar el control fiscal del campo imponiendo en los pueblos autoridades políticas afines a sus intereses, e implementando mayor número de leyes y ordenanzas en el plano estatal y federal con el propósito de favorecer los intereses de las autoridades federales. De este modo, durante las dos primeras décadas de la novel república (1824-1845) se produce una disputa por el control del poder local, aunque las comunidades campesinas evitan la confrontación directa con los dirigentes políticos, es decir, la violencia de las armas, en “un esfuerzo constante por reproducir sus identidades frente a los nuevos desafíos” (Annino, 2003: 399).

Dichas comunidades tratan de articular su memoria y sus costumbres al proyecto nacional criollo, en vista de lo cual desarrollan diferentes estrategias. La primera de ellas consistió en la apropiación de los recursos legales a nivel local, lo que les permitía nombrar y controlar a sus propias autoridades municipales, particularmente al cabildo que administraba las tierras comunales y al juez de paz que impartía justicia local. La segunda, menos reconocida, se basó en la interpretación local de los discursos nacionales a fin de encauzarlos hacia sus propios fines. Se trata de una de las estrategias de resistencia descrita por James Scott, por la que los campesinos se apropian del discurso hegemónico para adaptarlo a su propia realidad y darle otro contenido (Scott, 1990). De hecho, los indígenas se habían acostumbrado desde los tiempos de la Colonia a reinterpretar, según sus propios códigos, el discurso religioso oficial. Según Peter Guardino, este mismo procedimiento se aplica a principios del siglo XIX al plano político:

lograr monopolizar los requisitos para definir quién era ciudadano y quién no”. “Este proceso – continúa diciendo Annino – nos revela una paradoja del liberalismo mexicano: desde el primer momento la difusión de la ciudadanía moderna consolidó las sociedades locales más que las centrales, restando legitimidad a los nuevos gobiernos” (p. 399).

El modelo de Estado que se estaba discutiendo a nivel nacional tenía interpretaciones locales y también partidarios locales. Entre los autores de las interpretaciones locales se encontraban líderes campesinos y quizás también sus seguidores. Términos que parecían describir sólo principios constitucionales abstractos llegaron a adquirir significados reales al menos para algunos campesinos. Estos significados no siempre correspondían a las ideas de los intelectuales cuya retórica llenaba los congresos constitucionales. Sin embargo, estas interpretaciones locales de los modelos de Estado contribuyeron a formar partidarios locales de clase baja para los grupos políticos nacionales (Guardino, 1995: 187)

Una tercera estrategia consistió en reinterpretar los símbolos de la clase dominante confiriéndoles un sentido propio. El ejemplo más famoso es el de la Virgen de Guadalupe. Se ubican dentro del mismo estilo de lucha simbólica las fiestas de mofa y de inversión de jerarquías sociales, como los carnavales.

Otra estrategia, quizás la más socorrida por los historiadores, fue la que E.P. Thompson llamó "economía moral de las multitudes" (Thompson, 1979), que justifica los levantamientos populares por la convicción de sus protagonistas de actuar dentro de la legitimidad otorgada por los usos y costumbres, así como también por un fuerte sentimiento —compartido por la comunidad— de ser víctimas de injusticia social.

En conclusión: es posible comprobar que ya en las primeras décadas de la Independencia se esboza una disputa entre dos concepciones de nación y, por lo tanto, de representación de la identidad nacional: por un lado la concepción elitista que descartaba a las comunidades campesinas e imponía una visión vertical del poder, a pesar de sus variantes federalistas y centralistas; y por otro una concepción popular que enfatizaba la autonomía municipal (reinterpretada según los usos y costumbres locales) e "imaginaba" la nación como una emanación de los pueblos a partir del ejercicio de una especie de democracia directa asambleísta. De este modo se pretendía generar el poder de abajo hacia arriba, por más de que frecuentemente se aceptaba la delegación de poder en manos de "caciques" locales surgidos del propio ámbito popular. Pero esta contraposición inicial no se expresó

en forma de una violencia abierta y frontal, sino a través de estrategias legales y simbólicas que inicialmente permitieron, de hecho, la cohabitación entre ambas concepciones gracias a la políticamente tolerada ambigüedad de los términos “nación” y “municipio”.

3. LOS PUEBLOS, EL PUEBLO Y LOS POLÍTICOS

Como acabamos de señalar, en los inicios del México Independiente los diversos proyectos de nación no derivaron en un enfrentamiento violento, salvo en casos extremos, ya que las comunidades intentaron resolver en primera instancia el conflicto por medios políticos, al enfrentar y colmar los daños por la vía legal, es decir, constituyéndose en municipios cuyos cabildos intentaron proteger las estructuras tradicionales campesinas. La democracia indígena, con sus autoridades nombradas por consenso y su Concejo de Ancianos, se volvió democracia *moderna* al trocar las asambleas tradicionales por elecciones, según el modelo impuesto por las nuevas instituciones estatales. De este modo el modelo democrático occidental arrojó y encubrió a la democracia india dando lugar a un gran equívoco. En efecto, la democracia directa de los pueblos implicaba que las autoridades eran conocidas y podían responder por sus hechos. Bajo este supuesto no se opusieron a participar en las elecciones porque creyeron que los diputados actuarían como representantes de sus comunidades y no como individuos con proyectos políticos propios. Estaban equivocados, ya que para diluir la responsabilidad política de los diputados elegidos frente a las comunidades rurales, el sistema electoral mexicano de la época estableció cuatro niveles electorales que funcionaron como otros tantos filtros: el municipal, el distrital, el estatal y, finalmente, el nacional.⁶ Muy pronto las comunidades se dieron cuenta de esta situación y se alejaron de los procesos

⁶ Esto significa que primero son elegidos representantes con función de electores a nivel municipal. Éstos, a su vez, eligen a electores distritales que son los encargados de elegir, en una tercera instancia, a los diputados estatales que forman parte de la cámara legislativa tanto de los estados como de la Federación.

electorales; en consecuencia, la política se manejó directamente desde el centro. De este modo la democracia *por* el pueblo se volvió democracia *para* el pueblo.

Aquí cabe precisar una ambigüedad semántica que repercutió en los análisis políticos de los investigadores: la misma palabra *pueblo* significa en español la gente (o la población) en general o un pueblo. Ahora bien, desde los acontecimientos de la Alhóndiga de Guanajuato al inicio de la Independencia en 1810, el pueblo asusta. Se lo llama despreciativamente “populacho”. En 1828, el pillaje del *Parián* por una muchedumbre descontenta por los resultados de las elecciones reforzó entre los políticos el miedo al “pueblo” confundido con “plebe” o “populacho”. Mientras tanto los “pueblos” se enfrentaban a los políticos en defensa de su autonomía local y a los terratenientes en defensa de sus tierras. La desconfianza recíproca entre pueblos y políticos se agudizó. Los unos se sentían engañados con promesas falsas y los otros temían rebeliones. Como lo expresa Eugenio F. Biagini refiriéndose a una alusión que hace J.S. Mill a la democracia ateniense:

Mientras la antigua comunidad era lo bastante pequeña como para que sus ciudadanos se conocieran entre sí y ejercieran lo que equivalía a una vigilancia recíproca, la ciudad industrial moderna es tan inmensa y difusa que las actitudes prevalecientes sólo pueden ser la indiferencia y el prejuicio sin fundamento estimulado por la demagogia y la propaganda (Biagini, 1996: 29).

Este mismo razonamiento puede aplicarse a nuestro caso para explicar el alejamiento progresivo de los pueblos de la política nacional en la época considerada.

A pesar de esta desconfianza recíproca entre pueblos y elites, los primeros no dejaban de construir la nación desde abajo. Los campesinos hablan de “los pueblos” (en plural) como sinónimo de nación,

“como si pensarán –dice Michael Ducey– en ésta como un conjunto de pueblos. La existencia de un discurso nacional en los campamentos de insurgentes no quería decir que la identidad mexicana no fuera problemática. [...] Lo único que aquí quiero resaltar es que definitivamente hubo también una voz rural en el debate nacional (Ducey, 1999: 142).

La acuciosa investigación de Peter Guardino en Guerrero demuestra que en 1843

los rebeldes formulaban sus objetivos en el mismo lenguaje constitucional que definía la política nacional de las clases altas ilustradas de México. [...] Los campesinos parecen haber desarrollado una versión popular del federalismo que enfatizaba la autonomía política local con el propósito de proteger sus recursos.⁷

4. LA NACIÓN VERSUS LOS PUEBLOS

Pero no se puede olvidar que esta disputa simbólica y legal por la definición de la nación fue siempre una lucha desigual en la que las elites tenían todas las chances de ganar, dependiendo de la correlación de fuerzas tanto en el interior del país como frente a las potencias extranjeras. En el plano interno, y viendo las cosas desde el punto de vista de las elites, el proceso de construcción de la nación como proyecto político de los criollos amenazaba frontalmente a las instituciones del mundo rural a pesar del esfuerzo de las autoridades campesinas por contemporizar con el Estado. En efecto, el proyecto criollo de nación entrañaba, como ya se ha dicho, una concepción del municipio heredada de las leyes españolas que implicaba la desaparición de la tradicional comuna campesina y, por ende, la privatización de las tierras de las comunidades. Esto equivalía a socavar directamente la identidad comunitaria que por siglos se había conformado en torno a este bien común que es la propiedad colectiva de la tierra, fundamento de su autonomía política y de su organización social. Consecuentemente, la elite política trató en repetidas ocasiones de vencer la resistencia que los pueblos oponían a la nueva ideología tendencialmente privatizadora de la propiedad agraria. La ofensiva de las elites se

⁷ Peter Guardino, 1995:186, 204-205: "In the early 1840s, peasant rebels produced numerous proclamations. [...] These remarkable documents show that the peasants of Guerrero had adapted for their own purposes one of the most common forms of elite political expression in postindependence Mexico. Most of the coups and civil wars that characterized national politics began with the publication of exactly this kind of document, in which the politicians and generals who led a movement set forth its aims to attract potential allies".

concentraba en tres frentes: en lo económico, privatizando la propiedad rural; en lo político, debilitando el papel de los campesinos en las instancias municipales; y en lo ideológico-cultural, suprimiendo el papel tradicional del cura en los asuntos civiles e intentando desestructurar la identidad comunitaria mediante la castellanización de la población y la restricción de sus fiestas religiosas.⁸ En efecto, ya desde finales del siglo XVIII se había emprendido una política de homogeneización cultural orientada a la castellanización de la población indígena⁹ a través de una incipiente escolarización y de la participación en el servicio militar, todo ello con el propósito de asegurar el necesario diálogo político entre autoridades locales, estatales y nacionales. Por otro lado, se intentó desarticular arteramente las identidades pueblerinas, controlando las fiestas de los santos patronos que simbolizaban la unidad de las comunidades indígenas. Por ejemplo, en la ciudad de México se prohibieron ciertas fiestas y se trastocó la celebración de otras relegando a las representaciones indígenas en la cola de la procesión (Viqueira, 1987: 138-159). La batalla simbólica ya se había iniciado mucho antes con la supresión de las Repúblicas de indios durante las llamadas reformas borbónicas; sufrió una pausa durante los diez años de la guerra de Independencia y se reinició con nuevos bríos a partir de los años 1830, para culminar con las leyes de Reforma que separaban lo civil de lo religioso y, particularmente, con la ley Lerdo de 1856 que privatizaba todas las tierras comunales.¹⁰

⁸ Además, la medición de las tierras implicaba nuevas categorías de conocimientos "que si bien para *nosotros* suenan familiares, no lo eran para los indios: religión, política, sociedad, historia, geografía, economía, ecología y naturaleza, etcétera. Así pues, tuvieron que disociar lo político de lo religioso; tuvieron que describir sus montes y ríos como si fuesen los elementos físicos de un mero paisaje mientras que para ellos montes y ríos habían sido (¿según siendo?) seres divinos, presencias vivas y poderosas, vías de comunicación entre el mundo humano y el universo de los dioses" (Gruzinski, 1990: 491).

⁹ En 1864 Francisco Pimentel publica una *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México* donde afirma que "Debe procurarse que los indios olviden sus costumbres y hasta su idioma mismo, si fuere posible. Sólo de este modo formarán con los blancos una masa homogénea, una nación verdadera" (*In*: Enrique Florescano, 1997: 369).

¹⁰ "This law declared that tenants and usufruct-rights holders on communal lands (or church properties) could claim the lands by means of an 'adjudication' before a notary, thus converting communal tenancy into private property. The Ley Lerdo further stipulated that any lands not adjudicated could be claimed by

Estos esfuerzos de las elites políticas por desarticular la cohesión identitaria de la comunidad fueron contrarrestados por los pueblos. Por ejemplo, a partir de la Independencia, la castellanización y la escolarización promovidas y pagadas por los comerciantes locales fueron rápidamente utilizadas por los campesinos inconformes para producir su propia propaganda, y el movimiento de hombres y de armas se revirtió sobre las elites durante la guerra civil.

5. EL NACIONALISMO POPULAR EN ACCIÓN: LOS PUEBLOS EN DEFENSA DE LA NACIÓN

En 1836 Tejas declara unilateralmente su independencia de México. El general Santa Anna marcha a Tejas con un ejército campesino para controlar a los insurrectos. Los mexicanos retoman la capital, San Antonio, en la famosa batalla de El Álamo. Luego, Santa Anna se deja apresar inexplicablemente mientras dormía la siesta en San Jacinto. Recobra su libertad a cambio de la autonomía de Texas. Diez años más tarde, los Estados Unidos de América anexionan Texas y se apropian hacia el Oeste de los territorios mexicanos que llegaban hasta el Pacífico, hoy Nuevo México, Arizona y California. Hacia el Sur cruzan el río Bravo e intentan llegar hasta la ciudad de México. Son detenidos en su marcha en la Huasteca por los pueblos indios que no los dejan pasar. Pero simultáneamente éstos se rebelan contra el gobierno central declarando en el Plan de Tlantoyuca que *la defensa nacional estaba ligada a la propiedad comunal*. Michael Ducey considera este nacionalismo “como un elemento que habría de ganar apoyo local entre los campesinos” (Ducey, 1999: 149). Ante esta resistencia popular, los norteamericanos se ven obligados a embarcarse en Tampico y desembarcar en Veracruz para llegar a la capital. Esta participación campesina en la defensa de la nación ha sido atinadamente llamada por Alan Knight: “Peasants into

any other individual once a period of three months had passed after the promulgation of the law.” Michael Ducey, 1997: 74.

Patriots" (1994). Los invasores encontrarán la misma resistencia en el sur de la ciudad de México.

Posteriormente a la cesión de los territorios del norte, México padece el gobierno de Santa Anna, que degenera en dictadura. En 1854, el general liberal Juan Álvarez se rebela en Guerrero y lanza el Plan de Ayutla. Es secundado por los pueblos campesinos del Sur y su rebelión se ampliará hasta tomar el poder en 1855. En 1857 se elabora una nueva Constitución que declara la libertad religiosa. La reacción católica y conservadora desencadena una guerra civil de Tres Años en la que los liberales encabezados por Benito Juárez resultan victoriosos gracias a un fuerte apoyo popular que Florencia Mallon (1995) llama *popular liberalism* y Guy Thomson, *Patriotic Liberalism* (Thompson, 1990). Frente a esta situación, los conservadores abren camino a la invasión francesa que instala un monarca católico, Maximiliano de Habsburgo, en el trono de México. La resistencia popular logrará vencer después de cinco años al ejército francés que en consecuencia abandona México. Estos años de guerra familiarizaron a los campesinos con el uso de las armas, y su intervención patriótica fue decisiva para la victoria liberal, lo que les otorga un fuerte peso en la política regional. Ellos se hacen cargo del gobierno de sus comunidades y rechazan la aplicación de la Ley Lerdo. En 1868, el abogado Del Valle declara: "Los indígenas estaban acostumbrados a estar en la vanguardia de todas las revoluciones políticas". Y añade: "Ellos impusieron su voluntad precisamente en virtud del poder político y militar que lograron ganar durante la Guerra civil" (Ducey, 1997: 80).

El gobierno del presidente Benito Juárez, vencedor de los franceses, se ubica en la historia nacional mexicana como el momento de fortalecimiento de un Estado nacional centralizador y laico (aunque paradójicamente en una República federal). Este gobierno inicia la sustitución de la religión como cimiento de la identidad nacional por el *patriotismo*. Los campesinos del centro de México (al menos desde Oaxaca a San Luis Potosí) tienden a reconocerse como indios cuyo espacio cultural es la "patria chica" articulada en torno a sus parroquias, pero a la vez como mexicanos cuyo espacio político es el municipio libre. Es decir, en la práctica se traslapan las identidades cívicas y religiosas que el Estado nacional intentaba separar. La nación "desde abajo" —"El municipio es la nación", decía

Ignacio Ramirez ¹¹— coexiste con la nación jacobina de las elites. Para el pueblo, “ser liberal” equivalía fundamentalmente a ser patriota, a defender tanto a la patria chica como a la patria grande, sin percatarse de que los principios económicos del partido liberal conspiraban contra sus intereses. Por otro lado, el anticlericalismo liberal oficialmente inspirado no mermaba su profunda religiosidad guadalupana. El liberalismo popular era anticlerical, pero guadalupano.

6. LA NACIÓN EXCLUYE A LOS PUEBLOS

Sin embargo, de 1858 en adelante, es decir, durante los sucesivos gobiernos liberales, se produce el desplome del poder negociador de las comunidades campesinas ante un gobierno central reforzado y legitimado por su victoria sobre los conservadores (y los franceses). Este gobierno implementa la privatización generalizada de las tierras, incluso entre sus antiguos aliados. Se inicia la etapa de la *exclusión* de los pueblos de la vida política nacional. En 1876, éstos apoyan la rebelión del general Porfirio Díaz, quien les promete respetar el municipio libre; pero una vez instalado en el poder, se olvida de sus promesas. Será la última participación campesina a nivel nacional antes de ser acallados y reprimidos por los gobernadores de sus estados hasta el estallido de la revolución de 1910. Durante el Porfiriato (1876-1911) las luchas legales de los pueblos surianos por su autonomía y sus derechos a la propiedad comunitaria de la tierra resultan inútiles ante las privatizaciones e invasiones generalizadas de tierras por parte de las haciendas. La consecuencia es el acrecentamiento de las rebeliones campesinas en el Sur con su corolario de represiones.

Aparentemente vencidos por el poder del Estado, los campesinos optan por una resistencia latente procurando ampliar sus bases políticas. En efecto, los pueblos extienden su activismo ideológico-político en dos frentes: por un lado tratan de ensanchar la base de los marginados y resentidos del régimen, lo que permite incluir a elementos de las clases medias rurales expulsadas del poder político local

¹¹ Citado por Brading, 1992: 185.

por los testaferros de los grandes terratenientes; y, por otro, logran tejer una red de solidaridad política alternativa, sostenida por una ideología propia generada y creada por ellos mismos, cuyos vestigios han quedado plasmados en los “planes” políticos que precedían los levantamientos pueblerinos y en numerosos corridos de oposición al gobierno de Porfirio Díaz. El ideal comunitario del municipio libre sigue vigente y permea los corridos anti-porfiristas.¹² Estos corridos no sólo constituyen una forma de auto expresión de la comunidad, sino también una forma de protesta sociopolítica dentro de una sociedad cuya cultura era predominantemente oral (Héau, 2003).

Lo que llama la atención de entrada es la denominación colectiva de “pueblos” cuando los campesinos hablan de sí mismos. Véase, por ejemplo, el siguiente corrido (recopilado en Morelos) denominado *Anónimo a Porfirio Díaz*, de 1909, donde se interpela al Presidente del siguiente modo:

A ver si por este medio recuerda que en Tuxtepec
Firmó las actas de ese Plan que confirmaban
los sufragios que a los *pueblos*
les ofreció si le prestaban los auxilios
de la guerra ¡oh, qué placer!
Entonces dijo que los pagos que oprimían
a la república, señores,
por una ley tendrían que ser forzosamente
de su orgullo despojados,
y que los *pueblos* como libres volverían
a sus antiguas posesiones
siendo destruidas las haciendas y los dueños
de la patria desterrados.¹³

¹² Como los campesinos han dejado pocos testimonios directos de su paso por la historia en comparación con otros grupos sociales (salvo los archivos judiciales relacionados con problemas de tenencia de la tierra), el investigador se ve obligado a echar mano de la única fuente que exhibe de modo directo y consistente algunos aspectos de su pensamiento político-social: su cancionero.

¹³ Para el texto completo del corrido (110 versos) ver Catalina H. de Giménez, 1991, p.233.

Otro corrido del estado de Morelos, que lamenta la muerte injusta de un héroe local, dice así:

Soberano suelo manchado de sangre
de liberales patriotas,
los que defendieron nuestra patria amada
en fechas no muy remotas.

Rico estado de Morelos,
liberal por excelencia,
la historia mira a los pueblos
desde nuestra independencia.

El año sesenta sobre ti vagaban
tres partidos imponentes:
la invasión francesa y los republicanos
y los plateados valientes.

Qué dolorosas jornadas
de tus *indefensos pueblos*,
páginas ensangrentadas
nos hacen tristes recuerdos.

Tus *pueblos* heroicos siempre han dado pruebas
de tu alto liberalismo,
hombres muy celosos de honra y de pureza
han destruido el bandolismo.¹⁴

En fin, una *Bola*¹⁵ dedicada a la ciudad de Cuautla (Morelos) afirma en forma contundente que:

¹⁴ *Ibid.*, p.102.

¹⁵ La *bola* es una variante específica del *corrido*, propia de los pueblos del Sur, que se caracteriza por su métrica regular (12-8-12-8/8-8-8-8) y su esquema musical invariable; mientras que los corridos tradicionales pueden tener las más diferentes métricas y melodías.

*Los pueblos son soberanos
y acérrimos liberales.*¹⁶

Florencia Mallon asegura que aún así los campesinos desarrollaron y mantuvieron —clandestinamente o dentro de las comunidades— sus propias variantes de liberalismo comunitario, visión nacional que perduraría, se adaptaría y luego volvería a surgir en forma de zapatismo.

7. VIOLENCIA SIMBÓLICA E IDENTIDAD DURANTE EL PORFIRIATO

“Mallon es particularmente innovadora — dice John Tutino— al detallar cómo las élites nacionales victoriosas, llevadas al poder por las fuerzas populares, comenzaron a concebir a los habitantes de las comunidades rurales como “otros” extraños e incluso bárbaros. Aquellos que habían luchado por establecer la nación eran considerados por las elites triunfantes como seres inferiores, incapaces de participar en la política y sin derecho a los beneficios materiales.” (Tutino, 1996: 545, 546-47).

Esta exclusión y desprecio por los campesinos se encuentran registrados en los corridos zapatistas de 1911, como se puede apreciar en esta pieza intitulada *La Bola de la Toma de Cuautla por Zapata*, donde se pone en boca de los porfiristas las siguientes expresiones:

Ahí verán, patas rajadas,

Entren, muertos de hambre, indios calzonudos¹⁷,

¹⁶ *Ibid.* p.107.

¹⁷ La vestimenta campesina de pantalón de algodón blanco se llama calzón.

huamuchileros¹⁸ idiotas.

[...]

Por fin han peleado con mucho denuedo

los de tilma y de huarache.¹⁹

El reavivamiento del racismo mencionado por Florencia Mallon corresponde en la ideología oficial al desarrollo del positivismo en México durante el Porfiriato. Este racismo generalizado, que implicaba una fuerte violencia simbólica en contra de los indios, provocó por reacción la actualización del milenarismo indígena —ya conocido durante la Colonia— bajo la forma de un patriotismo indio o *indianismo*: “País de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cuauhtemoczin”, dice un corrido²⁰ que parece aludir a la visión utópica de una nación india.

En esta misma época surge la idea de *República Indiana*, formulada por primera vez por Juan Álvarez, uno de los caudillos populares de la Independencia, compañero de lucha de Morelos y Guerrero. Sirvió como membrete del primer gran movimiento indigenista y mestizo del Sur de México en la segunda mitad del siglo XIX. El término *República* nos revela que se trataba de una especie de utopía civil y laica, en contraste con las utopías precedentes que tenían un corte claramente milenarista; y su calificación como *indiana* la contrapone a la “república” de los españoles y criollos protegidos por el Gobierno mexicano.²¹ En la concepción original de Juan Álvarez, la República Indiana implicaba una nación de indios, mestizos y españoles arraigados en México, pero frente a la embestida racista de los blancos, prevaleció en el entendimiento popular la raíz indígena del término y la “república indiana” se entendió como una nación de indios y para los indios.

En resumen, para los corridos del liberalismo popular de fines del siglo XIX los grandes enemigos son los españoles, hijos de una “nación ambiciosa” que aquí se identifican con los hacendados y los ricos comerciantes que andan “en pos de

¹⁸ Los campesinos morelenses comen las semillas de un árbol llamado guamuchíl (o huamuchíl).

¹⁹ El huarache es una sandalia rústica hecha con tiras de cuero.

²⁰ *Corrido a Porfirio Díaz*, en Catalina H. de Giménez, 1991, p.237.

²¹ Para un mayor desarrollo del tema, ver Catherine Héau, 2003, p. 317-322.

la plata acuñada”, cobijados por Porfirio Díaz, el “hijo ingrato”. Se trata de una “aristocracia acabada” y de un “gobierno inmoderado” que subyugan al “soberano suelo” con sus “pueblos heroicos” y sus “liberales patriotas”.²² Pero la “república indiana” se alzarán de nuevo muy pronto bajo el mando del “patriota guerrillero, el jefe Emiliano Zapata”.

8. EL ZAPATISMO

En 1910, Francisco Madero presenta su candidatura a las elecciones presidenciales en contra de Porfirio Díaz. Es encarcelado. Desde la cárcel difunde una proclama (Plan de San Luis) llamando a la insurrección generalizada para el 20 de noviembre de ese mismo año. La familia Serdán se levanta en Puebla, pero es diezmada por la policía. Sin embargo, a partir de Enero de 1911 los levantamientos se suceden rápidamente. En las regiones sureñas de México, los pueblos—duramente afectados en sus tierras, aguas y libertades— toman el partido de Francisco Madero, quien promete vagamente la restitución de tierras siempre que se presenten los antiguos títulos coloniales de posesión. El concepto campesino de *patria chica* implica una red de sociabilidad y de intercambios constantes entre los pueblos; se trata de un entramado festivo (fiestas religiosas patronales) que se mezcla con vínculos políticos y se desarrolla dentro de un contexto de feria comercial.

En marzo de 1911, en ocasión de la feria de Cuautla (primer viernes de Cuaresma), se concentran campesinos procedentes de todos los pueblos de la región. Ahí deciden apoyar al movimiento maderista y levantarse en armas en defensa de sus tierras y de su autonomía municipal. Entre ellos se halla Emiliano Zapata. La revolución se extiende por todo el país y Madero entra en la ciudad de México en

²² Estas expresiones tomadas de los corridos parecen reflejar lo que Alan Knight denomina “xenofobia popular”, cuyo blanco principal serían los españoles (y en segundo lugar, los chinos). Se trataría de una antipatía psicológica y cultural originada por viejos resentimientos derivados de la Colonia y de la guerra de Independencia. Cf. Knight, 1987: 95 y ss.

junio de 1911. En espera de la realización de elecciones, el poder recae en León de la Barra. En julio, Zapata encabeza una delegación que se entrevista con Madero para pedir la restitución de sus tierras. Cuando regresan a sus pueblos, el presidente León de la Barra les envía, en lugar de agrimensores, el ejército. Ante la traición, Zapata organiza la resistencia. Ya para septiembre, los antiguos maderistas del sur se convierten en *zapatistas*. En noviembre los rebeldes surianos proclaman el Plan de Ayala, que exige la devolución de las tierras a los pueblos. Esta misma exigencia se expresa en un flamante "himno zapatista" que reza así:

Soy zapatista del Estado de Morelos
porque proclamo el Plan de Ayala y de San Luis;
si no le cumplen lo que al pueblo le ofrecieron,
sobre las armas lo hemos de hacer cumplir.

Para que adviertan que al pueblo nunca se engaña
ni se le trata con enérgica crueldad;
si semos hijos no entenados de la patria,
los herederos de la paz y libertad.

Sublime general,
patriota guerrillero,
que peleó con gran lealtad
por defender su patrio suelo.

Espero que ha de triunfar
por gracia del Ser Supremo,
para poder estar en paz
en el estado de Morelos.

Como se echa de ver, hay aquí en primera instancia un reclamo a la legalidad: los alzados luchan por un proyecto político (Plan de Ayala y de San Luis) que defienden con las armas. Se consideran como hijos legítimos ("no entenados") de la patria, y no como bandoleros. Cuando se levantaron en armas en marzo de 1911, eran todavía pueblos maderistas, pero ya para fines de año son "el pueblo" cuya

defensa equivale a “defender el patrio suelo”; es decir, dejan de percibir a la patria sólo como “patria chica”, para reivindicarla también como territorio más vasto – el “patrio suelo” – que cobija a todos sus hijos. Se ha ensanchado la visión política, pero el objetivo de la lucha sigue siendo el mismo: tierra, libertad y autonomía municipal, porque para los pueblos son el único medio para asegurar el control y la administración comunal de sus preciosos recursos. En la percepción de los campesinos, todos los derechos convergen hacia el sacrosanto derecho a la tierra. Y, en efecto, se puede decir que la historia de los campesinos mexicanos ha sido desde siempre la historia de una lucha permanente por la tierra. Se trata de una vieja aspiración todavía profundamente anclada en la conciencia y en la memoria de los pueblos indios. En nuestros días, por ejemplo, uno de los objetivos centrales perseguidos por Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el restablecimiento de la autonomía territorial. La antigua cuestión del autogobierno local y de la administración autónoma de sus tierras y de su territorio sigue estando, hoy como ayer, en el centro del más importante conflicto étnico en México. Es como si los ideales por los que peleó Zapara renacieran continuamente de sus cenizas.

9. RECAPITULACIÓN FINAL

Benedict Anderson ha definido la nación como una “comunidad política imaginada”, fundada en “mitos fraternales” (2000: 6). El nacionalismo – noción emparentada con “patriotismo” – sería entonces la identificación y el compromiso con la nación así entendida, particularmente en lo referente a la defensa de su autonomía, de su territorio y de su legado histórico-cultural frente a las amenazas externas.

Pero hay muchas maneras de “imaginar” una nación y, consecuentemente, la identidad nacional. Por lo mismo, puede haber muchas formas históricas de nacionalismo dentro de una misma nación. Por eso Rosa Luxemburgo afirmaba que nacionalismo y Estado-nación son hasta cierto punto “envoltorios vacíos” que pueden ser llenados con mensajes diferentes; y no faltan autores que acepten hoy día la plasticidad inherente a los conceptos de nación, de nacionalidad y de nacionalismo (Kumar, 2003: 30). En efecto, no puede existir un “nacionalismo

esencial” objetivamente definible, sino más bien una amplia variedad de nacionalismos incluso dentro de una misma nación. Así, por ejemplo, en México existió una versión católico-conservadora del nacionalismo, de carácter hispanófilo, guadalupanista, anti-protestante y, por eso mismo, anti-estadounidense, cuya figura paradigmática fue Lucas Alamán. Y existió, sobre todo, una versión liberal del nacionalismo, de carácter laicista, anticlerical e hispanófobo, aunque también anti-estadounidense, que fue hegemónica desde la Reforma y que después de la Revolución se convirtió en “nacionalismo revolucionario”. Se trata de una versión que subsume la antigua tradición liberal y rechaza la católico-conservadora.

Pero en estos casos se trata de variedades elitistas del nacionalismo. Ahora bien, el nacionalismo está lejos de haber sido un monopolio de las elites políticas ilustradas en México (Whitmeyer, 2002). Frente al “nacionalismo de elite” hemos podido reconocer en este trabajo un nacionalismo popular, de base campesina e indígena, que ha luchado política y simbólicamente por un concepto diferente de nación y, por lo tanto, de identidad nacional. Se trata, como hemos visto, de un concepto que vincula la lealtad a la “patria chica” con la lealtad a la “patria grande”, y que “imagina” la nación como una especie de federación elástica de pueblos autónomos y de municipios libres, cada uno de ellos asentado en la integridad de sus respectivas propiedades comunales. Por eso desde las primeras décadas de la Independencia las comunidades campesinas recurren a toda clase de estrategias y estratagemas simbólicas para conservar sus instituciones tradicionales dentro del nuevo proyecto criollo de nación que, sin embargo, las amenazaba. Por eso durante la invasión norteamericana de 1846-48, tanto en la Huasteca como en los barrios de la capital, el patriotismo popular (campesino y urbano) mezcla la defensa de la patria chica con la de la patria grande. Como dice Alan Knight (1994: 146), el “matriotismo” local y el patriotismo se conjuntan mediante la religión popular que funciona como un cemento adicional, ya que los invasores eran protestantes.

Para los patriotas populares la comunidad nacional “imaginada” se realizaba y ejemplificaba en una específica comunidad local; la defensa local de la comunidad se asociaba con la defensa de la patria, dando pleno significado a la fórmula lapidaria de Ignacio Ramírez El municipio es la nación (Knight, 1994: 146).

Hacia 1860, este nacionalismo popular se manifiesta con más fuerza todavía. Las comunidades de la Sierra de Puebla se oponen a los invasores definiéndose como liberal / patriotas, y asociando sus luchas locales a la lucha mayor de Juárez y de los líderes liberales.

Por último, en los corridos populares espigamos una curiosa variante de este nacionalismo popular que apela a la utopía de una “república indiana” incluyente y respetuosa de las instituciones campesinas, en contraposición a la “república de los españoles”, excluyente y elitista.²³

En resumen: resulta insostenible la teoría de que los pueblos campesinos e indígenas son incapaces de alcanzar una visión nacional y de generar un nacionalismo propio y diferente del de las elites políticas ilustradas. Por el contrario, la historia de México en el siglo XIX —como hemos intentado mostrar en este ensayo— ha sido en buena parte la historia de una larga disputa entre una concepción autonomista y descentralizadora de la nación, propia de las comunidades campesinas, y una concepción centralista e integradora de la misma, propia de las elites políticas. Esta disputa se ha prolongado abierta o subrepticamente hasta nuestros días, como lo demuestran las guerrillas agraristas de los años 60 y 70 (Jaramillo, Genaro Vázquez y Lucio Cabañas) y la gesta neo-zapatista de Chiapas. Y como parecen demostrarlo también la posición crítica de la *intelligentsia* indígena actual frente a los mitos integracionistas del nacionalismo oficial, y su continuada lealtad a la cultura distintiva de sus comunidades étnicas de origen (Gutiérrez, 2001: 259 y ss.)

²³ Esta contraposición evoca en la memoria popular la vieja dicotomía colonial entre “república de Indios” y “república de Españoles”.



Identidades étnicas: estado de la cuestión

1. PROCESOS DE ETNICIZACIÓN

No se puede abordar el tema de las identidades étnicas sin una clarificación previa de lo que se entiende por etnia. Nos vemos obligados, por lo tanto, a una revisión sumaria de los intentos de reconceptualización de esta importante categoría en la literatura socio-antropológica más reciente.¹

En nuestros días se enfatiza la necesidad de esta reconceptualización bajo el argumento de que, si bien los conceptos no son sustitutos de la descripción ni de la explicación, revisten una importancia decisiva para la aprehensión de la realidad y para la construcción teórica, e incluso repercuten, aunque de modo indirecto, en la formulación de políticas sociales y, consecuentemente,

¹ Se encontrará una excelente revisión del concepto de etnia en Hutchinson (1996). Nosotros destacaremos particularmente las recientes contribuciones de Oommen (1997a) y de su equipo internacional (Oommen 1997b) por su especial relevancia y por su pertinencia para pensar nuestra propia realidad.

en la disminución o el acrecentamiento del sufrimiento humano. De aquí la responsabilidad no sólo teórica, sino también política, de los científicos sociales en la elaboración de sus conceptos.²

De una manera general, la revisión del concepto de etnia se está llevando a cabo 1) bajo una perspectiva constructivista; 2) en relación interactiva y dinámica con otros conceptos adyacentes como los de nación y ciudadanía; y 3) con la preocupación de su adecuación empírica para abarcar los fenómenos étnicos que se manifiestan en el mundo entero, y no sólo en un país o en una región particular.

Por lo que toca al primer aspecto, se plantea que todas las colectividades que hoy llamamos étnicas son producto de un largo proceso histórico llamado “proceso de etnicización”, iniciado en el siglo XVI con las exploraciones geográficas y prolongado hasta nuestros días. Este proceso tendría por fuentes principales, primero el colonialismo y la expansión europea, y luego las migraciones internacionales, el internacionalismo proletario de los Estados socialistas y el nacionalismo del Estado-nación a la europea, con su proyecto de homogeneización cultural.

El proceso de etnicización habría implicado básicamente la *desterritorialización*, por lo general violenta y forzada, de ciertas *comunidades culturales*, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas. “En última instancia” —dice Oommen— “la etnicización es un proceso por el que ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (*outsiders*), es decir, como extranjeras en sus propios territorios” (1997a: 17).

² “Las concepciones de los científicos, frecuentemente pervertidas por los publicistas y aderezadas por los políticos para aplicarlas según sus conveniencias, pueden convertirse en dinamita capaz de hacer explotar un orden de cosas existente. Por lo tanto, el científico tiene toda la razón del mundo para mantener puros e incontaminados sus conceptos, vigilar sus modos de empleo y condenar los abusos que se hagan de ellos” (Barker, 1948: 25, citado por Oommen, 1997a: 3).

El proceso de etnicización implica, por lo tanto, la disociación entre cultura y territorio y, consecuentemente, la puesta en riesgo de la integridad de una nación originaria o superviniente.

Según el propio Oommen (1997a: 13 y ss.), hay diferentes tipos de etnicización.

1) Una nación puede seguir ocupando por vía de hecho su territorio nativo o adoptado, pero a la vez ser etnicizada por otra colectividad dominante, colonizadora o nativa, que se niega a reconocer o desvirtúa sus vínculos morales y simbólicos con dicho territorio. Esta situación presenta, a su vez, tres variantes:

a) La más obvia es la transformación de los habitantes originarios de un territorio en una colectividad minoritaria y marginalizada. Tal sería el caso de las naciones originarias (*First Nations*) del nuevo mundo que, si bien continúan habitando sus territorios ancestrales, prácticamente han sido desposeídos de los mismos mediante la alteración radical de sus vínculos tradicionales con los mismos.

b) Una colectividad puede ser etiquetada de tal modo que se le niegue todo derecho a seguir ocupando su patria ancestral o adoptada. Así, los musulmanes de Bosnia, los hindúes del Valle de Cachemira y los judíos en Europa son ejemplos de colectividades etnicizadas en virtud de su identidad religiosa.

c) Algunas naciones originarias son etnicizadas en virtud de la división de sus patrias ancestrales en dos o más territorios estatales, situación que pone en riesgo su integridad como naciones. Tal sería el caso, por ejemplo, de los Kurdos, de los Vascos y de los Nagas.³

2) Otro tipo de etnicización es el que se produce cuando una colectividad dominante se niega a otorgar participación plena en la vida económica y política de un país a una colectividad inmigrada que ya había adoptado el territorio de dicho país como patria. En efecto, no basta que los inmigrados deseen llegar a ser miembros plenos de su nueva patria desde el momento de su llegada. Se

³ Etnia cuyos miembros están repartidos entre la India y Birmania.

requiere todavía que sus aspiraciones sean respetadas no sólo por el Estado, sino también por los nativos del país en cuestión para que su *status* étnico se transforme en *status* de miembros plenos de la nación. Así, por ejemplo, los fijianos de origen indio, a pesar de haber adoptado a Fiji como patria, no son considerados como ciudadanos plenamente "nacionales". Lo mismo ocurría con los judíos en Alemania durante el nazismo: por más de que hubieren vivido durante muchas décadas en el país y hubieren sido plenamente asimilados en términos culturales, seguían siendo considerados como extranjeros.

3) Un tercer tipo de etnicización, en este caso semi-voluntaria, es la que se da cuando una colectividad plenamente establecida desde mucho tiempo atrás en el territorio de un Estado, y cuyos miembros son reconocidos como ciudadanos plenos de dicho Estado, sigue considerando que sus raíces están fuera de dicho territorio. Es lo que ocurre cuando algunos grupos se identifican como afro-americanos, asiático-americanos, afro-brasileños, etcétera.⁴ Según Oommen (1997^a: 14-15), esta auto-externalización es la ruta para la etnicización y revela una experiencia colectiva de discriminación y opresión en países donde a ciertos grupos inmigrados se les ha asignado un *status* social subordinado y una identidad estigmatizada.

4) La etnicización también se produce cuando un Estado decide "integrar" y homogeneizar a las diferentes naciones que coexistían en sus territorios en un solo "pueblo". Los recursos utilizados para este fin pueden ir desde el desarraigo físico hasta la distorsión de la historia nacional de un pueblo, pasando por la creación de unidades político-administrativas artificiales, la colonización estatal del territorio ocupado por las naciones más débiles y pequeñas, y la prohibición de emplear la lengua materna. Los Estados multi-nacionales, tanto socialistas como capitalistas, han recurrido con frecuencia

⁴ Así, por ejemplo, se ha señalado que la identidad afro-americana en los Estados Unidos es dual. En efecto, los afro-americanos se consideran por un lado como americanos (por ciudadanía, ideales políticos, lenguaje y religión), y por otro como africanos, es decir, como miembros de una raza histórica no originaria de América. De aquí el panafricanismo, que considera a África como madre patria (Hecht, 1993: 64)

a estos expedientes. Basta recordar la política de unificación nacional en la España de Franco, y la de la Unión Soviética en los países bálticos (Lituania, Letonia y Estonia).

5) Otro modelo de etnicización sería el de los trabajadores emigrantes a países extranjeros, donde se les niega los derechos humanos básicos y los de ciudadanía, aun cuando reúnan todas las condiciones para gozar de los mismos. Tal sería el caso, entre otros, de los trabajadores hispanos en los Estados Unidos y de los trabajadores inmigrados en Europa occidental, particularmente los que proceden de las ex-colonias.

6) Por último, puede darse el caso de que aun cuando los inmigrantes sean aceptados como con-nacionales por la sociedad anfitriona, éstos rechacen la identidad que se les ofrece y proyecten retornar a su lugar de origen. Tal sería el caso de muchos intelectuales e incluso trabajadores que emigran bajo la perspectiva del retorno.

Siempre según Oommen, en todos los casos enumerados, la etnicización implica la disociación entre territorio y cultura –en un sentido que precisaremos más adelante– y, por lo tanto, la puesta en riesgo de la integridad de una comunidad cultural.

Este enfoque constructivista e histórico de la noción de etnia no es nuevo en sociología. Ya en 1985, J.L. Amselle había presentado la tesis de que en el continente africano no había nada parecido a una etnia durante el periodo precolonial. Las etnias habrían surgido por la acción del colonizador que, en su afán de territorializar el continente, fragmentó las entidades sociales preexistentes en forma de razas, tribus y etnias. Posteriormente, las nuevas divisiones habrían sido asumidas por las propias poblaciones nativas como estrategia de resistencia⁵.

A esta concepción histórica, dinámica y constructivista de las etnias suele oponerse la concepción llamada “primordialista” (Shils, 1957; Geertz,

⁵ Véase también Cornaroff (1991: 666), quien afirma que las etnias Yoruba, Zulú y otras en el contexto africano son creaciones europeas del siglo XIX.

1992: 219 y ss.; Isaacs, 1975), según la cual las etnias se basan en vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados “grupos primarios”, y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles. Los vínculos étnicos serían entonces en cierto modo “naturales” y mucho más profundos que los demás vínculos sociales, porque implican una solidaridad fundada en lazos de sangre.⁶

La tendencia actual, según Oommen 1997a, p. 37 y ss.), es negar que exista contradicción entre ambas posiciones. En efecto, por un lado los sentimientos primordiales (cuya realidad parece innegable en muchos casos) pueden provenir, no de la realidad, sino de la *creencia* en una consanguinidad imaginaria, y en cuanto tal pueden activarse o reactivarse en contextos históricos muy precisos, como son los del colonialismo; y por otro, algunas identidades étnicas construidas y asignadas por el colonizador pueden ser aceptables para los colonizados precisamente porque contienen elementos primordiales construidos como “sagrados” por la colectividad concernida.

2. ETNIA, NACIÓN, ESTADO Y CIUDADANÍA

Por lo que toca a su contenido, hemos dicho que la tendencia actual es definir el concepto de etnia, no en forma aislada o substancialista, sino en relación dinámica e interactiva con otros conceptos adyacentes como los de nación, Estado y ciudadanía.

Para entender mejor estas relaciones complejas, conviene comenzar des-construyendo la idea de Estado-nación, es decir, la confusión inveterada entre nación y Estado, que es propia de la tradición política europeo-occidental. Esta confusión, como señala Gellner (1989: 21 y ss.), implica un proyecto de homogeneización cultural según el principio “un Estado, una nación, una cultura”, bajo el supuesto erróneo de que la condición ideal para el buen

⁶ Véase la evaluación crítica que hace de esta posición Richard H. Thompson (1989: 49-55).

funcionamiento, la estabilidad y la gobernabilidad de un Estado moderno es la homogeneidad cultural de su población.⁷ Esta creencia ha conducido en muchos casos a una política de unificación cultural forzada mediante la estandarización lingüística, religiosa, ideológica y, por supuesto, educativa, cuya consecuencia ha sido precisamente la profundización de la etnicización de poblaciones enteras dentro de los territorios de los Estados. “La idea de Estado-nación” –dice Oommen– “fue sólo una aspiración, de hecho una aspiración desafortunada, que nunca se realizó ni siquiera en Europa occidental” (1997a: 136). En efecto, la confusión entre Estado y nación no es sólo un error teórico, sino también empírico, ya que la inmensa mayoría –si no es que la totalidad– de los Estados son plurinacionales, multiétnicos y plurilingüísticos, de modo que resulta difícil encontrar un solo caso de Estado mononacional.

Por otro lado, es también empíricamente falso que todas las naciones tiendan naturalmente a crear su propio Estado, ya que existen muchas naciones que deliberadamente renuncian a ello y prefieren mantenerse dentro de un Estado multinacional (v.g., los catalanes en España). Por eso siempre es mayor el número de naciones que el de los Estados.⁸

Hoy ya no se admite la idea de que el Estado y la nación sean entidades intercambiables. Un Estado es una entidad jurídico-política que tiene por función esencial proporcionar a sus ciudadanos protección frente a la inseguridad interior y a la agresión exterior. Para tal fin está dotado de soberanía política sobre un área territorial claramente definido y detenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Además, tiene jurisdicción sobre un conjunto de ciudadanos cuya lealtad terminal está orientada al mismo Estado. Sólo

⁷ Este principio también fue sostenido por Aguirre Beltrán (1976), quien defendía la “mexicanización” del indio, es decir, la integración de los indígenas a la sociedad nacional, como objetivo legítimo de la política indigenista.

⁸ Según Anthony Smith (1971), en el momento en que escribía su libro había en Europa 63 naciones y sólo 24 Estados. Hoy, después de la desintegración de lo que fue la Unión Soviética y de la antigua Yugoslavia, ciertamente ha aumentado el número de Estados, pero siempre es menor que el de las naciones.

si un Estado coincide con una nación se podría hablar de Estado-nación, pero la inmensa mayoría de los Estados modernos son multinacionales, multiétnicos o una combinación de ambos.

También la ciudadanía es un concepto jurídico estrechamente emparentado con el Estado y consiste en un conjunto de derechos (con sus correspondientes obligaciones). Según el esquema clásico de T.H. Shils, reelaborado por Parsons (1967), el modelo de la ciudadanía comprende un componente civil o legal (ciudadanía civil), un componente político (ciudadanía política), un componente social o de *Welfare* (ciudadanía social) y, finalmente, un componente cultural (ciudadanía cultural).

Normalmente, todos los ciudadanos deberían tener acceso igual a los derechos que confiere la ciudadanía, pero frecuentemente no es así. Por eso hablamos de ciudadanos de primera y de segunda clase. Los súbditos de un Estado que forman parte de la nación en el sentido cultural del término ("*nationals*"), son también invariablemente ciudadanos. En cambio, los que no forman parte de ella, como los indígenas en México, pueden ser también ciudadanos, aunque casi siempre enfrentan graves problemas para serlo en sentido pleno. Por lo tanto, se puede ser ciudadano de un Estado, sin ser "*national*", es decir, sin ser reconocido como miembro de la comunidad nacional por el grupo cultural y políticamente dominante. Hay que distinguir, entonces, entre ciudadanía, membrecía nacional y membrecía étnica.⁹

La ciudadanía en sentido pleno tiende a concebirse en la reciente literatura sociológica como un instrumento para rectificar las desigualdades individuales, muchas de las cuales proceden precisamente de las adscripciones étnicas, sociales o de clase. Ya según Parsons el principio de igualdad está institucionalizado legalmente en el complejo de la ciudadanía, de modo que

⁹ En inglés existe el término "*national*" para designar a los individuos reconocidos como miembros de una nación en el sentido cultural del término, lo que no ocurre en español. De aquí la confusión generada por el uso del término "ciudadano" para designar indistintamente tanto al súbdito de un Estado como al miembro de la nación tal como es definida por los grupos cultural y políticamente dominantes. Esta confusión deriva de la identificación errónea entre nación y Estado.

el Estado moderno debe concebirse como una "*company of equals*", es decir, como una asociación de iguales.¹⁰

Según la propuesta de reconceptualización dinámica que estamos presentando, la nación y la etnia comparten el mismo contenido cultural, salvo la relación con el territorio. En efecto, ambas son comunidades culturales que comparten una denominación común, mitos de origen, una lengua propia o adoptada, una historia también común, una cultura distintiva y un sentido de lealtad y solidaridad. La diferencia específica radica en la relación con el territorio, como veremos de inmediato. Además, una nación puede convertirse en etnia y viceversa.

Una nación sería, siempre según Oommen, una colectividad cultural plena y exitosamente identificada con un territorio. Es la fusión entre territorio y cultura, o también entre territorio y lenguaje, lo que constituye una nación. También el Estado, por supuesto, comporta un territorio. Pero hay una diferencia esencial: el territorio estatal es una entidad legal que determina el ámbito de jurisdicción del Estado, como suelen decir los juristas. El territorio nacional, en cambio, es una entidad moral y cultural que resulta de la apropiación simbólico-expresiva del espacio; es un territorio-signo que funciona a la vez como envoltorio corporal y como emblema básico de la comunidad nacional.¹¹

¹⁰ Las cuestiones relativas a la desigualdad individual y a la identidad grupal pueden ser negociadas, entonces, a través de la ciudadanía, que implica dotación de derechos a los individuos independientemente de sus adscripciones grupales y de sus trayectorias sociales. En cambio, las demandas de igualdad y de identidad – aparentemente contradictorias – pueden armonizarse a través del pluralismo, que implica la coexistencia dignificada de grupos de identidad distintos dentro del cuerpo político. Cf. Oommen, 1997a: 22.

¹¹ Se comprenderá mejor el carácter esencialmente moral y simbólico del territorio nacional si se recuerda que, según Guiomar (1974: 91 y ss.), por obra y gracia de la Revolución francesa el territorio es el sustituto republicano del cuerpo del Rey. En efecto, la nación entendida como comunidad establecida y referida a un origen común o a antepasados comunes existe desde la época de las monarquías absolutas en Europa. Pero en su forma monárquica, la nación se concebía como *extensión de su cuerpo*, como su *cuerpo imaginario*. Posteriormente y de modo gradual, el Rey es desplazado del centro de la nación y termina por ser eliminado en virtud de los sucesivos embates de los parlamentos y de la burguesía revolucionaria. Ahora bien, como ninguna comunidad puede prescindir de un referente corporal visible y concreto, el cuerpo del Rey es suplantado por un "cuerpo" territorial – el territorio nacional – que contiene el mismo potencial simbólico y aglutinador del primero.

Para Oommen, el territorio cultural sería, juntamente con el lenguaje, la condición mínima para la existencia y la emergencia de la nación. Esto no equivale a negar la concepción de la nación como “comunidad imaginada” (Anderson, 2000). Se trata más bien de complementarla asignándole un soporte a la vez material y simbólico. En efecto, una nación no podría mantener su *ethos* cultural e incluso su identidad como comunidad imaginada sin la visibilidad que le confiere la referencia a un territorio que le sirva como lugar de anclaje, como espacio de inscripción y como referente simbólico.¹²

Contrariamente a la nación, una etnia es, si se quiere, una *nación desterritorializada*, es decir, una comunidad cultural disociada real o simbólicamente de su territorio ancestral por desplazamiento forzado, por despojo o por la reformulación jurídica de su relación con la tierra en términos instrumentales (circunscripción político-administrativa, régimen de propiedad...) y no ya en términos simbólico-expresivos.¹³

En realidad, el territorio étnico reviste las mismas características simbólicas y culturales que el territorio nacional, pero lo que para el grupo nacional es objeto de identificación y de apropiación plena, para las etnias

¹² W. Connor (1984: 221) demuestra a través de un ejemplo concreto que no cualquier territorio puede convertirse en “territorio patrio”. En efecto, en 1936 el Estado Soviético creó un territorio propio para los judíos cerca de la frontera con China, con el propósito de que se convirtiera en su “patria”. Pero el esfuerzo por atraer a los judíos a esta nueva “patria” fracasó rotundamente. También los británicos ofrecieron a los sionistas en 1902 una porción de Uganda como posible “patria”. Pero esta proposición fue rechazada rotundamente por el Octavo Congreso Sionista del mismo año (Seton-Watson, 1977: 396). (Ambos autores son citados por Oommen, 1997a: 186).

¹³ Resulta interesante comprobar la incapacidad de los tecnócratas y juristas del Estado para comprender esta dimensión cultural del territorio étnico. Como se sabe, existe una disputa sobre la propiedad del territorio huichol en Jalisco. Para resolver el diferendo, los burócratas del Estado propusieron a esta etnia comprarle la mitad de su territorio, en realidad ya ocupada por los ganaderos. Pero Jesús Lara Chivarra, presidente de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholes de Jalisco (UCIH), les responde en estos términos: “No vamos a vender ni un metro de tierra porque los ancianos así nos han educado y no los defraudaremos: *sería como vender a nuestra madre*”. El periodista que reporta este episodio comenta: los huicholes reclaman sus tierras porque ahí se lleva a cabo la caza del venado, están la ruta sagrada y los centros ceremoniales donde acuden a presentar las ofrendas para “hacer un pago a los dioses por los males que puedan venir” (*La Jornada*, 10 de Marzo de 1998, p. 51).

es permanente objeto de reclamo, de disputa y, en muchos otros casos, de nostalgia y recuerdo. Porque, como queda dicho, es la disociación –real o simbólica– entre territorio y cultura lo que define la etnicidad según la perspectiva que estamos presentando.

Como se echa de ver, los autores más recientes, como Oommen (1997a: 185), Anthony Smith (1979) y W. Connor (1994) enfatizan la importancia crucial del territorio tanto para la constitución de las pequeñas comunidades étnicas como de las grandes “comunidades imaginadas”, y se esfuerzan por rescatarlo polémicamente frente a los economistas y ensayistas “posmodernos” que proclaman su inevitable eclipse o su devaluación en el contexto de la globalización. Para comprender esto hay que recordar que según algunos teóricos de inspiración neo-marxista (Raffestin, 1980: 129 y ss.; Hoerner, 1996: 19 y ss.) el territorio no es sólo resultado de una apropiación instrumental del espacio (v.g. como propiedad, fuente de recursos a ser explotados, delimitación político-administrativa, medio para obtener ventajas geopolíticas, etcétera), sino también de una apropiación simbólico-expresiva o cultural, y entonces se convierte en patria, patria, tierra ancestral, tierra natal, terruño, etcétera, a la que una persona pertenece, con la que se identifica emocionalmente y donde los antepasados murieron y fueron sepultados.

3. HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LAS IDENTIDADES SOCIALES¹⁴

Hemos definido a la etnia, en última instancia, como una nación desterritorializada, es decir, como una colectividad cultural (generalmente minoritaria) disociada de su territorio y, consecuentemente, marginada y discriminada. Se trata de una categorización todavía muy genérica, realizada desde el punto de

¹⁴ Véase un desarrollo más amplio de las tesis básicas de esta teoría general en los dos primeros capítulos de este mismo volumen.

vista de la génesis histórica de las etnias y aplicable a una gran variedad de grupos que pueden revestir características particulares muy diferentes. Así, por ejemplo, no son la misma cosa un grupo de italianos en Nueva York y una comunidad indígena de Chiapas. Siempre se puede caracterizar a través de rasgos externos más concretos y específicos los diversos tipos de etnias. Pero el procedimiento más decisivo para dar cuenta de esta diversidad es el recurso a una teoría de las identidades sociales que permite abordar a los grupos históricamente etnicizados no ya desde el exterior y con un afán clasificatorio, sino desde el punto de vista subjetivo de los propios grupos en cuestión. Por eso carece de sentido hablar de la identidad étnica en general. La identidad es siempre un problema concreto y un enigma que debe resolverse para cada grupo o colectividad en particular desde la perspectiva de sus miembros.

En lo que sigue trataremos de delinear, en forma necesariamente compendiada, los grandes ejes de una teoría general de las identidades sociales, para ubicar dentro de este marco la problemática más específica de las identidades étnicas.

El concepto de identidad social es un concepto imprescindible en las ciencias sociales, pero a la vez de uso delicado y políticamente peligroso. Es un concepto imprescindible porque no podríamos hablar siquiera de acciones o de interacciones sociales, sin elaborar enunciados acerca de la presunta identidad de los actores que en ellas se hallan implicados. Más aún, el vocabulario de la identidad y de la diferencia es una de las condiciones de empleo de toda lengua natural, como nos lo enseñan los filósofos del lenguaje, como Quine. Es también un concepto de empleo delicado, debido a su carácter polisémico a pesar de su aparente evidencia, y sobre todo debido a las trampas del lenguaje natural y del sentido común que tienden a presentar la identidad como una entidad homogénea, cristalizada y substancial. Y, finalmente, es un concepto políticamente peligroso, porque es apto para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales, como el nacionalismo clásico, los etno-nacionalismos europeos actuales y el racismo disfrazado bajo la reivindicación del "derecho a la diferencia" (Taguieff, 1986: 91 y ss.).

3.1 UNA CONCEPCIÓN RELACIONAL Y SITUACIONAL DE LA IDENTIDAD

En el ámbito de las ciencias sociales, la idea de identidad cultural ha sido conceptualizada inicialmente en los Estados Unidos como herramienta para afrontar los problemas de integración de los inmigrantes y los de las relaciones interraciales. En los países europeos, y particularmente en Francia, surge como dispositivo de análisis de los nuevos movimientos sociales, de los particularismos regionales y de los etno-nacionalismos.

Si quisiéramos compendiar en una definición escueta el núcleo teórico mínimo en torno al cual parece existir actualmente cierto consenso entre los científicos sociales, diríamos que *la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.*

Este esbozo de definición ya permite identificar los principales tópicos de la problemática de las identidades.

En primer lugar, permite situar claramente la relación entre identidad y cultura. La identidad debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales. Por lo tanto, la mera existencia objetivamente observable de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. Se requiere todavía de parte de los actores sociales la voluntad de distinguirse socialmente a través de una reelaboración subjetiva y selectiva de algunos de sus elementos.

En segundo lugar, se echa de ver que, como dice Balibar, la identidad sólo existe en y para sujetos, en y para actores sociales, y que su lugar propio es la relación social, es decir, la relación entre los grupos sociales. Por lo tanto, no existe identidad en sí ni para sí, sino sólo en relación con "alter". Con otras palabras, la identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional.

Por último, la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orien-

tan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni depende de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas.

3.2. IDENTIDAD , RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO Y PODER

A lo dicho anteriormente debe añadirse una precisión capital: la voluntad de distinción, demarcación y autonomía, inherente a la afirmación de identidad, requiere ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente, ya que, como dice Bourdieu, “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y por cierto ser percibido como distinto” (1982: 142). De aquí la importancia de la manifestación como estrategia por medio de la cual “el grupo práctico, virtual, ignorado, negado o reprimido se torna visible y manifiesto para los demás grupos y para sí mismo, y revela su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido” (*ibid*).

Se infiere de lo dicho que la identidad de los actores sociales (individuales y colectivos) resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre “auto-identidad” y “exo-identidad”. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias o desfases entre la representación de la propia identidad y la de los demás, lo que ha dado lugar a la distinción entre identidades internamente definidas (llamadas también identidades subjetivas, percibidas o “privadas”), e identidades externamente imputadas (llamadas también identidades objetivas, actuales o “públicas”) (Hecht, 1993: 42-43).

Ahora bien, la mayor o menor legitimidad de uno u otro polo, es decir, la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación, depende de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores sociales en contacto. En efecto, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la “clasificación legítima”, y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación. Porque, como explica Bourdieu en un artículo clásico (1980a: 63-72), sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de la autoridad que confiere el poder, pueden imponer

la definición de sí mismos y la de los demás. Sólo ellos tienen el poder de hacer o deshacer grupos. Es así como, en los Estados Unidos, por ejemplo, el grupo dominante de los WASP (White Anglo-Saxon Protestant) clasifica a los demás norteamericanos en la categoría de "grupos étnicos" o en la de "grupos raciales". A la primera pertenecen los descendientes de inmigrantes europeos no WASP; a la segunda los norteamericanos llamados "de color" (negros, chinos, japoneses, puertorriqueños, mexicanos...).

Según esta definición –dice Denys Cuche– las etnias son los otros, es decir, los que se desvían de una manera u otra de la referencia identitaria americana. En cuanto a los WASP, escapan, por una especie de truco de la magia social, a esta identificación étnica y racial. Ellos se colocan fuera de toda clasificación, fuera de categoría, porque evidentemente se consideran muy por encima de los clasificados (1996: 88-89).

La intervención del poder en los procesos identitarios nos lleva de la mano a lo que podríamos llamar "políticas de identificación" del Estado. En efecto, en las sociedades modernas el Estado se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece una serie de reglamentos y controles. Incluso se puede decir que el Estado tiene una verdadera obsesión por el control de la identidad de sus ciudadanos. Lo malo está –como señala el ya citado Denys Cuche– en que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio.

El ascenso de las reivindicaciones identitarias sub-nacionales que se observa en muchos Estados contemporáneos puede interpretarse como una consecuencia de la centralización y burocratización del poder. Todo el esfuerzo de los grupos minoritarios se orienta, no tanto a reapropiarse una identidad que frecuentemente es la que les ha sido otorgada por el grupo dominante, sino a reapropiarse los medios para definir por sí mismos, y según sus propios criterios, su identidad. Con otras palabras, se esfuerzan

por transformar la hetero-identidad, que frecuentemente es una identidad negativa, en identidad positiva.

Hemos presentado aquí —como en los capítulos precedentes— una concepción relacional y situacional de la identidad, que está muy lejos de la intuición substancialista del sentido común. Se trata de una verdadera inversión de perspectivas inicialmente introducida por Fredrik Barth y colaboradores en su célebre obra colectiva: *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976). Esta concepción puede ser resumida en las siguientes proposiciones:

1) Presenta la identidad como resultado de una construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales, y no como un dato objetivo.

2) Pero se trata de una construcción que se realiza no de manera arbitraria y subjetiva, sino dentro de marcos sociales constrictivos que determinan las posiciones de los agentes y orientan sus representaciones y opciones.

3) En cuanto “constructo”, la identidad se elabora dentro de un sistema de relaciones que oponen un grupo a otros grupos con los cuales está en contacto.

4) Por último, la identidad se construye y se reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales; por eso el centro del análisis de los procesos identitarios es la relación social.

Esta manera de plantear las cosas no deja de tener consecuencias importantes para el correcto diseño de un análisis de las identidades. Por ejemplo, no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural. También se infiere de lo dicho que no es tarea de las ciencias sociales detectar cuál es la “verdadera identidad” de determinados grupos o colectivos, sino explicar los procesos de identificación sin juzgarlos, es decir, dilucidar las lógicas sociales que impulsan a los individuos y a los grupos a identificarse, a etiquetar, a categorizar y a clasificar. En efecto, si se admite que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo, por qué y a través de quiénes se produce,

se mantiene o se cuestiona una identidad particular en un momento y en un contexto social determinado?

3.3. ESTRATEGIAS IDENTITARIAS

Se infiere de todo lo dicho hasta aquí que una de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación.

Precisamente para subrayar esta característica algunos analistas han introducido el concepto de estrategia identitaria. En esta perspectiva, la identidad aparece como medio para alcanzar un fin. El concepto de estrategia indica también que los actores sociales disponen de cierto margen de maniobra, y que en función de su apreciación de la situación utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios. Sin embargo, el concepto de “estrategia identitaria” no significa que los actores sociales son completamente libres para definir su identidad según sus intereses materiales y simbólicos del momento. Las estrategias deben tomar en cuenta necesariamente el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos, las maniobras de los demás, etc. En consecuencia, si bien es cierto que, debido a su plasticidad, la identidad se presta a la instrumentalización –es una herramienta, más aún, una “caja de herramientas, decía Devereux (1975: 164)–, los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran con su identidad, ya que, como dejamos dicho, ella es el resultado de la identificación que nos atribuimos nosotros mismos y de la que nos imponen los demás (Cuche, 1996: 94).

Una modalidad extrema de estrategia de identificación consiste en ocultar la propia identidad para escapar a la discriminación, al exilio e incluso a la masacre. Un caso histórico ejemplar, citado por Cuche (1996: 94), de este tipo de estrategia es el de los judíos marranos de España, que se convirtieron exteriormente al catolicismo en el siglo XV para escapar a la persecución y a la expulsión, pero secretamente seguían siendo fieles a su fe ancestral y a sus ritos tradicionales.

El carácter estratégico de la identidad nos permite comprender ciertos fenómenos, como los de las resurgencias y recomposiciones identitarias. Por ejemplo, cuando hablamos de “despertar de los grupos indígenas” en México, no debemos pensar en una especie de resurrección de identidades indias por largo tiempo soterradas o en estado de hibernación, sino en la reinvencción estratégica, por parte de dichos grupos, de una identidad colectiva en un contexto totalmente nuevo, como es el de un Estado neo-liberal que los excluye y margina en nombre de la modernidad.

4. IDENTIDADES ÉTNICAS

El acontecimiento más sorprendente en la actual coyuntura político-social de nuestro país ha sido precisamente lo que acabamos de llamar “despertar de los grupos indígenas”. Se trata de un movimiento que, esgrimiendo estratégicamente los recursos de la identidad étnica frente a un Estado excluyente y centralizador, no sólo ha logrado proyectar la cuestión de la autonomía indígena al primer plano de la escena política, sino que ya ha obligado al propio Estado a redefinir la identidad nacional en términos multiculturales. Lo que quiere decir que quizás por primera vez en su historia, México ha dejado de definirse, por lo menos en el plano jurídico y formal, como una “nación mestiza”¹⁵. Por eso, y para dar mayor concreción a las reflexiones precedentes, nos proponemos ahora incursionar brevemente en el terreno de las identidades étnicas.

Carece de sentido, como dejamos dicho más arriba, hablar de las identidades étnicas en general. Las identidades étnicas remiten siempre, como toda identidad, a contextos histórica y socialmente específicos, y se puede esperar razonablemente que varíen en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnicización que les dieron origen. En lo

¹⁵ Véase, a este respecto, la reforma del Art. 4 constitucional realizada hacia fines de 1990.

que sigue nos referiremos exclusivamente a las identidades de los grupos indígenas que habitan el territorio mexicano y que son herederos de las “naciones originarias” (*First Nations*) que podemos llamar mesoamericanas. Como sabemos, el colonialismo español primero, y luego el Estado mexicano, sometió a estas “naciones” a un proceso de extrema marginación en sus propios territorios ancestrales.

Según Fredrik Barth (1976; 15), la etnicidad, que es un producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Por lo tanto, lo que realmente importa para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas.

Ahora bien, ¿cuál es ese repertorio cultural utilizado por los grupos indígenas nacionales para reivindicar su dignidad y su autonomía frente al Estado y a los segmentos regionales de los grupos cultural y políticamente dominantes?

La respuesta tendrá que ser en gran parte hipotética y conjetural, y se limitará a enumerar, con base en una especie de inducción incompleta apoyada en las pocas exploraciones empíricas realizadas en nuestro país¹⁶, algunos de sus componentes básicos, con plena conciencia de que en los casos concretos variarán su peso específico y incluso su pertinencia en cada una de las configuraciones identitarias.

Supuesto lo anterior, nos atreveríamos a afirmar que los componentes culturales básicos —que algunos estudiosos americanos, como Michael L. Hecht, llamarían “core symbols” (1993: 22)— de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son los siguientes:

¹⁶ Véase a este respecto, entre otros, el trabajo de Alejandro Figueroa (1994) y, sobre todo, los trabajos de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996; 1997).

1) la valorización del propio sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia étnica y puerta de acceso a los demás bienes y atributos conectados con la misma;

2) una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización;

3) un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, de la vida y de la muerte;

4) la valorización del propio lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como medio de comunicación intragrupal, sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural;

5) la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social.

4.1. IDENTIDAD Y PARENTESCO: LA REFERENCIA A LOS ANCESTROS COMUNES

La valorización del parentesco y, particularmente, de la familia, parece ser la principal marca distintiva de la identidad étnica. No hay que olvidar que la pertenencia étnica –que no es voluntaria– se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y, por lo tanto, en un sistema de parentesco. Esto quiere decir que la identidad étnica tiene por base la *creencia en una consanguinidad imaginaria*, y que el grupo étnico se define, en primer lugar, como aquel grupo humano dentro del cual la pertenencia se funda, *en última instancia*, en la representación subjetiva de un vínculo de parentela (D'Andrea, 2000: 84 y ss.).¹⁷

¹⁷ Decimos “consanguinidad imaginaria” justamente porque se basa en una creencia, es decir, en una convicción subjetiva plausible, pero no científicamente demostrable. La definición del grupo étnico en estos términos explicaría, según D'Andrea, algunos de los atributos que suelen atribuírsele, como la rigidez de sus

Es sobre todo aquí donde son pertinentes, a nuestro modo de ver, las argumentaciones de los primordialistas que subrayan la importancia de la cuna materna como instancia primordial donde el individuo adquiere cuerpo, nombre e identidad primaria. Para Isaacs (1975), por ejemplo, la familia es un "grupo básico de identidad" en cuyo seno el individuo interioriza una tradición cultural, un lenguaje, una religión y un sistema de valores y de status (p. 38). Por eso la familia suele ser la estructura mental de aprehensión de todas las formas de comunidad, incluidas las "imaginadas", que "desde tiempos inmemoriales connotan pureza y extremo desinterés" (Galliot, 1987: 19). Pero debe añadirse esta observación capital: tratándose de grupos étnicos, la autoatribución de vínculos primordiales a imagen y semejanza de la familia resulta de una *creencia*, y no de una realidad científicamente comprobable.

4.2. UNA TRADICIÓN COMPARTIDA

El acceso a una tradición legada por los antepasados es una derivación del punto anterior y es indisociable del mismo. En efecto, existe un relativo consenso entre los autores acerca de la importancia decisiva de la referencia a un comun origen o a ancestros comunes para la identidad étnica. Según George De Vos, por ejemplo, la identidad étnica es "una forma de pertenencia orientada prevalentemente hacia el pasado" (1972: 437) que comporta "un sentido de continuidad histórica con ancestros y un lugar de origen comunes" (1982:9)¹⁸. Y entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé afirma

fronteras, su fuerte estabilidad, la fuerte solidaridad que genera, su posición de superioridad con respecto a las demás pertenencias funcionales (v.g., la pertenencia a un partido, a una organización campesina e incluso a una nación) y la particular amplitud de su horizonte temporal ("Así creían nuestros antepasados...") Cf. D'Andrea, 2000: 87-91.

¹⁸ "En resumen, la identidad étnica de un grupo radica en su uso *subjetivo, simbólico o emblemático* de cualquier aspecto de una cultura, o de la percepción de sus orígenes y de su continuidad, con el propósito de diferenciarse de otros grupos" (Romanucci-Ross / De Vos, 1995: 24).

que la memoria de una genealogía es tan fundamental que cuando ésta se pierde, una identidad étnica deja de ser tal para adquirir otra identidad, por ejemplo, una "identidad residencial" (1996: 121-122).

Podemos subsumir la referencia a antepasados comunes bajo el concepto más amplio de tradición. En efecto, los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino en cuanto transmisores autorizados de una compleja herencia cultural. En este sentido, las identidades étnicas se caracterizarían por ser profundamente tradicionales, o lo que es lo mismo, por ser propias de "sociedades de memoria".

Pero hay que cuidarse de no reificar abusivamente la noción de tradición. Ésta no se reduce al conjunto de los *tradita* de una sociedad o de un grupo, como pretende Shils (1981). Lo que la define esencialmente es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu-Léger: 1993, 126-127). Y la base de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (Enloe, 1973), porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. Incluso pueden existir "tradiciones inventadas", como dijera Hobsbawm (1983). Digamos entonces, en conclusión, que la tradición "es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente" (Hervieu-Léger, 1993: 127).

Así entendida, la tradición desempeña un papel estratégico en la definición de la identidad étnica, debido a su carácter englobante y abarcador. En efecto, todos los demás elementos que enumeraremos a continuación pueden interpretarse como elementos de los *tradita*.

Constelación de conceptos interrelacionados



4. 3. LA RELIGIÓN COMO REFERENTE DE IDENTIDAD

La religión – que debe considerarse como el componente principal de la “tradición” – constituye todavía una dimensión fundamental de las identidades étnicas, aunque puede preverse que irá perdiendo cada vez más relevancia a medida que se vaya generalizando el pluralismo religioso en el seno de las comunidades étnicas.¹⁹

En la mayor parte de los casos se trata de una religión de carácter predominantemente ritual, centrada en la figura de los santos patronos y en las celebraciones festivas destinadas a honrarlos.

Se puede decir mucho sobre las funciones de este tipo de religión en el seno de las comunidades tradicionales (Giménez, 1978, sobre todo pp. 221 y ss.), pero aquí nos limitaremos a señalar su función identificadora.

Dentro de las comunidades indígenas, el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico, en cuanto se lo considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los “dioses abogados” del pasado prehispánico (López Austin, 1973: 69), el santo patrono es el “corazón del pueblo” y resume en sí mismo –por sinécdoque o metonimia– su identidad histórica, su realidad presente y su destino.

Por eso no hay peor ofensa para una comunidad que un atentado –bajo cualquiera de sus formas posibles– contra la imagen del santo patrono.²⁰

¹⁹ Algunas identidades étnicas, como las que se van gestando en las zonas dominadas por el movimiento zapatista, prescinden deliberadamente de toda dimensión religiosa, por lo que podrían ser consideradas como “identidades étnicas secularizadas”.

²⁰ Un ejemplo emblemático de esto es lo que le sucedió –según cuentan en Juchitán– al Gobernador de Oaxaca Félix Díaz (“el chato Díaz”), quien para reprimir una vez más la rebelión de los juchitecos, no sólo incendió el pueblo, sino que también se llevó consigo como trofeo de guerra la imagen de San Vicente Ferrer, a la que le cortó los pies para poder meterla en una caja. Dos años más tarde, un contingente de juchitecos y de blaseños lo cazaron en Pochutla y lo ajusticiaron. Pero antes le rebanaron la planta de los pies y le obligaron a caminar sobre la tierra ardiente del mediodía gritando: ¡Viva San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán!

En resumen, ahí donde todavía tiene vigencia, el sistema religioso tiene por función principalísima la construcción de la identidad étnica. Las imágenes de los abogados y de los santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos, presidiendo desde allí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorgan literalmente identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí.

Ahora comprendemos por qué las imágenes de los santos patronos funcionan como una especie de emblema por referencia al cual se define la fidelidad del grupo, se reconocen entre sí los miembros de la comunidad y se establecen las reglas de la hospitalidad o de la exclusión. Se trata de un modelo de autoidentificación que puede relacionarse con el proceso psicoanalítico de identificación con un Padre común.

4. 4. LA LENGUA COMO “MODELO DEL MUNDO”

También la relación con la lengua nativa –que puede ser una variante dialectal o un sociolecto– parece ser un elemento decisivo en la construcción de las identidades étnicas, en la medida en que constituye la base, la condición de posibilidad, de la cultura generadora de dichas identidades. En efecto, sabemos desde Sapir Worf que la lengua no es sólo un medio de comunicación, sino también un “sistema modelante” que propone “modelos del mundo”, y una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad.

Además, como dice Anderson (2000), el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlazan con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de sus concreciones –como la poesía y el canto– llega a actualizar en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva la comunión entre los miembros del grupo. “A través del lenguaje aprendido sobre las rodillas de nuestra madre, lenguaje del que nos separamos sólo en el sepulcro, reconstruimos el pasado, imaginamos una membrecía y soñamos un futuro” (p. 154).

También el lenguaje es considerado como herencia de los antepasados de la comunidad y, por lo tanto, está estrechamente ligado con la tradición (Rocher, 1972: 103-104).

Por todo lo dicho, la pérdida de la lengua nativa –frecuentemente fomentada por un sistema escolar que impone la castellanización compulsiva y la inferiorización concomitante de las lenguas indígenas– suele ser uno de los primeros signos de erosión de la identidad étnica y de su cultura. “Se podría proponer que una tendencia generalizada es que el reemplazo lingüístico esté acompañado por el renunciamiento étnico” –dice Miguel Angel Bartolomé (1997: 83).

4. 5. EL “TERRITORIO CULTURAL”

Las identidades étnicas que estamos considerando comparten con las identidades nacionales, como hemos dicho, la referencia a un territorio considerado no tanto bajo el ángulo utilitario o instrumental, sino principalmente bajo el ángulo simbólico-cultural. Se trata de territorios-signos que se consideran también como una herencia común, como la tierra de los padres y de los antepasados “con relación a los cuales todos se sienten y se comportan como descendientes genuinos y como hermanos de sangre” (Tönnies, citado por Pollini, 1987: 201). Se trata, bajo otro aspecto, de un territorio modelado por el trabajo de muchas generaciones y que, por lo mismo, funciona como vínculo material entre las generaciones de pasado y las del presente. Por último, el territorio se considera como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como referente simbólico de la identidad colectiva. En el caso límite funciona como “territorio sagrado”, es decir, como “un espacio de comunión con un conjunto de signos y valores” (Bonnemaïson, 1981: 257).

En conclusión, la “topofilia” bajo su modalidad de apego a un territorio ancestral, parece ser también un componente fundamental de la identidad étnica y es uno de los elementos que le confiere un aura de primordialidad.

Así lo afirman un número creciente de sociólogos y antropólogos, como Jean-Michel Hoerner (1996: 43 y ss.) y, nuevamente entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé (1997), quien percibió como pocos los lazos entre identidad étnica y territorio.

"Resulta indudable" –dice– "que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado" (p. 86).²¹

Hemos dicho al comienzo de este apartado que las identidades étnicas comparten con las identidades nacionales la referencia a un territorio pletórico de símbolos. Pero existe, como también dejamos dicho, una diferencia fundamental. En el caso de la identidad nacional dicha referencia implica apropiación y posesión pacíficas. Pero en el caso de la identidad étnica la referencia al territorio es frecuentemente una referencia reivindicativa y nostálgica, porque es la referencia a un bienpreciado del cual se ha sido despojado física o simbólicamente.

5. OBSERVACIONES FINALES

El modo de exposición hasta aquí elegido no debe provocar la impresión de que las identidades étnicas son hasta cierto punto inamovibles, excluyentes y homogéneas. Por lo que se impone concluir este apartado con algunas puntualizaciones adicionales.

1) Como toda identidad, las identidades étnicas son el resultado de una construcción en el tiempo; su contenido puede variar en cuanto a la jerarquización y la relevancia relativa de sus componentes; sólo pueden perdurar adaptándose, re-

²¹ En una publicación reciente, que aquí recomendamos calurosamente, Alicia M. Barabas (2003) y sus colaboradores han abordado directamente y con gran solvencia teórica los problemas relativos a la "etnoterritorialidad simbólica", haciendo avanzar considerablemente el estado de la cuestión en la materia.

componiéndose y redefiniéndose permanentemente a su entorno; y son susceptibles no sólo de transformación adaptativa, sino también de alteración cualitativa. Así, por ejemplo, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996) ilustran cómo las identidades de los grupos minoritarios de Oaxaca (ixcatecos, chochos, chontales, zoques) se fueron modificando en el tiempo, sea por "transfiguración", sea por extinción (pp. 34-44, y 101-276).

2) Vistas las cosas desde el punto de vista de los individuos, la identidad étnica no es la única identidad de pertenencia, aunque jerárquicamente sea la principal. Además de su pertenencia étnica, un individuo puede reconocerse miembro de conjuntos más vastos como un grupo etnolingüístico (identidad etnolingüística), una identidad regional (v.g. una región interétnica, como la región istmeña) y, por supuesto, una comunidad nacional. Pero son muchos los estudios que han demostrado que en la mayor parte de las interacciones interétnicas, la dimensión étnica de la identidad es siempre la más visible y la más destacada ("saliency") (Emmison Western, 1990, citados por Hecht, 1993: 58).

3) Las identidades étnicas no son homogéneas ni pacíficas *ad intra*. Generalmente están atravesadas por conflictos derivados de la interferencia de sub-identidades internas como son la identidad de género y la de clase. Así, algunos estudios feministas sobre la identidad de las mujeres afroamericanas han demostrado la membrecía dual de estas últimas: por un lado se sienten miembros de su in-group étnico, pero por otro también del out-group de las mujeres oprimidas. Por eso, a veces se sienten más solidarias con los hombres de su raza, pero otras veces se sienten más solidarias con las mujeres euroamericanas organizadas en grupos feministas. Otros autores han puesto de manifiesto ciertos conflictos aparentemente étnicos que en realidad encubren conflictos de clase (Thompson, 1979).

VI

Comunidades primordiales y modernización en México

1. ENTRE TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Desde la época del ex-Presidente Salinas y de la instauración del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá, los sucesivos gobiernos de México se han embarcado en un proyecto de “modernización” que, si bien pretende abarcar todos los ámbitos del sistema social, se orienta en primera instancia al desarrollo económico y tecnológico del país, con la secreta esperanza de que todo el resto —la modernización política y la cultural, por ejemplo—, vendrá por añadidura.

El propósito es claro: poner un pie en el Primer Mundo, participar en la globalización económica y homologar nuestra organización social y económica a la de los países más desarrollados. La fórmula, por supuesto, no puede ser otra que la trilogía neoliberal: libre mercado, adelgazamiento del Estado y, sobre todo, apertura comercial (ya que el neoliberalismo privilegia en el plano teórico la óp-

tica internacional, es decir, la intensificación de las transacciones internacionales) (Labra, 1992; Foxley, 1988).¹

La política económica de los gobiernos que se han sucedido después de Salinas ha sido más o menos congruente con este proyecto (privatizaciones, revisión de los preceptos constitucionales y de la legislación vigente, apertura comercial, etcétera), y se ha basado fundamentalmente en el Tratado de Libre Comercio (TLC), considerado como el instrumento clave del proyecto modernizador.²

Pero México es un país pluricultural que se ha formado a partir de una pluralidad de grupos étnicos preexistentes al Estado, es decir, de “comunidades primordiales”³ originariamente autónomas que fueron obligadas a reorganizarse dentro del sistema estatal. A pesar de los esfuerzos del Estado liberal por disolver o dismantelar tales comunidades en nombre del “progreso”, de la “libertad” o de la “modernización”, muchos grupos étnicos persisten dentro del conglomerado nacional y han resistido con relativo éxito —al menos como grupos, como “regiones de refugio”— a todo intento de integración por asimilación total.

Más aún, estos grupos tienden a crecer demográficamente por encima de la media nacional,⁴ cobran cada vez mayor conciencia de su identidad y

¹ Un supuesto básico del neoliberalismo es el de que las revoluciones tecnológicas en los transportes y en las comunicaciones, así como las grandes transformaciones en la división internacional del trabajo —cuyas unidades de base son las empresas transnacionales o multinacionales de todos los tamaños— han tornado hasta cierto punto obsoleta la idea de una “economía nacional” administrada por un Estado plenamente “soberano”.

² De modo general, los gobiernos mexicanos se han empeñado en implantar en todos los ámbitos de la vida nacional —incluso en aquellos que aparentemente están más alejados de los procesos directamente económicos como la cultura, la educación y la universidad— pautas de rigurosa racionalidad económica tales como la productividad, la rentabilidad, la eficiencia, la competitividad y la auto o hetero-evaluación permanente según estas mismas pautas.

³ No en el sentido “naturalista” de los antropólogos llamados “*primordialistas*” (Pierre L. van den Berghe, Edward Shils, Harold R. Isaacs), sino en el sentido de que son modos premodernos de organización social, muy cercanos al modelo familiar por su énfasis en la comunidad genética, es decir, en la creencia en una consanguinidad imaginaria (Cf. Capítulo V). Para una crítica de la antropología “*primordialista*”, cf. Richard H. Thompson, 1989: 49 y ss.

⁴ “Basándonos en los censos hemos encontrado que las tendencias de crecimiento de las poblaciones que hablan lenguas indígenas, lejos de disminuir, han mostrado incrementos importantes que se reflejan tanto en los datos cuya base es la población total de los municipios eminentemente indígenas como en datos que se basan en la

de sus derechos, y han aprendido a organizarse en forma de “movimientos sociales” para reivindicar su identidad y presentar sus demandas al Estado.⁵ Es decir, se han vuelto más “ofensivos” y han sabido elevar al plano político sus reivindicaciones ancestrales. De aquí la permanente conflictividad nunca plenamente resuelta en México entre etnicidad y Estado, entre vínculos primordiales y vínculos civiles, entre lealtades étnicas y lealtad nacional.

Siendo así las cosas, se impone plantear una serie de preguntas cruciales acerca de la relación entre el actual proyecto de modernización del gobierno mexicano y la realidad pluriétnica y pluricultural reconocida en principio por el propio Estado:⁶

1) ¿Qué papel o qué destino se ha asignado a las identidades étnicas en el actual proyecto de modernización neoliberal? O, como lo expresara recientemente el investigador chicano Renato Rosaldo, ¿fueron invitadas las etnias al banquete de la modernización?

2) ¿Puede concebirse teórica y prácticamente la modernización de los grupos étnicos en sus propios términos, es decir, desde su propia lógica identitaria y fuera de la hipótesis de la asimilación total? O, dicho en términos más provocativos, ¿se puede modernizar la tradición sin cancelarla?

3) Y en caso de que —como de hecho ya está ocurriendo— se produjere de todos modos la modernización a espaldas del mundo indígena y sin tomarlo

lengua. No sólo se refleja una elevación importante en las cifras censales, sino que la información basada en otros indicadores, como la tasa de crecimiento natural, la de crecimiento medio anual intercensal y el crecimiento vegetativo, muestran tendencias de crecimiento que rebasan de tal manera los parámetros nacionales, que parece que dentro del país hay otro ‘país’ cuyas tendencias son semejantes a las del México de 1960. Y si la información que tenemos es verdadera, esta situación la comparten más de 5 millones de mexicanos indígenas según el censo, y más de 10 millones según las estimaciones de instancias administrativas como el Instituto Nacional Indigenista (INI), la Dirección General de Educación Indígena de la SEP y otras”. Luz María Valdés, *El perfil demográfico de los indios mexicanos*, 1989: 107-108.

⁵ El ejemplo más espectacular de esta situación ha sido, sin duda alguna, la insurrección neo-zapatista de Chiapas en 1994, cuyos efectos perduran hasta el presente y que ha logrado notoriedad internacional.

⁶ Una adición al artículo cuarto constitucional, promulgada en 1990 y que fuera promovida por el Instituto Nacional Indigenista (INI) y un grupo de connotados antropólogos (entre los que descuella Guillermo Bonfil), reconoce el carácter pluricultural del país.

mínimamente en cuenta, ¿cuál será su impacto sobre las identidades étnicas? ¿Asistiremos quizás a la “solución final” del problema indígena en México por vía de integración y de asimilación compulsiva, tal como lo soñaron muchas Secretarías de Educación desde los tiempos de Vasconcelos?

2. ¿MODERNIZAR LA TRADICIÓN?

Con respecto a la primera pregunta, parece obvio que el discurso y la práctica de la modernización en México no toman en cuenta al indio o, en el mejor de los casos, sólo le ofrecen la opción de la desindianización y de la destradicionalización (Bonfil, 2000: 79 y ss). La intención y las implicaciones de la reforma salinista del artículo 27 constitucional y, de modo general, la orientación meramente asistencial de la política indigenista de los gobiernos neoliberales en México, no dejan muchas dudas al respecto. Y es que no podía ser de otro modo, porque para los tecnócratas modernizadores el indio representa por definición lo no-moderno, lo arcaico, una reliquia folklórica del pasado que la nación mestiza en trance de modernización no puede menos que olvidar y trascender. Sólo el discurso y la práctica de la asistencia social del Estado se ocupan residualmente del indio.

La razón principal de todo esto estriba en que el concepto mismo de modernización es una carta marcada, ya que en su acepción liberal sigue teniendo por trasfondo —como “hipótesis invisible” o “premisa no declarada”— el modelo de un *desarrollo lineal* que por un lado concibe lo tradicional como la antítesis de lo moderno, y por otro supone que la modernización de los grupos tradicionales sólo puede ser inducida “desde afuera y desde el centro”. Por consiguiente, no se puede ser moderno sino dejando de ser tradicional; no se puede mirar al futuro sino dejando de mirar al pasado; no se puede ser universal sino dejando de ser diferente y particular.

Como sabemos, el gran teórico de este modelo fue Talcott Parsons quien, al igual que muchos de nuestros tecnócratas actuales, identificaba lisa y lla-

namente la modernidad con el *american way of life*, es decir, con el modelo de sociedad estadounidense considerada como paradigma de validez universal.⁷

En el campo antropológico no faltaron réplicas de esta visión lineal y etnocéntrica del desarrollo que se pretendía aplicar también a las minorías étnicas y raciales persistentes no sólo en Estados Unidos y en otros países industrialmente avanzados, sino también en los países “en desarrollo” o “en proceso de modernización”. Así, las teorías asimilacionistas estadounidenses fabricaron desde los años cincuenta una gran variedad de modelos de tipo *continuum folk-urbano*, todos los cuales coincidían en señalar la asimilación —el *melting pot*— como el destino ineluctable de las minorías étnicas y raciales en una sociedad moderna como la estadounidense.⁸

Pero la persistencia de la estratificación étnica y racial en los propios Estados Unidos, así como el resurgimiento de conflictos étnicos o etno-nacionales en el mundo entero, dieron al traste con las teorías asimilacionistas, juntamente con el sueño estadounidense del *melting pot* y la *liberal expectancy* respecto al futuro de los grupos étnicos y raciales en las sociedades modernas. Los antropólogos estadounidenses teorizan hoy sobre el resurgimiento de los movimientos étnicos (*New Ethnicity*) e incluso sobre la persistencia étnica precisamente en países como México.⁹

⁷ “Después de 1950 (Parsons) hablaba de la sociedad moderna y la identificaba con el vigor y la estabilidad que veía en Estados Unidos. Este país, y no Alemania, se convirtió en prototipo para cualquier análisis social de la modernización occidental. Las naciones fascistas eran casos de desvío, al igual que las sociedades que habían surgido de la guerra como los estados industriales comunistas”. (Alexander, 1989: 67). Cf. Parsons, Talcott, *El sistema de las sociedades modernas*, 1974: 144 y ss. Cabe observar de paso que el propio Marx parecía compartir esta visión lineal del desarrollo cuando afirmaba en el prefacio de *El Capital* que “los países más desarrollados en el plano industrial no hacen más que mostrar a los más retardados en razón de su capacidad industrial la imagen de su propio porvenir”.

⁸ Recordemos, entre otros, a Robert E. Park y su famoso “ciclo de las relaciones raciales”, según el cual éstas pasan por cuatro etapas obligadas: contacto, competencia, acomodación y asimilación. Cf. Park, R.E., 1950: 150-151. Una versión diferente y más elaborada de este mismo modelo lineal es el de Milton Gordon (1964: 249-250). En América Latina conocemos muy bien el famoso *continuum folks-urbano* de Robert Redfield y algunos trabajos de George M. Foster que se inspiran en el mismo modelo. Véase, entre otros, George M. Foster, 1962.

⁹ La antropología de la “*New Ethnicity*” está bien representada en la obra colectiva editada por Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan, 1976. Por su parte, el autor clásico de la antropología de “los pueblos persistentes” ha sido, sin duda alguna, Edward H. Spicer, 1971: 795-800.

La sociología latinoamericana de los años sesenta y setenta ya se había destacado por su acerba crítica a los modelos lineales de modernización.¹⁰ Los modelos antropológicos más recientes, por su parte, han radicalizado esta crítica introduciendo la *identidad* y la *cultura* como variables cruciales frente a la importancia excesiva dada en las teorías clásicas a la tecnología y a la economía como factores determinantes de la modernización. Clifford Geertz (1992), por ejemplo, plantea abiertamente la posibilidad de reconciliar tradición y modernidad; y en contraste con la visión lineal y evolucionista del paradigma dominante, su enfoque reconoce la dinámica, la multidireccionalidad y la incertidumbre de la transformación sociocultural. También Víctor Turner (1977) comparte con Geertz una concepción abierta y no determinista del cambio social. Este autor plantea que el cambio social —la “modernización”— sólo puede conceptualizarse en función de un determinado límite, de una “situación liminal”. Pues bien, dependiendo del grado de solidez cultural de un grupo o de una sociedad, las fases posliminales del cambio pueden variar entre el abandono de la tradición preliminar y su renovación regenerativa, entre la “reagregación” y el “desmembramiento”. Con otros términos, el cambio hacia la modernización o bien puede apoyarse en la reactivación de la identidad colectiva anclada en paradigmas tradicionales básicos (“procesos de reagregación”), o bien puede comportar la disolución de esa misma identidad por adopción de paradigmas culturales ajenos o por choques violentos con los mismos (“procesos de desmembramiento”).

En resumen, tradición y modernización sólo se oponen como *tipos ideales* polares, pero históricamente no son totalmente incompatibles ni excluyentes. No sólo pueden entremezclarse y coexistir, sino también reforzarse recíprocamente. Lo nuevo frecuentemente se mezcla con lo antiguo, y la tradición puede incorporarse y adaptarse a la nueva sociedad emergente.

¹⁰ Basta recordar aquí la larga lucha de Fals Borda contra la “modernización inducida desde fuera y desde el centro” en el “Working Group on Modernization and Diffusion of Innovations” de la Asociación Internacional de Sociología (ISA).

Como dice Georges Balandier (1974), “toda modernidad pone de manifiesto configuraciones que asocian entre sí ‘rasgos’ modernos y tradicionales; la relación entre ambos no es dicotómica, sino dialéctica” (p. 20).¹¹

Además, la tradición misma puede convertirse en ideología favorable a la modernización, un poco como el nacionalismo de las nuevas naciones surgidas de la descolonización ha funcionado como motivación poderosa para su búsqueda de modernización y desarrollo. Lo que es más, la “tradición” puede servir como instrumento de crítica de la modernidad occidental, revelando por contraste modos de vida y de organización social menos individualistas, menos ferozmente competitivos, menos dilapidadores de los recursos naturales y, sobre todo, menos contaminantes del entorno ecológico (Vidales, 1991: 103 y ss.)

3. TRADICIONES QUE SE MODERNIZARON O QUE ESTÁN EN VÍAS DE MODERNIZACIÓN

Pero, ¿es posible la modernización de los grupos étnicos sin destradicionalizarse y sin abdicar de su identidad? Tal posibilidad ya se puede entrever si, como acabamos de señalar, la tradición no constituye por sí misma la antítesis de la modernización, sino también puede ser su compañera de viaje, su contrapunto y, a veces, su fuerza motivadora. Lo que ocurre es que los teóricos liberales la conciben *a priori* como una configuración cultural homogénea que se caracteriza siempre y en todas partes por ciertos rasgos recurrentes como la repetitividad, la fijación, la pasividad, la carencia de historia y la resistencia al cambio.

¹¹ Los antropólogos han demostrado que incluso las instituciones tradicionales aparentemente más incompatibles con la industrialización, como la familia extensa y el sistema de castas, en ciertos casos pueden adaptarse muy bien al proceso de industrialización. Se ha observado, por ejemplo, que en Madras, India, la familia extensa puede funcionar como unidad de ahorro y agente de creación de pequeñas empresas. En cuanto al sistema de castas, en algunas regiones de la India ha contribuido al desarrollo del crédito, a la división del trabajo, a la formación del personal técnico y a la adaptación al medio urbano.

Sin embargo, hay tradiciones y tradiciones. Existen ciertamente algunas tradiciones cerradas y retardatarias. Pero hay también tradiciones abiertas, culturalmente elásticas y receptivas al cambio. Georges Balandier (1969: 203) distinguía diferentes tipos de tradicionalismo, todos ellos dotados de historicidad: tradicionalismo fundamentalista, tradicionalismo formal abierto al cambio, tradicionalismo de resistencia, pseudo tradicionalismo, etcétera. De todos modos, carece de fundamento la supuesta correlación entre modernización y disminución de las lealtades étnicas. Y es falso que la modernización que urbaniza, industrializa, escolariza, cada vez más, favorezca fatalmente la asimilación. Por el contrario, los antropólogos han documentado múltiples casos en que la modernización, lejos de debilitar, más bien ha contribuido a exaltar la cultura tradicional que sirve de matriz a las identidades étnicas.

Intentaremos ilustrar esta última proposición con algunos ejemplos que permiten argumentar *a facto ad posse* (del hecho a la posibilidad del hecho), como decían los escolásticos.

Pasemos por alto casos como el de Japón, que interesó a Parsons (1974: 169–173) precisamente porque constituye una variante no occidental de sociedad moderna, construida como tal a partir de la exaltación de su prestigio étnico–nacional. Dejemos también de lado el caso de algunos países islámicos donde la voluntad de acceder a la civilización técnica ha sido acompañada por un retorno a las fuentes del Islam.

Queremos detenernos, en cambio, en un ejemplo europeo y en dos muy mexicanos: en Bélgica, el movimiento flamenco; y en México, el de los zapotecos de Juchitán y el de los yaquis de Sonora.

3.1. EL CASO FLAMENCO

El movimiento flamenco, estudiado por Jean Remy y Liliane Voyé (1979: 19–61) fue inicialmente sólo un movimiento literario dedicado a exaltar la cultura y la lengua flamencas. Estimulados por el movimiento romántico

européo, algunos sacerdotes y poetas se dieron a la tarea de evocar la gloria de la Edad Media cristiana y de celebrar a la “nación” flamenca fundada sobre la comunidad de lengua y de territorio.

Hacia 1860, el movimiento se amplió y entró en una nueva etapa a raíz de la toma de conciencia de la importancia de la escuela como lugar privilegiado de transformación social. El proyecto de autonomía cultural se convirtió entonces en un proyecto educativo concreto: la educación del pueblo flamenco. La escuela y la universidad son reconocidas como lugares estratégicos para la preservación de la fe y la constitución de una identidad flamenca ofensiva.

La crisis agrícola de 1880 suscitó una gran corriente de solidaridad interna en Flandes provocando, bajo el influjo del clero y de algunos líderes, el desarrollo de las Uniones Agrícolas. Estas organizaciones, estructuradas localmente y de modo capilar, se propusieron defender los intereses regionales desde la perspectiva de una nación que se sentía discriminada y oprimida por la población francófona, por los “valones”. El movimiento obrero, por su parte, suscitó la aparición del socialismo, pero en ningún momento la conciencia de clase prevaleció sobre la lealtad a la “nación flamenca” entendida como comunidad de lengua y de territorio. En este momento la burguesía francófona de Flandes comienza a ser desplazada por una elite flamenca en ascenso que emprende iniciativas industriales. La mentalidad subyacente es la de que para lograr el reconocimiento de la identidad nacional de un pueblo flamenco dueño de su territorio se requiere el surgimiento de nuevas elites capaces de ayudar al pueblo.

Después de la guerra de 1914-1918, se producen el desarrollo industrial de Flandes y el surgimiento de una burguesía industrial flamenca muy consciente de representar los intereses culturales de su nación al estimular sus propios intereses materiales. La estrategia de esta nueva burguesía apunta a modificar la relación de fuerzas mediante el control económico. En esta etapa el movimiento mantiene su dimensión étnico-cultural, y no sólo eso, sino que la acción cultural se intensifica y se introducen nuevas celebraciones masivas de la identidad flamenca como la “Fiesta nacional del canto”

y la Peregrinación a la torre de Yser (monumento a los soldados flamencos caídos en la guerra de 1914). Estas grandes liturgias alimentan el orgullo étnico-nacional y permiten a la población flamenca apoyar más la lucha política directa para lograr una mayor autonomía.

Después de la segunda guerra mundial, se abre una nueva etapa para el movimiento flamenco. Se pasa de la prioridad de lo cultural a la prioridad de lo económico. Ahora predomina la concepción que asocia la autonomía al desarrollo económico y al bienestar que habría de difundirse a todas las capas de la población flamenca. Éste es también el momento en que la burguesía industrial flamenca, dueña de las industrias más modernas y dinámicas, desplaza decisivamente a la burguesía francófona ligada a industrias más tradicionales y obsoletas.

Resulta interesante subrayar las etapas principales del proceso de modernización de esta etnia-nación. La primera fase, a mediados del siglo pasado, es la de la fundación y construcción simbólica de la propia identidad: *identity directed interaction*, como diría R. H. Turner.¹² El segundo momento subraya la educación del pueblo mediante la escolarización generalizada. La tercera etapa es la del surgimiento de una élite empresarial que se mantiene vinculada al pueblo y de algún modo representa sus aspiraciones de autonomía étnica. Esta élite termina por desbancar a la burguesía francófona. Todo el proceso va acompañado por celebraciones y ritos que nutren el sentido de la propia identidad.

3.2. JUCHITÁN DE LAS FLORES

El siguiente caso es menos contundente y espectacular, pero es el caso de una etnia mexicana cuyos orígenes se pierden en el pasado prehispánico. Me refiero a los zapotecos de Juchitán.¹³

¹² Cf. Turner, R. H., "The Self-Conception in Social Interaction", en C. Gordon y K. Gergen (eds.), 1968: 93 -106.

¹³ La sinopsis que aquí se presenta tiene por base una monografía etnográfica realizada por la antropóloga Marinella Miano, en el marco de un proyecto de investigación sobre "Identidad nacional e identidad étnica en

“Juchitán de las flores” es una comunidad zapoteca ubicada en el istmo de Tehuantepec, en las márgenes del río que lleva el mismo nombre. Esta comunidad considera que representa el clímax —la expresión más pura— de toda el área cultural zapoteca, y se atribuye la voluntad de autonomía y el espíritu de rebeldía como virtudes ancestrales de la raza. Su vigorosa memoria colectiva recoge una larga cadena de rebeliones y de luchas contra el poder estatal y federal en defensa de su autonomía, de sus tierras y de sus intereses comunales. Esta tradición de lucha ha engendrado la galería de sus héroes —Che Gorio Melendre, Binn Gaada, Che Gómez, Adolfo Gurrión, etcétera—, pero también la de sus antihéroes, entre los cuales figura por cierto el mismísimo Benemérito de las Américas, Benito Juárez, culpable de haber reprimido a la población y de haber incendiado el pueblo siendo gobernador de Oaxaca.

Situados en un corredor privilegiado para los flujos comerciales —Oaxaca, Istmo, Soconusco, Guatemala—, los juchitecos eran ya tradicionalmente comerciantes desde los tiempos prehispánicos, y progresivamente llegaron a desplazar a sus vecinos tehuanos en el control del mercado regional.

Si bien celosos de su autonomía, los juchitecos se sienten parte de la nación mexicana y saben conjugar su lealtad étnica con su lealtad nacional. Pero su sentido de pertenencia a la nación es peculiar: se integran a la comunidad nacional no en cuanto individuos—ciudadanos, como lo requiere la ideología republicana liberal, sino en cuanto etnia, hasta el punto de que la historia nacional que ellos comparten y celebran es en buena parte la historia de las contribuciones juchitecas a la construcción y a la gloria de la nación: lucha victoriosa contra los franceses en 1886, batallones juchitecos en la Revolución, sus hombres de letras, sus artistas y sobre todo sus pintores de renombre internacional.

Desde el punto de vista simbólico, el espacio de la identidad zapoteco— juchiteca aparece delimitado principalmente por su lengua (vehículo

México”, dirigido por Gilberto Giménez y realizado bajo el patrocinio del INI y del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM entre 1989 y 1991.

de una lírica y de una narrativa propias), por el catolicismo popular (que gira en torno a su santo patrono San Vicente Ferrer, introducido por los evangelizadores dominicos), y por una exuberante proliferación de fiestas –las “velas”– cuyo arco se extiende sobre buena parte del año.

La reproducción de la identidad zapoteco-juchiteca parece depender principalmente de las mujeres, cuyo papel dominante en el plano comercial y en el sistema de las fiestas ha dado pie para que se hable de cierto matriarcalismo en la sociedad juchiteca.

Ahora bien, entre las décadas de 1930 y 1960 la sociedad juchiteca se modernizó bajo el estímulo de algunos factores de desarrollo, como nuevas vías de comunicación (las carreteras Panamericana y Transístmica), la construcción de la presa Benito Juárez, el desarrollo del cercano puerto de Salina Cruz, la construcción de una importante refinería de petróleo en ese mismo puerto y, en nuestros días, los desarrollos turísticos cercanos al istmo.

Las transformaciones que observamos son características de todo proceso de desarrollo:

1) En el plano económico aparece un sector comercial dinámico que emplea métodos modernos de gestión; crece el sector servicios; aumenta el flujo de capitales y, a raíz de la construcción de la presa Benito Juárez, las tierras se privatizan y se intenta modernizar la agricultura.

2) En el plano social, el fenómeno capital es la urbanización. Juchitán deja de ser una comunidad rural para convertirse en una comunidad urbana de alrededor de 100.000 habitantes, la segunda en importancia política y económica en el estado de Oaxaca. La urbanización, a su vez, profundiza la estratificación social y favorece la formación de clases sociales. La conflictividad inherente a estas últimas se expresa políticamente en la enconada lucha entre el PRI y un partido político local, la COCEI (Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo), que se identifica explícita o implícitamente como la organización de los sectores populares de Juchitán y promueve un proyecto étnico-cultural abierto a la modernidad, pero anclado en las tradiciones zapotecas.

Siempre en el plano de las transformaciones sociales, otro fenómeno capital es la aparición de elites modernas. Juchitán ha generado sus propios

intelectuales modernos, repartidos en tres generaciones: la primera data de los años treinta y ha sido conformada por universitarios juchitecos en la ciudad de México que se consolidaron como grupo en torno a la revista *Neza*, dedicada al estudio de la cultura zapoteca; la segunda se relaciona con el surgimiento y la expansión de la COCEI y se consolida con la creación de la Casa de la Cultura en 1972, dando vida a un movimiento artístico y cultural de gran relevancia que en parte ha trascendido las fronteras nacionales.¹⁴ La última generación, la de los años ochenta, además de recoger la experiencia artístico-cultural de sus predecesores, se ha diversificado en cuanto a su composición con la aparición de nuevos profesionales de cuño urbano como antropólogos, sociólogos y hasta ecólogos.

3) En el plano cultural, las principales transformaciones se relacionan con la mejora sustancial de la escolarización, la expansión local de los medios masivos de comunicación (no hay un hogar juchiteco que no cuente con un televisor) y la intensa actividad artístico-cultural de proyección universal pero de inspiración étnica, ligada en parte, como queda dicho, a la Casa de la Cultura.

Lo que llama la atención en todo este proceso de modernización es que, lejos de conducir a la asimilación total con pérdida de la propia identidad, ha contribuido más bien a reactivar la conciencia y el orgullo étnicos. La urbanización y la economía de mercado no han provocado la disolución del sentido comunitario ni de la solidaridad étnica (cuyos ritos festivos siguen a la orden del día y, si cabe, aun con mayor esplendor). La lealtad étnica sigue prevaleciendo incluso sobre las divisiones de clase y las divisiones políticas ("primero somos tecos, y sólo después priístas o coceístas"). Y sus intelectuales modernos, lejos de abdicar de sus tradiciones étnicas, son sus principales estudiosos, cultivadores y difusores. Más aún, se han servido de ellas como fuente de motivación y como recurso de originalidad y de creatividad.

¹⁴ Los pintores juchitecos, por ejemplo, conforman una escuela específica de la pintura oaxaqueña y han alcanzado relevancia no sólo nacional, sino también internacional, a través de sus representantes más destacados, como el pintor mundialmente conocido Francisco Toledo.

Todo parece indicar, entonces, que estamos en presencia de una refuncionalización de la modernidad y de los valores universales que le son inherentes, desde la lógica de una identidad étnica, y no contra ella o a pesar de ella.

3.3. LOS YAQUIS DE SONORA

El último ejemplo es el de los yaquis de Sonora.¹⁵ Se trata de uno de los casos más notables de persistencia étnica, donde la fidelidad a las tradiciones se conjuga, paradójicamente, con la voluntad de modernización y de progreso.

Este pueblo casi ascético y de temple militar es el único que ha reivindicado desde el siglo pasado un proyecto étnico-nacional propio, y ha luchado a sangre y fuego por él.

Se caracteriza por una tradición multiseccular de luchas (conocidas en el siglo pasado como las “guerras del yaqui”) en defensa de su territorio, de su autonomía política y de su modo de vida. A fines del siglo pasado fue reprimido casi hasta el exterminio por el régimen de Porfirio Díaz, quien, precisamente en nombre de la “modernización”, pretendió aplicar a su territorio las leyes de desamortización para abrir el acceso de sus fértiles tierras a inversionistas estadounidenses. Frente a la decidida oposición étnica a este proyecto, el régimen porfirista emprendió una larga guerra de exterminio contra los yaquis y los mayos, que duró de 1882 a 1902. En su transcurso, la población yaqui fue diezmada, dispersada y en parte deportada al Valle Nacional de Oaxaca y a las haciendas henequeneras de Yucatán.

La Revolución mexicana salvó, en cierto modo, a este pueblo de la extinción y permitió su rápida recuperación. Numerosos contingentes yaquis se incorporaron al ejército constitucionalista a cambio de la promesa de

¹⁵ Esta síntesis se basa en una monografía del antropólogo Alejandro Figueroa Valenzuela, elaborada en el marco del mismo proyecto de investigación del que se habla supra en la nota 13, y publicada bajo el título de: *Por la tierra y por los santos* (1994).

que, con el triunfo del movimiento, les serían devueltos su territorio y sus pueblos tradicionales.

Pero hubo que esperar hasta la llegada de Lázaro Cárdenas para que la Revolución cumpliera su promesa. Consecuente con su política agraria de apoyo a las formas de tenencia ejidal y comunal, y de promoción del cooperativismo, el presidente Lázaro Cárdenas devolvió gran parte de su antiguo territorio a los yaquis, definió legalmente sus límites y autorizó a la comunidad el uso del 50% de las aguas de la presa La Angostura (hoy Lázaro Cárdenas), entonces en construcción.

En la actualidad, la comunidad yaqui se encuentra repartida en ocho pueblos que conservan su sistema tradicional de gobierno civil (gobernadores) con base en un derecho consuetudinario transmitido por la tradición oral. El modo de tenencia es la propiedad comunal, lo que implica que todos los yaquis, aun aquellos que viven fuera de su territorio, tienen derecho —al menos en principio— a una parcela. “Dios nos dio la tierra a todos los yaquis y no un pedazo a cada quien”, reza la filosofía social de este pueblo. Para suplir la insuficiencia de tierras cultivables, los yaquis han organizado un complejo sistema de cooperativas (sobre todo pesqueras) y de sociedades de crédito.

Su cultura religiosa y festiva responde al modelo del “catolicismo popular” de autogestión laica, basado en el sistema de cargos. Una particularidad de esta cultura religiosa es la incorporación sincrética de motivos regionales propios (la danza del venado, la pascola, las procesiones de enmascarados, etcétera), dentro de un gran armazón simbólico cuyas líneas maestras revelan la inconfundible impronta de la evangelización jesuítica.

Pues bien, los yaquis se abren a la modernización entre los años cuarenta y los cincuenta, incorporándose, aunque en segundo plano y siempre en condiciones de desventaja, al desarrollo espectacular de la agricultura comercial de la zona.

Ya en los años cuarenta, y pese a la renuencia de la nueva política agraria poscardenista, algunos ejidos de los valles del Yaqui y del Mayo que trabajaban de manera colectiva alcanzaron niveles de producción iguales o superiores a los alcanzados por los grandes propietarios privados de la zona hoy conocida como “el granero de México” (Alejandro Figueroa). Es verdad que posterior-

mente se observa un decremento constante de estos niveles de productividad. Pero ello se debe, en primer lugar, a la interrupción de todo apoyo técnico y financiero por parte de los organismos estatales casi durante un decenio, y en segundo lugar, al extremo paternalismo y dirigismo burocráticos del Banco de Crédito Rural, que ahogaban toda posibilidad de iniciativa local.

Por lo demás, los yaquis contaban hasta hace muy poco con un parque de maquinaria agrícola donde podían verse desde avionetas fumigadoras hasta tractores y trilladoras. Y cuentan hoy en día con una central de cómputo para administrar su producción agropecuaria, a cargo de jóvenes yaquis que se desempeñan como técnicos, administradores, agrónomos y abogados.

En conclusión, estamos nuevamente en presencia de una "etnia en vías de modernización", de carácter no urbano, como en el caso precedente, sino rural, dedicada a la agricultura cerealera de exportación con base en una tecnología bastante avanzada y en un sistema de gestión apoyado por la informática. Todo ello sin menoscabo de su cultura cooperativa y comunal, ni de su identidad étnica.

Los casos hasta aquí reseñados bastan para ilustrar la tesis de que los procesos de modernización no implican necesariamente la destradicionalización ni la disolución de las identidades étnicas. Pero, naturalmente, se trata de casos excepcionales —relativos a lo que Alain Tourraine (1979) denomina "identidades ofensivas"—, que de ningún modo constituyen la regla. En México, muchas identidades étnicas desaparecieron, y la inmensa mayoría de las que perduran ni siquiera se han asomado a la modernidad económica y tecnológica, no porque la rechacen o no aspiren a ella, sino porque el poder mestizo local o las estructuras económicas regionales han impedido su integración y su progreso.

La situación de los teneks de la Huasteca potosina puede servir como paradigma de esta situación generalizada.¹⁶ Desalojados de las planicies y empujados hacia la zona de montaña o sierra baja (Sierra Madre Oriental)

¹⁶ Según una monografía inédita del antropólogo Carlos Ramírez Salazar, realizada en el marco del mismo proyecto mencionado en la nota 13.

por la expansión ganadera de la región, los huastecos han sido tradicionalmente excluidos del sector dinámico y progresista de la economía regional, salvo como fuerza de trabajo subordinada y sobre explotada; políticamente sometidos por los caciques locales (la Huasteca potosina es tierra de caciques); y culturalmente discriminados por los mestizos, siempre celosos por mantener las barreras étnicas. El resultado ha sido la perpetuación de una cultura de la pobreza y de la humildad que sirve de matriz a una identidad étnica estigmatizada y miserabilizada, fundada en la dicotomía indio/mestizo.

4. IDENTIDADES ÉTNICAS Y GLOBALIZACIÓN

La última pregunta que formulábamos era la siguiente: ¿qué pasaría con las identidades étnicas —en el mediano plazo— en el supuesto de que el proyecto actual de modernización tuviera éxito? O en términos más generales, ¿cuál es el futuro de las identidades étnicas en un mundo que tiende a la “globalización económica” y a la formación de bloques económicos internacionales?

La respuesta implica una previsión (o una conjetura) que en parte puede fundarse teóricamente y en parte apoyarse en las experiencias del pasado.

Comencemos por los aspectos teóricos. Necesitamos aclarar, en primer término, la relación entre identidad, cultura y aculturación.

Entendemos por *identidad social* o *colectiva* la (auto y hetero) percepción de un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo (*in-group*), por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de valores, proyectos y orientaciones comunes, así como de una memoria colectiva real o supuestamente compartida.¹⁷

Según Alberto Melucci (1982: 61-62)—y ésta es una consideración capital para entender lo que sigue— la identidad así entendida comprende por lo menos tres elementos principales:

¹⁷ Véase el Capítulo II de este mismo volumen.

1) Ante todo, la percepción de su *permanencia a través del tiempo*, más allá de sus variaciones accidentales y de sus adaptaciones al entorno.

2) La percepción de una *unidad* que establece los límites o fronteras del espacio identitario, lo que permite distinguirlo de todos los demás. Estos límites o fronteras están marcados siempre por “hitos” de naturaleza simbólica o cultural.

3) La capacidad de *reconocerse* y de *ser reconocido* en cuanto portador de una determinada identidad.

La *identidad étnica* es una modalidad específica de la identidad social y consiste fundamentalmente en la percepción colectiva de una *consanguinidad imaginaria* que se configura según el modelo de la familia y remite a ancestros comunes.¹⁸ En términos más descriptivos, se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como “grupos involuntarios”, que se caracterizan por formas “tradicionales” y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes. (Isajiw, 1974: 111–124; Cardoso de Oliveira: 1976). En el caso de las “etnias indígenas” deben añadirse especificaciones ulteriores, como su origen pre-estatal o premoderno, su fuerte territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo fuerte de su “tradición”.

Las identidades correspondientes a estos grupos pertenecen al tipo de “identidades preferentemente orientadas al pasado”, según la tipología tripartita de George De Vos (1982, p. 18),¹⁹ esto es, identidades que comportan lealtad a una tradición basada en el pasado ancestral, incluyendo raza, religión, lengua y otras tradiciones culturales.

Entendemos por cultura *la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o*

¹⁸ Véase el Capítulo V de este mismo volumen.

¹⁹ De Vos, George y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity. Cultural Continuity and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, p. 18.

de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Resulta de capital importancia para nuestros propósitos subrayar los tres modos de existencia de la cultura: objetivada en forma de instituciones y de significados socialmente codificados y preconstruidos; subjetivada en forma de *habitus* por interiorización (Bourdieu); y actualizada por medio de prácticas simbólicas puntuales.

El término *aculturación* ha sido utilizado por los antropólogos para describir lo que ocurre cuando grupos de individuos de culturas diferentes —por ejemplo, grupos de tipo occidental desarrollado y grupos étnicos tecnológicamente simples— entran en contacto directo y continuo entre sí; así como las modificaciones subsecuentes de los esquemas culturales de uno de los grupos, o de ambos.²⁰

Bajo su aspecto subjetivo, la aculturación *implica la asimilación* de algunos rasgos o características culturales del grupo con el que se entra en contacto, lo que a su vez supone una reorganización, recomposición o reacomodo de la cultura subjetiva previa.

Pero según algunos antropólogos, la aculturación no es lo mismo que la *asimilación total* —que sí comportaría una mutación de identidad—, sino sólo el primer paso hacia ella. En otros términos, la aculturación no garantiza la asimilación total que implicaría también lo que Milton Gordon (1964: 71) denomina “asimilación estructural”, esto es, el acceso pleno a las instituciones de la sociedad receptora —como escuelas y universidades, organizaciones políticas, etcétera— y a las *cliques* y clubes del grupo dominante. Sólo después seguirían naturalmente la “asimilación identificacional”, juntamente con otros tipos de asimilación como la cívica, por ejemplo.

Ahora estamos en condiciones de precisar la relación entre identidad, cultura y aculturación.

²⁰ Véase, entre otros, Beattie, John (1972: 279). Nosotros tomamos en cuenta sobre todo la reformulación crítica del concepto de «aculturación» realizada por el afro-americanista francés Roger Bastide (1968: 102-107).

La identidad requiere siempre, como punto de apoyo, una “matriz cultural” portadora de los “emblemas de contraste” que marcan sus límites, pero esa matriz no se identifica con la cultura objetivada observable desde el exterior, sino con la cultura subjetivada resultante de la interiorización selectiva de algunos elementos de la cultura institucionalmente preconstruida.

Adelantemos ahora algunas nociones relativas a los cambios de identidad. En efecto, pese a su relativa consistencia, la identidad no debe concebirse como una esencia inmutable, sino como un proceso activo y complejo históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. De aquí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodo y de remodulación.

Pues bien, como lo explicaremos más detenidamente en el último capítulo, el cambio puede adoptar dos modalidades fundamentales: la *transformación* y la *mutación*. La transformación se concibe como un proceso adaptativo y gradual que se produce de modo insensible en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. La mutación, en cambio, implica una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra. Ésta, a su vez, puede producirse de dos modos: por *asimilación* y por *diferenciación*.²¹

De los postulados teóricos acerca de la relación entre identidad, cultura y aculturación, y tomando en cuenta las diferentes modalidades del cambio de identidad, se infiere una tesis fundamental: *si se asume una perspectiva diacrónica, la identidad se define primariamente por la continuidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias*. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se altere su identidad²² o, dicho en los términos de George de Vos (1982: p. XIII), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad.

²¹ Véase un desarrollo más detallado de este mismo tópico en el Capítulo IX de este mismo volumen.

²² Se trata de una tesis clásica de Fredrik Barth en su obra *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976).

La principal consecuencia que podemos derivar de esta tesis es la siguiente: la modernización por aculturación o transculturación no implica por sí misma una mutación de identidad, sino sólo su redefinición adaptativa. Incluso puede provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa ("procesos reintegrativos").

Esta proposición ha sido frecuentemente verificada por la sociología de las migraciones. Vale la pena citar aquí a este respecto un texto iluminador del antropólogo ecuatoriano Enrique Santos Jara (1991), notable por su claridad y precisión:

El migrante rural-urbano de primera generación llega a la ciudad cuando lo esencial de su proceso de socialización ha sido cumplido. Psicólogos, sociólogos y antropólogos concuerdan en que las etapas más decisivas e indelebles de la *endoaculturación* se cubren en la niñez y adolescencia. Llamaremos *matriz cultural* a los elementos y configuraciones *básicos* internalizados por los individuos durante su infancia y adolescencia, los cuales constituyen el *principio de su identidad*, un acervo de saberes, unas pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento, en fin, una *lógica* específica materializada en un idioma.

Cuando el migrante se inserta en el contexto urbano, se produce una *interacción dialéctica* entre esa matriz cultural (de carácter étnico-rural) y la cultura urbana (de carácter capitalista, "moderno"). A través de esta interacción, el migrante desarrolla *respuestas adaptativas* a la nueva situación desde los elementos y dimensiones de su matriz cultural (v. gr. el papel de la reciprocidad y de las asociaciones étnicas entre los migrantes urbanos). Pero no sólo eso: inevitablemente el migrante incorpora *elementos de la cultura capitalista urbana* que permiten también generar respuestas adaptativas de nuevo tipo. Inmerso en una situación material inédita, enfrentando relaciones sociales nuevas, moviéndose en un ambiente cultural distinto, el migrante se ve obligado a *redefinir* su identidad, pero sobre la base de *conservar* lo esencial de la vieja identidad, esto es, la matriz cultural".

Lo que ocurre en estos casos de acelerada “aculturación” es la *transformación adaptativa* de la identidad individual, pero no su mutación por incorporación a una nueva identidad. Esto explica por qué muchos estudios serios acerca de la situación de la identidad nacional en la frontera norte—donde la “integración económica y cultural” es un hecho aun antes del TLC— registran más bien una acentuación de la “mexicanidad” (pese a la relativa “aculturación” norteamericanizante), y no la “desnacionalización”, la “hibridación” o la “descolección” cultural generalizada de que hablan algunos observadores superficiales.²³

Lo que se afirma de la identidad individual de los migrantes puede aplicarse también, *mutatis mutandis*, a las identidades colectivas.

Por ejemplo, la cultura juchiteca cambió radicalmente al pasar del tradicionalismo rural a la modernidad urbana. Pero los juchitecos saben que, pese a todo, siguen siendo los mismos, y que los elementos modernos de su aculturación, lejos de haber desplazado al núcleo tradicional de su cultura, más bien lo han enriquecido y revigorizado. Buena parte del orgullo étnico juchiteco radica precisamente en la conciencia de su capacidad de acceder al universalismo de la cultura occidental, pero desde la plataforma de su particularismo étnico.

Del mismo modo, la cultura yaqui también ha cambiado. Para comprender la magnitud de este cambio no hace falta remontarse a la época precortesiana; es suficiente comparar a los yaquis de las primeras tres o cuatro décadas del siglo XX con los de ahora. Sin embargo, los yaquis conservan una aguda conciencia de la continuidad transgeneracional de su identidad, fundados quizás en la percepción de un núcleo o matriz cultural de apariencia muy estable que constituye su “capital intangible acumulado” y que en gran

²³ Véase a este respecto la excelente comunicación de Jorge A. Bustamante, quien fuera director del Colegio de la Frontera Norte, presentada en los seminarios sobre “Cultura nacional, identidad cultural y modernización” realizados en la ciudad de Tijuana en 1990 y 1991, bajo el título: “Identidad y cultura nacional desde la perspectiva de la frontera norte” (inédito-mimeo.).

parte se reduce a su religión y a su idioma, a su “intimidad étnica” y a la cotidianidad de su universo privado.

Volvemos a toparnos aquí con la noción de “matriz cultural”, pero esta vez como soporte de una identidad colectiva, y no individual, como en el caso de los migrantes.

Refiriéndose precisamente a la persistencia de las identidades étnicas, Guillermo Bonfil afirmaba que la continuidad histórica de las sociedades, pueblos o comunidades sólo es posible cuando existe “un núcleo de cultura propia en torno a la cual se reinterpreta el universo de la cultura ajena”. Y entendía por núcleo o matriz cultural la presencia de ciertos elementos más estables dentro de las culturas, a partir de los cuales se da sentido a las prácticas y en los que se fundan las diferencias interculturales.²⁴

Abordemos ahora nuestro problema central: ¿cuál será el futuro de las identidades étnicas tradicionales en México, en caso de que el actual proyecto de “modernización” tuviera realmente éxito?

Como no aceptamos una visión unilineal y fatalmente asimilacionista de los procesos de modernización, creemos que se pueden prever varias direcciones posibles que pueden verificarse simultáneamente:

1) La primera posibilidad es la extinción pura y simple de las etnias más débiles demográfica y culturalmente, sea por dispersión forzada o por despojo violento de sus territorios tradicionales; sea por “evaporación” gradual de sus miembros debido a la migración urbana y a la consecuente incorporación individual a la “cultura moderna”, que en la práctica sólo significa “proletarización”.

Esta primera alternativa no es una tendencia a futuro, sino que en parte ya se ha dado y se está dando. Muchas etnias indígenas ya se extinguieron

²⁴ Algunos antropólogos ya habían observado, en relación con la “causalidad interna” de los procesos de cambio, la existencia de “zonas de rigidez” y de “zonas de flexibilidad” en las culturas tradicionales en proceso de modernización; otros hablan de “zonas de persistencia” —que garantizarían la continuidad de la identidad— y “zonas de movilidad” que definirían dentro de un sistema sociocultural los sectores más aptos para el cambio, donde podrían operarse cambios acelerados sin consecuencias graves para la identidad.

o están por extinguirse. Otras se han visto mortalmente amenazadas por el impacto de una modernización tecnológica que tiende a desplazarlas por la fuerza de sus nichos ecológicos tradicionales.²⁵

2) Otra posibilidad es la resistencia (pasiva) al cambio modernizador, mediante estrategias de repliegue, en defensa de sus usos y costumbres; o también su exclusión del cambio debido al carácter selectivo y polarizante del desarrollo capitalista.

El repliegue frente al cambio suele corresponder a las llamadas "identidades defensivas" (Alain Tourraine), crispadas sobre sus tradiciones y carentes de proyecto. Al parecer, esta actitud defensiva es poco frecuente entre las etnias de México. En muchos casos se trata más bien de un reflejo de defensa frente a la voracidad de los "agentes modernizadores" que amenazan con despojarlas de sus tierras y de sus recursos naturales. Pero la mayor parte de los movimientos étnicos se caracterizan más bien por exigir en sus demandas la participación en el progreso y en el bienestar de la nación.

En cuanto al desarrollo capitalista, sabemos que su expansión no suele ser uniforme, sino selectiva y polarizante, y que, por lo mismo, suele ser compatible con la persistencia de bolsones de atraso y de miseria en su periferia, donde casualmente suele concentrarse con mayor densidad la población indígena.

3) La tercera posibilidad es la asimilación total por incorporación a la sociedad y a la economía "modernas", no ya en cuanto a sus miembros individualmente considerados, sino en cuanto grupos. Nadie ha expresado mejor esta hipótesis que Stefano Varese (1981:26):

Nuestra hipótesis es que estaríamos asistiendo a la expansión de un modo único de cultura (es decir una relación entre los hombres intermediada por las

²⁵ En la región mixe de Oaxaca, unos tres mil indios chinantecos fueron obligados por las autoridades estatales a dispersarse en los estados de Veracruz y Tabasco, debido a que en las tierras en las que estaban asentados se construyó la presa hidroeléctrica Cerro Oro. Cf. La jornada, 4 de octubre de 1992, p. 14.

cosas y las ideas producidas por los hombres), basado exclusivamente en el principio y la lógica del valor de cambio, de la mercantilización de las cosas, del entorno, de las relaciones. Y las etnias indias, atrapadas históricamente en la periferia de este modo único de organización y de expresión de la vida social, están ingresando progresivamente a él en la medida en que la estructura global va demandando para su expansión y crecimiento, la asimilación escalonada y selectiva de todos los remanentes sociales y de civilización aún relativamente autónomos.

Esta hipótesis pronostica, de hecho, una especie de “etnólisis” generalizada que comportaría la disolución de las etnias por vía de asimilación total. Si bien no se excluye esta etnólisis en el largo plazo multisecular, su viabilidad en un plazo más corto parece poco probable a la luz de la experiencia de 500 años de resistencia y de “terquedad histórica” de las etnias.

4) La última posibilidad —que de algún modo hemos vislumbrado ya a través de la experiencia histórica de las pocas etnias realmente “ofensivas” que persisten en México, como en los casos ya referidos de los zapotecos de Juchitán y de los yaquis de Sonora— es la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad y, por lo tanto, desde el “núcleo” o matriz que define las “zonas de persistencia” de su cultura.²⁶ De este modo se produciría una variante étnica subnacional y no occidental de sociedad moderna.

Si éste fuere el caso tendríamos no una mutación propiamente dicha de la identidad étnica por incorporación asimilativa a otra cultura o a otra identidad, sino su transformación adaptativa manteniendo la continuidad de sus límites.

Pero para que esta posibilidad sea también una probabilidad, se requieren ciertas condiciones que en parte se derivan de las reflexiones hasta aquí

²⁶ Podría servir como símbolo de este modelo de modernización la imagen, evocada por Guillermo Bonfil, de unos jóvenes mixes del estado de Oaxaca trabajando con computadoras en su Centro Cultural para registrar en su propia lengua el riquísimo acervo de su tradición oral. (Bonfil, 2000).

desarrolladas, y en parte han sido puntualizadas por la antropología de los “pueblos persistentes”:

—Por parte del Estado, la inclusión, dentro del proyecto de modernización global del país, de proyectos específicos de modernización para las regiones y las entidades étnicas, basados en una política de desarrollo estructural y no sólo asistencial, respetando la autonomía y las tradiciones “comunales” o cooperativistas de los grupos en cuestión.

—Por parte de las etnias, las condiciones que garanticen su persistencia y a la vez la posibilidad de su desarrollo, como la continuidad del “núcleo estable” de su cultura y de sus símbolos identitarios, la retención de su territorio, la relativa autonomía de su organización social, una tradición de “distanciamiento del poder central”, el logro de algún éxito (económico o sociocultural) que torne rentable y apetecible la pertenencia al grupo y, sobre todo, una actitud “ofensiva” de apertura al cambio y de voluntad de progreso y desarrollo.

5. CONCLUSIONES: GLOBALIZACIÓN Y PARTICULARIZACIÓN CULTURAL

Se habla mucho en nuestros días de “globalización” para designar la tendencia a la formación de grandes bloques económicos internacionales. Se plantea incluso que este fenómeno global conduce inexorablemente a la mundialización de las culturas. Dentro de esta perspectiva ya se pone en duda la viabilidad, en el futuro próximo, del Estado nacional y se habla cada vez con mayor frecuencia de postnación, de eclipse de las “economías nacionales” y de “soberanía compartida”. Siguiendo este mismo hilo de razonamiento, habría que afirmar también *a fortiori* la absoluta inviabilidad de las identidades étnicas y anunciar su inevitable naufragio en el océano de la “globalización”. La modernidad —o la posmodernidad, como dicen algunos— sería entonces eso: la globalización, la mundialización de la cultura, la homologación universal. Y modernizarse sería lo mismo que “dejarse englobar”.

Pero no se ha prestado suficiente atención al hecho de que la “globalización” ha engendrado también en todas partes, a escala mundial, su antídoto y su anticuerpo:

la tendencia a la “retribalización”, como diría Maffessoli (1988), o más bien a la “re-etnización”, diríamos nosotros, ya que las identidades sociales subnacionales, cuya reactivación observamos por doquier, pueden ser caracterizadas de manera genérica como *étnicas*. Esta tendencia se expresa en el resurgimiento de las minorías subnacionales, en el reavivamiento de las comunidades primordiales, en fin, tratándose de Latinoamérica y México, en la eclosión de los movimientos indios y en el despertar de las viejas etnias “con vocación a devenir naciones” (*candidate for nationhood*), como decía Clifford Geertz.

Lo que está ocurriendo reviste, entonces, un carácter paradójico y parece un *oximoro*. Diríase que los particularismos culturales retornan a tambor batiente para instalarse con insolencia en el corazón del universalismo posmoderno. Las guerras étnicas que hoy se han desarrollado o se están desarrollando en los Balcanes, en la ex Unión Soviética, en el cercano oriente y en otras partes del mundo no hacen sino rubricar trágicamente este fenómeno.

La antropología, siempre sensible a los particularismos culturales, tiende a establecer una relación de causa-efecto entre ambas tendencias aparentemente contradictorias. El mismo proceso de globalización engendraría dialécticamente su contrario: los procesos de particularización:

El incremento de los procesos de integración entre los pueblos, así como la expansión de identidades más inclusivas y, por lo mismo, más diluidas, juntamente con el desarrollo simultáneo de una cultura más sincrética y de una estructura social más burocrática, provocan la intensificación de la búsqueda de asideros más particulares y primordiales. La gente quiere pertenecer a unidades “de formato más reducido” y encuentra en la etnicidad una manera fácil de establecer vínculos afectivos “.²⁷

²⁷ Bell, Daniel, “Ethnicity and Social Change”, en Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (1976: 171). En otra parte añade: “In these instances one would expect the rise of parochial forces to provide psychological anchorages for individuals; and ethnicity is one of these” (p. 144). (“En estos casos, se esperaría el surgimiento de fuerzas locales que funcionaran como anclajes psicológicos para los individuos; y la etnicidad es una de ellas”).

De todos modos, el Estado mexicano, al igual que otros muchos, se ha visto atrapado entre estas dos tendencias. Desde lo alto se siente desafiado precisamente por los procesos de globalización (el poder de las grandes transnacionales, las superpotencias, etcétera); y desde abajo por el resurgimiento de los particularismos étnicos o regionales.

Frente a los desafíos externos de la globalización, el Estado mexicano se ha visto obligado a reformular su relación con otros estados, y el TLC es una de las fórmulas que está ensayando.

Pero todavía no ha respondido adecuadamente a los desafíos que le vienen desde dentro y desde abajo, ni ha tomado conciencia de las implicaciones del fortalecimiento de las identidades indias para su proyecto de modernización.

Es cierto que la reciente adición al artículo 4 constitucional, en el sentido de reconocer el carácter multicultural del país, representa un primer paso en la dirección correcta. Pero no es suficiente. Este pluralismo cultural debe ser asumido también en los planos político, económico y cultural. Y ello significa, en primer término, inscribir a las identidades étnicas dentro del proyecto nacional de modernización, pero respetando su autonomía, su iniciativa y su originalidad; dándoles la oportunidad para construirse como sociedades inéditas; reconociéndoles, en fin, el derecho de construir su propia modernidad.

VII

Formas de discriminación en el marco de la lucha por el reconocimiento social

1. PREÁMBULO

La discriminación social, sustentada en la desigualdad de poder, de recursos y de status entre los grupos humanos, es tan vieja como la humanidad y ha revestido las más diversas formas en la historia. En nuestra época, algunas de ellas han cobrado peculiar visibilidad incluso en las naciones industriales más desarrolladas, debido a los conflictos y a los movimientos de resistencia que han desencadenado. Así, por ejemplo, la discriminación racial, que alcanzó su paroxismo en la historia reciente de África del Sur, sigue arremolinándose en países como los Estados Unidos e Inglaterra, a pesar de las reformas legales introducidas desde la segunda mitad del siglo pasado para contrarrestarla o mitigarla. En los países con población indígena considerable como México y otros de América Latina, la discriminación étnica ha sido endémica desde la época colonial y sigue vigente hasta nuestros días bajo formas de segregación espacial, de exclusión de la ciudadanía plena y de marginación económica y social (Commen, 1997a). Por lo que toca a la

discriminación de género, el movimiento feminista internacional ha documentado no sólo la persistencia del estatuto subalterno de la mujer en la vida conyugal y familiar, en las Iglesias, en la esfera política y en muchas legislaciones nacionales, sino también la segregación ocupacional de la que sigue siendo objeto incluso en las naciones más ricas e industrializadas (Blackburn *et alii*: 2002). Por último, podríamos citar todavía la discriminación económica, laboral y legal de los trabajadores extranjeros en los países industrializados del Occidente nord-atlántico, frecuentemente combinada con prejuicios raciales y xenofóbicos.

El propósito de este capítulo no es inventariar o analizar empíricamente los innumerables casos de discriminación reportados cotidianamente por los medios de comunicación o presenciados por nosotros mismos en la vida diaria o profesional como testigos las más de las veces impotentes. Nuestra perspectiva es más teórica y se orienta a analizar los *mecanismos psico-sociales básicos* que subyacen a los procesos de discriminación social, a la luz de una teoría de las identidades sociales o, más precisamente, de una teoría de la producción y atribución de identidades sociales a través de operaciones recíprocas de reconocimiento.

La tesis central que nos proponemos sustentar a este respecto puede formularse así: toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disímétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados "conflictos de reconocimiento", analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos.

Pero antes de entrar directamente en materia, conviene poner un poco de orden dentro de la confusión teórica y conceptual que suele reinar a propósito del tema que nos ocupa.

2. EL CONCEPTO DE DISCRIMINACIÓN SOCIAL

Atribuimos aquí un sentido genérico a la discriminación social, y la definimos tentativamente como una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, que en los procesos de interacción / comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos identificados con los primeros respecto a los individuos identificados con los últimos.

Vale la pena clarificar el sentido de esta propuesta de definición operacional. Como se echa de ver, la definición se sitúa dentro de la trilogía clásica: valores / actitudes / comportamientos, de la psicología social. Dentro de este marco, la discriminación se define como una actitud negativamente orientada. En efecto, desde el punto de vista psicosocial, la actitud es un concepto subjetivo y relacional que por una parte se apoya en valores, y por otra se expresa en comportamientos y prácticas valorativamente orientados en sentido positivo o negativo. Los psicólogos sociales la definen como una orientación cognitiva y afectiva relativamente estable hacia objetos, personas o situaciones específicas, con base en criterios valorativos (Moscovici, 1986: 38 y ss.).

Cuando añadimos que se trata de una actitud culturalmente condicionada entre grupos..., estamos afirmando que el *locus* propio de las diferentes formas de discriminación no es la mera interacción entre individuos, como afirman los psicólogos que elaboraron la "teoría del contacto" para explicar los conflictos raciales, sino la relación entre grupos. Es decir, las actitudes discriminatorias de los individuos se explican por la identificación de éstos con las creencias, valores, estereotipos y prejuicios de sus respectivos grupos de pertenencia. En términos de Piaget diríamos que la discriminación tiene que ver con el pensamiento socializado y colectivo, y no con el pensamiento idiosincrásico. Sería una forma de pensamiento sociocéntrico por el que se valoriza al propio grupo en comparación con los demás grupos considerados como diferentes o inferiores (Piaget, 1965: 68 y ss.). En resumen, tendemos a ver, a percibir y a juzgar a los demás desde el punto de vista de las reglas y de los estándares culturales de nuestros grupos de pertenencia.

Pero hay que dar un paso más que consideramos fundamental para entender adecuadamente los fenómenos de discriminación: cuando afirmamos que su *locus* propio

son las relaciones intergrupales, no nos estamos refiriendo a relaciones entre grupos cualesquiera, sino entre grupos que ocupan posiciones disimétricas y contrapuestas en el espacio social, esto es, entre grupos dominantes y dominados en los diferentes campos definidos por la división social del trabajo en las sociedades modernas (Bourdieu, 1990b: 135 y ss.). Esto significa que las actitudes discriminatorias se dan siempre dentro de un marco de correlación de fuerzas. Por eso son unilaterales y funcionan de arriba hacia abajo en un solo sentido: son los angloamericanos blancos los que discriminan a los afroamericanos, a los hispanos y a los caribeños, y no al revés; son los patrones sexistas los que segregan ocupacionalmente a las mujeres en sus empresas y no al revés; son los mestizos los que discriminan a los indígenas, y no al revés. Y es poco probable que se produzcan actitudes discriminatorias entre anglo-americanos y anglo-canadienses blancos, pero con toda certeza se producirán entre anglo-americanos por un lado, y jamaíquinos o hispanos por otro. Todo esto equivale a decir que, en última instancia, las diferentes formas de discriminación no son más que expresiones de la desigualdad social. Esta tesis elemental que parecería de sentido común para cualquier marxista, suele ser escamoteada por la mayoría de los autores que se ocupan de este problema.

3. ETNOCENTRISMO, INTOLERANCIA SOCIAL Y PREJUICIO DE INFERIORIDAD

Hemos dicho que asumíamos la discriminación social como un concepto genérico. Esto significa que puede revestir diferentes figuras y modalidades tanto si consideramos su grado de radicalidad como los motivos en que se apoya.

Si consideramos su grado de radicalidad, la discriminación puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en instancia extrema, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro. También variará según los casos la tonalidad psico-afectiva que la acompaña como una resonancia armónica, y que podrá ir de la hostilidad velada o abierta, a la animadversión, el desprecio y el odio.

Si tomamos en cuenta ahora las fuentes o motivaciones de la discriminación, podemos distinguir tres figuras centrales (inspirándonos en un trabajo ya antiguo,

pero todavía estimulante) de Oliver Cox (1959), el etnocentrismo, la intolerancia y el prejuicio inferiorizante que puede ser racial, sexista, xenofóbico, etcétera.

El *etnocentrismo* (o sociocentrismo) se relaciona con el mecanismo psicológico inconsciente que nos impulsa a considerarnos a nosotros mismos y a nuestros grupos de pertenencia como diferentes y, en general, como mejores o más importantes que los otros bajo algún aspecto. Se trata, según Pizzorno (2000: 205), de una *categorización evaluativa* que entraña una especie de auto-apología espontánea en comparación con los otros, y por eso mismo constituye una condición para la autoestima y la formación de identidades positivas.¹

La *intolerancia social* es la actitud de rechazo por parte de un grupo generalmente mayoritario de las creencias y prácticas de otro grupo generalmente minoritario, porque considera que tales creencias y prácticas constituyen una amenaza para la solidaridad del propio grupo o para sus intereses materiales y simbólicos. El fundamento principal de este tipo de discriminación es la *diferencia cultural* y la percepción de que la cultura minoritaria representa un peligro para la reproducción de la cultura dominante. El antisemitismo y la intolerancia religiosa serían los paradigmas clásicos de esta forma de discriminación.

Deben distinguirse cuidadosamente del caso anterior las formas de discriminación fundadas en el *prejuicio de la inferioridad* de los grupos dominados en razón de su origen étnico (etnicismo), de sus rasgos físicamente identificables (racismo),²

¹ Según Piaget (1965: 73-74), el sociocentrismo es una forma de pensamiento no operatorio que se mantiene centrado sobre el sujeto (individual o colectivo). Se transmite y consolida gracias al constreñimiento de la tradición y de la educación, y se contrapone a las operaciones racionales que implican el descentramiento y el libre juego de una cooperación de pensamiento fundada en la acción. Responde al mismo mecanismo el pensamiento egocéntrico, que constituye una fase característica en el desarrollo de la inteligencia en el plano individual. Cuando el niño pequeño camina bajo una noche estrellada, piensa que las estrellas lo siguen.

² A propósito de racismo y de etnicismo conviene hacer algunas puntualizaciones. La clasificación de individuos o grupos como pertenecientes a diferentes razas (v.g. negroides, mongoloides, caucásicos, etcétera) en virtud de determinaciones genéticas y, por lo tanto, biológicas, constituye un error científico. Por eso los antropólogos y sociólogos ponen hoy el término "raza" así entre comillas, para indicar que no se trata de un concepto científico. En cambio, la etnia entendida como un concepto referido a comunidades culturales (generalmente minoritarias) fundadas en la creencia en una consanguinidad imaginaria, y que por eso mismo se atribuyen ancestros comunes y utilizan la gramática de la familia, es un concepto científico construido para entender a

de su diferencia de género (sexismo, patriarcalismo) o de su procedencia extranjera (xenofobia), todo ello incluso en ausencia de diferencias culturales muy marcadas. Lo esencial es aquí la atribución prejuiciosa de la inferioridad, la cual favorece la

ciertos tipos de "grupos primordiales", como son nuestros indígenas en México y América Latina. Otra cosa es el "racismo", que es una ideología (o prejuicio o representación social) por el que se inferioriza y discrimina a ciertas comunidades étnicas sólo por sus atributos biológicos o fenotípicos (básicamente el color), dejando de lado todos los demás atributos culturales. En este caso, los atributos biológicos (el color, el pelo, el índice encefálico, etcétera), que también son atributos culturales en la medida en que se los reviste de significado, funcionan como el rasgo emblemático que etiqueta a todo el grupo (labeling). Por supuesto que el racismo así entendido, como ideología o prejuicio discriminatorio, no sólo existe, sino que es la forma de discriminación que más duele y la que más lesiona la identidad propia y la autoestima. El "etnicismo" es igualmente una ideología de inferiorización que discrimina a las comunidades étnicas (y por lo tanto, a sus miembros individuales) sólo en virtud de sus diferencias culturales, sin tomar en cuenta específicamente sus rasgos "raciales" o biológicos (que en este caso no están marcados ni funcionan emblemáticamente). Con otras palabras, todas las comunidades o grupos étnicos poseen atributos biológicos, por supuesto. Pero en algunos casos se les asocia un valor emblemático y negativo (es el caso de los negros, por ejemplo), y en otros casos no (como ocurre con los judíos y otras etnias blancas). Como se echa de ver, hay que trabajar cuidadosamente con los conceptos de "raza", etnia, racismo y etnicismo. La "raza" no es más que la etnia considerada unilateralmente bajo el ángulo de sus atributos biológicos o fenotípicos (que en algunos casos son "aceptables" para los dominantes, y en otros casos no); y en este sentido la "raza" debe subsumirse bajo el concepto de "etnia". En cambio, racismo y etnicismo son ideologías de la inferioridad, que generan actitudes discriminatorias. Habría que relacionar también todo esto con el concepto de clase social, que es otro concepto científico construido para entender la desigual distribución de recursos económicos, culturales, de status, de prestigio, etcétera en el espacio social. Aquí, la forma ideológica correspondiente sería la discriminación clasista, que genera la explotación. Resulta importante entender que a veces todas estas formas de discriminación se acumulan sobre un mismo grupo: piénsese, por ejemplo, en la mujer indígena discriminada por ser mujer en su comunidad, por ser indígena por los mestizos y por ser obrera en la maquila. Es decir, racismo, sexismo (o machismo) y diferenciación de clases están imbricados y funcionan en forma entremezclada. Existe una investigación sobre los negros norteamericanos que, gracias a la "acción afirmativa", han llegado a ser profesionales de status elevado. Pues bien, resulta que comparando a los negros y a los blancos que tienen la misma profesión y el mismo diploma (por ejemplo, abogados negros y blancos), los negros siempre tienen un ingreso anual mucho menor que sus colegas blancos. ¿Por qué? Ciertamente por razones de discriminación racial, pero también porque estudiaron en universidades menos prestigiosas, y esto último porque sus familias eran de clase media baja y no podían pagar a sus hijos universidades y escuelas de gran prestigio. Aquí se ve claramente cómo lo racial y lo clasista se imbrican estrechamente. Así que, no sólo por razones políticas sino también científicas, se puede hablar de "discriminación racial" siempre que ese sea el caso, es decir, que la discriminación se apoye en atributos fenotípicos (como ocurre con los negros y, en menor medida, con los "amarillos" en los Estados Unidos). Aunque en algunos países, como Guatemala y México, el término "racismo" se usa de modo laxo y coloquial para referirse también a la discriminación de los indígenas, que estrictamente hablando sería "discriminación étnica", pero no "racial".

explotación de los dominados cuando la discriminación funciona en el marco de la organización capitalista del trabajo.³

Frecuentemente suelen confundirse las dos últimas formas de discriminación debido a que en la práctica parecen entremezclarse. Sin embargo, conviene mantener la diferencia conceptual entre ambas al menos como tipos ideales en vista del análisis empírico concreto. En efecto, la intolerancia social no implica por sí misma el prejuicio de la inferioridad de la cultura discriminada. Por el contrario, frecuentemente lo que se teme es precisamente su virtual o potencial superioridad, como ocurre en muchos casos de antisemitismo registrados por la historia. Tampoco favorece por sí misma la explotación del grupo discriminado, sino en todo caso su exclusión o su asimilación total. A los judíos los perseguimos, los confinamos en *ghettos* o los expulsamos —dice Cox— pero a las mujeres y a los negros los explotamos. Quisiéramos expulsar o desterrar a los judíos; pero a las mujeres y a los negros los queremos “en su lugar”.

El grupo dominante se muestra intolerante frente a los que define como anti-sociales, pero tiene prejuicio racial frente a los que define como sub-sociales. Así, somos generalmente intolerantes frente a los judíos, pero prejuiciados frente los negros. Dicho de otro modo, el grupo dominante no quiere para nada al judío, pero quiere al negro en su lugar. La condición para que acepte al judío es que deje de ser judío y se comporte voluntariamente como la generalidad de la sociedad, mientras que la condición para que acepte al negro es que no trate de parecerse a la generalidad de la sociedad, sino que siga siendo negro. Quisiéramos asimilar al judío, pero ellos tienen buenas razones para negarse a ser asimilados; los negros, en cambio, quisieran asimilarse, pero nosotros no se lo permitimos (Cox, 1959, 400-401. Citado por Thompson, 1989, 167).

³ El error de Cox y de otros neomarxistas ha sido la pretensión de derivar directamente el racismo del modo de producción capitalista y de su correspondiente estructura de clases. El racismo tiene raíces históricas propias no reducibles a la explotación capitalista, aunque de hecho funcione en la actualidad dentro del *contexto* del modo de producción capitalista y resulte funcional al tipo de explotación que comporta el modo de producción capitalista (Cf. Thompson: 1989: 141 y ss.).

Por lo que toca al etnocentrismo, consideramos que no constituye una figura específica que pueda colocarse en el mismo plano que las dos últimas formas de discriminación. En efecto, la auto-apreciación unilateral en comparación con los otros es un sentimiento natural común a todos los grupos, y no conduce por sí misma a la intolerancia ni a sentimientos de hostilidad racial, étnica o sexista. En todo caso, estimula la competencia entre los grupos, pero no la estigmatización ni la exclusión. Sin embargo podría decirse que, por un lado, el etnocentrismo tiende a exacerbarse en el caso de los grupos que ocupan una posición dominante y, por otro, que constituye algo así como la infraestructura psicológica en la que se apoyan la intolerancia y los prejuicios inferiorizantes.

4. EL FENÓMENO DEL RECONOCIMIENTO

Pasemos a ilustrar ahora la tesis central que pretendemos sustentar en este capítulo: detrás de todos los procesos de discriminación se esconde siempre un problema de reconocimiento y, por lo tanto, de atribución de identidad. En términos más precisos: la discriminación social supone un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en la estructura social. Por lo tanto implica un intercambio desigual de “bienes de identidad” entre los mismos.

El concepto de reconocimiento ocupa un lugar central en la sociología política de Alessandro Pizzorno y está estrechamente vinculado con el de identidad. En efecto, aunque parezca paradójico, nuestra identidad es definida fundamentalmente por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante. En los años treinta —dice Pizzorno— lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos, y no cómo éstos se definían a sí mismos como judíos. En esta perspectiva, la identidad personal no sería más que la “historia de reconocimientos” recibidos por un determinado individuo en los diversos contextos de interacción social en

los que participa o ha participado. De este modo el concepto de reconocimiento sostiene, por así decirlo, al de identidad.⁴

El concepto de reconocimiento, extendido al de "círculos de reconocimiento", explica también, según Pizzorno, las identidades colectivas. Éstas resultan de la formación de redes de relaciones de reconocimiento sostenidas y estabilizadas en el mediano y largo plazo por instituciones que definen sus fronteras.

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel introduce la noción de reconocimiento (*Anerkennung*) y habla de la *lucha por el reconocimiento* (Inwood, 1992: 245-47). Luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos. Las manifestaciones y ciertos tipos de huelga son formas privilegiadas de lucha por el reconocimiento.⁵ Según Bourdieu, la manifestación constituye "un acto típicamente mágico (que no quiere decir desprovisto de eficacia) por el que un grupo práctico, virtual, ignorado o negado se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización" (1980a: 66).

Para apreciar la importancia que reviste el reconocimiento para la formación de nuestra autoestima y de nuestra identidad, bastaría con imaginarnos, en una especie de experimento mental, lo que significaría para nosotros una situación de no-reconocimiento absoluto, es decir, una situación en la que fuéramos no solamente desconocidos y totalmente ignorados, sino también eludidos, desaprobados y despreciados. En este caso sentiríamos que nos están negando toda existencia

⁴ En efecto, nuestra identidad personal es una especie de crédito social que nos otorgan los que interactúan con nosotros a través del reconocimiento. En virtud de ese crédito, nuestros interlocutores y socios creen en nuestras promesas, conciertan proyectos comunes con nosotros y nos consideran responsables. Por eso la identidad es un recurso extremadamente frágil y requiere de la estabilidad de sus círculos de reconocimiento.

⁵ Es curioso cómo el movimiento obrero inglés y norteamericano suele distinguir dos formas de huelga: la que se hace para lograr ciertas ventajas y beneficios; y la *recognition strikes*, esto es, las huelgas orientadas a obtener o mantener el reconocimiento. Lo que determina la participación en éstas y otras formas similares de acción colectiva no es la ventaja personal, sino la búsqueda del reconocimiento. Se participa sobre todo para tener el derecho a existir.

social, porque existir socialmente significa – como sigue diciendo el mismo Bourdieu en el párrafo recién citado – ser percibido como un sujeto distinto y valioso por una “mirada exterior”.

¿Pero qué significa reconocer? ¿Qué operaciones implica en concreto? ¿Qué hacemos exactamente cuando decimos que reconocemos a otros?

En primera instancia, la operación de reconocimiento tiene una dimensión cognoscitiva, y entonces significa clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas o grupos. Por eso el proceso de reconocimiento coincide, según Pizzorno, con la actividad cotidiana de la *denominación*, esto es, con el hecho de situar a las personas dentro de categorías socialmente definidas a partir de “señales” que un observador puede descifrar si opera dentro de la misma tradición y cultura de quien recibe reconocimiento.⁶

Pero hay que añadir de inmediato que la operación de reconocimiento tiene también y sobre todo una dimensión evaluativa –indisociable de la cognitiva– por la que se confiere valor (positivo o negativo) a la presencia del otro.⁷ Ya Talcott Parsons (1968a: 78 y ss.; 1968b) había señalado que el reconocimiento (implícito en la orientación de *ego* hacia *alter* considerado como objeto social) no se reduce a una simple actividad cognoscitiva, sino que implica también juicios de conformidad y actividad evaluativa de aprobación o desaprobación.⁸

Los procesos de interacción social entre individuos o grupos presuponen siempre el reconocimiento recíproco en los dos sentidos arriba señalados, lo que implica un intercambio de atribución de identidad. Pero este intercambio puede ser desigual

⁶ Estas “señales” pueden ser los nombres personales, los títulos honoríficos o profesionales, los uniformes, los distintivos de toda especie y hasta los estilos de vida y modos de vestirse.

⁷ Piaget llama “respeto” a la evaluación positiva del otro en cuanto persona, lo que implicaría el reconocimiento de su escala de valores. “Respetar a una persona equivale a reconocer su escala de valores, lo que no significa adoptarla para sí mismo, sino sólo atribuir un valor al punto de vista de esa persona” (1965: 127). Según el propio Piaget, el “respeto” puede ser unilateral, como el del niño hacia su padre, o mutuo, cuando comporta la valorización recíproca entre dos individuos, lo que daría origen a una *moral de la reciprocidad* (p. 128-130).

⁸ Suelen utilizarse diferentes categorías dicotómicas para denotar las dos dimensiones mencionadas del reconocimiento, por ejemplo: *recognition / acknowledgement*; identificación cognitiva / consideración social; identificación *thin* / identificación *thick*; actitud objetivante / actitud participante, etcétera.

en el sentido de que una de las partes puede exigir para sí el reconocimiento pleno de su identidad auto-asignada y frecuentemente sobrevaluada, otorgando en cambio a su contraparte sólo una identidad disminuida, devaluada y frecuentemente estigmatizada. En este sentido hablamos de “intercambio desigual de bienes o recursos de identidad”, y es precisamente esta forma de transacción la que define genéricamente todas las formas de discriminación social. Piaget la llama “devaluación unilateral” y señala que implica la ausencia de una común escala de valores (p. 114) y, por lo mismo, constituye una forma desequilibrada y potencialmente conflictiva de relacionamiento social.

Por eso los procesos de reconocimiento e identificación entre actores sociales se realizan siempre dentro de un contexto de luchas pasadas o presentes. Se trata, dice Bourdieu, de un caso especial de la lucha simbólica por las clasificaciones sociales sea a nivel de vida cotidiana, sea a nivel colectivo y en forma organizada, como ocurre en los movimientos raciales, étnicos o feministas. Esta lucha incesante da lugar a equilibrios temporales que se manifiestan en forma de correlaciones de fuerza simbólicas, en las que existen, como queda dicho, posiciones dominantes y dominadas. Los actores que ocupan posiciones dominantes pugnan por imponer una definición dominante de las identidades sociales (de las propias y de las ajenas), presentándola como la forma legítima de clasificación social. En cuanto a los dominados, sólo les quedan dos opciones: o bien aceptan la definición dominante de su identidad;⁹ o bien se rebelan, no tanto para negar los rasgos devaluados o estigmatizados, sino para invertir la escala de valores según la lógica del *black is beautiful* o del “orgullo gay”.

Pero hay más: en el contexto de la lucha por la clasificación legítima del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus cualidades

⁹ Se sabe desde antiguo que los dominados pueden llegar a interiorizar la estigmatización de que son objeto, reconociéndose efectivamente como inferiores, inhábiles e ignorantes. Pero hay más: como a la larga resulta imposible una autopercepción totalmente negativa, la conciencia de la propia inferioridad puede transmutarse en valor, conforme al mecanismo ya señalado por Hegel en su *Fenomenología* (dialéctica del amo y del esclavo). Por esta vía suelen surgir los valores de la sumisión como la resignación, la aceptación gozosa del sufrimiento, la obediencia, la frugalidad y la resistencia a la fatiga, entre otros.

y costumbres y a denigrar las ajenas, en virtud del ya mencionado mecanismo del etnocentrismo exacerbado por la conciencia de la propia superioridad y dominación. “Detrás de toda oposición étnica –dice Max Weber– se encuentra de algún modo la idea de pueblo elegido” (1944: 321).

Acabamos de explicar que el reconocimiento social se realiza a través de operaciones clasificatorias de carácter evaluativo, que según Pizzorno coinciden con la actividad cotidiana de la *denominación*. Ahora bien, en los casos de discriminación social –como la intolerancia y el prejuicio racial o sexista– la denominación de los discriminados asume frecuentemente la forma de la *etiquetación* (*labelling*), que constituye una expresión perversa de la clasificación. Según Michael Donnelly (2000), “el *labelling* es esencialmente una operación de mantenimiento de fronteras que establece diferencias asignando al individuo etiquetado una categoría de status más baja como tipo de *outsider*” (p. 101). En términos generales, sigue diciendo el mismo autor, el *labelling* es una noción socio-psicológica que consiste en asignar al individuo una etiqueta degradante que lo sujeta a un tratamiento involuntario y no personalizado por parte de los demás. En efecto, la etiqueta prescribe y justifica emblemáticamente el tratamiento que el individuo etiquetado recibe de los demás, y al mismo tiempo altera la concepción que el mismo individuo tiene de sí mismo y de su destino según la lógica de la profecía autocumplida. Es decir, el individuo etiquetado tiende realmente a convertirse en el tipo de persona que la etiqueta asignada había predicho. En suma: ser etiquetado como un X significa ser reconocido por los demás como un X y llegar a ser efectivamente un X. Así, ser etiquetado como un retardado mental significa ser reconocido por los demás como un retardado y llegar a comportarse efectivamente como un retardado mental. Por eso el individuo etiquetado no puede menos que vivir su etiquetación como un despojo de su identidad personal y de su autoestima.

Para resumir: la estructura de base del *labelling* comporta invariablemente estos dos elementos: 1) es público, en el sentido de que la etiqueta es visible para un público o un círculo de reconocimiento relevante para el individuo etiquetado; 2) representa un tipo de clasificación unidimensional, y por consiguiente la reacción que suscita es siempre estereotipada, y no una respuesta individualizada y personal.

Lo dicho hasta aquí no significa que el juego de la etiquetación tenga siempre éxito. En muchos casos sus potenciales blancos quedan muy lejos de su alcance: a los franceses de hoy, por ejemplo, les preocupa muy poco el que los periódicos norteamericanos los hayan etiquetado como “comedores de queso” por no haberse alineado a los designios belicistas de Washington. Otras veces, sus víctimas logran escaparse de sus redes con el tiempo. Es lo que ha pasado, por ejemplo, con los homosexuales. La categoría de *homosexualidad* fue definida por los sexólogos y otros médicos expertos hacia fines del siglo XIX. Muy pronto se convirtió en una etiqueta infamante que se utilizaba coercitivamente para deslegitimar, castigar o curar a los individuos así clasificados. Pero éstos no se resignaron a quedar prisioneros de la etiqueta, sino que lucharon por decenios para revertir su contenido denigrante. Su larga lucha tuvo un relativo éxito, ya que en nuestros días la categoría ha dejado de representar un estigma infamante, para convertirse en una preferencia sexual considerada cada vez más como legítima, e incluso –para muchos, si no para todos– en una forma de identidad positivamente valorada. “El movimiento de liberación *gay* –concluye Donnelly– constituye ciertamente un hecho no previsto por el *labelling*, y no es el único ejemplo” (2000: 98).

5. EL CONFLICTO ÉTNICO Y RACIAL

Decíamos que la discriminación constituye en sí misma una forma de relación desequilibrada y potencialmente conflictiva, en la medida en que supone un reconocimiento evaluativo deficitario por el que los grupos dominantes atribuyen identidades devaluadas, etiquetadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. Por lo tanto, las diferentes figuras de discriminación tienden a generar conflictos y luchas por el reconocimiento social. De este modo desembocamos en el tema del conflicto por el reconocimiento social, una de cuyas figuras prototípicas nos proponemos analizar a continuación.

El *conflicto étnico y racial* ha sido objeto de numerosos estudios desde los años cuarenta por parte de psicólogos, sociólogos y antropólogos particularmente en los Estados Unidos. La teoría más difundida para explicar este tipo de conflictos

es la llamada “teoría del contacto”, elaborada por el psicólogo George Allport ¹⁰ en su obra clásica *The Nature of Prejudice* (1954).

Esta teoría retoma y reelabora la vieja idea liberal —introducida por Montesquieu en su *Espíritu de las leyes* (1969)— según la cual el comercio destruye los prejuicios y conduce naturalmente a la paz. Siguiendo este mismo hilo de pensamiento, Allport sostiene que la intensificación y ampliación de los contactos entre individuos pertenecientes a grupos sociales antagonistas tienden a socavar los estereotipos negativos y, consecuentemente, a reducir los prejuicios y mejorar las relaciones intergrupales.¹¹

Pero Allport es un científico aferrado a la experiencia, y sabe muy bien que en muchos casos la proximidad y la intensificación de los contactos, lejos de disipar los prejuicios, más bien los amplifican y exacerban. Bastaría con evocar la experiencia histórica de los estados esclavistas del sur de los Estados Unidos para comprobarlo. Por eso la segunda parte de su teoría establece que no es el contacto *per se* lo que garantiza los efectos positivos esperados, sino el contacto que se realiza en circunstancias específicas y bajo condiciones especiales.

Un discípulo predilecto de Allport, Thomas Pettigrew (1971), resume de este modo dichas condiciones: “El prejuicio se reduce cuando los grupos en contacto: 1) poseen igual status, 2) se proponen fines comunes, 3) dependen cooperativamente los unos de los otros e 4) interactúan contando con el apoyo positivo de autoridades, leyes y costumbres” (p. 275).

La formulación de estas condiciones reviste especial interés para nosotros, ya que implica el reconocimiento implícito de que la discriminación étnica y racial finca sus raíces en la estructura de la desigualdad social, y sólo puede ser reducida o atenuada si se corrige o flexibiliza de algún modo dicha estructura.¹²

¹⁰ Fue profesor de psicología en la Universidad de Harvard de 1930 a 1967.

¹¹ De este modo Allport recoge la creencia del sentido común de que el contacto estrecho entre los grupos, el conocimiento recíproco y la familiaridad alimentan la amistad y la apreciación mutua, del mismo modo que el intercambio comercial disipa los prejuicios destructivos al promover el conocimiento personal entre los negociantes.

¹² La teoría del contacto ha tenido una enorme influencia en las esferas oficiales de los Estados Unidos, estimu-

Lo que se criticó desde un principio en esta teoría fue el tratamiento individualista y psicologizante del problema, como si el conflicto étnico o racial sólo fuese resultado de prejuicios individuales cuasi-patológicos derivados del pensamiento autista. Según H.D. Forbes (1997), a quien seguimos en este punto, fue Herbert Blumer el primero en cuestionar de manera clara y persuasiva esta posición. En efecto, para este autor “el prejuicio racial deriva básicamente de la representación que se tiene de la posición del propio grupo, antes que de un conjunto de sentimientos (*feeling*) que los miembros de un grupo racial albergan respecto de los miembros de otro grupo racial” (Blumer: 1958, citado por Forbes). El prejuicio, por lo tanto, atañe a la relación entre grupos, es decir, resulta de la identificación de los individuos con sus grupos de pertenencia, lo que implica por definición compartir las representaciones, imágenes y estereotipos que circulan en su seno acerca de los demás grupos.

En conclusión, para Blumer “el *locus* propio del prejuicio racial no es el área de los sentimientos individuales, sino el de la definición de las posiciones respectivas de los grupos raciales”. Pero hay que advertir que esta definición se realiza “a través de una compleja interacción y comunicación entre los miembros del grupo dominante” (p. 5).

En su obra fundamental *Ethnic Conflict* (1997), el ya citado H.D. Forbes propone una versión corregida y ampliada de la teoría del contacto, pero replanteándola a escala de las relaciones intergrupales para eludir la crítica precedente.

Forbes sigue sosteniendo la importancia de la intensificación y ampliación de los contactos para disipar o atenuar los prejuicios étnicos, pero rechaza las condiciones situacionales postuladas como “tercera variable” por la versión inicial de la teoría. Su argumento es que los datos empíricos disponibles no confirman la influencia determinante de dichas condiciones sobre la correlación: contacto / conflicto étnico. En su lugar Forbes introduce como “tercera variable” la *diferencia cultural*

lando desde los años cincuenta múltiples reformas legales como las que condujeron a la des-segregación en la Educación pública y en los autobuses escolares, y a políticas anti-discriminatorias como la acción afirmativa, entre otras.

entre los grupos, lo que le permite razonar del siguiente modo: la multiplicación e intensificación de los contactos tienden a disminuir los conflictos étnicos, siempre que no exista una diferencia cultural muy marcada entre los grupos en contacto. Así, por ejemplo, un nivel determinado de contactos recíprocos que los angloamericanos y los anglocanadienses podrían tolerar fácilmente, provocaría considerable tensión entre japoneses y jamaquinos.

De este modo, Forbes construye un "modelo" de conflicto étnico, (inspirado, según él, en el modelo del "conflicto lingüístico"), que articula cuatro variables: E_A (= el nivel medio de etnocentrismo de un grupo A; E_B (= el nivel medio de etnocentrismo del grupo B; C (= el nivel de contacto entre los miembros de A y B; y D (= la magnitud de las diferencias culturales entre A y B).

Se echa de ver de inmediato que si no hay contacto ni diferencias culturales, no puede haber conflictos. En cambio, habrá más conflictos —cualquiera que sea el nivel de los contactos— cuanto mayores sean las diferencias culturales. En definitiva, la tesis central de Forbes es la de que el etnocentrismo (entendido como las diferentes manifestaciones o expresiones del conflicto étnico) tiende a mantener o acrecentar las diferencias culturales, mientras que los contactos tienden a reducirlas. Pero hay que advertir que para Forbes la reducción de las diferencias culturales equivale a favorecer la asimilación o la homogeneización, lo que parece llevar a la inquietante conclusión de que la condición para eliminar los conflictos es la asimilación cultural entre los grupos en contacto.¹³

El primer cuestionamiento que se puede hacer a esta "versión ampliada" de la teoría del contacto es el de que ha perdido por el camino la perspectiva de la posición desigual de los grupos en contacto en términos de poder, recursos y status. Esta disimetría de posición estaba implícita en la teoría de Allport y muy explícita en sus primeros críticos, como Blumer. En efecto, no parece que sean simplemente las diferencias culturales de los grupos, *sine addito*, la fuente del conflicto, sino

¹³ Aunque, si adoptamos una interpretación más benigna, el autor parece propugnar más bien una especie de equilibrio entre el mantenimiento de un nivel razonable de diferenciación cultural (o de conciencia étnica) y un nivel razonable de asimilación (recíproca o unilateral) a través del contacto. De este modo se reducirían significativamente los conflictos étnicos, sin llegar a su eliminación total.

su posición respectivamente dominante o dominada en la trama de las relaciones sociales. Es esta disimetría estructural la que condiciona el intercambio simbólico desigual que genera la actitud discriminante del más fuerte y la respuesta del más débil en términos de sumisión o de rebeldía.

En segundo lugar, hay que reprochar no sólo a Forbes, sino en general a todos los teóricos de esta escuela, el hecho de asumir la noción de contacto de acuerdo al sentido común y sin mayor elaboración teórica. En efecto, hay diferentes modalidades de contacto y no todas tienen las consecuencias culturales que le atribuyen las teorías que estamos discutiendo.

Siguiendo una vieja tesis de la escuela de Chicago, habría que distinguir por lo menos dos tipos diferentes de contacto: los meramente "simbióticos", y los simbólicos o propiamente culturales (Pollini: 1990: 186 y ss.). Los primeros tienen un carácter predominantemente utilitario o instrumental, y no implican por sí mismos componentes simbólicos como la lealtad, la solidaridad recíproca o la comunión cultural.¹⁴ Este tipo de contactos relaciona simbióticamente entre sí a cualesquiera especies de organismos (incluidos los humanos) dentro de un determinado nicho ecológico, y representa una condición de su supervivencia o reproducción. Los intercambios comerciales, las relaciones de negocio y las relaciones cliente / prestador de servicios, por ejemplo, pertenecen a esta modalidad de contactos. Los contactos simbólicos, en cambio, son aquellos que implican predominantemente transacciones culturales y ponen en juego "bienes de identidad". Tales serían, por ejemplo, las interacciones educativas de carácter formal o informal, los intercambios rituales en contextos festivos o religiosos, y la comunicación a través del arte o de los espectáculos.

Existe, por supuesto, una relación de inclusión no recíproca entre ambos tipos de contacto. Es decir, las relaciones simbólicas pueden implicar también las simbióticas (como cuando un vendedor blanco acompaña con gestos de desprecio la transacción con un cliente negro), pero no a la inversa.

¹⁴ En términos de la antropología de la aculturación hablaríamos en este caso de "relaciones de bloqueo", que son aquellas que se dan entre individuos o grupos culturalmente heterogéneos, y no transmiten rasgos culturales de una y otra parte. Se contraponen a las "relaciones de translación", que sí comportan la posibilidad del contagio cultural (Hunt, 1968: 206).

Hecha la distinción precedente, resulta fácil entender que no se puede atribuir a cualquier tipo de contacto los efectos de asimilación o de etnocentrismo postulados por Forbes, sino sólo a los contactos que hemos llamado simbólicos. Por lo tanto, hay que tomar *cum grano salis* aquello de que el comercio destruye el prejuicio y conduce naturalmente a la paz. Las relaciones de negocios y las económicas en general constituyen precisamente formas paradigmáticas de relaciones simbióticas fundadas en la interdependencia obligada de las partes en orden a la reproducción y a la subsistencia, y no comportan por sí mismas un compromiso cultural que ponga en juego las respectivas identidades.

Suele presentarse como una alternativa a la teoría del contacto la llamada "teoría del conflicto realista", según la cual los conflictos étnicos o raciales se reducen, como cualquier otro conflicto social, a un conflicto de interés entre diferentes grupos. En este caso los grupos compiten entre sí para obtener determinados beneficios (generalmente materiales) para sus miembros. Se trataría, entonces, de una especie de "conflicto redistributivo", ya que las partes pugnan en última instancia por una redistribución más justa de los recursos materiales disponibles. Se echa de ver de inmediato que un conflicto de este tipo se resuelve cuando los miembros del grupo en cuestión han obtenido los beneficios esperados o, también, cuando pierden toda esperanza para obtenerlos.¹⁵

Lo malo de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se batan también por la tierra, por recursos materiales y por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos. En efecto, frecuentemente tienen por foco principal demandas de *bienes intangibles*, como el reconocimiento de la dignidad, el respeto o la valorización del status social. Lo característico de los grupos étnicos, como nos han enseñado entre otros los "incon-

¹⁵ No cabe duda de que los burócratas del gobierno mexicano manejan esta teoría del conflicto cuando piensan, por ejemplo, que van a resolver el conflicto de Chiapas simplemente aumentando en la región el stock de bienes y servicios a ser distribuidos: más escuelas, más centros de salud, más empleos, etcétera.

formados” de Chiapas, es su disposición de luchar por aparentes abstracciones, como el reconocimiento de su dignidad, de sus derechos humanos o de su autonomía.¹⁶

De aquí la necesidad de introducir otro expediente explicativo que sea lógicamente anterior a las reivindicaciones materiales e incluso funcione como condicionante y motivación de estas últimas. Y ese expediente sólo puede ser, en coherencia con nuestros planteamientos, el interés por alcanzar una identidad positiva socialmente reconocida. Lo que explica los conflictos étnicos es en última instancia la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y frecuentemente estigmatizada en el curso de las interacciones con los grupos dominantes y sus instituciones. Por lo tanto, el “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad considerada como valor supremo, y todos los demás bienes como la dignidad, la autonomía, los derechos y los beneficios materiales reivindicados derivan de la misma.

En todo conflicto por recursos escasos –dice Melucci– siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (es decir, la auto y hetero-identificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad de intercambio con el otro fundado en el reconocimiento (1982: 70).

En conclusión: los conflictos étnicos y raciales son en última instancia *conflictos de reconocimiento* (Pizzorno, 1994: 195), porque en ellos una parte –la parte dominada– entra en conflicto esencialmente para exigir o imponer el reconocimiento pleno de su identidad, con todos los derechos que le son inherentes.

¹⁶ Nada mejor que el siguiente fragmento del subcomandante Marcos para entender esta peculiaridad de los conflictos étnicos: “Hablamos con nosotros mismos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la DIGNIDAD para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la DIGNIDAD a habitar en nuestro corazón...” (Carta dirigida en Febrero de 1994 por la dirigencia del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena).

Una característica peculiar de este tipo de conflictos es la de que excluye, en principio, toda negociación, salvo como estrategia o táctica provisoria para lograr gradualmente el objetivo deseado. En efecto, la identidad no es negociable por definición, y esto explica el carácter muchas veces intransigente y virulento de la lucha. Por eso es de preverse que el conflicto no se apagará, sino que seguirá latente mientras no se logre el reconocimiento pleno.

Otra característica es la imposibilidad de adoptar frente al conflicto la actitud del *free rider*, es decir, la del calculador oportunista que especula con disfrutar, en caso de victoria, de las ventajas conquistadas sin haber participado en la lucha. En efecto, quien no participe en la lucha pone en riesgo su propia identidad, ya que ésta depende, como hemos visto, del reconocimiento de su propio círculo de pertenencia.

Una dificultad particular para identificar los conflictos de reconocimiento radica en que raras veces se presentan en forma pura. La regla es más bien que se presenten bajo las apariencias de un conflicto de interés, e incluso de un conflicto ideológico, como ocurre actualmente, por ejemplo, en las luchas religiosas intra-étnicas entre católicos y protestantes en los altos de Chiapas. En estos casos la tarea del analista consiste en desenredar la madeja procurando detectar la lógica prevaleciente en la lucha.

5. COLOFÓN

Como colofón, resulta oportuno recuperar una tesis recurrente en algunos teóricos del conflicto, —como Maquiavelo (2000, I; 1978, Proemio) y Simmel (1939, cap. IV), entre otros— según la cual los conflictos sociales, cuando no son destructivos ni de suma cero, a la larga resultan beneficiosos no sólo para la parte ganadora, sino también para el conjunto de la sociedad. Maquiavelo afirma explícitamente que los conflictos, cuando se manifiestan “*disputando*” y no con violencia sangrienta, favorecen a la cosa pública porque, paradójicamente, tienen por resultado conquistar a favor de una parte hasta entonces excluida y marginada el derecho de estar presente en el gobierno de la ciudad. Hoy diríamos que terminan ampliando

el círculo de la ciudadanía plena y, en consecuencia, de la participación activa en la vida pública. En efecto, cuando no apuntan al aniquilamiento recíproco, los conflictos estimulan la generación de nuevas leyes, fomentan innovaciones institucionales y abren mayores espacios de libertad e igualdad.

La experiencia histórica de América Latina parece confirmar esta idea de Maquiavelo. Lo poco que se ha avanzado en materia de derechos indígenas, de derechos laborales y de equidad de género en nuestro continente ha sido resultado de una lucha permanente entablada por los movimientos sociales. Los grupos dominantes no otorgan graciosamente desde arriba reconocimientos y derechos. Por lo tanto, los discriminados tienen que conquistarlos.

Si no hubiera sido por el movimiento negro en los Estados Unidos, no habiéramos tenido ni la decisión de la Suprema Corte de 1954 que canceló la segregación racial en las escuelas públicas y en los autobuses escolares, ni la famosa "acción afirmativa" que intenta compensar las desventajas de las minorías étnicas con respecto al acceso a las universidades, a las instituciones públicas y al mercado de empleos. Si no hubiera sido por el movimiento neo-zapatista de Chiapas no habiéramos tenido ni el reconocimiento constitucional de la pluralidad cultural del país (Artículo 4), ni los Acuerdos de San Andrés, ni su remedo grotesco que es la Ley sobre derechos y cultura indígena. Si no hubiera sido por el movimiento maya, Guatemala no hubiera tenido su Acuerdo de 1995 denominado "Identidad y derechos de los pueblos indígenas" (Hale: 1999). Si no hubiera sido por el movimiento feminista internacional, no habiéramos tenido las conquistas legales que en la mayor parte de los países consagran el principio de la paridad entre hombre y mujer en el matrimonio, en la familia, en el desempeño profesional y en la esfera de la vida pública (Di Cristofaro Longo, 1993: 118 y ss.).

Todo parece indicar entonces que Maquiavelo tenía razón. La lucha permanente por el reconocimiento parece ser la energía que garantiza el sano dinamismo y el buen funcionamiento de la sociedad, estimulando la renovación de las instituciones y ampliando espacios de libertad e igualdad para todos los ciudadanos, cualquiera sea su color, su raza, su religión, su género o su clase social.

VIII

La religión como referente de identidad

I. IDENTIDADES SOCIALES

1. LA IDENTIDAD COMO REPRESENTACIÓN

Para los efectos del tópico que nos proponemos desarrollar en el presente capítulo, nos conviene retomar aquí la noción de identidad desde la perspectiva de la representaciones sociales, siguiendo los lineamientos teóricos de Bourdieu en un artículo clásico,¹ así como también las tesis de la escuela europea de psicología social (Moscovici *et alii*). Diremos, entonces, que la noción de identidad forma parte de una *teoría de las representaciones sociales* y de su eficacia específica en el proceso de construcción simbólica del mun-

¹ "La force de la représentation", en *Ce que parler veut dire* 1982, pp. 135-147. Se trata del mismo enfoque presentado en el Capítulo II.

do social (Grize, 1987:13-33). Bajo este aspecto reclama una *antropología de la subjetividad* capaz de reconocer la objetividad propia de las entidades simbólicas, llamadas también “objetividad de segundo orden” por Bourdieu (Wacquant, 1992: 16). De este modo se evita la tentación del reduccionismo que tiende a concebir el orden simbólico como variable puramente dependiente, como mero reflejo o expresión de algún nivel supuestamente privilegiado de la estructura social.

Las representaciones sociales, que constituyen modalidades subjetivadas de las formas simbólicas, —contrapuestas a sus modalidades objetivadas e institucionalizadas (Bourdieu, 1985: 91)—, pueden definirse como un conjunto impreciso de nociones, imágenes y representaciones que sirven de filtro para la percepción de sí mismo y de la realidad, y funcionan como guía o principio de la acción. En este sentido, no son simples “imaginaciones subjetivas” desprovistas de consecuencias prácticas, sino entidades operativas que determinan, entre otras cosas, el sistema de preferencias, las opciones prácticas y las tomas de posición de los agentes sociales.²

La identidad social puede definirse, en esta perspectiva, como la *representación* (compartida) que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un *sí mismo* o de un *nosotros* socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida.³

² “En tanto que pensamiento constituido, las representaciones así elaboradas se transforman en productos que operan en la vida social, en el plano intelectual y práctico, como realidades preformadas, como marcos de interpretación de lo real y de orientación para la acción, como sistemas de acogida de realidades nuevas” (Jodelet, 1984: 26).

³ La identidad es esencialmente distintiva y diferenciadora en la medida en que la posición que representa en el espacio social también se define por su distinción o diferencia con respecto a las demás posiciones y, por consiguiente, con respecto a los demás agentes sociales que las ocupan. Es también relativamente duradera en cuanto requiere la percepción de su continuidad en el tiempo, pese a sus variaciones y a su permanente adaptación al entorno. Finalmente, requiere del reconocimiento social porque una identidad no reconocida

Como dimensión particular de la identidad social, la *identidad religiosa* podría concebirse como la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos ("salvación"), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos.

De las definiciones precedentes pueden inferirse las tres funciones básicas que suelen atribuirse a la identidad: la función locativa, la selectiva y la integradora (Sciolla, 1983: 22).

La función *locativa* significa que la identidad permite a los agentes autoubicarse y orientarse por referencia a las coordenadas del espacio social.⁴ Bajo este aspecto, la identidad es aquello que permite a los agentes sociales "ser lo que son", "mantenerse en su lugar", no ser "iguales ni igualados", "conservar su distancia" o "mantener a distancia" a los que ocupan posiciones dominadas o inferiores.

La función *selectiva* deriva del carácter operativo de las representaciones sociales y significa que la identidad selecciona, en función de los valores que le son inherentes, el sistema de preferencias de los agentes sociales y, por lo mismo, sus opciones prácticas en el campo de los posibles delimitado por la posición social que ocupan. De este modo, cada agente social está predispuesto a actuar "de acuerdo a lo que es", "según su investidura", ya que "nobleza obliga". Por lo que afirmar o asignar una identidad equivale a reivindicar o conferir "un derecho a ser que es al mismo tiempo un deber ser" (Bourdieu, 1982: 128).⁵ Aunque no se excluye la existencia de agentes "indignos de su

por los "otros", particularmente por los que ocupan posiciones dominantes y tienen el poder de definir las clasificaciones sociales, carece de existencia social. De aquí la necesidad de lograr el reconocimiento social de la propia identidad mediante estrategias de manifestación.

⁴ El "espacio social" se concibe aquí como un sistema de posiciones sociales que se definen las unas por referencia a las otras. En las sociedades diferenciadas y complejas, este espacio social es multidimensional y se concreta en forma de "campos" autonomizados en el sentido de Bourdieu (Accardo, 1983: 33-37; 51-67).

⁵ La retórica clasifica bajo la rúbrica de "argumentos basados en la persona" toda una serie de argumentos que invocan precisamente el postulado de la correspondencia tendencial entre la identidad de la persona y el tipo, la calidad o el estilo de sus actos, tales como "por sus obras se conoce al artesano", "por sus frutos se conoce el árbol", etcétera (Perelmann, 1977: 103 y ss.)

condición” o “infieles a su identidad”, así como tampoco de “pretenciosos” usurpadores de una posición que no les corresponde (Bourdieu, *ibid.*)

La función *integradora* de la identidad implica la posibilidad de integrar las experiencias del pasado con las experiencias del presente, en la unidad de una biografía incanjeable (tratándose de identidades individuales) o de una memoria colectiva compartida (tratándose de identidades colectivas). Sin la percepción de esta continuidad en el tiempo la identidad se fragmentaría en cada unidad de tiempo y nadie podría reconocer como propias las acciones del pasado.⁶

Una tesis central en la tradición teórica que ha elaborado el concepto de identidad es la de que ésta no se inscribe en una subjetividad solipsista, como la de la mónada de Leibniz, sino que surge y se desarrolla en la interacción social, en la confrontación cotidiana con los “otros”, en la comunicación simbólica con “los demás” (Mead, 1972; Habermas, 1987). Pero como las interacciones sociales suponen como marco y condición de posibilidad la *estructura social objetiva* del espacio social (Bourdieu), es decir, el sistema de relaciones objetivas entre posiciones sociales, independientes de la conciencia y de la voluntad de los individuos, como diría Marx,⁷ se sigue que las identidades sociales están condicionadas, en última instancia, por la posición objetiva de los agentes sociales dentro de dicho sistema.⁸ Se sigue también que la dinámica propia de la estructura social, sujeta siempre a procesos de cambio en virtud de la

⁶ La escuela francesa de sociología ha elaborado una teoría consistente de la memoria colectiva, paralela a la de la “conciencia colectiva” durkheimiana, sobre todo en las obras de Maurice Halbwachs (1941; 1950; 1968). Véase también Namer, (1987) y Bastide, (1970b).

⁷ “En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad [...]” (Marx, 1970:12).

⁸ Según Bourdieu, en las sociedades modernas el “espacio social” es necesariamente pluridimensional, debido a la división social del trabajo, la especialización y la consiguiente autonomización de subespacios específicos llamados “campos”. Un campo se define como una red o una configuración específica de relaciones objetivas (que pueden ser de alianza y/o antagonismo, de competencia y/o cooperación) entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan. Tales son, por ejemplo, el campo religioso, el campo económico, el campo de clases, el campo del poder, el campo artístico-literario etcétera (Bourdieu, 1992).

distribución diferencial de los recursos materiales y/o simbólicos, condiciona en última instancia la variabilidad y plasticidad de las identidades sociales. Por consiguiente, éstas no deben concebirse como esencias o sustancias inmutables, sino como configuraciones variables (pese a la ilusión de su unidad y continuidad) resultantes de conflictos y luchas históricamente situados.

2. IDENTIDADES INDIVIDUALES Y COLECTIVAS

Una distinción fundamental para nuestros propósitos, que en el fondo es sólo una distinción analítica entre puntos de vista complementarios, es la que se plantea entre identidades individuales y colectivas (cf. Capítulo 1).

Si comenzamos por las últimas, podemos decir que resultan de la identificación de una pluralidad de individuos con un colectivo (o “sujeto transindividual”)⁹ unificado por un liderazgo legítimo (por carisma, por delegación de poder o por “investidura divina”)¹⁰ y por un repertorio de símbolos y ritos compartidos, así como también por la contraposición a otros colectivos exteriores al “nosotros” considerado, ya que toda identidad supone, como queda dicho, la dialéctica de la distinción. En virtud de esta identificación contrastiva, los miembros de un determinado colectivo se vuelven “iguales” o “equivalentes” entre sí, aunque diferentes de los otros.

Tratándose de identidades colectivas, conviene distinguir dos tipos polares de colectivos (o “sujetos transindividuales”): los *grupos* resultantes de

⁹ Cf. Goldmann, 1966: 151 y ss.

¹⁰ Pierre Bourdieu ha analizado de modo convincente el “fetichismo político” de la delegación de poder en que parece fundarse la generalidad de los agrupamientos políticos. Este autor afirma que en el *Leviatán* de Hobbes puede encontrarse la fórmula cabal de la “representación” generadora de unidad y de identidad: “La multitud formada de individuos aislados asciende al estatuto de persona moral cuando encuentra en la representación unitaria de su diversidad, que le proporciona su representante, la imagen constitutiva de su unidad: para decirlo de otra manera, se constituye como unidad al reconocerse el representante único. El efecto unificador resulta de la «unicidad» del representante, al cual debemos entender a la vez como plenipotenciario y como símbolo del grupo [...] del que es la encarnación visible o, mejor dicho, la *manifestación en efígie*” (Bourdieu, 1984: 51).

interacciones de alta frecuencia en espacios restringidos e inmediatos (familias, comunidad vecinal, bandas juveniles, “matrías”, comunidades étnicas, etcétera); y las *colectividades* (Merton, 1965). Éstas son grandes *comunidades imaginadas* e *imaginarias* que funcionan como “cuerpos místicos” invisibles y anónimos, sólo visibles a través de sus símbolos y de sus instancias de representación institucional (v.g.: la “comunidad religiosa” de las grandes iglesias que ha servido de modelo, según algunos autores, para la construcción de la nación moderna entendida como “patria”, como “comunidad nacional”) (Anderson, 2000: 5 y ss.).

Siguiendo a René Gallissot, llamaremos *identificación por pertenencia* a la relación subjetiva de los individuos con colectivos de carácter grupal; e *identificación por proyección* o referencia a la relación subjetiva con grandes “comunidades imaginadas”.¹¹

Las identidades individuales son también sociales por su génesis y, lejos de contraponerse a las identidades colectivas, resultan fundamentalmente de la intersección o combinación específica en un mismo individuo de múltiples lazos de pertenencia (o referencia) a diferentes colectivos.¹² En efecto, la identidad de *ego* no se define de modo solipsista, sino por una red de pertenencias (o referencias) a colectivos tales como una familia, una red de parentesco, una etnia, una región, un grupo profesional, una Iglesia, un club social, un partido político, una comunidad nacional, etcétera. Si se observa de cerca, la mayor parte de los atributos diacríticos que se imputan a un individuo como rasgos o indicios de su identidad se relacionan estrechamente con sus relaciones de pertenencia o de referencia.¹³ Bajo esta perspectiva cabe afirmar que toda identidad individual es *pluridimensional*.

¹¹ Gallissot habla de “referencia” por analogía a la referencia freudiana que implica la relación subjetiva ineliminable de una subjetividad traumatizada a referentes de su biografía pasada o de su “novela familiar” que pueden ser inexistentes o puramente imaginarios (Gallissot, 1987: 16 y ss.).

¹² Ver el Capítulo I de este volumen.

¹³ Freud afirmaba que “cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples lazos de identificación y ha edificado su ideal del Yo según los más diversos modelos [...]” (González, 1991: 67).

Ahora bien, en situaciones normales cada individuo actualiza sucesivamente, en los contextos apropiados de interacción, todas las dimensiones de su identidad. Pero puede ocurrir que destaque desmesuradamente una sola de estas dimensiones, de tal manera que anule o cancele todas las demás. Es lo que Georges Devereux denomina, siguiendo a Freud, “hipercatectización de una identidad de clase” (Devereux, 1975:133), que implicaría una especie de patología de la identidad.

II. IDENTIDADES RELIGIOSAS

1. LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN TIEMPOS DE CRISTIANDAD

La religión ha sido en el pasado, sobre todo en sociedades tradicionales y consensuales, —incluidas las que perduran hasta nuestros días, como ciertas comunidades étnicas—,¹⁴ un referente obligado de la identidad individual y colectiva.

En épocas de cristiandad, por ejemplo, el cristianismo institucionalizado funcionaba como un “campo englobante”; es decir, como una atmósfera que envolvía no sólo la vida cotidiana y los ciclos festivos, sino la casi totalidad de las prácticas sociales, llegando a amenazar incluso la autonomía del campo político.¹⁵ De aquí el primado absoluto de la dimensión religiosa en la jerarquía de las pertenencias (y de las referencias) que, como hemos visto, definen las identidades individuales. Según el historiador húngaro Jenő Szűcs, la jerarquía de la conciencia de grupo en Francia y Hungría entre 1300 y 1500 se presentaba más o menos del siguiente modo:

¹⁴ Véase a este respecto De Vos, 1982:13-15.

¹⁵ Recuérdese el antagonismo secular entre “el sacerdocio y el imperio”, así como la teoría agustiniana de los “dos reinos” y la medieval de las “dos espadas”.

En primer lugar se es miembro de la Santa Iglesia Romana; en segundo lugar vasallo de un señor local, bretón o del comitat de Zala; en tercer lugar caballero, ciudadano o campesino; en cuarto lugar súbdito de la corona francesa o húngara; y sólo en último lugar francés (lo que por lo demás sólo era válido para el norte de Francia) o húngaro. Sobre este último punto conviene saber que se podía ser *gente hungarus* y al mismo tiempo *natione latinus* (es decir, de lengua romana y de ascendencia valona, francesa o italiana) (Szücs 1986: 53).

Más aún, hasta la revolución industrial (que provocó entre otras cosas la movilidad territorial, los desplazamientos y el desarraigo de la población), la Iglesia católica supo combinar sabiamente la identificación por referencia a una gran comunidad mística con la identificación por pertenencia a una microcomunidad visible y tangible de matriz socio-territorial, doble vinculación que contribuía a reforzar al máximo la conciencia de identidad religiosa de los fieles. En efecto, éstos se reconocían a la vez como parte del “cuerpo místico”, de la “comunidad de los santos” y de la Iglesia universal, y como miembros de una “matria”¹⁶ religiosa local, la parroquia, delimitada según el principio territorial, definida según el modelo de la comunidad familiar y vecinal, y entendida como una especie de microcosmos o condensación territorial de la Iglesia mística e invisible.¹⁷ La diócesis, regida por un obispo, ocupaba un lugar intermedio entre ambos niveles y contribuía a reforzar el arraigo territorial de la comunidad religiosa confiriéndole adicionalmente una escala regional.

¹⁶ El término “matria” ha sido acuñado por el historiador michoacano Luis González para designar las “patrias chicas” o “terruños” de escala municipal (González, 1992: 480 y ss.).

¹⁷ Para entender lo que significaba otrora la parroquia como “matria” espiritual y nutriente de identidad religiosa socioterritorial, nada mejor que la novela *Diario de un cura rural*, del escritor francés George Bernanos.

2. LA IDENTIDAD RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD SECULAR

El contraste radical con la situación actual pone de manifiesto la profunda transformación que ha experimentado el campo religioso¹⁸ en las sociedades occidentales modernas a partir de la revolución protestante. La sociología religiosa ha acuñado el término un tanto ambiguo de *secularización* para designar estenográficamente esta transformación multiforme y compleja que habría sido provocada principalmente por los dos grandes factores del desarrollo moderno: la industrialización y el urbanismo.¹⁹

Como las identidades religiosas tienen por marco obligado un determinado estado histórico del campo religioso, necesitamos caracterizar a grandes rasgos su estado actual en nuestra "sociedad secular":

1) El cristianismo ha dejado de funcionar como un "campo envolvente" de la sociedad, proveedor de legitimaciones y sentidos ampliamente compartidos, para convertirse sólo en un campo más entre otros, adelgazado por el desprendimiento y la autonomización de otros campos anteriormente englobados por él, como el campo educativo, el campo intelectual y el campo artístico-literario. Una consecuencia obvia de esta situación ha sido la llamada "privatización" de la religión.

2) A partir de la revolución protestante, el campo religioso se ha ido fragmentando en una multitud de nuevas ofertas y opciones (nuevas iglesias, denominaciones, movimientos y sectas), configurando una situación polifónica y pluralista que contrasta con la homogeneidad monológica anterior.

3) Se ha producido aparentemente una inversión en la relación de fuerzas simbólica entre el polo profético-carismático y el polo institucional-sacerdotal que, según Max Weber, constituyen el eje maestro del campo

¹⁸ En todo lo que sigue utilizaremos el término de "campo religioso" en el sentido de Bourdieu, 1971a y 1971b, *passim*.

¹⁹ La bibliografía sociológica sobre la secularización es abundante y prácticamente inabarcable. Véase, entre otros, Bryan Wilson 1966, considerado como un clásico en la materia y, para una discusión más amplia, Guizardi y Stella, 1985: 173-212.

religioso: el primero tiende a ocupar la posición dominante en detrimento del segundo.

4) Los límites del campo religioso tienden a diluirse y a difuminarse con la aparición de modalidades secularizadas de religión (*selbs religions*, religiones civiles, religiones de la patria, etcétera), así como también de formas secularizadas de la “cura de almas y de cuerpos”: junto al “brujo” de Max Weber, “pequeño empresario independiente de la salvación” que opera al margen de toda institución, aparecen hoy el gurú oriental, el psicólogo, el psicoanalista, el psicoterapeuta, el sexólogo, el consejero matrimonial, el maestro de expresión corporal o de luchas asiáticas etcétera.

Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la vida privada y la orientación de la visión del mundo y todos expresan en sus prácticas definiciones contrapuestas o antagonistas de la salud, de la curación y de la cura de almas y de cuerpos (Bourdieu, 1987: 119).

La inversión de la relación de fuerzas simbólica entre el polo carismático y el sacerdotal significa que, debido a múltiples factores, la gente de hoy propende a la autogestión espiritual en pequeños grupos voluntarios, de estilo comunitario y emocional, constituidos en torno a pequeños profetas carismáticos, en lugar de delegar la gestión de su vida religiosa a grandes instituciones anónimas, monopolizadoras de la definición, custodia y transmisión de los bienes religiosos.²⁰

En ambos casos el tipo de identidad religiosa es diferente. En la comunidad carismática (cuyo prototipo sería la microcomunidad de tipo secta en el sentido de Troelsch),²¹ la identidad del grupo resulta de la identificación de cada uno de sus miembros con la persona del líder carismático y de su fuerte contraposición a otros grupos o instituciones en el campo religioso (la

²⁰ Véase a este respecto Hervieu-Léger, 1987: 139-185.

²¹ Véase Séguy, 1980: 173 y ss.

identidad es siempre diferencial). Por consiguiente, la pertenencia al grupo está mediatizada fundamentalmente por la identificación con el líder y no tanto por la adhesión a un credo o a una tradición ritual ("se os ha dicho antes... pero yo os digo").²² De aquí el carácter lábil de las comunidades carismáticas, que tienden a disolverse o a fragmentarse al desaparecer el líder, a no ser que logren institucionalizarse a tiempo con el consecuente enfriamiento o "rutinización" del carisma.

En el caso de las identidades religiosas institucionalizadas en las grandes iglesias o denominaciones, éstas responden al tipo de "comunidades imaginadas" de B. Anderson, con respecto a las cuales los individuos creyentes se identifican por proyección o referencia, en el sentido antes indicado. Pero esta identificación está mediatizada por la adhesión a un "centro" simbólico-institucional sumamente complejo, constituido por un credo doctrinal, una tradición ritual e instancias burocráticas de representación habitadas por líderes dotados de autoridad de función (tipo sacerdotal). En este caso la lealtad a los líderes nunca es *ad personam*, sino en cuanto desempeñan una función, y su desaparición física no entraña peligro alguno para la continuidad de la institución religiosa, ya que rige el principio: "muerto el rey, ¡viva el rey!". Pero también aquí la identidad religiosa no resulta sólo de la relación con un "centro" homogeneizador, sino también de su contraposición a los demás grupos, instituciones o denominaciones que pueblan el campo religioso considerado. Por eso decía Freud, con su causticidad habitual, que "una religión, aunque se llame de amor, no puede dejar de ser dura y sin amor hacia quienes no pertenecen a ella [...]" (Citado por González, 1991: 55).

²² Robert K. Merton habla en este caso de "individuo de referencia", en estrecho paralelismo con su teoría del "grupo de referencia", y se pregunta si la identificación a un grupo está siempre "obligatoriamente mediatizada por la identificación a un individuo" (Merton, 1965: 252). Por lo demás, este tipo de identidad responde bastante bien a la descripción freudiana del proceso de grupalización por identificación con un líder en la *Psicología de las masas* (González, 1991: 17 y ss.) Cuando este tipo de identidad religiosa se "hipercatectiza" (como es la tendencia de ciertas sectas radicales) y la adhesión al líder carismático se convierte en transferencialización fuertemente erotizada, se producen situaciones disfuncionales y patológicas que pueden desembocar en tragedias como la de Georgetown, Guyana y Waco (Texas).

El papel central del carisma en la recomposición actual del campo religioso se revela, en primer lugar, en la expansión incontenible de una gran nebulosa de “nuevos movimientos religiosos”²³ que se cierne sobre las sociedades industriales contemporáneas. Pero también en la “contaminación carismática” de las grandes iglesias históricas que han tenido que tolerar en su seno la proliferación de diferentes tipos de “comunidades emocionales”. Tal es el caso del pujante movimiento carismático católico y, en menor medida, el de las comunidades de base “liberacionistas”, de connotación claramente profética, que en cierto modo han venido a ocupar el vacío dejado por el receso de la “civilización parroquial” (Hervieu-Léger, 1987: 55-60).

Si a todo esto se añade la “disolución de lo religioso” por la aparición de formas psicoterapéuticas de la “cura de almas y de cuerpos”, se comprende la profunda crisis de identidad de los clérigos tradicionales, que es también una de las consecuencias de la transformación actual del campo religioso. Hoy se habla de desdibujamiento y hasta de pérdida de la función tradicional del ministerio y de la consecuente aparición de “nuevos clérigos” que, forzados por la competencia del moderno “brujo” y del “profeta”, pugnan por relegitimar su función, apropiándose precisamente de las armas y del perfil de sus competidores. De este modo nos encontramos con sacerdotes carismáticos, con sacerdotes “liberacionistas” convertidos en cuasi-líderes sociopolíticos, con sacerdotes “manos-santas”, psicoterapeutas, psicólogos y hasta psicoanalistas.²⁴

Queremos terminar señalando un último rasgo de la identidad religiosa moderna: su propensión a la conversión. Este rasgo se deriva de una característica ya señalada del campo religioso actual: su fragmentación interna por la pluralización de los “mundos religiosos”, que representa sólo un

²³ Sobre este tema, resulta muy accesible: Luengo, 1991. Para comprender los movimientos pentecostales, sigue siendo una referencia obligada Bloch-Hoell, 1964. Por lo que toca en particular al movimiento carismático católico, cf. Brandt-Bessire, 1986.

²⁴ Sobre la crisis de identidad de los clérigos tradicionales, cf. Vincent *et al.*, 1985 y también Hervieu-Léger, 1987: 67-100.

caso especial de la "pluralización de los mundos de la vida" que, según los fenomenólogos sociales y otros muchos analistas de la sociedad moderna, caracteriza la condición cultural de nuestro tiempo (Berger, 1973).

La pluralización religiosa tiene por efecto inmediato la posibilidad de elegir y transitar por diferentes "mundos religiosos". Así se explica que la identidad religiosa del individuo moderno sea particularmente reflexiva (la creencia ya no se concibe como un dato evidente, sino como objeto de preferencia y opción), se halle permanentemente en crisis (por la copresencia competitiva de una enorme pluralidad de ofertas) y, consecuentemente, propenda a la conversión.

Nos contentaremos con dejar anotado aquí el espinoso problema antropológico de la conversión religiosa entendida como "migración entre mundos religiosos", como "transferencia individual de un mundo religioso a otro" (Berger), cuestión particularmente relevante en ciertas regiones de nuestro país donde las conversiones cuasi-masivas de campesinos e indígenas a las más diversas sectas evocan irresistiblemente otras épocas de revolución religiosa y cultural.

IX

Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa

El tema de este capítulo nos obliga a plantear de modo general el problema del cambio de las identidades sociales, dentro del cual se inscribe de modo más específico el de las identidades religiosas. Pero para abordar esta compleja problemática con cierta pertinencia, se requiere precisar una vez más, aunque sea de modo esquemático, el lugar teórico del concepto de identidad, para pasar a examinar posteriormente su dinámica propia, particularmente en relación con sus diferentes concreciones religiosas.

Así pues, dedicaremos la primera parte de este capítulo a la necesaria dilucidación previa de conceptos, reservando para la segunda parte el tratamiento del problema central que nos preocupa: el de los cambios de identidad religiosa, primero en el plano colectivo y luego en el individual.

1. LA UBICACIÓN TEÓRICA DE LA IDENTIDAD

Para ubicar teóricamente la problemática de la identidad en las ciencias sociales, partiremos de un planteamiento presentado hace ya algunos años

por Burkart Holzner (1978: 291 y ss.). Todo actor social puede ser considerado bajo dos perspectivas: como *objeto*, es decir, bajo el punto de vista del observador externo que lo percibe desde afuera como una entidad social; y como *sujeto*, o sea, bajo el punto de vista del propio actor social que se autopercibe como fuente consciente y motivada de su acción.

Toda una tradición en sociología, en antropología y en psicología social se ubica en la primera perspectiva, es decir, en el punto de vista del observador externo. Pueden mencionarse, por ejemplo, los estudios clásicos sobre "personalidad" o "carácter étnico" tan en boga en los años sesenta, que proceden por generalizaciones inductivas a partir de comportamientos observables.¹ También se incluyen aquí las monografías antropológicas que se proponen describir, a partir de elementos y de comportamientos observables, la configuración cultural de un determinado grupo. El procedimiento habitual en este último caso suele consistir en realizar un inventario lo más completo posible de los rasgos culturales observados –frecuentemente con la ayuda de algunas guías de observación disponibles–, con el fin de clasificar "objetivamente" al grupo en cuestión, así como de obtener una imagen estadística y distributiva de su cultura.

Según el consenso cada vez más generalizado en la bibliografía sociológica y antropológica actual, no es éste el *locus* propio de la problemática de la identidad, la cual se relaciona esencialmente con la autopercepción y el auto-reconocimiento de los propios actores sociales; variables éstas que no son directamente observables desde la posición del observador externo. Concluamos entonces que la identidad supone, por definición, *el punto*

¹ "La personalidad étnica, desde el punto de vista operacional, es un esquema conceptual construido mediante generalizaciones inductivas; se elabora a partir de datos concretos que, en la práctica, son de dos tipos poco diferentes desde el punto de vista epistemológico: a) El comportamiento observado en forma directa, que cuando aumenta la cantidad de datos, parece o puede ser considerado como predominante en un grupo particular, típico de éste o distintivo [...] b) El comportamiento verbal de tipo particular, observado en forma directa y que consiste en generalizaciones concernientes a la personalidad étnica, enunciadas por informantes que funcionan como 'autoetnógrafos'"; Georges Devereux, 1975: 135.

de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, de su relativa persistencia en el tiempo, y de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social.

Esta definición inicial recoge los tres elementos que, según Alberto Meucci (1985: 150), son los componentes principales de toda identidad en el plano lógico: a) la noción de *permanencia* de un sujeto o de un objeto en el tiempo; la noción de *unidad* que establece los límites de un sujeto o de un objeto y que permite distinguirlo de otros sujetos u objetos; y, en fin, la capacidad del *reconocimiento* recíproco entre los sujetos en cuestión.

Si nos referimos ahora estrictamente a la experiencia humana –dice este autor– podemos hablar de identidad a propósito de un individuo o de un grupo, pero en ambos casos volveremos a encontrar estos tres elementos: permanencia y continuidad de un sujeto (individual o colectivo) más allá de las variaciones en el tiempo y de las exigencias de adaptación al ambiente; delimitación de este sujeto con respecto a los demás sujetos; y la capacidad de reconocerse a sí mismo y de ser reconocido (p. 150).

Para completar esta definición inicial se requiere introducir una tesis clásica de G.H. Mead (1972) relativa a las condiciones de emergencia de toda “mismidad” (*self*): la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales. En términos de Habermas, las personas y los grupos se autoidentifican en y por su participación en acciones comunicativas, en la medida en que esa autoidentificación sea reconocida intersubjetivamente. Por eso la identidad, en cuanto auto-identificación, auto-reconocimiento o auto-adscripción, se confronta siempre de manera dialéctica con la hetero-identificación, el hetero-reconocimiento y la hetero-adscripción; de allí que se produzcan inevitables desfases o equilibrios inestables entre los polos así contrapuestos.

Una vez definida nuestra concepción inicial de la identidad, podemos preguntarnos qué relación existe entre, pongamos por caso, la descripción

minuciosa de un actor social —de una etnia, por ejemplo—, y la identidad de ese mismo actor social. En otros términos, ¿cuál es la diferencia entre “personalidad” étnica e identidad étnica; entre personalidad o carácter nacional, e identidad nacional?

Fredrik Barth (1976) dio una brillante respuesta, hace tiempo ya, a éstas y otras preguntas semejantes: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos que hayan sido socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados por su grupo para marcar de manera simbólica sus fronteras. Más aún, a medida que la identidad social tiende a funcionar como una especie de *super-ego* idealizado, el actor social podrá invocar para definir su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes y hasta tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1983). Por lo tanto, los elementos diacríticos y los valores básicos de una identidad social realmente existente no podrán ser inferidos de una lista descriptiva de rasgos o de diferencias culturales objetivamente observados.

Antes de entrar de lleno en el tema que aquí nos interesa, el lector deberá tener muy presente la distinción introducida en capítulos precedentes entre identidades individuales e identidades colectivas. Deberá recordar también que la identidad no constituye una “esencia”, sino un sistema de relaciones y de representaciones.² Es decir, la identidad de la persona tiene siempre un carácter plural o, mejor, pluridimensional, ya que resulta de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos o intersecados. Normalmente, el individuo actualiza todas las dimensiones de su identidad en los contextos apropiados. Pero puede ocurrir que destaque una sola de estas dimensiones, de tal manera que eclipse o anule todas las demás. Es lo que Devereux (1975) llama “hipercatectización” de una “identidad de clase”, es decir, de uno de los círculos de pertenencia del individuo. Así,

² Véase el Capítulo I de este mismo volumen.

bajo el régimen nazi, los judíos fueron despojados gradualmente de todas sus "identidades de clase" significativas, excepto de la identidad judía; y en el curso de ese proceso se los despojó también de su identidad personal (p. 166).

Hemos de tener muy presente este fenómeno de la "hipercatectización", ya que la dimensión religiosa de la identidad personal tiende a funcionar de este modo en las sectas.

Por último, no estará de más recordar que la manera más correcta de tratar la identidad es considerarla, no como un dato estabilizado, sino como un *proceso*, esto es, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Por eso una de sus propiedades es la plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían en el tiempo; son instrumentalizables y negociables; se retraen o se expanden según las circunstancias y, a veces, se reavivan y resucitan.

2. CAMBIOS DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS: MUTACIONES RELIGIOSAS

Curiosamente, el tópico de los cambios de identidad ha sido insuficientemente tratado en la bibliografía sociológica y antropológica. Sin embargo, reviste un enorme interés para comprender muchos fenómenos que hoy mismo se manifiestan ante nuestros ojos: reafirmación de las identidades étnicas, aparición de nuevos movimientos sociales, retorno de lo religioso bajo formas novedosas (pese a los pronósticos en sentido contrario), crisis de los nacionalismos, formación de grandes bloques regionales, erosión mundial de las identidades "prospectivas" o "utópicas" (como el caso del socialismo); proliferación de microgrupos empáticos como las sectas, las bandas juveniles, las comunidades de base, etcétera todos ellos englobados por Michel Maffesoli (1988) bajo la denominación de "neotribalismo".

Esto nos lleva a plantear la cuestión de fondo que aquí nos interesa: ¿cómo surgen o se generan las nuevas identidades? ¿Cómo y por qué cambian? ¿Cómo puede explicarse la circulación de los individuos por diferentes

identidades colectivas, o su migración de un mundo religioso a otro muy diferente? ¿Cómo y por qué se produce la conversión de los individuos de una identidad a otra?

En el actual estado de nuestros conocimientos resulta imposible dar una respuesta cabal a estas interrogantes; por eso nos limitaremos a proponer una primera y muy elemental aproximación al problema, concretándonos al ámbito de las identidades religiosas.

En coherencia con lo ya señalado sobre la relación entre identidad personal y colectiva, comenzaremos por los cambios en el plano de las identidades religiosas colectivas, bajo el supuesto de que éstos condicionan y hacen posibles las transformaciones de la identidad religiosa individual.

Para la descripción fenomenológica de estos cambios, necesitaremos un esquema clasificatorio con cierto fundamento teórico. Si adoptamos como criterio la amplitud del fenómeno, podemos considerar el cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la transformación y la mutación (Ribeil, 1974: 142 y ss.). La *transformación* sería un proceso adaptativo y gradual que ocurre en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. Si se trata de identidades colectivas, debe postularse que todas ellas se transforman con el tiempo, por exigencias de adaptación, a las variaciones de su entorno ecológico o social.³ La *mutación*, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra. Si adoptamos ahora como criterio el modo de alteración de la unidad identitaria, la mutación podría realizarse de dos modos: por fusión y por fisión; o, si adoptamos una terminología más congruente con el campo semántico de la antropología, por asimilación y por diferenciación.

³ Así, por ejemplo, pese a que la identidad flamenca mantiene su unidad y sus límites hasta el presente dentro de la nación belga, con el tiempo se ha transformado en función del desarrollo económico y social de su región. (Véase Jean Remy y Liliana Voyé, (1979, pp. 29-61).

CAMBIO



Si introducimos ahora un esquema de Horowitz (1975: 115-116) —uno de los pocos autores que han intentado afrontar el problema de los cambios de identidad—, podríamos distinguir todavía dos formas de asimilación: la amalgama y la incorporación; y, correlativamente, dos formas de diferenciación: la división y la proliferación.

La *amalgama* resulta de la unión de dos o más grupos, con sus respectivas identidades, para formar un nuevo grupo con una nueva identidad. Habitualmente ésta no desplaza por entero a las antiguas identidades sino que se superpone a ellas en forma de un nuevo estrato. Un ejemplo muy conocido es la fusión de los diferentes grupos étnicos africanos trasplantados a nuestro continente en la época de la esclavitud en una sola etnia —la de los “negros”—, como resultado de las políticas de dominación y explotación desarrolladas por las clases dominantes —los “señores” latifundistas— en las economías de plantación.⁴

La *incorporación* supone que se pierde la identidad de un grupo a raíz de su absorción por otro grupo, el cual mantiene inalterada su identidad. Éste sería el caso de las minorías étnicas que se “americanizan”, a veces de modo

⁴ Roger Bastide ha estudiado el caso de las identidades afrobrasileñas en el marco de una “sociología del bricolage”, inspirada en Lévi-Strauss. Véase R. Bastide, “Memoire collective et sociologie du bricolage”, en *L'Année Sociologique*, 1970b, pp. 78-108.

deliberado, en los Estados Unidos; de las etnias indígenas que se “occidentalizan” en México por la castellanización o simplemente por presiones ejercidas desde la dominación; de los campesinos tradicionales que se “urbanizan” a raíz de su migración a las grandes ciudades, etcétera.

La *división* implica, obviamente, la escisión de un grupo que anteriormente ya tenía rasgos identitarios propios en sus partes componentes. Tal sería el caso de todos los movimientos separatistas, de base étnica o nacional, que tuvieran éxito; tendencia que actualmente puede observarse tanto en la ex-URSS como en la ex- Yugoslavia, la India y el Canadá, por citar sólo algunos ejemplos. En el campo antropológico se ha señalado el notable caso de la escisión entre los *shikhs* y los hindúes, que antes de la colonización inglesa se consideraban partes de un mismo grupo.

En fin, la *proliferación* implica la formación de uno o más grupos con identidad o identidades nuevas a partir de un grupo madre o, más frecuentemente, de dos grupos originarios que mantienen su identidad. Así, por ejemplo, en Bosnia ha surgido un nuevo grupo étnico llamado “musulmán”, formado por individuos que anteriormente se identificaban como serbios o como croatas.

Todas estas modalidades de cambio pueden recapitularse en el siguiente esquema diseñado por Horowitz:

ASIMILACIÓN		DIFERENCIACIÓN	
Amalgama	Incorporación	División	Proliferación
$A+B \rightarrow C$ Dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo más amplio	$A+B \rightarrow A$ Un grupo asume la identidad de otro grupo	$A \rightarrow B+C$ Un grupo se escinde en dos o más de sus partes componentes	$A \rightarrow A+B$ $(A+B \rightarrow A+B+C)$ Uno o más grupos (frecuentemente dos) generan un grupo adicional

Veamos cómo estas múltiples posibilidades de cambio se manifiestan en el campo de las identidades religiosas. Igual que toda identidad colectiva, también las identidades colectivas religiosas se transforman con el tiempo —en el sentido antes definido— por exigencias de adaptación y de reequilibración con su entorno, por más que traten de disimular ideológicamente sus discontinuidades bajo la continuidad.

La urbanización y la industrialización han lanzado un desafío a las Iglesias cristianas organizadas en el marco de la sociedad rural. La crisis modernista, el surgimiento de los sacerdotes obreros, el desarrollo de la sociología del catolicismo como introducción o sustitución a la antigua pastoral, los últimos concilios y encíclicas pontificias, y el ecumenismo, aparecen como otras tantas respuestas a este desafío; los cambios internos de las Iglesias no son sino la repercusión de los cambios de afuera que imponen a estas Iglesias reequilibraciones en relación con una sociedad nueva. (Bastide, 1970a: 162).

En México, la transformación de la Iglesia católica se ha manifestado frecuentemente en la formación —sobre el trasfondo de un catolicismo popular tradicional notablemente persistente— de sub-identidades que representan versiones diferentes, aunque sin rupturas, de la identidad católica. Así, desde los años sesenta aparecieron sub-identidades militantes (como la Acción Católica, el Movimiento Familiar Cristiano...); sub-identidades progresistas (como Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes para el Pueblo, Comunidades Cristianas de Base, grupos de Teología de la Liberación...); sub-identidades integristas (el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, los movimientos lefevristas, etcétera); sub-identidades de tipo “reavivamiento” (como el movimiento carismático actual y los grandes *camps-meetings* en torno del Papa); sub-identidades terapéuticas y psicologizantes (como la de los monjes benedictinos de Cuernavaca en un pasado no muy lejano); y últimamente hasta sub-identidades feministas que reivindican los derechos de su género en la Iglesia. Evidentemente, estas variaciones de la identidad católica responden a otras tantas transformaciones del entorno social mexi-

cano: industrialización, urbanización, globalización de la producción y del mercado capitalista, consumismo, crisis del desarrollo económico y social, etcétera; además, consecuencias de éstas como marginación en la ciudad y en el campo, pauperización generalizada (¡opción por los “pobres”!), migraciones, desarraigo, masificación de la sociedad, secularización y pluralización ideológica, entre otras.

También se puede documentar en el campo de las identidades religiosas colectivas los cambios por mutación, es decir, las diferentes formas de “revoluciones religiosas”.

Si comenzamos con la *asimilación por amalgama*, no es aventurado afirmar que los sucesivos cambios que experimentó la religión popular indígena desde la Colonia hasta nuestros días parecen responder a este modelo de mutación. La historia puede resumirse así: érase en el principio la opulenta religión mesoamericana de características cosmogónicas. Pero un día llegaron los colonizadores españoles, armados de espada y cruz, y procedieron a evangelizar a los “indios” con el propósito de disolver su antigua identidad religiosa (“pagana”) para incorporarlos a su propia identidad católica, esto es, a la identidad del catolicismo barroco español. Pero he aquí que en lugar de la integración resultó la amalgama (la “costumbre”, como dicen los mayas), o sea, el catolicismo popular indígena resultante de la superposición de la vieja y de la nueva cosmovisión religiosa en forma de estratos diversamente combinados.⁵ Así se mantuvieron las

⁵ Carlos Guzmán Bóckler ha dedicado espléndidas páginas a esta sorprendente persistencia de la religión cosmogónica en las entrañas del catolicismo popular indígena. Véase su libro *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*, 1986; por su parte, Jorge Luis Cruz Burguete ha escrito recientemente lo siguiente: “La religión cosmogónica persiste, como lo ha hecho durante más de 400 años, emergiendo entre la apretada urdimbre de las ideologías y prácticas religiosas impuestas. Reactualiza, en el seno de los conflictos sociales, su cosmovisión y se aferra a su *hábitat*. Reafirma sus prácticas y creencias en la medida en que se torna irresoluble la existencia del hombre, procurando evitar su ruptura con el cosmos, y refuerza en la clandestinidad y en el silencio sus aspiraciones de ser, nuevamente, una práctica común que se sustenta en la relación armónica del Hombre y la Naturaleza”. Véase “Tziscac”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. II, 1989, p. 111.

cosas por varios siglos, pese a los sucesivos embates del liberalismo, del nacionalismo revolucionario y del laicismo estatal. En los últimos tiempos llegaron nuevos misioneros y profetas que procedieron a reevangelizar a los ya evangelizados; su propósito también fue disolver su identidad religiosa original e integrarlos a la suya propia, es decir, a la identidad de la *American Christianity*. Pero una vez más, en lugar de la integración parece resultar la amalgama, porque las nuevas sectas⁶ que han funcionado en México con la fachada del fundamentalismo bíblico parecen conservar todos los códigos de la religión popular oral.

Lejos de representar una ruptura absoluta con la religión popular tradicional, las nuevas sectas —particularmente las pentecostales y las adventistas—, mantienen una secreta continuidad con ella a nivel de códigos y de lógica profunda, como son la heteronomía, la resistencia a la sistematización intelectual, la orientación pragmática y experimental de las prácticas religiosas, la búsqueda de lo maravilloso (como la glosolalia y las curaciones milagrosas de la “sanidad cristiana”), el emocionalismo intenso y, finalmente, la esperanza utópico-milenarista en situaciones extremas de opresión y de crisis.⁷

⁶ El término “secta” se emplea aquí en el sentido de Max Weber, es decir, como una simple tipología de organización y vida religiosa, y no en sentido polémico. Por lo tanto no implica juicio de valor alguno, sobre todo en sentido teológico.

⁷ Gilberto Giménez, “Nuevas dimensiones de la cultura popular”, en *Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 7, 1989, p. 128. Un fenómeno análogo se produce en los países de cultura religiosa arcaica, que con la expansión colonial se han convertido en “países de misión” y donde rápidamente se ha deteriorado la cultura tradicional. “Las sectas religiosas que allí se desarrollan casi siempre son de tipo milenarista o taumatúrgico. Este último tipo, en efecto, reintroduce en una experiencia de contestación los antiguos ritos mágicos. La multiplicación de las sectas ‘curativas’ se explica, entre otras cosas, porque realizan una especie de síntesis entre la herencia de la magia autóctona y la de una tradición cristiana del milagro.” Michel Meslin, *Pour une science des religions*, París, Seuil, 1973, p. 108. Las monografías de la serie *Religión y sociedad en el sureste de México*, (CIESAS / CIESAS del Sureste, 1988-1989), consignan repetidamente la persistencia de algunos elementos de la antigua tradición maya entre los conversos pentecostales, presbiterianos y algunos testigos de Jehová. Véase, por ejemplo, Alicia Espinosa Ortega, “Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. IV, pp. 101-102.

El tópico de las sectas nos conduce precisamente a una de las formas más claras de mutación religiosa en el largo plazo, esta vez *por diferenciación*, y no según la modalidad de la división sino de la *proliferación*. En efecto, las sectas que han logrado implantarse en América Latina y en México proceden de los Estados Unidos; en su mayoría, han surgido a partir de una matriz común: el cristianismo occidental. Las más de las veces tienen su origen en una cadena de escisiones a partir de una o más “iglesias madres”, justificando de este modo la etimología del término “secta” que tradicionalmente suele relacionarse no sólo con el verbo latino *sequi* (seguir a una doctrina, a un jefe, etcétera), sino también con *secare*, que significa separar o disociar. Contrariamente al modelo de la “transformación” religiosa, que tiende a disimular ideológicamente las discontinuidades bajo la apariencia de la continuidad, el modelo que ahora nos ocupa tiende a disimular la continuidad maximizando las discontinuidades y, por consiguiente, enfatizando la conformación de una nueva identidad en total ruptura con la identidad matricial original. “La secta constituye típicamente una contracultura” —ha dicho Werner Stark (1969, vol 2: 5). De aquí su anticonformismo (*protest without*, según Joachim Wach, 1951). Por eso una de las características de la identidad sectaria es la definición polémica de su diferencia, sobre todo respecto a las grandes confesiones cristianas establecidas; aunque también, por lo menos virtualmente, respecto al orden social establecido. Otra de sus características es su tendencia a la “hipercatectización”, en el sentido de Devereux, es decir, su tendencia a imponerse no sólo como la dimensión más importante de la identidad individual de sus miembros, sino también como la única válida, como la única que merece ser tomada en cuenta aún a costa de las demás dimensiones de la identidad.⁸

⁸ La cara objetiva e institucional de las “identidades hipercatectizadas” de Devereux serían las “instituciones voraces” de Coser, es decir, aquellas que demandan la absoluta adhesión de sus miembros y pretenden abarcar toda su personalidad dentro de su círculo. Véase Lewis A. Coser, *Las Instituciones voraces*, 1978.

3. LOS FACTORES DEL CAMBIO SEGÚN WUTHNOW

Hasta ahora apenas hemos abordado la fenomenología de las mutaciones de las identidades colectivas religiosas. Es hora de que pasemos a ocuparnos brevemente de su genealogía con la siguiente pregunta: ¿por qué o bajo qué condiciones se producen todas estas mutaciones? ¿Cuáles son los factores que explican la producción de innovaciones religiosas que, a su vez, generan nuevas identidades religiosas en sentido colectivo?

Tradicionalmente la sociología religiosa ha buscado la respuesta en ciertas características del contexto social más amplio, postulando cierta relación entre cambios críticos en la estructura social o en los tipos de desarrollo social, y cambios religiosos.

Tratándose particularmente de las mutaciones religiosas por diferenciación o escisión, como en el caso de la proliferación de sectas, con frecuencia se invoca como factor causal primario diferentes formas de privación, de carencia o de despojo (*relative deprivation theory*) que generan demandas no satisfechas por el sistema social. Se han señalado, por ejemplo, la angustia económica, la movilidad social descendente, la frustración de las pretensiones de ascenso social, la soledad, la alienación, la anomia, la ansiedad, las preocupaciones éticas y metafísicas e inclusive los problemas de salud. Esta teoría presupone que la necesidad es madre de la innovación y del cambio. En otras palabras, la gente debe tener buenas razones para inventar nuevas identidades colectivas o adoptar las ya inventadas. La tarea del investigador sería entonces explorar las condiciones sociales, económicas, políticas, culturales, etcétera, que puedan ser fuentes potenciales de privaciones o carencias subjetivas, con el objeto de descubrir los motivos por los cuales los individuos se separan de la tradición. Otra presuposición de esta teoría es la de que los cambios de identidad religiosa frecuentemente pueden ser interpretados como modos de compensación extramundana de las privaciones experimentadas en este mundo. La función de las esperanzas escatológicas de los movimientos adventistas, por ejemplo, sería ofrecer compensaciones extramundanas a la gente que en este mundo no ha podido obtener gratificaciones o beneficios

más tangibles. En términos marxistas, se trataría de una forma de falsa conciencia que impide a la gente afrontar adecuadamente sus problemas en este mundo. En resumen, la *relative deprivation theory* subraya como causa principal de los cambios de identidad religiosa los problemas psicológicos vinculados con severas crisis sociales. Por eso suele decirse que las crisis sociales son caldo de cultivo para la proliferación de las sectas.

Esta teoría, a primera vista sugestiva, ha sido duramente criticada en los últimos tiempos por sus presuposiciones infundadas —por ejemplo, su concepción reduccionista del papel de las ideologías religiosas— y, sobre todo, por razones empíricas.⁹ En efecto, los cambios religiosos no sólo se producen, al parecer, en situaciones de privación relativa; también ocurren en situaciones de ventaja o de bienestar relativo para una población. Frecuentemente parecen relacionarse más bien con la maximización de nuevas oportunidades, antes que con el restablecimiento de valores tradicionales amenazados. Por lo demás, este modelo que destaca estados psicológicos internos como causa de los cambios religiosos, no corresponde al nivel sociológico de explicación, sino en todo caso al nivel psicosocial.

Robert Wuthnow (1987: 653-680) propuso hace algún tiempo un modelo más sociológico de explicación, capaz de recuperar en su ámbito propio los elementos aprovechables de la *relative deprivation theory*. Se trata del modelo de la “población ecológica” (*population ecology model*), derivado de la biología, que de modo semejante a ésta se propone explicar por qué determinadas “especies” —en nuestro caso, determinados tipos de identidades colectivas o de ideologías religiosas— existen en determinados entornos o “nichos” ecológicos —en nuestro caso, un determinado entorno económico-social— y no en otros; y por qué cambian aquéllas cuando éstos varían. Según Wuthnow este modelo permite visualizar la dinámica del cambio de las identidades ideológico-culturales, la competencia entre las mismas; asimismo, la relación

⁹ Véase, entre otros, M. Heinrich, “Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion”, en *American Journal of Sociology*, núm. 3, 1977, pp. 653-680.

entre determinadas características del entorno social y dichas identidades ideológico-culturales.

El modelo en cuestión pretende abarcar en tres fases analíticas el aspecto dinámico de las relaciones entre identidades y entorno social.

En la primera fase se producen ciertas variaciones ideológicas, es decir, ocurren ciertos cambios en el entorno, que provocan un incremento de las especies de ideologías presentes en dicho entorno. Esta variabilidad hace posible una segunda fase en la que algunas de las ideologías sobreviven mientras que otras desaparecen. En esta fase se torna más visible el efecto de los factores "ambientales" que limitan la selección de las ideologías a partir de un menú más amplio de posibilidades ideológicas. Finalmente, las ideologías que sobreviven padecen ciertos procesos internos de cambio que favorecen la probabilidad de su retención en el entorno social, incluso en caso de variaciones ambientales subsecuentes que comprometan o amenacen su viabilidad (*Ibid.*, p. 148).

Aplicado al ámbito religioso, este modelo supone que divisiones sociales, conflictos, crisis económicas y otros cambios producidos en el entorno social provocan, en primer término, una perturbación general del "orden moral" inherente al sistema de las relaciones sociales vigentes; de rebote provocan incertidumbres, riesgos y situaciones de ambigüedad e imprevisibilidad. A su vez, esta situación ocasiona una significativa restructuración de las identificaciones, organizaciones, compromisos e ideologías religiosas. Así, por ejemplo, los profundos cambios económicos y políticos que hicieron cimbrar el "orden moral" establecido en el siglo XVI causaron una gran variedad de respuestas religiosas que inicialmente incluyeron no sólo al luteranismo y al calvinismo, sino también a un gran número de formulaciones erasmianas, arminianas y anabaptistas, lo mismo que sus contra-formulaciones dentro de la Iglesia católica romana, como la Contrarreforma, además de múltiples manifestaciones dispersas de misticismo y brujería.

En un segundo momento estas ideologías religiosas —que constituían puntos de referencia para otras tantas identidades colectivas— entran a competir por los escasos recursos disponibles (por ejemplo, clientela, líderes, finanzas), y también

por la conquista de “nichos” territoriales y sociales que pudieran asegurarles acceso a dichos recursos así como la perpetuación de su movimiento. De aquí resulta un proceso selectivo que retiene a los grupos y movimientos con mayor capacidad de adaptación a su entorno cambiante, y simultáneamente elimina por el camino de la historia a los “menos aptos”.

En una tercera etapa, los movimientos e identidades religiosas que “tienen éxito” y sobreviven tratan de consolidarse mediante la institucionalización que se expresa principalmente en la organización, el ritual colectivo y el establecimiento de relaciones pautadas con el Estado.

El proceso de constituirse en institución implica el desarrollo de medios relativamente estables para procurarse recursos, cierto grado de legitimidad con respecto a los valores societales y a las normas de procedimiento, así como también suficiente autonomía frente a otras instituciones de modo que exista la capacidad de fijar y perseguir de modo independiente fines propios (*Ibid.*, p. 169).

Un grupo religioso plenamente institucionalizado, como una Iglesia o una denominación, tiene capacidad no sólo para resistir a considerables alteraciones de su medio ambiente, sino también para provocar cambios en ese mismo medio ambiente.

4. LA EXPLOSIÓN DE LAS SECTAS EN MÉXICO

Si aplicáramos este modelo de explicación macrosociológica a la actual situación mexicana, tendríamos que comenzar por registrar y documentar fenomenológicamente todas las variaciones significativas que se producen en el campo religioso. Esto incluiría no sólo la aparición de nuevos grupos religiosos que buscan insertarse en determinados nichos rurales o urbanos, sino también los cambios, reacciones y contra-movimientos observados simultáneamente dentro de la propia Iglesia católica; además, ciertas mani-

festaciones para-religiosas que pueden observarse en los medios intelectuales burgueses como la nucleación en torno de gurúes, la frecuentación de brujos y la generalización del interés por el psicoanálisis. Posteriormente habría que buscar la génesis de esta dinámica religiosa en los cambios que está experimentando la sociedad en mexicana en su conjunto, cambios que se relacionan seguramente, como ya se ha indicado, con la industrialización, la urbanización acelerada, el desarrollo de nuevas tecnologías y métodos capitalistas de explotación de recursos en áreas de cultura indígena tradicional, la movilidad geográfica de la población atraída por las ciudades y polos de desarrollo, y, en fin, la crisis económica generalizada.

Por lo que toca al campo estrictamente religioso en México, el hecho más importante es la explosión estadística de nuevas sectas religiosas; particularmente, han aumentado las del tipo pentecostal y adventista en las fronteras norte y sur del país a partir de los años setenta. El fenómeno parece revestir particular intensidad precisamente en el sureste, debido a factores no sólo endógenos sino también exógenos, como el conflicto político-militar en Centroamérica en los años setenta y ochenta. De todos modos, este hecho ya permite afirmar que en las zonas fronterizas del país, y particularmente en el sureste, se está produciendo una verdadera mutación cultural, debido a la emergencia de nuevas identidades religiosas. Éstas se definen de modo agresivamente antagonista no sólo en relación con la Iglesia católica institucionalmente considerada, sino también respecto a las cosmovisiones propias de la sociedad indígena, al catolicismo popular tradicional y, en menor medida, a las denominaciones protestantes llamadas "históricas". Surgidas ellas mismas de un proceso de mutación de identidad por proliferación (en el sentido antes definido), las sectas provocan en México el mismo proceso principalmente en relación con el catolicismo popular indígena, cantera madre de la que extraen la mayor parte de sus nuevos contingentes. Se puede considerar como reflejo reactivo a este fenómeno la actual aparición, dentro del catolicismo mexicano, de sub-identidades "carismáticas" y de ciertas sub-identidades progresistas (como los "católicos modernos" de la teología de la liberación en Chiapas en la época del obispo Samuel Ruiz); también

la tendencia un poco paranoide que impulsa a utilizar en la “pastoral anti-secta” los mismos procedimientos del adversario (visitas domiciliarias, estilo pentecostal en las celebraciones, etcétera). Las consecuencias culturales y políticas de estos cambios en el campo religioso, que afectan a miles de indígenas y campesinos marginados, apenas han comenzado a ser exploradas por la investigación antropológica.

Es un problema muy distinto la explicación de la génesis de la nueva dinámica religiosa: ¿por qué se han producido y aún se producen estos cambios religiosos?

Las escasas monografías disponibles en México parecen apuntar a dos principales modelos de situaciones susceptibles de provocar el cambio religioso en las comunidades indígenas.

El primero puede esquematizarse en la siguiente secuencia: 1) intrusión de poderes externos —económicos y políticos— en la economía campesina indígena; 2) alianza entre élites locales y poderes externos; 3) perturbación general de la “economía moral” de la comunidad campesina y de las identidades en ella fundadas, con su secuela de incertidumbre social, sentimiento de riesgo, ambigüedad e impredecibilidad del futuro. Esta situación constituye por sí misma una condición favorable para la innovación religiosa, a condición de que hayan “líderes simbólicos” disponibles, capacidad para reclutar partidarios, materiales para construir nuevas interpretaciones religiosas, etcétera; 4) aparición efectiva de “líderes simbólicos”, como los predicadores y “profetas” de las nuevas sectas, con su oferta de nuevas identidades religiosas.¹⁰

El otro modelo presenta una secuencia semejante, pero parte de la intensa movilidad geográfica de la población, provocada principalmente por las migraciones hacia las ciudades y los polos de desarrollo turístico, así como por el movimiento de los refugiados en las zonas fronterizas. En efecto, estos desplazamientos masivos de la población no pueden menos que provocar

¹⁰ Este modelo ha sido admirablemente ilustrado por Gabriela Patricia Robledo en su tesis de licenciatura titulada *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*, ENAH, 1987.

situaciones extremas de privación y desarraigo debido al abandono de las formas tradicionales de sociabilidad y de relación con la tierra. La consecuencia será nuevamente no sólo la perturbación de la “economía moral” del grupo, sino su total disolución. Por otra parte, los migrantes ya convertidos en su lugar de origen, portan consigo sus nuevas identidades religiosas, e incluso intentan contagiarlas y expandirlas en las comunidades receptoras.¹¹

En un plano más global, algunos autores han señalado que la masificación de la sociedad y la expansión de identidades más inclusivas –aunque también más difusas y atenuadas–, junto con el desarrollo de una cultura de mayor sincretismo y con una estructura social de creciente burocracia, provocan como reacción la necesidad de anclajes más particulares y primordiales para la identidad. (Bell, 1975: 171 y ss.). La gente quiere pertenecer a unidades sociales más pequeñas y buscan el apoyo de “comunidades emocionales” de tamaño reducido. Esta circunstancia explicaría, entre otras cosas, el resurgimiento de las identidades étnicas y la aceptación de las sectas, pero también la aparición de los grupos carismáticos dentro de la Iglesia católica, así como la multiplicación de las bandas juveniles y de los círculos de yoga. Tal tendencia ha sido denominada por Michel Maffesoli “neotribalismo” (1988). En efecto, todo parece indicar que, en nuestras sociedades complejas, las identidades tienden a achicarse, a reducirse y a replegarse nuevamente hacia formas tradicionales que creíamos superadas. De este modo se condensan en espacios próximos, se territorializan y se concretan en forma de *Gemeinschaften*, de comunidades empáticas reales y tangibles (y no ya imaginarias e invisibles como la nación o la “Iglesia universal”) y, en fin, de redes neotribales de sociabilidad. No es el individualismo lo que prevalece en las sociedades de masa –dice Maffesoli–, sino el “neo-tribalismo”, las tupidas redes de micro-grupos empáticos

¹¹ Véase a este respecto Jorge Luis Burguete, “Tziscac”, y Rosalva Aida Hernández Castillo, “Del Tzolkin a la Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k’anjol de Chiapas”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. II, 1989, *passim*.

como las sectas religiosas, las bandas juveniles, las comunidades de base, los círculos de yoga o de meditación transcendental, los grupos étnicos, las familias rockeras, las solidaridades de barrio, y así por el estilo. La función del “totem”, que según Durkheim refuerza y conforta el sentimiento de comunidad, está a la orden del día. Existe la imperiosa necesidad de aglutinarse y de reconocerse en torno a ciertos emblemas, aunque sean los propuestos por los medios masivos de comunicación: el gurú oriental, el “brujo” de moda, Madonna, Malcolm Jackson.

Si ahora volvemos al modelo de Wuthnow con sus tres fases analíticas, en México estaríamos todavía en la fase de competencia entre las nuevas ideologías religiosas que toman cuerpo aceleradamente en forma de nuevas identidades. En efecto, lo significativo de la situación presente es que el campo religioso ha dejado de ser monopolio de la Iglesia católica para convertirse en un “mercado de bienes simbólicos”, regido por la lógica de la competencia.

La tradición religiosa –dice Peter Berger– que antes podía imponerse por vía de autoridad, ahora tiene que ser lanzada al mercado. Se trata de vender a una clientela que ya no se siente obligada a comprar. Después de todo, la situación pluralista es una situación de mercado [...] Esta situación genera consecuencias de gran envergadura para la estructura social de los diferentes grupos religiosos. Lo que ocurre es que el grupo religioso pasa de una situación de monopolio a una situación de mercado competitivo. (1973: 219).

Situados como estamos en esta fase de competencia, no tenemos la posibilidad de predecir lo que resultará en la tercera fase; es decir, cuál será la configuración final del campo religioso en México en el mediano o largo plazo; cuáles de las identidades religiosas hoy presentes o en formación lograrán radicarse sólidamente en el entorno social mexicano, y cuáles, en cambio, serán eliminadas por la “selección natural”.

5. CAMBIO DE IDENTIDAD PERSONAL: LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

El problema de los cambios de afiliación religiosa individual se sitúa en un nivel completamente diferente del que acabamos de abordar. Para tratarlo de modo pertinente debe cambiarse de escala y pasar de lo macro a lo micro, es decir, pasar a una escala donde las disciplinas competentes son la antropología y la psicología social, más que la sociología, al menos en su acepción durkheimiana. Lo que ahora se nos plantea es el espinoso problema del cambio de las identidades personales, o sea, cómo y por qué los individuos cambian de grupo de pertenencia, pasando de un grupo a otro o de una afiliación a otra. Nótese que aquí no enfocamos el proceso de formación de la identidad psicosocial del individuo, con sus etapas, sus crisis y sus recomposiciones sucesivas, a la manera de Erikson (1975: 5-58) y de otros psicólogos sociales. Más bien suponemos ya estabilizada la identidad del adulto con sus múltiples círculos de pertenencia, y nos preguntamos por qué cambia uno de estos círculos por otro situado en el mismo nivel; por ejemplo, una afiliación étnica por otra, o una afiliación religiosa por otra.

Este problema ha sido abordado, aunque insuficientemente, por la antropología, sobre todo en lo referente a los cambios de afiliación étnica. Fredrik Barth (1976), por ejemplo, lo plantea en términos de “traspaso individual de fronteras étnicas” (p. 28), o “tránsito de personal a través de fronteras étnicas” (*ibid.*) Así, muchos individuos, familias o grupos de familias afganas, pertenecientes a un extenso grupo étnico —los *pathanes*— con gran conciencia de identidad, se convierten en *baluches* —otro grupo étnico situado en Pakistán—, al desplazarse a través de la frontera norte y el sur de la región pathana. Otro caso notable es el cambio de identidad de muchos miembros de los *fur* en el Sudán: aunque éstos eran agricultores de azada, se incorporan a los *baggaras*, que son árabes pastores de ganado. En todos estos casos, la explicación del cambio de afiliación étnica descansa invariablemente en el modelo de la motivación por interés; es decir, por la expectativa de ventajas y gratificaciones dentro de un contexto económico-social determinado que funciona como condicionante. Así por ejemplo, según Barth y Haaland, las posibilidades de acumulación de capital y las oportunidades para su administración e incremento

que existen en la economía de pastoreo de los *baggara*, pero no en la economía de las aldeas de los *fur*,

aportan el incentivo para que las familias *fur* abandonen sus campos y poblados, se adapten al modo de vida de sus vecinos *baggara*s y se afilien incidentalmente a algunas de las unidades políticas *baggara*s [...] si el cambio ha sido satisfactorio económicamente (1976:28).

De aquí infieren que la identidad personal sólo se conserva si puede expresarse en un determinado medio de manera moderadamente satisfactoria o con éxito moderado. De lo contrario, "los individuos renunciarán a ésta en favor de otras identidades o la alterarán mediante una modificación de las normas para la atribución de identidad" (Barth, 1976: 28).

Este modelo de explicación se reduce, como se puede ver, al paradigma del *rational choice*, que en relación con las identidades étnicas ha sido desarrollado por autores como Michael Banton (1983) y, sobre todo, por Patrick Dunleavy (1976: 513-530).

Pero el problema se complica cuando se pretende aplicar este mismo modelo a los procesos de cambio de identidad religiosa en los individuos. Aquí se trata nada menos que del delicado problema de la "conversión religiosa", formulado por Peter Berger (1976) en términos semejantes a los de los antropólogos antes citados, es decir, como "migración entre mundos religiosos" o como "transferencia individual de un mundo religioso a otro" (p. 69). Pero, ¿se puede explicar también esta "migración" o "transferencia" según el modelo del *rational choice*, esto es, con base en el principio del cálculo de utilidad? Dicho de otro modo: ¿uno puede decidir racionalmente adherirse a una creencia? La paradoja lógica salta a la vista si se considera que la creencia religiosa implica la aceptación consciente de hechos o de principios con base en la confianza y no en la demostración. Loredana Sciolla (1989) parafrasea de este modo la paradoja en cuestión:

La imposibilidad conceptual de la decisión de creer radica en que no se puede tener una creencia y al mismo tiempo saber que tal creencia es fruto de una

decisión instrumental [...] Diríase, por tanto, que vale también para la fe y la creencia lo que suele decirse a propósito del amor: no se puede mandar al amor (pp. 248-249).

Algunos autores han tratado de superar la paradoja con la teoría de la “estrategia indirecta”, ya planteada por Pascal; según ésta el incrédulo decide intencionalmente comportarse en todo como si creyera, con lo cual espera alcanzar poco a poco la fe por resonancia o inducción. En este caso estaríamos en presencia de una “racionalidad imperfecta”, cuyo paradigma sería la astucia de Ulises, quien se hace amarrar al mástil de una embarcación para no sucumbir al canto de las sirenas (Elster, 1979).

Raymond Boudon (1986a: 167 y ss.) propone el paradigma de una “racionalidad ampliada” que sería esencialmente una “racionalidad subjetiva”; o sea, una racionalidad que incorpora en el razonamiento las “buenas razones” o “disposiciones” del sujeto.

Se puede hablar de racionalidad subjetiva cuando el sujeto tiene sus buenas razones para hacer lo que hace en el marco de las disposiciones y de las posibilidades que le son propias, aun en el caso de que existan modos más eficaces de actuar (1986b).

De este modo quedaría superado el “modelo olímpico” de la racionalidad objetiva propia de la tradición utilitarista.

Loredana Sciolla (1989) rechaza con sólidas razones todas estas propuestas y, a su vez, propone un nuevo modelo: el de la argumentación deliberativa (o deliberación íntima), basada no en valores de verdad, sino en lo “verosímil” y lo “razonable” en el contexto de una situación concreta. Se trata de una argumentación orientada no a la demostración racional, sino a la persuasión íntima. La autora retoma aquí las ideas de Perelman en su célebre *Tratado de la argumentación*, (1976; 1977) y sostiene que este modelo “retórico” permite superar la aparente alternativa entre acciones racionales-intencionales (orientadas a lograr uno o más objetivos mediante la selección de los medios adecuados), y acciones inconscientes, determinadas por fuerzas situadas “a espaldas del sujeto”. En efecto, “existe

una amplia gama de decisiones que, aun siendo intencionales, son irreductibles al cálculo de adecuación medios-fines" (p. 254). Tal sería precisamente el caso de las llamadas "decisiones radicales" o "decisiones difíciles", como la adopción de una nueva fe religiosa, que según Kierkegaard es comparable a un "salto en el vacío". Este tipo de decisiones se basa en un frecuentemente doloroso proceso de deliberación íntima—deliberación de naturaleza argumentativa—, y lo que en estos casos está en juego no es algún tipo de interés racional, sino la propia identidad o, mejor, la clase de persona que uno quisiera ser. Este proceso de deliberación íntima puede ser alimentado por un "agente simbólico externo", como sería el predicador, el misionero o el profeta de un nuevo mensaje religioso.

La propuesta de Loredana Sciolla parece bien fundada y diríase que se aplica particularmente a casos idiosincrásicos como los de ciertas personalidades muy singulares, atormentadas por profundas inquietudes religiosas, éticas o metafísicas. Pero parece insuficiente para explicar la conversión casi masiva—y en áreas bien determinadas— de agregados de individuos que nunca antes fueron conocidos como "peregrinos de lo absoluto". La dificultad se agrava cuando se percibe que en buena parte de las monografías consagradas a los neoconvertos de las sectas religiosas en México, están presentes invariablemente una situación de desarraigo, como en el caso de los refugiados y de los migrantes indígenas del sureste, y también el factor "interés", esto es, la aspiración de mejorar el propio *status* económico o social mediante la red de influencias del nuevo grupo religioso. Por lo demás, no se puede olvidar que el proselitismo de muchas de las sectas suele ir acompañado precisamente de incentivos materiales y ofertas de servicios.

De las pocas monografías antropológicas que recogen "historias de vida" de los neoconvertos en las áreas afectadas por el activismo de las sectas,¹² parecen desprenderse algunos elementos de carácter fenomenológico:

¹² Véase, entre otros, Patricia Fortuny Loret de Mola, "El protestantismo y sus implicaciones en la vida política"; y Alicia Espinosa Ortega, "Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones", vols. V y IV respectivamente, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, (1988-1989).

1) Cuando hablan de su conversión, los informantes “casi siempre se refieren a periodos críticos de su vida en los cuales se encuentran como perdidos o confusos. Esta confusión puede ser causada por inminentes problemas económicos, familiares, de salud-enfermedad o de inconformidad personal”.¹³ Esto quiere decir que en los casos observados el punto de partida es una situación de privación relativa que imperiosamente requiere ser cancelada o mitigada.

2) En este trance se produce el encuentro con la nueva religión por medio del misionero, del pastor o del “hermano” visitador que ofrecen una “salvación” correlativa o superior a la privación experimentada: esperanzas de curación de una enfermedad que se padece, de regeneración moral mediante el abandono del alcohol y de otros “vicios”, de incorporación a la falange exclusiva de los “elegidos” en la inminente parusía del Señor, etcétera. Frecuentemente el encuentro con la secta se “mitifica” a posteriori en términos de milagro onírico al estilo bíblico: la revelación mediante el sueño.¹⁴

3) La decisión de afiliarse se produce de mil maneras: a raíz de una curación milagrosa comprobada, de una calurosa acogida por parte de la congregación, de un intenso sentimiento de gozo y paz experimentado en el culto, etcétera. Pero frecuentemente esta decisión se ve estimulada y reforzada por la oferta de servicios y beneficios materiales, como ropa y despensa, atención médica, educación, adquisición de terrenos o de vivienda barata, etcétera. Esto quiere decir que el factor interés no deja de estar presente en muchos casos de conversión, lo que resulta evidente sobre todo en aquellos casos de “vagabundeo” entre diferentes sectas religiosas.

¹³ Véase Patricia Fortuny Loret de Mola, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴ Antes de su conversión, la esposa de un pastor “oraba todos los días a Dios para que le dijera cuál era su Iglesia. Un día soñó que estaba planchando y desde la ventana veía a un grupo de gente vestido de blanco, venían en fila de dos en dos por el camino que daba a su casa... Mucho tiempo después vio que venían a su casa dos hombres vestidos de blanco; ella los recibió, preguntó sobre el origen de su Iglesia, sus creencias y con toda su familia iban a la casa de ellos a los cultos de evangelización...”, María de los Ángeles Ortiz Hernández, “Religión y sociedad en Tapachula”, en *Religión y sociedad en el sureste de México*, *op. cit.*, 1989.

4) En apariencia, la decisión de afiliarse a un nuevo grupo religioso no equivale automáticamente a una “conversión” plena, en el sentido de un cambio repentino de identidad religiosa. Esta identidad se adquiere de manera gradual, mediante un largo proceso, al inicio titubeante, que exige rupturas y sacrificios. Las investigaciones de campo han llegado a detectar casos de integrantes de una congregación que desconocen la doctrina de su grupo, a tal grado “que incluso ignoran el nombre y tipo de iglesia evangélica a la que acuden; solamente saben que se trata de una Iglesia que no es católica”.¹⁵

5) En las historias de vida, los neoconvertos de modo invariable racionalizan su conversión en términos de un “antes” y un “después” diversamente valorizados. Sus discursos responden de manera estereotipada al siguiente modelo: “antes yo era drogadicto, alcohólico, no me gustaba la religión, etcétera; después recibí a Cristo en mi corazón y cambió mi vida...”.¹⁶ Es decir, la conversión implica una especie de regeneración personal por identificación con el nuevo grupo, a partir de un pasado pecaminoso.

6) Lo dicho hasta aquí se aplica especialmente a los casos de “conversión directa” o “primaria”.¹⁷ Sin embargo, también hay modalidades de “conversión indirecta” o “por invitación”; en éstas no parecen tan determinantes la situación de privación y la búsqueda de una “salvación” inmediata, como el vínculo familiar o la lealtad a un líder. Esto explica el fenómeno frecuentemente observado de conversión a las sectas por “bloques familiares”, por “redes de parentesco”, o por adhesión a un dirigente étnico o político del que se es cliente.

El conjunto de los elementos señalados, que implican la presencia de algún tipo de interés correlativo a la situación de privación, sugiere que no se puede descartar del todo el modelo de Pascal que combina el interés racional con la “estrategia indirecta” en el famoso pasaje de sus *Pensamientos*, citado por

¹⁵ Véase Patricia Fortuny Loret de Mola, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ Véase Alicia Espinosa Ortega, *op. cit.*, p. 69.

¹⁷ Véase Patricia Fortuny Loret de Mola, *op. cit.*

Loredana Sciolla. Como se sabe, en la primera parte de su argumentación, Pascal propone al incrédulo apostar por la existencia de Dios basándose en que en esa apuesta arriesgaría mucho menos de lo que arriesgaría apostando por la alternativa contraria. Pero al darse cuenta de que poseer la fe no es lo mismo que reconocer su eventual utilidad, Pascal propone al incrédulo de buena voluntad, que dice no poder creer, la famosa "estrategia indirecta". Su razonamiento puede resumirse así: si creer es ventajoso, pero resulta imposible decidirlo con un mero acto de voluntad, entonces el incrédulo de buena voluntad debería comportarse en todo como si creyese, es decir, rezando, tomando agua bendita, asistiendo a misa, etcétera, con la esperanza de conseguir finalmente la fe por vía indirecta, esto es, por resonancia o inducción.

Nos parece que este modelo se puede aplicar a todo cambio de identidad, en la medida en que este cambio nunca se produce en forma instantánea, sino mediante un proceso más o menos prolongado y gradual. Así, por ejemplo, la decisión de afiliarse a un nuevo grupo étnico no significa por sí mismo haber cambiado ya de identidad. En todo caso es el inicio de un largo proceso que probablemente desembocará en la conformación de una nueva identidad, con todos sus correlatos psico-culturales. Según la descripción etnográfica de Gunnar Haaland (1976: 79-92), algunos individuos y familias inicialmente pertenecientes al grupo étnico de los *fur* deciden incorporarse a las comunidades *baggaras*; los motivan intereses relacionados con la desigual oportunidad de acumulación que ofrece la economía de ambas etnias. Esto no significa que desde el momento en que se inician como nómadas los *fur* hayan cambiado instantáneamente de identidad psicosocial. Dicho cambio se producirá por adaptación gradual, cuando los *fur* aprendan a *conducirse en todo como baggaras*, es decir, como pastores nómadas; y cuando sean reconocidos y juzgados según los valores y normas de los *baggaras*.

De modo semejante, un individuo inicialmente identificado como católico tradicional puede *decidir* afiliarse a un nuevo grupo religioso por *necesidades* e *intereses* derivados de su situación económico-social. Pero esto no significa que desde el primer momento el neoconverso haya adquirido ya la nueva fe y la identidad religiosa que constituye su correlato psicocultural. La mera

afiliación religiosa no implica necesariamente la adquisición de la nueva fe.¹⁸ Ésta podrá sobrevenir gradualmente por vía indirecta, es decir, en la medida en que el neoconverso aprenda *a conducirse en todo como los demás miembros del grupo*, y sea juzgado según los valores y las normas del grupo. De esto se encargará la secta, cuya misión es precisamente inducir y “administrar” la identidad de sus adherentes, construyendo a su alrededor una adecuada “estructura de plausibilidad”.

El individuo que quiera convertirse y (más importante aún) seguir convirtiéndose, debe estructurar su vida social de acuerdo con este propósito. Así, debe disociarse de aquellos individuos o grupos que constituían la estructura de plausibilidad de su realidad religiosa pasada; y asociarse más intensamente aún y (si es posible) exclusivamente con los que contribuyen a mantener su nueva vida religiosa. Dicho de manera sucinta, la migración entre mundos religiosos implica la migración entre sus respectivas estructuras de plausibilidad (Berger, 197: 69).

Este posible modelo de conversión religiosa, que no se aleja mucho del modelo de conversión étnica de los *fur* y de la “estrategia indirecta” recomendada por Pascal, permite asociar el fenómeno de la conversión religiosa individual con los condicionantes macro-sociológicos señalados a propósito de los cambios de identidades colectivas.

¹⁸ La afiliación religiosa puede ser impuesta incluso por presión política, pero no así la adquisición de una nueva fe. Jean Boberot observa que en la época de la Reforma el paso al protestantismo se efectúa de manera diferente en las ciudades y en la campiña. “En la campiña —dice— la Reforma protestante se impone desde arriba. Ella no se debe a la iniciativa de ciertos habitantes, sino que es efectuada por el príncipe territorial y su gobierno. Los campesinos van a necesitar mucho tiempo, frecuentemente el espacio de muchas generaciones, para adaptarse al nuevo universo simbólico, lo que explica las tenaces esperanzas de la reconquista católica y de retorno a la unidad religiosa”, Jean Boberot, *Histoire du protestantisme*, 1987: 19-20.



Efectos de la globalización sobre las comunidades campesinas tradicionales del centro de México*

I. EL PROBLEMA, LA TEORÍA Y LOS MÉTODOS

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

A finales de 1998 iniciamos una investigación en el valle de Atlixco, Puebla, en la cual adoptamos una perspectiva regional, pero con la peculiaridad de enfocar como principal objeto de estudio la dimensión cultural de la región, no sólo en términos objetivos (cultura “ecológica” y etnográfica), sino también subjetivos, es decir, explorando la percepción que tienen los habitantes de su entorno territorial. De este modo nos habíamos instalado, sin tener al principio una conciencia muy clara de ello, en los terrenos de lo que hoy se llama geografía

* Este capítulo fue elaborado con la colaboración de Mónica Gendreau.

cultural y geografía de la percepción (Claval, 1995; Moles y Rohmer, 1998).

Nuestro objetivo era doble: por un lado, indagar sobre la situación y la fisonomía actual de los pueblos campesinos tradicionales del centro de México, explorando su modo de producción, su grado de integración cultural, sus formas de sociabilidad y, sobre todo, su vinculación subjetiva con el territorio regional; y, por otro, evaluar el impacto de la modernidad urbana, en sentido económico y cultural, sobre estas mismas poblaciones.

Suponíamos que este impacto modernizador se habría producido por tres conductos principales, sin excluir otras vías más difusas:

- 1) la polarización urbana ejercida por la ciudad de Puebla sobre su entorno, con sus efectos de "periurbanización"¹ y "rurbanización";²
- 2) los flujos migratorios en el espacio nacional e internacional;
- 3) la exposición a los *mass-media*.

En efecto, hoy suele aceptarse que la modernización y, por consiguiente, la globalización,³ pasa fundamentalmente por las grandes metrópolis, y que éstas, a su vez, tienden a producir en torno a sí una periferia rural integrada ("periurbanización") que se caracteriza por la diseminación de residencias secundarias con jardines y huertos privados, por la intensificación de la horticultura comercial destinada al mercado urbano, por el incremento de los sectores secundario y terciario y, de modo general, por la difusión de estilos de vida y de consumo urbanos en pleno medio rural ("rurbanización").

También suele aceptarse que la migración, además de fomentar el desarraigo y el cosmopolitismo, provoca efectos de aculturación urbana en los lugares de destino que repercuten sobre los lugares de origen a través de los migrantes de retorno.

¹ Concepto utilizado por algunos geógrafos de los espacios rurales (v.g., Jean Paul Diry, 1999), y equivalente aproximadamente a la idea de "región funcional", a la que nos referimos más adelante.

² Concepto utilizado por algunos autores (v.g., Bauer y Roux, 1976) para designar la difusión de estilos de vida y modos de consumo urbanos en las áreas rurales.

³ Esto si aceptamos la tesis de Anthony Giddens (1990) según la cual "la modernidad es intrínsecamente globalizante" (p.63).

Por último, muchos comunicólogos afirman que los *mass-media* difunden a escala planetaria productos culturales estandarizados de origen urbano-industrial (Thompson, 1995: 149 y ss.), integrando de este modo a su auditorio a una "esfera pública transnacional" desarraigada y anónima (Gupta y Ferguson, 1992).

La región de Atlixco nos parecía constituir un laboratorio ideal para la realización de nuestro proyecto por varias razones convergentes:

1) la región se encuentra en promedio a sólo media hora de distancia, en automóvil, de la ciudad de Puebla, una metrópoli a la vez colonial e industrial de 1,200,000 habitantes;

2) se caracteriza por la densidad de una cultura rural tradicional muy representativa, intuitivamente, de las que todavía persisten en muchos lugares del centro-sur y centro-oeste de México;

3) posee una rica historia económica y cultural que se extiende desde la época colonial hasta nuestros días;

4) a raíz de la crisis agrícola y la de la industria textil, se ha convertido en zona de expulsión de mano de obra;

5) se halla bien cubierta por una red de radiodifusoras y de canales locales y nacionales de televisión.

Esperábamos encontrar en esta región, entre muchas otras cosas, una cultura tradicional en declive por la secularización, el auge del individualismo y la pérdida de las tradiciones; comunidades en estado de desintegración por el debilitamiento de los vínculos locales; poblaciones y familias diezmadas por el drenaje de sus miembros hacia los destinos de la migración; cierto cosmopolitismo en ascenso, aunado a un nacionalismo todavía vivo por la memoria histórica y la inculcación escolar; una identidad regional débil, aunque todavía significativa y, en fin, una fuerte apertura y movilidad hacia el exterior.

2. EL ENCUADRE TEÓRICO

Los elementos teóricos que encuadran nuestra investigación tienen que ver principalmente con el concepto antropológico de cultura y el geográfico de región.

Por lo que toca al primero, asumimos la concepción antropológica más difundida en nuestros días que define la cultura como "pauta de significados" (Geertz, 1992: 20 y ss.; Thompson, 1998: 183 y ss.). En esta perspectiva, y en términos descriptivos, entendemos por cultura el conjunto complejo de signos, símbolos, normas, modelos, actitudes, valores y mentalidades a partir de los cuales los actores sociales confieren sentido a su entorno y construyen, entre otras cosas, su identidad colectiva. Esta definición permite distinguir dos "estados" o modos de existencia de la cultura (Bourdieu *et alii*, 1979: 3-6): el estado objetivado (en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables); y el estado "subjetivado" o interiorizado en forma de representaciones sociales y *habitus* distintivos e identificadores que sirven como esquemas de percepción de la realidad y como guías de orientación de la acción. Esta distinción nos parece capital, ya que postulamos que no existe cultura sin sujetos ni sujetos sin cultura. Además, resulta muy útil para los propósitos de nuestra investigación, ya que nos permitirá distinguir niveles o estratos en la cultura regional, como el "ecológico", el etnográfico y el de los procesos identitarios vinculados con el sentimiento de pertenencia socio-territorial.

En cuanto a la región, la entendemos aquí como una de las escalas del territorio entendido como "espacio apropiado" (Raffestin, 1980; Baud *et alii*, 1997: 129), que responde a la exigencia socialmente sentida de una entidad intermedia entre el espacio de la cotidianidad inmediata y los espacios más vastos de los Estados y del sistema Mundo. Fremont (1999: 189) la describe en estos términos:

De una manera general, la región se presenta como un espacio intermedio, de menor extensión que la nación y el gran espacio de la civilización, pero más vasto que el espacio social de un grupo y *a fortiori*, de una localidad. Ella integra los espacios vividos y los espacios sociales confiriéndoles un mínimo de coherencia y de especificidad que la convierten en un conjunto estructurado

(la combinación regional) y la distinguen por ciertas representaciones en la percepción de los habitantes o de los extranjeros (las imágenes regionales).

Este mismo autor propone tres modelos o tipos-ideales principales de regiones:

1) las regiones "fluidas", que corresponderían a los territorios de las poblaciones no estabilizadas, como los de los cazadores-recolectores o de los nómadas y seminómadas;

2) las regiones "de arraigo", correlativas a las viejas civilizaciones campesinas;

3) las regiones "funcionales", enteramente dominadas por las ciudades y las grandes metrópolis.

Van Young (1992: 3), a su vez, nos presenta una definición formal "apriorística" en los siguientes términos:

La región sería un espacio geográfico más extenso que una localidad, pero menor que el correspondiente a un estado-nación, cuyos límites estarían determinados por el alcance efectivo de ciertos sistemas cuyas partes interactúan en mayor medida entre sí que con sistemas externos.⁴

Van Young está pensando sobre todo en sistemas económicos, comerciales o político-administrativos, pero pudiera tratarse también de sistemas socio-culturales imbricados en los primeros o superpuestos a ellos, en cuyo caso tendríamos la región sociocultural, que es la que aquí mayormente nos interesa.

En todos los casos, la región – y, sobre todo, la región cultural – no debe considerarse como un dato *a priori*, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo e histórico-cultural.

⁴ "A region would be a geographic space, larger than a locality but smaller than a nation-state, with a boundary to set it off, the boundary determined [...] by the effective reach of some systems whose parts interact more with each other than with outside systems". Van Young añade una importante precisión: "On the one hand, the boundary need not be impermeable, nor, on the other, is it necessarily congruent with the more familiar and easily identifiable political or administrative divisions, or even with topographical features" (*ibid.*, p. 3). ("Por una parte, los límites no tienen que ser impermeables; y por otra parte, tampoco tienen que coincidir necesariamente con divisiones políticas administrativas más fácilmente identificables y ni siquiera con rasgos topográficos"). (Van Young, 1992: 3).

En cuanto a las complejas relaciones entre cultura y región, podríamos resumirlas del siguiente modo. Si asumimos el punto de vista de las formas objetivadas de la cultura, se distinguen dos casos:

1) Por un lado, dichas formas pueden encarnarse directamente en el paisaje regional, natural o antropizado (Demarchi, 1983: 5), convirtiéndolo en símbolo metonímico de toda la región (geosímbolo),⁵ o también en signo mnemónico que señala las huellas del pasado histórico. Ésta sería la dimensión *ecológica* de la cultura regional, que comprendería tanto los *geosímbolos* y los bienes ambientales, como los paisajes rurales, urbanos y pueblerinos, las peculiaridades del *habitat*, los monumentos, la red de caminos y brechas, los canales de riego y, en general, cualquier elemento de la naturaleza antropizada.

2) Por otro lado, la región puede considerarse como *área de distribución* de instituciones y prácticas culturales específicas y distintivas a partir de un centro, es decir, como *área cultural* en el sentido otrora explicado por C. Wissler (Mercier, 1971: 83 y ss.). Se trata siempre de formas culturales objetivadas, como son las pautas distintivas de comportamiento, los trajes regionales, las fiestas del ciclo anual y los rituales específicos del ciclo de la vida, las danzas lugareñas, la cocina regional, las formas lingüísticas o los sociolectos del lugar, etcétera. Como el conjunto de estos rasgos son de tipo etnográfico, podemos denominarlo *cultura etnográfica* regional (Bouchard, 1994: 110-120).

Si asumimos ahora el punto de vista de las formas internalizadas de la cultura, la región puede ser apropiada subjetivamente como *objeto de representación y de apego afectivo* y, sobre todo, como *símbolo de identidad* socioterritorial. En este caso, los sujetos (individuales y colectivos) interiorizan el espacio regional integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial "externa", culturalmente marcada, a una realidad territorial "interna" e invisible, resultante de la filtración de la primera, con la cual coexiste.

⁵ Según Bonnemaison (1981: 256), un geosímbolo se define como "un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales reviste a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad".

Esta dicotomía entre modos objetivos y subjetivos de apropiación simbólica de la región resulta capital para entender que la “desterritorialización” física —como la que ocurre en el caso de la migración— no implica automáticamente la “desterritorialización” en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Incluso se puede ser cosmopolita de hecho, por razones de itinerancia obligada, por ejemplo, sin dejar de ser “localista de corazón” (Hannerz, 1992: 239 y ss.).⁶ Cuando se emigra a tierras lejanas, frecuentemente se lleva “la patria adentro”.⁷

La llamada “geografía de la percepción” suele ocuparse de esta dimensión subjetiva de la región que implica una referencia esencial a los procesos identitarios⁸. En nuestra perspectiva, la *identidad regional* se deriva del sentido de pertenencia socio-regional y se da cuando por lo menos una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región. Puede definirse, con M. Bassand (1981: 5), como la imagen distintiva y específica (dotada de normas, modelos, representaciones, valores, etcétera) que los actores sociales de una región se forjan de sí mismos en el proceso de sus relaciones con otras regiones y colectividades. Esta imagen puede ser más o menos compleja y tener por fundamento sea un patrimonio pasado o presente, sea un entorno natural valorizado, sea una historia, sea una actividad económica específica, sea, finalmente, una combinación de todos estos elementos.

⁶ Y vice-versa, añadiríamos nosotros. Según Merton (1965), se puede ser localista de hecho, por razones de migración, de residencia y de trabajo, por ejemplo, sin dejar de ser cosmopolita de corazón. Tal sería el caso del “cosmopolita” que habita en una localidad y mantiene un mínimo de relaciones con sus habitantes, pero se preocupa sobre todo del mundo exterior, del que se siente miembro. “Habita en una localidad (Rovere), pero vive en la sociedad global” —dice Merton (p. 300).

⁷ Alusión a una canción folklórica argentina de Calchañ y César Isella, llamada *Patria adentro*, algunas de cuyas estrofas rezan así: “Yo llevo mi patria adentro / regresaré para siempre / sin pensar que estoy volviendo / porque nunca estuve ausente / [...] Yo estoy allí, nunca me fui / no he de volver ni he de partir / [...] Yo llevo mi patria adentro / en mi cerebro y mi voz / y la sangre de mis venas / va regando mi canción / Yo llevo mi patria adentro / y en cada nueva mañana / siento mi tierra encendida / en medio de las entrañas”.

⁸ Véase a este respecto el número monográfico “Geografia e percezione” de la *Rivista Geografica Italiana*, 1980, n° 1; y también R. Geipel, M. Cesa Bianchi *et alii*, 1980.

3. LOS DISPOSITIVOS METODOLÓGICOS

Los dispositivos metodológicos de la investigación derivan en buena parte de estos planteamientos teóricos. Así, para describir la región en términos geográficos y económicos, recurrimos a fuentes secundarias, es decir, a trabajos ya realizados bajo esta óptica por geógrafos y economistas. Igualmente, para reconstruir la historia económica y cultural del área considerada, recurrimos a fuentes históricas y a historias de vida destinadas a explorar la memoria colectiva de los habitantes.

Por lo que toca a la descripción de la cultura regional concebida en términos ecológicos y etnográficos, recurrimos a los métodos antropológicos habituales como la observación participante y la aplicación de entrevistas a informantes seleccionados en las localidades elegidas como representativas y dotadas de mayor "densidad cultural". Por eso comisionamos a antropólogos para estudiar las localidades de mayor sustrato étnico en la región de Atlixco, como los municipios de Huaquechula y Tochimilco.

Desde el punto de vista metodológico, la mayor dificultad se presenta cuando se trata de explorar el sentido de pertenencia, que define, según nosotros, la existencia o inexistencia de una identidad regional. En efecto, como la identidad no es un fenómeno directamente accesible desde la posición del observador externo, hay que procurar que los propios actores sociales exterioricen y manifiesten discursivamente su sentido de pertenencia socio-territorial. Para este fin los antropólogos y los psicólogos sociales han elaborado diferentes métodos. En nuestro caso, y debido a la amplitud territorial de nuestro objeto de estudio, procedimos a aplicar una encuesta por cuestionario (*survey*) a una muestra aleatoria de individuos que habitan los cinco municipios que conforman la región de Atlixco. Para ello nos apoyamos en la experiencia de investigaciones similares realizadas por varias universidades del norte de Italia en el Trentino y en otras provincias del nordeste de este país, y aplicamos en lo fundamental el mismo cuestionario para facilitar la comparación internacional (Gubert *et alii*, 1992; Strassoldo y Tessarin, 1992).

II. LOS RESULTADOS

1. EL VALLE DEL ATLIXCO COMO REGIÓN GEOGRÁFICA, HISTÓRICA Y ECONÓMICA

La región del valle de Atlixco⁹ se encuentra ubicada en la parte centro-poniente del estado de Puebla, en el centro de la República Mexicana.

Desde el punto de vista *geográfico*, podría clasificarse —si nos atenemos a las categorías de los geógrafos de fines del siglo XIX y comienzos del XX— como una *región natural*, ya que coincide con un extenso valle de 928.30 Km² originado por la formación del volcán Popocatepetl¹⁰.

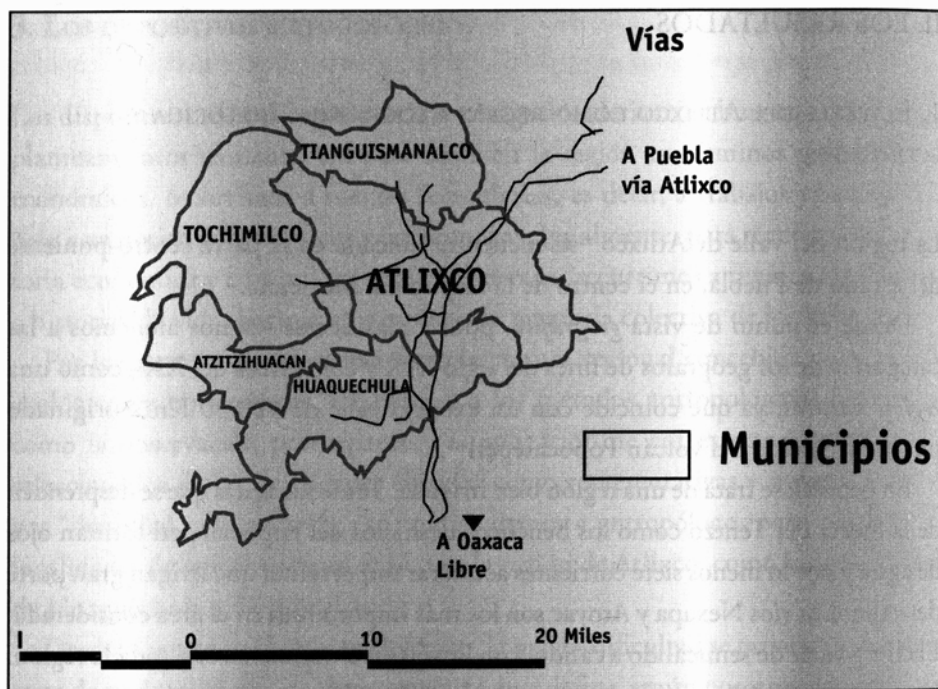
En general, se trata de una región bien irrigada. Tanto las aguas que se desprenden de la Sierra del Tentzo como los benéficos deshielos del Popocatepetl forman ojos de agua y por lo menos siete corrientes acuíferas importantes que irrigan gran parte del valle. Los ríos Nexapa y Atoyac son los más importantes en el área considerada. El clima varía de semicálido a cálido, con lluvias en el verano en casi toda la región. La parte más cercana al volcán presenta clima semifrío y subhúmedo.

Estas características hidrológicas y climáticas convierten al valle en un suelo fértil, con vocación idónea para la agricultura, que se practica desde la época prehispánica.

Desde el punto de vista *político-administrativo*, el valle de Atlixco recubre los actuales municipios de Atlixco (229.92 Km² y 112,480 habitantes), Huaquechula (223.25 Km² y 26.114 habitantes), Tochimilco (233.45 Km² y 15.795 habitantes), Atzitzihuacán (127. Km² y 11.177 habitantes) y Tianguismanalco (114.81 Km² y

⁹ Para evitar confusiones en la lectura, hay que tener en cuenta la distinción entre la *ciudad de Atlixco*, que es la cabecera del *municipio de Atlixco*, el cual, a su vez, es uno de los cuatro municipios que integran la *región de Atlixco*. Es decir, el mismo término *Atlixco* denomina simultáneamente a una ciudad, a un municipio y a una región.

¹⁰ Hay que observar, sin embargo, que existe a este respecto una controversia entre los geógrafos. Aunque Fuentes Aguilar (s.f.) y Bataillon (1969) señalan con precisión la existencia del valle de Puebla, para Garavaglia (1996) no sería una verdadera región en sentido geográfico, ya que "constituye una zona de transición entre el duro clima de la meseta poblana y la Tierra Caliente. Por supuesto, el paisaje y la vegetación reflejan ese carácter transicional" (p. 76).



9.122 habitantes).¹¹ En conjunto, los cinco municipios del valle tienen una población de unos 174.000 habitantes, de los cuales más de la mitad vive en la ciudad de Atlixco, y el resto se asienta, siguiendo un patrón poblacional sumamente disperso, en localidades de menos de 2.500 habitantes, que conforman una gran variedad de localidades rurales (INEGI, 1990).

Como *región económica*, el valle ha ido variando de fisonomía según el tipo de producción dominante. Inicialmente predomina, por supuesto, la producción agrícola. En la época colonial se lo consideraba como “el granero de la Nueva España”.¹² En efecto, “en el siglo XVI era éste, sin género de duda, la zona más

¹¹ Los datos acerca de la población han sido tomados del INEGI, 1995, Censo de Población y Vivienda. Los de la superficie de cada municipio, también del INEGI, 1985, Anuario Estadístico del Estado de Puebla.

¹² El valle de Atlixco fue el primer lugar de la Nueva España donde los conquistadores se convirtieron en labradores, aplicando técnicas agrícolas europeas, uso intensivo de irrigación y mano de obra indígena. Según

rica y mejor cultivada de todo el país; abastecía en especial a la flota de España y exportaba trigo a La Habana y las Antillas” (Chevalier, 1975: 91). La primera mitad del siglo XVIII puede considerarse como la “edad de oro” de esta región, debido a la demanda de trigo y harina en el mercado de la ciudad de México y del Caribe. La economía estaba dominada por la producción agrícola de haciendas y ranchos, en torno a los cuales se organizaba, a modo de periferia, las explotaciones agrícolas tradicionales de los poblados indígenas.

Hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX se abre el ciclo de declinación y crisis de la producción agrícola no sólo en la región considerada, sino en toda la provincia mexicana.¹³ Este es el momento en que se introduce en Puebla y Atlixco, un poco como alternativa a la profunda recesión económica, la industria textil, que va a provocar un cambio decisivo en la estructura urbana y económica de la región. Puebla y Atlixco dejan de ser considerados como el granero de México para convertirse gradualmente en una importante *región industrial*. La producción dominante es ahora la industrial, principalmente en su rama textil, y es ella la que de ahora en adelante ordena en torno a sí toda la economía y el comercio regional. Es la época en que la región de Atlixco se convierte en polo de atracción de considerables flujos migratorios procedentes de diferentes estados del país, y en asiento de un importante movimiento obrero y sindical.¹⁴

Esta nueva conformación de la región económica padece, por supuesto, altibajos, sobre todo durante el paréntesis de la Revolución mexicana, que introduce dos

Pérez Quitt (1991, 27), su magnífica ubicación y condiciones climáticas permitieron cultivar vides, higueras, olivos, membrillos, granadas, manzanos y naranjos, a los que se agregaron las momeras (gusanos de seda) y el cultivo intensivo del trigo.

¹³ Las causas han sido imputadas a la pérdida de los mercados y, sobre todo, a las turbulencias de la época de la Independencia.

¹⁴ Es interesante observar que el auge industrial propició el surgimiento de una de las agrupaciones sindicales más importantes en toda la República: la Confederación Revolucionaria de Obreros Mexicanos (CROM). Desde su fundación en 1918 y su constitución legal en 1923 en Atlixco, la CROM se convirtió en escenario de cruentas luchas internas y con otros sindicatos, como la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM), teniendo que intervenir para su pacificación el Presidente Lázaro Cárdenas. La unificación de las organizaciones sindicales en Atlixco se logró en 1948, año en que la CROM se convirtió en sindicato hegemónico.

novedades radicales en la organización de la producción agrícola en la región: el reparto de tierras (a costa de las haciendas) y la nueva figura del ejido (agrarismo). Si la memoria de la Revolución mexicana todavía perdura en algún grado entre los campesinos de la región es precisamente bajo el aspecto de la repartición de tierras.¹⁵

A partir de los años sesenta se inicia el irreversible ciclo de decadencia de la industria textil, que perdura hasta nuestros días.¹⁶ La consecuencia obvia fue el retorno masivo a la agricultura de subsistencia y la inversión de signo del flujo migratorio: de polo de atracción de mano de obra de otros estados de la Federación, la región se convierte en zona de expulsión de su población económicamente activa hacia el centro del país y hacia los Estados Unidos.

En la actualidad, la economía regional se basa fundamentalmente en la agricultura (las más de las veces de subsistencia), con excepción de la ciudad de Atlixco, que presenta una estructura económica diversificada. El sector terciario ha tenido en los últimos años un fuerte crecimiento, sobre todo a partir de la década de los setenta. Este crecimiento se ha concentrado principalmente en el comercio al detalle.

Resulta sumamente interesante advertir que la mayor parte del intercambio agrícola se realiza en el mercado de la ciudad de Atlixco, que es de tipo semanal. A este mercado acuden, según lo reporta nuestra encuesta, más de 90 % de la población. Se trata del segundo mercado en importancia en todo el estado de Puebla (el primero es el de Tepeaca), y congrega a más de cinco mil comerciantes, muchos de ellos dedicados al mayoreo. Los productos que allí se ofrecen son muy variados: granos, legumbres, flores, todo tipo de ropa y zapatos, aperos de labranza, abarrotes, jarcería, etcétera.¹⁷

¹⁵ Estos vaivenes de la historia económica de la región se reflejan muy bien en la memoria de los pobladores más viejos, quienes recuerdan haber pasado de ser peones de hacienda a ser ejidatarios con la Revolución mexicana; y luego a convertirse en obreros de las fábricas textiles. Pero a raíz de la crisis total de la industria textil en los años sesenta, los que todavía pudieron reclamar un pedazo de tierra retornaron a sus pueblos y los que no, se convirtieron en migrantes.

¹⁶ Entre los factores que contribuyeron a esta decadencia suelen señalarse los siguientes: el descenso de la demanda externa al término de la Segunda Guerra mundial y de la guerra de Corea; la falta de reinversión en maquinarias y tecnologías de punta; las turbulencias sindicales; y la introducción de fibras sintéticas artificiales.

¹⁷ Nuestro equipo de investigación, conformado por 20 pasantes y licenciados en antropología, comunicación y sociología de tres universidades de Puebla, realizó un detenido trabajo de campo en este mercado. Los resultados fueron sistematizados por el Lic. Luis Fernando Gutiérrez.

La centralidad y el área de atracción e influencia de este mercado permiten definir claramente la región de Atlixco como una región económica.

2. EL VALLE DE ATLIXCO COMO REGIÓN SOCIOCULTURAL

No se requiere ser antropólogo sino sólo un turista atento para percatarse de que el valle de Atlixco constituye también una región sociocultural relativamente homogénea, en el sentido ecológico y etnográfico del término.

Para comenzar con la dimensión ecológica de la cultura, el valle está marcado por numerosos *geosímbolos* y cuenta con un patrimonio ambiental definido: el imponente volcán Popocatepetl y la sierra del Tenzo como geosímbolos de referencia permanente para los habitantes del lugar; el paisaje irrigado por afluentes y brazos de los ríos Catarranas y Nexapa; numerosos manantiales, acequias y pozos que figuran como lugares reverenciados; las áreas de cultivo bien definidas desde la época colonial; la red de caminos rurales que delimitan y comunican a los diversos pueblos entre sí.

Encontramos, además, un abundante patrimonio arquitectónico que nos habla de las diferentes etapas de la vida económica y social en el valle: ex-conventos franciscanos y una profusión de iglesias en cada una de las comunidades con sus santos patronos particulares; viejos cascos de hacienda; ruinosas plantas textiles con sus zonas de habitación obrera; y construcciones recientes en colonias periféricas, entre muchos otros elementos.

Según los resultados de nuestra encuesta, los habitantes jerarquizan a su modo estos elementos de su entorno ecológico valorizado. A la pregunta: "En la zona donde usted vive, ¿cuáles son los sitios [...] más importantes, bien conocidos por todos y muy típicos?", responden mencionando en primer lugar (36.8 %) sitios y monumentos religiosos (iglesias, conventos...); en segundo lugar (25.0 %), sitios naturales (como ramales de ríos, yacimientos de agua, varios cerros, zonas boscosas y las enormes barrancas que descienden del Popocatepetl).

Desde el punto de vista de la cultura que hemos llamado etnográfica, el valle de Atlixco conserva todavía algunas costumbres y rituales prehispánicos – dentro de los

cuales se destaca la lengua náhuatl fuertemente vinculada a los ritos del matrimonio, la institución del padrino y del compadrazgo (Muñoz Cruz y Podestá Siri, 1994)—, así como otros ritos relacionados con la continua renovación del sistema de cargos y las mayordomías.

También encontramos elementos vestimentarios característicos de los pueblos campesinos del centro del país, bordados autóctonos —que se aplican a prendas de uso diario celosamente escondidas bajo la vestimenta urbana—, y una cultura alimentaria propia que aprovecha semillas y especies locales, como el guasmole de huaje, los chapulines asados, el mole de cacahuete, los tlatlaoyos, la salsa de tomate verde, la carne salada, las tortillas de maíz azul y rojo, pinole, tostadas, dulce de pepita, y otros más.

La celebración del día de muertos, que es común en todo México, presenta variantes muy interesantes en la región, o que constituye un verdadero atractivo turístico en algunas comunidades como Huaquechula (Lemus, 1998; Vargas, 2000).

El arraigo del catolicismo popular, producto de la evangelización misionera, constituye un elemento fundamental en la cultura regional, ya que integra, en una síntesis dinámica y articulada, la visión indígena y la española (Maurer Ávalos, 1999). El catolicismo popular gira en torno al culto del santo patrono y éste, a su vez, constituye el corazón de las fiestas pueblerinas en toda la región.¹⁸

En el valle también registramos actividades festivas de carácter declaradamente regional. En esta perspectiva, la fiesta más importante, que incluso ha llegado a tener resonancia estatal y nacional, es la llamada *Atlíxcáyotl*, que se celebra anualmente el último domingo del mes de Septiembre en la “Plaza de la danza” del cerro de San Miguel, en la ciudad de Atlíxco. A esta fiesta convergen diversas comunidades

¹⁸ Durante el trabajo de campo pudimos comprobar fácilmente el papel central del santo patrono en las prácticas religiosas campesinas. Las imágenes continúan siendo veneradas aún por la población más joven. Frecuentemente los familiares de los emigrados prenden en la capa de las imágenes los primeros billetes de dólar ganados por ellos allende la frontera, en lugar de los ex-votos tradicionales. Antes de su partida, los migrantes mandan celebrar una misa en honor del santo patrono, prometiendo enviar recursos para la construcción del templo y la realización de la fiesta.

campesinas del Estado de Puebla, aportando cada una de ellas su indumentaria característica, su música y sus danzas tradicionales.¹⁹

3. EL SENTIDO DE PERTENENCIA SOCIOTERRITORIAL

Hasta ahora parece claro que el valle de Atlixco representa una región sociocultural relativamente homogénea, en la medida en que constituye un espacio de inscripción de formas objetivadas de la cultura, muy semejantes o complementarias entre sí, y accesibles desde el punto de vista de la observación externa. ¿Pero se puede afirmar que también sus habitantes lo perciben y lo viven así? Con otras palabras, ¿se puede inferir de lo dicho que el valle constituye una región culturalmente unificada también desde el punto de vista de la percepción, del apego afectivo y del sentido de pertenencia de sus habitantes? ¿Existe en el área considerada un verdadero sentido de identidad regional?

Nosotros partimos del supuesto de que puede existir una cultura regional en “estado objetivado”, es decir, en sentido ecológico y etnográfico, sin que exista la percepción subjetiva de una identidad regional. En efecto, numerosos antropólogos han comprobado que rasgos culturales que parecen muy semejantes e incluso idénticos a los ojos del observador externo, son percibidos como muy diferentes y hasta discriminantes por parte de los actores locales (Barth, 1976: 15; Figueroa, 1994: 221; Cuche, 1996: 87).

Por lo que toca a la región, algunos autores incluso dudan que tenga sentido hablar de una identidad regional, por tratarse, según ellos, de una realidad geográ-

¹⁹ El antropólogo Raymond Stage Noël ha trabajado desde inicios de los años sesenta para rescatar las danzas y el folklore regional. Se lo reconoce como el fundador y el promotor de esta fiesta, que se viene celebrando desde hace 35 años y cuyo nombre completo en náhuatl es *Huey Atlixcayotontli*, que significa “fiesta grande, esencia, estilo y costumbre de Atlixco”. Según el citado antropólogo, la fiesta en cuestión ha perdido su propósito inicial y hoy es controlada por la Secretaría de Cultura del estado de Puebla con fines de promoción turística. No obstante, la fiesta continúa teniendo una gran capacidad de convocatoria, como lo manifiesta, entre otras cosas, la gran cantidad de peregrinos que visitan la iglesia de San Miguel el mismo día de su celebración.

fica abstracta, inaccesible a la experiencia directa y, por lo tanto, a la afectividad humana.²⁰ En todo caso, la existencia de dicha identidad debe comprobarse, y no presumirse *a priori*. Y como la identidad no es directamente observable, su comprobación pasa obligadamente por los métodos interrogativos diseñados para obtener de modo sistemático la narración de los propios sujetos a este respecto (Abric, 1994: 59 ss.).

Es esto precisamente lo que hemos intentado hacer mediante la aplicación de un amplio cuestionario a una muestra aleatoria de la población (*survey*), estratificada según determinadas variables.²¹ El objetivo fue explorar y, dentro de lo posible, medir la amplitud, las motivaciones y la intensidad de la vinculación territorial de los habitantes del valle, bajo el supuesto de que esta vinculación no es meramente "ecológica",²² sino que está mediada por la integración social y la pertenencia a un determinado colectivo sociocultural.²³ Esta integración y sentido de pertenencia son las categorías que definen, según nosotros, la identidad colectiva de un grupo (Cf. Capítulo 1).

²⁰ Dice a este respecto Eric van Young (1992: 9-10): "Localidades y naciones, etnicidades, familias, tribus y grupos corporados: todos éstos existen como sujetos y como marcadores de una identidad consciente entre la gente, pero no las regiones. [...] Se puede sentir lealtad hacia un paisaje, determinadas aldeas, estructuras de autoridad e incluso ciertas ideas, pero resulta poco verosímil que se sienta lealtad hacia sistemas y abstracciones despersonalizadas. ¿Quién puede ser leal a una región, salvo, quizás, algún geógrafo? ¿Quién puede llorar por ella, celebrarla poéticamente o estar dispuesto a morir por ella?"

²¹ La población muestral quedó conformada por un total de 31 localidades y 32.551 habitantes. Calculando 2 % de esta cantidad, obtenemos un total de 651 encuestas por aplicar. La encuesta fue realizada en el último trimestre de 1998, y en ella participaron 23 estudiantes de ciencias sociales.

²² El término tiene aquí el sentido técnico que le ha conferido, entre otros, Gabriele Pollini (1990). En efecto, apoyándose en Parsons y algunos teóricos de la ecología humana, este autor distingue diversos grados de involucramiento de los organismos individuales en un colectivo territorializado: la mera localización territorial, la participación ecológica (que implica relaciones simbióticas entre los organismos), la pertenencia social y la conformidad normativa. Sólo los dos últimos niveles tendrían una dimensión simbólico-cultural, mientras que los dos primeros carecerían de ella, manteniéndose en una plano meramente ecológico (p.186 y ss). Véase también a este respecto, Giménez, 2000, p. 30 y ss.

²³ "De modo general, en sociología se tiende a considerar el territorio no como objeto directo de apego (afección, identificación, pertenencia), sino como símbolo y mediador de la pertenencia social. Nos sentimos ligados (o pertenecientes) no al territorio en sí mismo, sino en cuanto lo habita el grupo que es objeto real de ese sentimiento; en cuanto lo compartimos con nuestros seres queridos y nuestros semejantes; en cuanto es la representación simbólica del grupo" (Strassoldo y Tessarin, 1992: 39).

Partimos de la hipótesis de que la escolarización, la polarización urbana, la fluidez territorial, la experiencia migratoria y la exposición a los *media* influyen profundamente sobre la amplitud y las dimensiones del apego socioterritorial, a través de variables “intermediarias” como el perfil psico-cultural y la participación social de la población considerada.

Lo que sigue es un apretado resumen de algunos de los resultados obtenidos en esta última fase de la investigación.

3.1. ANÁLISIS DESCRIPTIVO: CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA POBLACIÓN MUESTRAL.

La muestra estuvo conformada, en total, por 763 individuos, de los cuales 386 fueron mujeres (50.6 %) y 377 varones (49.4 %).

Esta población muestral vive *en cabeceras y pueblos dispersos*, la mayoría de ellos apenas integrados a los circuitos del comercio moderno y con deficiente infraestructura. Con excepción del tramo Puebla-Atlixco-Izúcar de Matamoros, la mayor parte de las poblaciones está mediocrementemente comunicada mediante carreteras de terracería, aunque cuenta con una buena red telefónica conectada a aparatos públicos (casetas) para servicios de larga distancia. Con sus iglesias y ex conventos, los pueblos y, particularmente, las cabeceras municipales destilan reminiscencias coloniales y sus reticulados se ordenan en torno a la plaza, espacio de sociabilidad por excelencia en todo México, asociado a la política, la religión, el flirteo amoroso, el mercado semanal (“día de plaza”), la gastronomía popular y la fiesta.

La *escolaridad* de la población entrevistada no está muy por debajo de la media nacional, ya que 85.3 % de los entrevistados declara saber leer y escribir en español, 62 % tiene primaria (completa o incompleta), 13.2 % ha concluido la secundaria y apenas 2.4 % la preparatoria. En el curso de las entrevistas, sólo hemos encontrado doce universitarios, lo que representa 1.6 % de la muestra.

Por lo que toca a su *estado civil*, hemos comprobado un porcentaje muy alto de casados (55.3 % frente a 29 % de solteros), lo que se explica por el hecho de que en las áreas rurales de México los jóvenes contraen matrimonio a edad muy temprana.

El dato anterior nos remite a la *estructura familiar*, que se caracteriza por el predominio del modelo de familia numerosa (cada familia cuenta en promedio con 6.22 miembros, en su mayoría muy jóvenes) y por el relativo equilibrio entre el tipo de familia nuclear (55 %) y el de la familia extensa (43.8 %).²⁴

Merece especial atención el *modo de producción* predominante. Pudimos comprobar que, con excepción del municipio de Atlixco (que cuenta con una estructura económica más diversificada), prevalece abrumadoramente la agricultura de subsistencia minifundista basada en paleotecnología, en gran parte heredada del agrarismo revolucionario (reparto de tierras) y vinculada a la explotación familiar de parcelas.

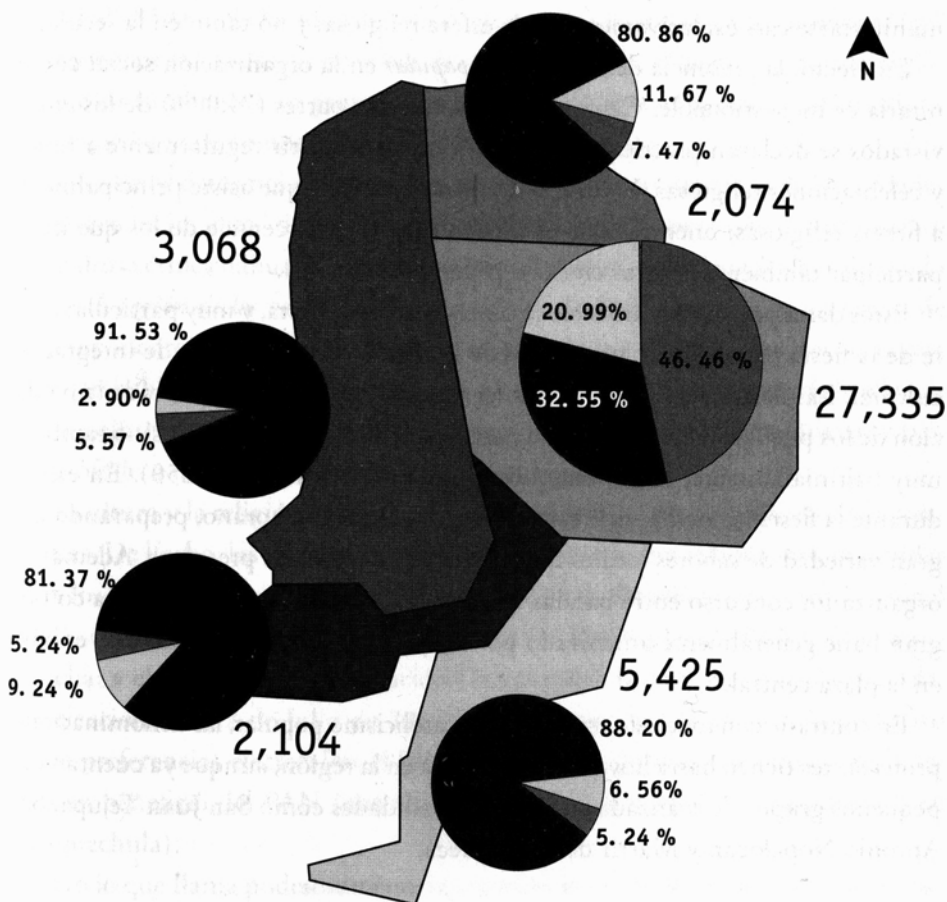
En efecto, según los resultados de nuestra encuesta, el 42.7 % de los entrevistados labora en el sector primario como campesinos, jornaleros o medieros. Y si se toma en cuenta que en la mayoría de los casos las mujeres que dicen dedicarse a labores de hogar, y aún los estudiantes, participan de manera complementaria en labores del campo, el porcentaje asciende a 46.9 %. Sólo 12 % declara estar adscrito al sector servicios.

Por otro lado, la inmensa mayoría declara ser propietaria de su casa (89.7 %) y de su parcela (65.8 %). A esto debe añadirse que 41.3 % de las tierras de cultivo cuenta con alguna forma de riego, lo cual es considerablemente elevado en relación con la media estatal que apenas alcanza 10 %. Por último, en 98 % de los casos, el terreno de cultivo se localiza en el mismo municipio donde vive el entrevistado, aunque generalmente se encuentra dividido en parcelas dispersas. Todos estos datos deben tomarse muy en cuenta a la hora de explicar el profundo apego de los campesinos a su territorio local y regional.

Llama la atención la fuerte *integración cultural* y la consiguiente *participación social* de los habitantes del valle a escala de sus respectivas localidades, y no tanto

²⁴ Sin embargo, hay que hacer a este respecto dos consideraciones: a) en muchos casos, los que hablan de familia nuclear tienen su casa habitación dentro de la propiedad de la familia extensa; y b) según algunos antropólogos, no es el hecho de vivir bajo el mismo techo lo que define a una familia extensa, sino las redes de correspondencia efectiva entre sus miembros (v.g., las mujeres preparan juntas el mole para el día de fiesta, muelen juntas el nixtamal para las tortillas o van a recoger leña...). Es decir, la definición de la familia pasa por una serie de lazos y reciprocidades que se manifiestan en el ámbito socio-cultural, más que en el demográfico-económico, que es el único registrado en censos y encuestas.

Población Económicamente Activa PEA por sector productivo, 1990.



PEA por sector
 ■ Primario
 ■ Secundario
 ■ Terciario

PEA total Estado de Puebla 1, 102, 080
 PEA total Regional 41, 711

Municipios del Estado de Puebla
 ■ Atlixco (112, 480 hab.)
 ■ Atzizihuacán (11, 177 hab.)
 ■ Huaquechula (26, 114 hab.)
 ■ Tlanguimán (9, 122 hab.)
 ■ Tochimilco (15, 795 hab.)

27, 335 PEA Total municipal
 5 0 5 10 Km

Fuente: Censos económicos INEGI, 1990.

a escala regional, ya que la mayoría piensa que hay gran diferencia entre su pueblo y las poblaciones vecinas en cuanto a ideas, forma de ser y tradiciones. Pero debe advertirse de inmediato que tanto la integración como la participación tienden a manifestarse casi exclusivamente en la esfera religiosa, y no tanto en la secular.

En efecto, la presencia del *catolicismo popular* en la organización social comunitaria es incuestionable. Cerca de las dos terceras partes (74.0 %) de los entrevistados se declaran practicantes, es decir, afirman asistir regularmente a fiestas y celebraciones religiosas. Y 90.4 % de ellos manifiesta que asiste principalmente a fiestas religiosas, mientras que es mucho menor el porcentaje de los que dicen participar también en fiestas civiles o puramente sociales.

Estos datos ponen de manifiesto la centralidad de la fiesta, y muy particularmente de la fiesta patronal, en los pueblos de la región como vehículo de integración cultural. Las fiestas patronales suelen ser abiertas, ya que se invita a toda la población de los pueblos vecinos no sólo a participar en las celebraciones, sino también, muy bajtinianamente, en el "banquete popular" (Bajtín, 1993: 250). En efecto, durante la fiesta la cocina suele estar activa desde muy temprano, preparando una gran variedad de sabores locales que se ofrecerá a todos los presentes. Además, se organiza un concurso entre bandas de música locales, y se cierra la fiesta con un gran baile generalmente amenizado por conjuntos musicales que actúan en vivo en la plaza central.²⁵

En contraste con todo este esplendor del catolicismo popular, las denominaciones protestantes tienen hasta hoy escasa presencia en la región, aunque ya cuentan con pequeños grupos de avanzada en algunas localidades como San Juan Tejupa, San Antonio Nopalocan y Mártir de Chinameca.

²⁵ Existen en México numerosos trabajos antropológicos en los que se resalta la importancia del ciclo festivo para la actualización de las relaciones simbólicas con la comunidad de los vivos y de los muertos, para el reforzamiento de las lealtades y para el reconocimiento de los miembros de la comunidad frente a los extraños. La institución de la fiesta continúa teniendo una enorme importancia para la vida del México rural-tradicional, y debe señalarse que no se rige por el calendario cívico o económico, sino por una cosmovisión en la que se entrelazan aspectos religiosos (santo patrono), comunitarios (sistema de cargos) y naturales (ciclos agrícolas) que juegan un papel fundamental en el sustento de la vida material y simbólica de las poblaciones.

Otros indicadores importantes de la integración cultural son la percepción de las comunidades como unidas o muy unidas por parte de los entrevistados (61.1 %); el señalamiento de que la mayor parte de los amigos se encuentran en la misma localidad (85 %); el elevado número de personas conocidas por su nombre (50.7 % dice conocer a todas las personas de su comunidad); el hecho de compartir las ideas y costumbres de su grupo (más de 80 %); y el conformismo social (80 % opina que hay que comportarse como la gente espera).

Todos estos datos nos están indicando que estamos en presencia de “sociedades de interconocimiento” de tipo *Gemeinschaft*, que ciertamente tienen por sustrato una cultura étnica náhuatl consciente o inconscientemente compartida (sobre todo en la *sub-región de los volcanes*), aunque disociada, en la mayoría de los casos, de su componente lingüístico. En efecto, según nuestra encuesta, las personas que reportan hablar la lengua náhuatl apenas alcanzan 12.7 %, lo que revela la eficacia de las políticas públicas educativas que han fomentado el monolingüismo y han contribuido a la desvalorización social del indígena.

La cultura y la religión integran a las comunidades, pero *la política* tiende a dividir las. De hecho, las comunidades pueblerinas de nuestra región están repartidas entre los tres partidos principales del país: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), considerado de centro; el Partido de Acción Nacional (PAN), de centro-derecha; y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), de centro-izquierda. Las elecciones del 2 de Julio de 2000 revelaron un desplazamiento significativo de las preferencias electorales: el PRI perdió su hegemonía tradicional en la región en beneficio del PAN (que triunfó en Atlixco) y del PRD (que triunfó en Huaquechula).

Pero lo que llama poderosamente la atención es el *apoliticismo generalizado* que parece caracterizar a la región. En efecto, nuestro cuestionario incluía una pregunta sobre el grado de interés en participar en algún partido político, sin especificar más. Pues bien, 88.1 % de los interrogados manifestó no estar interesado en ello en absoluto; 6.0 % afirmó estar interesado; y sólo 5.9 % se reconoció como miembro activo de algún partido político.

Este bajísimo interés por la participación política se relaciona seguramente con la imagen negativa que tiene la población de la profesión del “político” o del “líder”, casi

siempre asociada con situaciones de extorsión y manipulación. Esto se confirma con el altísimo porcentaje de aprobación que obtuvo el reactivo: "Los partidos políticos se pasan la vida discutiendo sobre los problemas en lugar de resolverlos".

Hemos tenido algunas dificultades en la aplicación de las preguntas destinadas a detectar los *rasgos psico-culturales* de los entrevistados, particularmente su grado de individualismo, de "familismo" y de conformismo social, debido a las connotaciones particulares que tienen en México la batería de enunciados-estímulo contenidos en el cuestionario italiano adoptado.

De todos modos, creemos que las respuestas obtenidas contribuyen a matizar significativamente el tipo de solidaridad y de integración cultural que habíamos encontrado en primera instancia. En efecto, podemos afirmar que el *perfil psico-cultural* de nuestra muestra se caracteriza en altísimo grado (más de 80 %), no por el individualismo de tipo urbano, sino por lo que podríamos llamar "solidaridad jerarquizada" (los de casa primero), por el autoritarismo intrafamiliar propio de las culturas campesinas tradicionales (jerarquía de las figuras parentales), por el familismo entendido como lealtad al núcleo familiar y a las redes de parentesco, por el apoliticismo como forma de resistencia al control de los gobiernos locales, por la desconfianza hacia los "fuereños" y, finalmente, por el conformismo comunitario (primado de las costumbres locales sobre las normas del Estado). El único rasgo indefinido es el que se relaciona con el reactivo: "Resulta tonto añorar tiempos pasados", ya que las reacciones a favor y en contra se dividen por mitad. Esto es congruente con la percepción que tienen los entrevistados del cambio modernizador en los últimos 20 años y su evaluación positiva también en el 50 % de los casos.

De acuerdo con nuestra hipótesis, la relación y el balance entre *estabilidad y movilidad espacial* de la población influye de modo decisivo sobre su sentimiento de pertenencia socio-territorial. Se supone que cuanto más el sujeto ha viajado y conocido lugares diferentes del suyo, tanto más amplio será su horizonte cognitivo y, en consecuencia, también la amplitud y variedad de niveles de su vínculo territorial (Strassoldo y Tessarin, 1992: 94).

Sorprende, de entrada, la *amplísima autoctonía y estabilidad* de los pobladores de la región. De todos los entrevistados, 83.5% vive en la misma localidad donde nació y 91 % en el mismo municipio de origen. Y por si fuera poco, 85.2 % vive en

la misma localidad donde nació su madre, y 86.5 % en la misma localidad donde nació su padre. Y para remachar aún más, 94.5 % de los entrevistados trabaja en el mismo municipio donde vive. Es decir, existe un alto grado de coincidencia entre el lugar de nacimiento de los padres, el de los propios entrevistados y el de su trabajo actual. Diríamos, en conclusión, que nos encontramos con una población autóctona que continúa firmemente aferrada a su territorio desde tiempos inmemoriales, resistiendo los embates de las crisis cíclicas y de las poderosas fuerzas expulsoras que la incitan a emigrar.

En contrapartida, sólo 31.6 % de los entrevistados afirma haber vivido en otro sitio, mayormente en el área conurbada de la ciudad de México (30.3 %), en segundo lugar en la ciudad de Puebla u otro municipio de la región (17.2%), y por último en el área Nueva York - Nueva Jersey (11 %).

La migración internacional es todavía muy reciente en el valle de Atlixco. Sin embargo, su peso es ya considerable y sus efectos comienzan a sentirse cada vez más desde el punto de vista económico y cultural.

Sesenta y dos por ciento de la población entrevistada asegura contar al menos con un familiar en los Estados Unidos. La mayor parte de ellos radican en Nueva York (69.5 %), luego en Los Angeles (9.7 %) y finalmente en Nueva Jersey (7.1 %). Las tres cuartas partes de los migrantes son varones en edad productiva (entre los 16 y los 35 años), y parecen haber sido seleccionados a propósito entre los más escolarizados.

La migración internacional se realiza casi siempre bajo la perspectiva del retorno; la permanencia en el extranjero dura en promedio entre 1 y 4 años; y el motivo fundamental de la partida es la necesidad económica. Durante el trabajo de campo hemos escuchado con frecuencia una expresión paradójica: "Hay que salir para poder permanecer aquí".

Es importante señalar la permanente comunicación que los emigrados mantienen desde el extranjero con sus respectivas familias (93.5 %), principalmente a través del teléfono (40.9 %). Además, una buena parte de ellos contribuye mediante el envío de remesas de dinero no sólo al sustento familiar (93.5 %), sino también al esplendor de la fiesta patronal y a mejoras de infraestructura en el pueblo. Por eso sus nombres son voceados a través de los altavoces durante las fiestas, y son considerados como hijos presentes / ausentes del pueblo.

Una mirada gruesa a los *movimientos pendulares* tiene que ver con los motivos y la frecuencia de las salidas: por estudio o trabajo (32.8 %), por visitas a parientes (64.1 %), y por compras (92.5 %). El movimiento pendular debido a estudio o trabajo abarca a una tercera parte de la población, lo que no es despreciable. Sin embargo, las salidas para abastecerse de artículos de vestido, alimentación, ornato, instrumentos de labranza, entre otros, abarca a casi la totalidad de la población. Ello nos da un primer indicio de integración regional, en su dimensión ecológica y económica.

La ciudad de Atlixco ocupa el primer lugar en cuanto polo de desplazamiento por motivos de compras (82.3 %) y de estudio o trabajo (15.4 %). El segundo polo de importancia es la capital estatal, adonde la gente se desplaza en primer lugar por motivos de estudio o trabajo (8.5 %), en segundo lugar por visitas a parientes (12.5 %) y en último lugar por razones de compra (1.6). Estos datos permiten ver con toda claridad las diversas funciones que estas dos ciudades desempeñan para la región. La ciudad de Atlixco es mucho más importante que la ciudad de Puebla desde el punto de vista del intercambio de productos agropecuarios. Sin embargo, la ciudad de Puebla ofrece otro tipo de servicios: educación y empleo.

Según nuestra hipótesis, la *exposición a los media* constituiría uno de los canales de modernización que, juntamente con la movilidad espacial, influiría de modo determinante sobre la amplitud y el nivel de la pertenencia socio-territorial.

Hemos podido documentar el acceso generalizado a la radio y a la televisión. Más de 80 % de las familias cuentan con estos aparatos, no así con otras tecnologías de comunicación, como videograbadoras y cámaras de video, cuyo uso se restringe a muy pocas familias. Se puede concluir, entonces, que la relación de las poblaciones de la región con los *mass-media* es bastante amplia. Sin embargo, no existe una cultura informativa relacionada específicamente con los medios impresos, como periódicos y revistas. Si en el contexto nacional menos de 10 % de la población lee los diarios y periódicos, en el contexto rural este porcentaje es menor que la unidad.

Hemos podido comprobar también la importancia decisiva del momento de la *recepción*²⁶ de los contenidos mediáticos. Por un lado, existe cierta selectividad de las

²⁶ Lo que viene a confirmar una de las tesis sostenidas por Paul B. Thompson en su libro *The Media and Modernity* (1995: 149 y ss.), contrariando la afirmación de que los *media* están provocando la *estandarización* de la cultura a nivel mundial.

estaciones y de los programas en función de los intereses y de las realidades locales; y por otro, es patente la filtración de los contenidos a través de códigos de la cultura popular tradicional, como lo demuestran la preferencia abrumadora de la música ranchera y “gruperá” (la audiencia del rock es insignificante); la confusión entre el género “noticias” y la nota roja; el gusto por los espectáculos agonísticos (lucha libre, boxeo, etcétera); y la adicción al melodrama (telenovelas, películas mexicanas clásicas, etcétera).

La cultura de la información a través de los *media* es prácticamente inexistente. Los que afirman haberse enterado de las noticias locales a través de la comunicación intrafamiliar, de la que se da entre compañeros de trabajo y de la que se produce en la iglesia y en la escuela, alcanzan 56.1 % de la muestra.

Debido a lo anterior, difícilmente podemos aceptar que los *media* representen una variable importante para explicar la modernización y las características de la vinculación territorial, y mucho menos que desempeñen el papel de *agenda setting* en los pueblos de la región. Lo que sí podemos adelantar desde ahora es el *uso localista* de la radio y la televisión, así como también de las nuevas tecnologías de comunicación en las pocas familias que las poseen.²⁷

3.2. ¿EXISTE UNA POLARIZACIÓN URBANA?

Finalmente, la cercanía de la región de Atlixco a la ciudad de Puebla, con cuyo municipio colinda, nos hacía presumir una fuerte *polarización urbana* ejercida por parte de esta última sobre la primera.

La ciudad de Puebla es una antigua ciudad colonial que en el pasado pretendió rivalizar con la ciudad de México. Fundada entre los poblados indígenas de

²⁷ En nuestro trabajo de campo encontramos modalidades muy peculiares de uso de las nuevas tecnologías de comunicación. Así, por ejemplo, los lugareños graban videos de bodas, entierros, fiestas patronales y otros eventos comunitarios para enviárselos a los familiares emigrados a Nueva York. Incluso hemos conocido casos de madres que graban consejos en cassette para sus hijos ausentes. Y éstos, a su vez, graban videos de fiestas de 15 años, de celebraciones a la Virgen de Guadalupe y hasta de partidos de fútbol entre paisanos para enviarlos a sus familiares de Atlixco.

Tlaxcala y Cholula, recibió su título de ciudad en 1532. Su situación sobre la ruta que unía a México con Veracruz la convirtió en centro del comercio entre la metrópoli y su colonia.

Al igual que Cuernavaca, Puebla se ha convertido en sede de importantes empresas transnacionales, como la Volkswagen, entre otras muchas, gracias a la política de desconcentración industrial operada en el pasado por el gobierno federal. De rivales que eran, México y Puebla se han convertido en la actualidad en ciudades económicamente complementarias.²⁸ En efecto, la proximidad de una ciudad mundial como México permite a las empresas establecidas en Puebla disponer del mayor mercado del país y aprovechar considerables ventajas fiscales. Esto quiere decir que a través de su conexión con la ciudad de México, Puebla ha entrado a formar parte, con sus más de 1,200,000 habitantes, del sistema de grandes aglomeraciones urbanas del país insertadas en las redes de la globalización.

Bajo estas condiciones, y dada la colindancia y la relativa facilidad de las comunicaciones en toda el área, se podría suponer que el valle de Atlixco, en su totalidad, no podía sustraerse a la esfera de influencia de la metrópoli poblana convirtiéndose, al menos, en su corona periférica rural. Pero la observación de campo revela que no ha sido así. El proceso de periurbanización alrededor de la ciudad de Puebla se ha producido de modo selectivo e irregular, siguiendo la guía de las vías más importantes de comunicación, como la autopista México-Veracruz que la atraviesa, el tramo que la une con la ciudad de Atlixco y la recta que conduce a Cholula. Por eso sólo un área reducida del municipio de Atlixco, la llamada *sub-región de los solares*, ha sido efectivamente integrada al mercado poblano y puede considerarse realmente como su periferia rural. Es precisamente aquí donde se han edificado conjuntos habitacionales de descanso para los habitantes de la ciudad de Puebla, lo que ha venido a generar importantes demandas de servicios y productos agrícolas.

²⁸ De hecho, los parques industriales de Puebla —como lo demuestra su proximidad a la autopista principal— funcionan como anexos del Distrito Federal. En la mayor parte de los casos, funcionan como enclaves en una zona mal integrada a la vida local. Así, los cuadros directivos habitan ciertamente en Puebla, pero sus empresas se relacionan más con la ciudad de México o de Monterrey que con las ciudades más cercanas del Estado de Puebla como, Cholula o Atlixco.

Y es también aquí donde se ha desarrollado una horticultura intensiva que provee legumbres, frutas y flores al mercado de la misma ciudad. Por lo que toca al resto de la región, resulta imperceptible la influencia globalizante de la polarización metropolitana, a no ser por la omnipresencia de la Coca-Cola, de la cerveza Modelo y de los “chips” que se expenden en las tiendas de abarrotes de los pueblos. Sólo es reconocible, como se ha visto, la centralidad de la ciudad de Atlixco, que no es una metrópoli, sino una pequeña ciudad-mercado de fuertes características rurales, que funge como centro de intercambio regional de productos agrícolas.

3.3. EL VÍNCULO SOCIO-TERRITORIAL

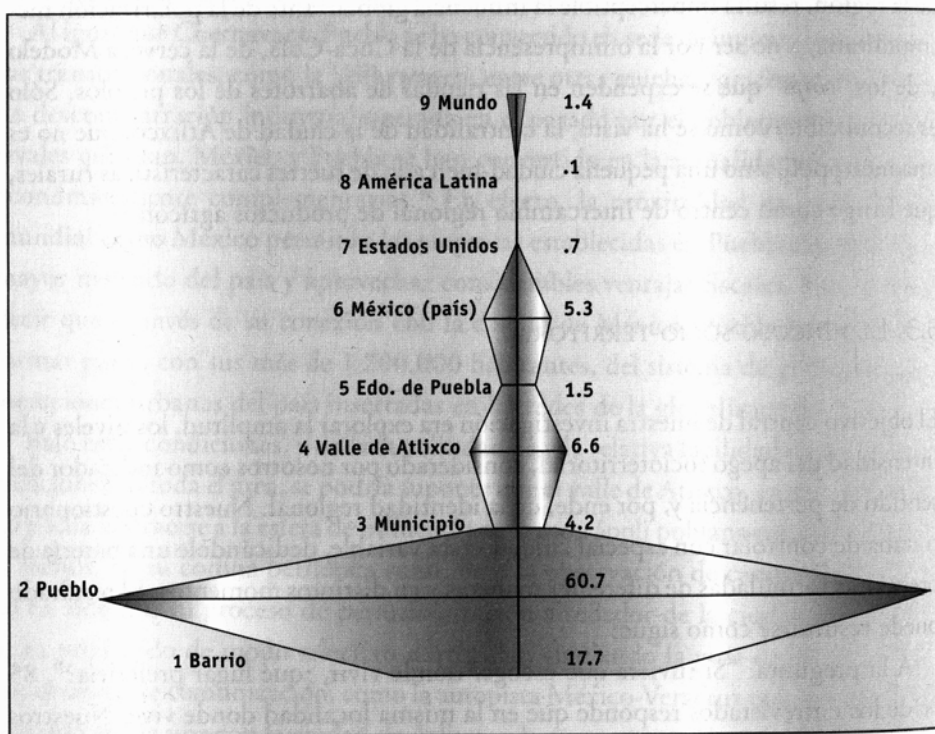
El objetivo central de nuestra investigación era explorar la amplitud, los niveles y la intensidad del apego socioterritorial, considerado por nosotros como indicador del sentido de pertenencia y, por ende, de la identidad regional. Nuestro cuestionario trataba de controlar con especial cuidado esta variable, dedicándole una batería de preguntas formuladas de diferentes maneras y en distintos momentos. El resultado puede resumirse como sigue:

A la pregunta: “Si tuviera que escoger dónde vivir, ¿qué lugar preferiría?”, 85 % de los entrevistados responde que en la misma localidad donde vive. Nuestros encuestadores repitieron esta pregunta varias veces y de muy diferentes maneras, pero la respuesta siempre era la misma en un porcentaje siempre mayor a 80 %.

Y a la pregunta cerrada que les proponía diferentes escalas de amplitud territorial entre el localismo y el cosmopolitismo, 60.7 % mencionó su pueblo, y 17.7 % un ámbito todavía menor: su barrio. Es decir, 78.4 % de los entrevistados manifiesta un vínculo territorial abrumadoramente localista. El apego al municipio (6.6 %), a todo el valle de Atlixco (6.6 %) y al estado de Puebla presentan porcentajes realmente bajos. Ni qué decir del apego a México como país, que sólo representa 5.3 %.

Este último resultado es sorprendente, porque contradice nuestra hipótesis inicial que preveía un alto nivel de nacionalismo en la región, debido a la inculcación escolar a través de los textos obligatorios y gratuitos, y también debido al hecho de

Lugar de mayor apego. Primera mención

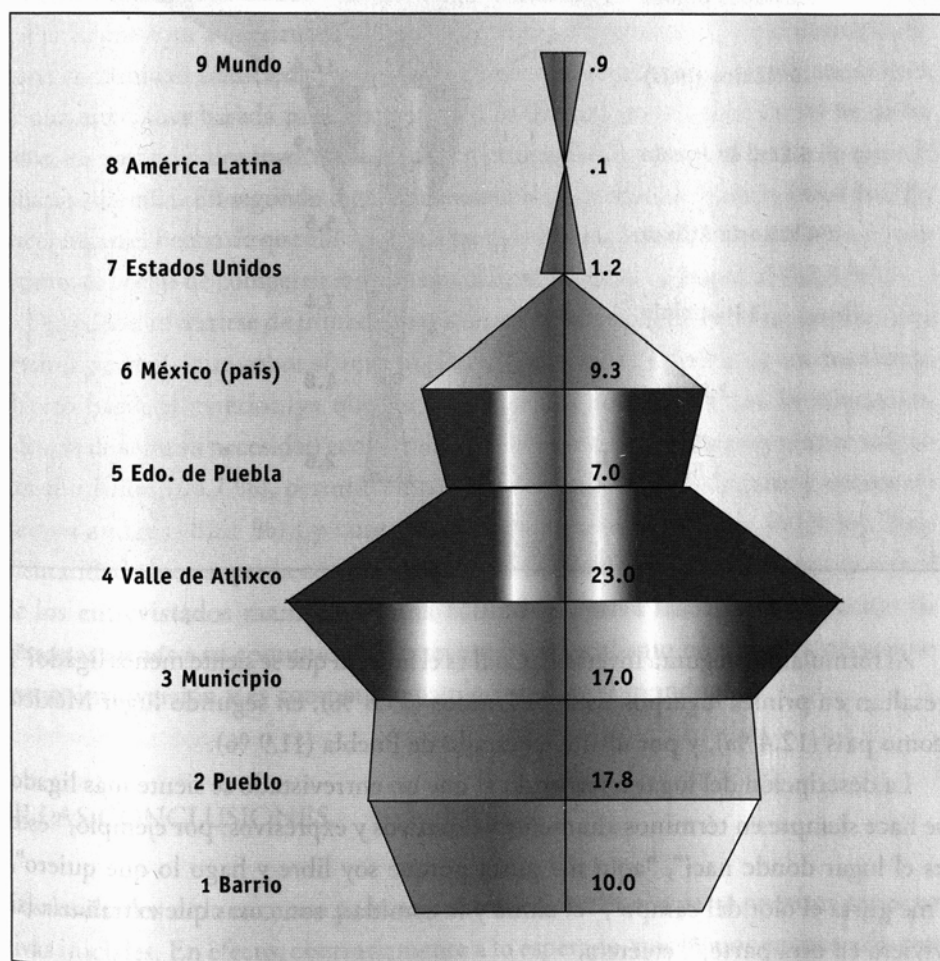


que la región de Puebla se vincula de modo muy especial con un episodio glorioso de la lucha contra la invasión francesa en el siglo pasado, cuya fecha ha quedado impresa en la memoria nacional: la batalla del 5 de Mayo.

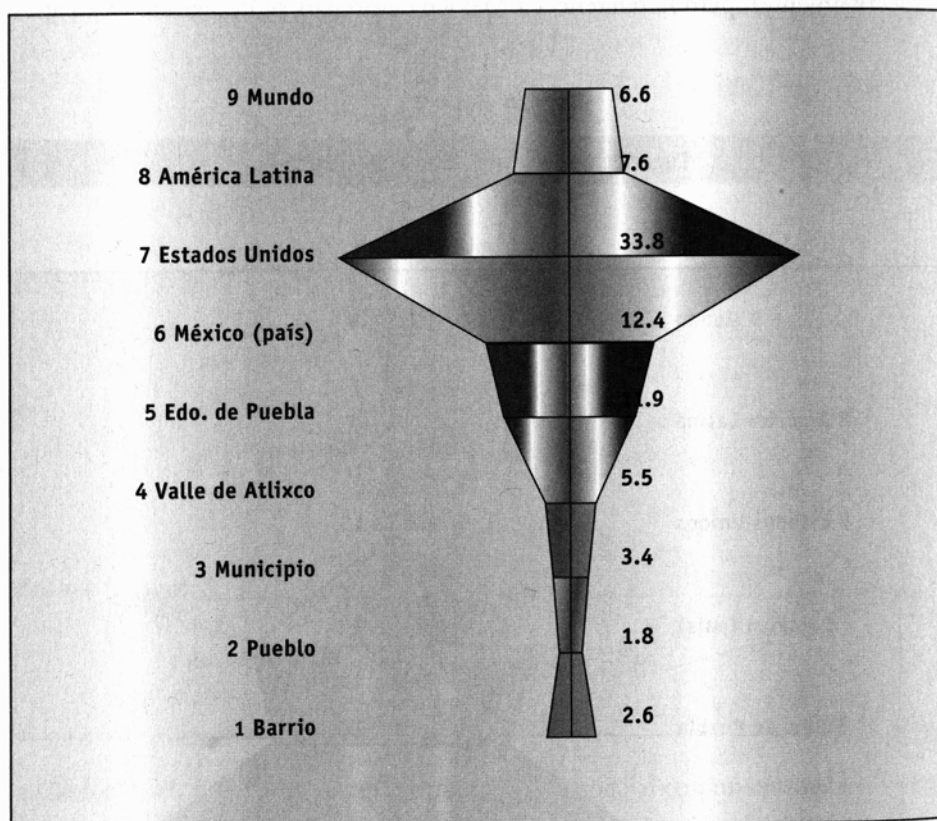
Para averiguar si no se trataba de una situación excepcional sólo válida para nuestra región de estudio, comparamos estos resultados con los obtenidos por uno de nuestros estudiantes que aplicó el mismo cuestionario a dos poblaciones del estado de Morelos, Tlayacapan y Totolapan, completamente diferentes de las del Atlixco, sea por su cercanía a la ciudad de México, sea por ser el primero un lugar de tránsito del turismo dominical hacia los balnearios y otros centros de recreo de la zona. Para nuestra sorpresa, encontramos un perfil muy semejante en lo referente al apego socio-territorial.

Volviendo a Atlixco, la percepción del municipio y de la región como objetos de apego sólo adquieren cierta relevancia en la segunda mención (17.0 % y 23.0 % respectivamente), pero la referencia a México como país sigue siendo muy baja.

Lugar de mayor apego. Segunda mención



Lugar de menos ligado.



Al formular la pregunta inversa: “¿Cuál es el lugar al que se siente menos ligado?”, resaltan en primer lugar los Estados Unidos (35.8 %), en segundo lugar México como país (12.4 %), y por último el estado de Puebla (11.9 %).

La descripción del lugar o territorio al que un entrevistado se siente más ligado se hace siempre en términos altamente valorativos y expresivos: por ejemplo, “éste es el lugar donde nací”, “aquí me gusta porque soy libre y hago lo que quiero”, “me gusta el olor del campo”, “el clima y la comida... son cosas que extrañaría [si viviera en otra parte]”, etcétera.

Cuando se pregunta cuál es el centro más importante en relación con la zona de mayor apego, 55.1 % responde que la ciudad de Atlixco, 17.6 % que otra localidad del mismo municipio, y apenas 7.0 % menciona la ciudad de Puebla. Es decir, los entrevistados reconocen bien la centralidad regional de la ciudad de Atlixco, a cuyo mercado de los sábados acude 98 % de la población. Para la gran mayoría, su importancia es sobre todo económica (60 %), aunque para algunos es también política (9 %).

Todo parece indicar, entonces, que más allá del espacio íntimo y cotidiano, objeto del mayor apego, los entrevistados reconocen un espacio instrumental más vasto, focalizado en la ciudad de Atlixco.

Por lo que toca a la estructura motivacional del apego, ésta es la que corresponde a una comunidad tradicional en el más puro sentido tönnesiano. En efecto, se trata de una estructura basada principalmente en la sangre y en la tierra. En 94 % de los casos, los entrevistados invocan como razón principal de su apego el hecho de que allí radica su familia. En segundo lugar mencionan la propiedad de la tierra (88.4 %). En tercer lugar, el hecho de que allí viven sus amigos y todos los conocen (82.8 %), Y, por último, el hecho de compartir las ideas y costumbres de la comunidad (82.3 %).

Pero debe advertirse de inmediato que este acendrado localismo no implica una actitud de repliegue sobre sí mismo. Paradójicamente, se trata de un localismo abierto hacia el exterior, ya que los entrevistados consideran que la migración, además de ser una necesidad económica (85 %), ayuda a que las personas se valgan por sí mismas (83.7 %), permite ampliar su conocimiento de lugares y encontrar nuevos amigos (82.1 %),; y constituye un camino para mejorar (69.9 %). Esta mentalidad abierta queda corroborada por el hecho de que por lo menos la mitad de los entrevistados manifiestan una actitud receptiva hacia la inmigración de personas ajenas a su comunidad. En resumen, el localismo no significa necesariamente introversión y es compatible con la apertura al mundo.

III LAS CONCLUSIONES

Los resultados de la encuesta parecen contradecir en buena parte nuestras expectativas iniciales. En efecto, contrariamente a lo esperado, nos hemos encontrado con

comunidades rurales extremadamente localistas —aunque no cerradas ni replegadas sobre sí mismas—, fuertemente integradas desde el punto de vista cultural y celosas de sus tradiciones, sobre las cuales no parecen haber hecho mella ni la proximidad de una metrópoli industrial como Puebla, ni la migración nacional e internacional a destinos urbanos, ni el bombardeo incesante de los *mass-media*.

Hemos visto, en efecto, que pese a la proximidad y a la relativa fluidez de las comunicaciones en el área considerada, la región de Atlixco ha quedado en su mayor parte fuera de la esfera de influencia de la ciudad de Puebla; que la migración internacional más bien ha contribuido a revitalizar —a través de la comunicación constante y de las remesas de dinero— la cultura y las identidades locales, generando un curioso modelo que algunos han llamado “comunidad transnacional” (Smith, 1994); y que lo mismo cabe decir de los *mass-media*, cuyo modo de recepción localista los sujeta a los códigos de la cultura popular, en lugar de que ellos sujeten a sus usuarios a una “esfera pública transnacional”, como pretenden algunos comunicólogos.

¿Habrá que concluir entonces que la región del valle de Atlixco constituye un residuo de la vieja civilización rural que ha logrado sobrevivir por inercia histórica en los márgenes de la modernidad y de la globalización? ¿Se trata de un enclave que por razones desconocidas ha sido impermeable a la modernidad y ha quedado fuera del alcance de los procesos de globalización?

Sin embargo, aunque parezca paradójico, la globalización está presente en estas comunidades de dos maneras:

1) por algunos de sus efectos directos que se manifiestan en forma de cambios menores de carácter adaptativo, los que, en nuestra opinión, no han afectado la substancia de la cultura y de la identidad tradicional;

2) por sus “efectos perversos”²⁹ como son, por un lado, la marginación y la exclusión, y por otro, la migración internacional.

Por lo que toca al primer punto, no debe concluirse de los datos anteriormente reportados que las comunidades del valle de Atlixco son comunidades mineraliza-

²⁹ Así denomina Raymond Boudon a los efectos imprevistos y no deseables que resultan de la agregación de acciones individuales. Véase a este respecto Dubois, 2000: 34 ss.

das, renuentes al cambio y olvidadas por la historia. Por el contrario, el contacto de las familias rurales con la modernidad urbana a través de la migración y de la exposición a los *media* ha provocado algunos cambios significativos, aunque no mutaciones dramáticas, en las culturas locales. Y no podía ser de otro modo, ya que tanto la cultura como el sentimiento de pertenencia son realidades dinámicas regidas dialécticamente por una *lógica de continuidad y discontinuidad*.

Para comenzar, según los resultados de nuestra encuesta los propios entrevistados tienen en su mayoría (79.0 %) la percepción de que se han producido importantes cambios en sus comunidades en los últimos diez y veinte años. Estos cambios habrían afectado sobre todo a la vida económica y a la infraestructura de la comunidad (caminos, red de electricidad, telefonía rural...), y son los más positivamente valorados por la mayor parte de los entrevistados, no así los producidos en el plano político, en el moral, en la vida religiosa y en las tradiciones, que son valorados negativamente por 50 % de los entrevistados.

La investigación etnográfica revela con mayor detalle los cambios producidos a partir de factores como la migración y la exposición a los *media*.

Los cambios inducidos por la migración son visibles sobre todo en el plano de la estructura familiar. En efecto, se puede imputar a los huecos dejados por la migración masculina la ampliación y diversificación de los roles instrumentales de la mujer y de su movilidad espacial, así como el cambio de mentalidad con respecto al tamaño de la prole; y es atribuible a la migración de retorno la tendencia hacia la comercialización de la economía local, ciertas pautas de consumo semi-urbano, la familiarización con el uso de nuevas tecnologías de comunicación, la diversificación de las ocupaciones y cierta erosión del sentido de autoridad y de jerarquía.

Por lo que toca a la exposición a los *media*, si bien ha tenido escasa incidencia en el cambio cultural, a la larga tiende a ampliar los horizontes locales poniendo a la vista —aunque sea como espectáculo— un mundo urbano / industrial cuyas normas y valores (sobre todo en lo referente al sexo, al amor, al matrimonio y a la familia) problematizan los de la “pequeña tradición” local.

Por lo que toca al segundo punto, contrariamente a cierta ideología de la globalización “que enmascara las relaciones de dominación introduciendo la imagen de un conjunto mundial autorregulado o fuera del alcance de la intervención de los

centros de decisión política" (Touraine, 1997: 55), sabemos que la globalización observable y realmente existente es polarizada y desigual, y por lo mismo genera simultáneamente en todos los espacios y en todas las escalas formas de participación y de exclusión. La globalización es en gran medida urbanización progresiva del planeta, acompañada por la marginalización de los espacios rurales no funcionales a este proceso.

Toda sociedad ha practicado siempre alguna forma de exclusión y de marginación —dice el geógrafo Olivier Dollfus (1994)—; pero la economía y el mercado mundial han introducido una nueva forma de exclusión: la exclusión de los "inútiles", de los que no quieren o no pueden vender sus habilidades y su fuerza de trabajo, de los que no tienen una capacidad de compra suficientemente interesante para el mercado a causa de su pobreza. Estos "inútiles" se localizan tanto en regiones enteras del mundo como en el seno mismo de sociedades consideradas como prósperas (p.9).

Esto es lo que explica, en nuestra opinión, la apariencia de enclave y de atraso que presenta nuestra región; la coexistencia casi codo a codo de la modernidad urbana y de la miseria rural; y la integración selectiva y limitada de sólo una diminuta área de la región a la dinámica económica de la metrópoli poblana. En efecto, no podían interesar a la globalización ni al mercado urbano unos campesinos tradicionales mediocrementemente escolarizados, demasiado localistas, demasiado comunitarios y, sobre todo, demasiado pobres.

Podemos ir más lejos todavía: la globalización está presente en el valle de Atlixco a través de otro de sus "efectos perversos": la migración laboral internacional. Es verdad que las migraciones no representan un fenómeno totalmente nuevo —el inicio de flujos migratorios hacia los países industrializados se remonta a fines del siglo XIX—, pero hoy en día son cada vez más numerosos los autores que las asocian a la globalización como una de sus manifestaciones "naturales" (Berti, 2000: 82 y ss.).

En efecto, si nos situamos en el plano de las causas de la migración, podemos observar dos situaciones:

1) los *mass-media*, indiscutiblemente ligados a la globalización, han reforzado poderosamente los “factores de atracción” difundiendo por el mundo entero mensajes que enfatizan el bienestar, los atractivos y la oferta de oportunidades de los países desarrollados;

2) entre los “factores de expulsión” que provocan la migración forzada por razones económicas figura en primer lugar el ya señalado mecanismo discriminante y polarizador inherente al proceso de globalización. En efecto, este mecanismo genera a nivel mundial grandes disparidades en las condiciones de vida y de salario, concentrando el bienestar en sólo pocas áreas del mundo.

Bajo esta perspectiva, y paradójicamente, los “migrantes por necesidad” del valle de Atlixco son en realidad víctimas de la fallida globalización del bienestar. “Se globaliza el mercado y la vida financiera, pero no las condiciones de vida”, – dice R. De Vita (citado por Berti, 2000: 84)

Si nos situamos ahora en el plano de los efectos de la globalización sobre las modalidades de la migración, podemos distinguir también dos situaciones:

1) A través de las políticas de deslocalización y de dispersión global de las actividades económicas, estimuladas por la globalización, las grandes empresas transnacionales han generado todo un sistema de servicios basados en trabajadores marginales que trabajan “en condiciones de fuerte segmentación social, salarial y frecuentemente étnico-racial” (Sassen, 1997, citado por Berti, 2000: 85). Éste es el sector destinado precisamente a los inmigrantes.

2) Las nuevas tecnologías aplicadas a la información, a la comunicación y a los medios de transporte –que son aspectos indiscutibles de la globalización– han hecho posible una nueva figura de la condición de los migrantes en sus lugares de destino: la *diáspora*. Esta figura implica el mantenimiento constante de vínculos materiales y simbólicos con la comunidad de origen, como los que hemos observado precisamente entre los migrantes del Atlixco.³⁰ Según algunos autores, este

³⁰ En la actual sociología de las migraciones se recurre al término *diáspora* para definir a cualquier comunidad separada de su lugar de origen que exprese una reivindicación identitaria y mantenga vínculos materiales (v.g. las remesas de dinero) y simbólicos con dicho lugar de origen. Según esta terminología, cuando se produce una asimilación de los migrantes a la sociedad receptora ya no se puede hablar de diáspora.

fenómeno explicaría por qué las migraciones internacionales tienden a ser cada vez menos definitivas y más orientadas al retorno. La figura de la "diáspora" es lo que ha inducido a algunos (v.g., Smith, 1994), como ya lo hemos señalado más arriba, a hablar de "comunidades transnacionales".

Habría que preguntarse, para terminar, si la persistencia del apego a formas tradicionales de sociabilidad en comunidades rurales como las del valle de Atlixco —donde el único recurso disponible es la solidaridad y no la competitividad basada en el poder del dinero— no constituye una estrategia de supervivencia en medio de un espacio globalizado donde la única regla es la competencia de todos contra todos, que es como decir la guerra de todos contra todos.

XI

Identidades en globalización

1. UNA DEFINICIÓN RELACIONAL Y “SITUACIONISTA” DE LA IDENTIDAD

¿Qué es lo que se obtiene, en términos teóricos y analíticos, cuando se intenta pensar los procesos de globalización bajo el ángulo de una teoría de las identidades sociales? Ésta es la cuestión que nos proponemos abordar en el presente ensayo en términos exploratorios.

No se nos escapa el hecho de que la noción de identidad es de manejo delicado para las ciencias sociales y, además, políticamente peligrosa. Es de manejo delicado por la necesidad de rescatarla de la banalización y de las trampas del sentido común que tiende a representarla como una entidad homogénea, cristalizada y substancial. Y es políticamente peligrosa por su aptitud para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales, como en el caso de los nacionalismos, de los etno-nacionalismos y de los racismos de toda laya¹. Pero, pese a todo, sigue

¹ Pueden existir “identidades asesinas”, como lo demuestran los conflictos étnicos que desembocan en la dinámica irracional de las “limpiezas étnicas”. Véase a este respecto Amín Maalouf, 1998.

siendo una noción imprescindible en las ciencias sociales, no sólo porque ha venido a potenciar la teoría del actor, de la acción social y, particularmente, de la acción comunicativa, sino también porque permite recuperar, un poco por la puerta trasera, la noción de cultura que en los últimos tiempos ha sido objeto de una cerrada crítica desconstruccionista por la llamada “antropología posmoderna” (Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1991; Pasquinelli, 1993).

Desde una perspectiva estrictamente relacional y situacionista —que excluye toda connotación fijista o esencialista— entendemos aquí por identidad *el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) y relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.*

Según la sociología clásica —de Max Weber y Georges Simmel a Talcott Parsons y R.E. Park—, los actores sociales tienen acceso a esos repertorios identificadores y diferenciadores a través de su pertenencia —subjettivamente asumida— a diferentes tipos de colectivos, sean éstos grupos, redes sociales o grandes colectividades como las “comunidades imaginadas” de Benedict Anderson (2000). Así, a través de nuestra pertenencia a una Iglesia nos apropiamos al menos parcialmente de su repertorio simbólico-cultural (credo, dogmas, sistema ritual...) para definir la dimensión religiosa de nuestra identidad. Más aun, nuestra pertenencia religiosa se define precisamente por esta apropiación intersubjetivamente reconocida (Pollini, 1990: 186 y ss.).

De acuerdo a lo dicho, nuestro problema puede reformularse en los siguientes términos: ¿existe una *comunidad global*, en sentido propio y no sólo figurado, a la cual se pueda pertenecer en diversos grados y formas mediante la apropiación subjetiva de un complejo simbólico-cultural que por fuerza tendría que ser también global?; ¿o más bien habría que hablar de múltiples identidades globales construidas en torno a intereses monotemáticos y sectoriales, aunque de alcance global, como en el caso de los movimientos ecologistas, pacifistas, antinucleares, y otros por el estilo?

2. ¿UNA COMUNIDAD GLOBAL “SIN OTREDADES”?

Entre los teóricos de la globalización no faltan los que afirman no sólo la existencia, sino también la intensificación y la ampliación creciente de un *sentido de pertenencia global* (“*a sense of global belonging*”) que implicaría la percepción del mundo como una *comunidad globalizada*². Así, según Roland Robertson (1992: 25-27) la conciencia global del mundo como un todo, alimentada por experiencias inducidas a través de los *media* y estimulada por las primeras fotografías de la tierra desde el espacio, habrá alcanzado un nivel de masa a partir de los años setenta. En consecuencia, estaríamos presenciando la intensificación de la toma de conciencia del mundo como un “lugar único y singular que todos compartimos” (*the world as a single place*) (p. 132). Anthony Giddens (1990), por su parte, afirma que en virtud de la globalización, —que sería un fenómeno inherente a la modernidad tardía (*late modernity*)—, estamos viviendo en un mundo “sin otredades” (*a world without others*)³. En efecto, según este autor (1991), “la modernidad tardía produce una situación en la que la humanidad deviene bajo ciertos aspectos un solo “nosotros” que afronta problemas y oportunidades respecto a los cuales no existen ‘otros’” (p. 27). En su conjunto, estos planteamientos convergen en la idea de una “aldea global” con todas sus resonancias utópicas.

Ahora bien, ¿qué es lo que se comparte a nivel global en términos de intereses materiales o simbólicos para hablar en sentido propio de una “comunidad global” o, lo que es lo mismo, de un “sentido de pertenencia global”?

² Los autores a los que nos referiremos a continuación no utilizan el concepto de comunidad en el sentido tradicional popularizado por Tönnies (y no inmune a connotaciones románticas), es decir, como una solidaridad grupal localmente arraigada y alimentada por relaciones cara a cara, que se opondría a la “sociedad” entendida como asociación racional, abstracta y orientada a fines instrumentales; sino en un sentido más amplio, desligado de toda referencia territorial y de toda idea de proximidad. La condición mínima para que pueda hablarse de comunidad sería la existencia de “experiencias compartidas” (Giddens, 1990: 141) simultánea y cálidamente por cierto número de personas, lo que puede darse también a distancia entre individuos y grupos territorialmente muy dispersos, gracias a las técnicas modernas de comunicación. En este mismo sentido, Anderson (2000) habla de la nación como una “comunidad imaginada” que se caracteriza por el sentimiento compartido de una “profunda camaradería horizontal”.

³ En realidad Giddens plantea un juego dialéctico entre fuerzas unificadoras y fuerzas disgregativas de la modernidad. Aquí nos referimos sólo al momento unificador de esta dialéctica.

Giddens responde, siguiendo a U. Beck (1992), que lo que nos une globalmente es un sentimiento común de riesgo ante la posibilidad y la probabilidad de catástrofes ecológicas. La percepción generalizada de que “Chernobyl está en todas partes” pondría de manifiesto que no existen “otros”, sino sólo un “nosotros” en relación con los riesgos ecológicos. Y lo que se dice de los riesgos nucleares puede extenderse a los riesgos de contaminación ambiental como resultado de la industrialización. Se trata siempre de riesgos que no conciernen sólo a los profesionales o a los pobres, sino absolutamente a todos los habitantes del planeta, cualquiera sea su condición de clase, ya que “la pobreza es jerárquica, pero la contaminación es democrática” (Beck, 1992: 36). En resumen, tanto para Giddens como para Beck, nuestra conciencia del mundo sería, antes que nada, la conciencia de una “comunidad global de riesgo” en la que todos estamos embarcados.

John Tomlinson (1996: 78-79) ha señalado, con razón, que el simple hecho de compartir con otros un sentimiento (casi siempre difuso) de ansiedad o de temor frente a riesgos ecológicos planetarios resulta insuficiente para generar la experiencia de un “nosotros” global. En todo caso podría generar —dice este autor— un “sentido débil de comunalidad global” que por su carácter frágil y precario es incapaz de desembocar en una voluntad política o en acciones concertadas para conjurar los riesgos en cuestión. Nosotros añadiríamos, siguiendo a Parsons y a los teóricos de la Escuela de Chicago, que el interés compartido por evitar la destrucción del propio nicho ecológico no rebasa el nivel de las relaciones meramente simbióticas, común a todos los organismos vivos, y no sólo a los humanos. Se trata de un nivel inferior al de las relaciones propiamente simbólicas, que son las requeridas para la emergencia de un verdadero sentido de pertenencia socio-cultural (Pollini: 1990, 187-188). Para que surja un sentido de pertenencia global se requiere algo más que un mero sentimiento de riesgo o de amenaza común: como dice Tomlinson, se requiere una “comunalidad” más fuerte y positiva, que sólo puede ser la que se define en términos simbólico-culturales.

3. LA RESPUESTA DE LOS COMUNICÓLOGOS

Responde a esta exigencia la propuesta de algunos comunicólogos según los cuales el referente cultural del sentimiento de pertenencia global debe buscarse en la cultura mass-mediática, es decir, en la cultura globalmente difundida por los medios de comunicación masiva. El mundo debería concebirse entonces como una comunidad global "mass-mediada".

Para ejemplificar el potencial unificador de las redes mundiales de comunicación, estos autores evocan la experiencia de participación global producida por la transmisión en vivo de ciertos eventos de masa vía satélite, como los organizados en los años ochenta por Band Aid, Sport Aid, Live Aid y el movimiento Free Mandela (Hebdige, 1989: 91, citado por Tomlinson, 1996: 80). Lo que es más: muchos de estos eventos habrían tenido un contenido moral de alcance universal. David Morley (1992) comparte esta misma visión cuando afirma que

las informaciones nocturnas de la televisión o una telenovela de larga duración regularmente sintonizadas... [funcionan] como un discurso que construye colectividades a través de la producción no sólo de un sentido de "participación" en experiencias simultáneas, sino también en el sentimiento de un "pasado compartido" (p. 287; citado por Tomlinson, 1996: 82).

Son múltiples los argumentos que contribuyen a poner en duda el supuesto poder identificador de la "cultura mass-mediada" a nivel global. En primer lugar, los propios comunicólogos suelen señalar el carácter efímero, superficial y transitorio de las alianzas ocasionales suscitadas por los *media* en el ámbito de sus respectivas audiencias, por extensas que éstas sean (Hebdige, 1989: 91). En segundo lugar, si bien se puede aceptar que los *media* nos han abierto al ancho mundo y constituyen instrumentos poderosos para reforzar y alimentar identidades colectivas preexistentes, como las nacionales, por ejemplo, hay que poner en duda su capacidad de crear "*ex nihilo*" identidades colectivas. Esta incapacidad radica, según Tomlinson (1996: 84), en el tipo de experiencia y de comunicación que pueden proporcionar los *mass-media*: se trata siempre, sobre todo en el caso de la

televisión, de un modo de comunicación monológica, y no dialógica. Y resulta francamente difícil concebir una comunidad fundada en relaciones puramente monológicas, sin reciprocidad y sin la posibilidad de un mínimo de intercambio dialógico entre los actores sociales.

Pero el argumento decisivo es el carácter problemático del supuesto en que se apoya la opinión aquí impugnada, esto es, la suposición de que a nivel de recepción, el discurso de los *media* es interpretado del mismo modo en el mundo entero. En efecto, si pudiera comprobarse que los *media* producen a escala global sujetos que interpretan el mundo de manera similar, entonces sí podría afirmarse que producen "identidades globalizadas" en sentido propio. Pero, como veremos más adelante, lo que se ha comprobado en términos empíricos es exactamente lo contrario: los procesos de producción y de circulación de los mensajes son, efectivamente, globales, pero su apropiación adquiere siempre un sentido localmente contextualizado.

4. CITADINOS GLOBALIZADOS, PARTIDOS MUNDIALES Y FUNCIONARIOS COSMOPOLITAS

Finalmente, en un plano científicamente menos pretencioso, muchos identifican la "comunidad global" con una supuesta "clase media mundializada" (Lévy, 1998: 364) constituida por una elite urbana y cosmopolita sumamente abierta a los cambios de escala, que habla inglés y comparte modos de consumo, estilos de vida, empleos del tiempo y hasta expectativas biográficas similares. Sería la elite que tanto en Tokio como en Buenos Aires, Los Ángeles, Londres, Ciudad de México, São Paulo y Bombay "se sientan en canapés del mismo estilo para ver las mismas emisiones de televisión, y usan zapatos de tenis de la misma marca para practicar la misma clase de deportes" (p. 364). De modo muy semejante, Jonathan Friedman (1995) habla de una estructura de clases mundial que habría generado una "elite internacional constituida por altos diplomáticos, jefes de Estado, funcionarios de organismos humanitarios mundiales y representantes de organizaciones internacionales tales como las Naciones Unidas, que juegan al golf, cenan y toman

cocktail juntos, formando una especie de cohorte cultural" (p. 206). Dentro de este esquema, la identidad global por excelencia podría ser la del cosmopolita, un personaje de enorme movilidad que relativiza su pertenencia nacional y circula incesantemente por todas las culturas.

No cabe duda de que se puede hablar legítimamente de una clase media citadina mundializada. Pero no hay que olvidar que en este caso sólo se está detectando una categoría social abstracta —una "clase teórica", diría Bourdieu (1994: 25-27)—, pero no una clase real capaz de movilizarse como un actor colectivo dotado de identidad propia. En efecto, sería sorprendente postular sentimientos compartidos y una solidaridad de clase real entre dos ejecutivos situados en lugares muy distantes, digamos el uno en Nueva York y el otro en Hong Kong, aunque vistan la misma marca de *pants* y estén sentados en poltronas del mismo estilo para ver el mismo programa de televisión.

Los actores reales que podemos observar en el escenario global son de naturaleza muy diferente. Se trata de instituciones, organizaciones y movimientos sociales muy variados que conjuntamente parecen constituir un embrión de sociedad civil global y buscan generar una opinión pública mundial sobre acontecimientos mayores en el mundo o, por el contrario, sobre casos singulares pero emblemáticos: presos de conciencia, masacres étnicas, catástrofes naturales, "mareas negras", etcétera. Según Jacques Lévy, estos actores sociales tienden a funcionar como "partidos mundiales". Citemos, por ejemplo, a instituciones como la Iglesia católica, que interviene incesantemente tomando posiciones sobre un vasto campo de problemas mundiales; o los llamados "nuevos movimientos religiosos", que han sabido adaptarse admirablemente a la mundialización formando redes elásticas y descentralizadas en el mundo entero, como los "evangelismos" de estilo americano. Pero hay que señalar sobre todo a las organizaciones "monotemáticas" de vocación generalista que se interesan en un solo tipo de problemas (promoción de los derechos humanos, acciones humanitarias, protección del medio ambiente, etcétera.), y que en su mayoría han recibido el estatuto de organizaciones no gubernamentales (ONG) de parte de las Naciones Unidas.

Lo que caracteriza a estos "partidos mundiales" es el hecho de que, a pesar de su vocación generalista y de sus objetivos supranacionales, se encuentran irremediablemente entrampados en la estructura internacional de los Estados-naciones. Por lo tanto,

son de hecho organizaciones internacionales, pero no genuinamente globales. Lo que significa que difícilmente pueden desligarse de los intereses en juego dentro del sistema de Estados-naciones. Así, por ejemplo, R. Morgan (1984) ha demostrado cómo las pretensiones globalizantes del movimiento feminista –en búsqueda de una “sororidad global”– han sido radicalmente inhibidas por el contexto estructural e institucional del sistema de Estados-naciones. Lo mismo cabe afirmar del movimiento ecologista: el problema ecológico global tiene siempre modulaciones particulares según los intereses de los Estados, como lo demuestran las peripecias de Green Peace y las tribulaciones de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo humano, celebrada en Río de Janeiro en 1992 (Leff, 1998: 15-28). Y cuando un organismo subsidiario de las Naciones Unidas, como la UNESCO, genera una dinámica genuinamente democrática y global en el campo de la cultura, amenazando los intereses hegemónicos de naciones como los Estados Unidos e Inglaterra, éstas responden de inmediato retirándose del organismo y negándole todo recurso (como ha ocurrido en 1985 y 1986). Lo que quiere decir que estos organismos internacionales toman en cuenta los intereses globales sólo en la medida en que no amenacen el *status quo* y las disimetrías de poder en el seno del sistema de Estados-naciones.

Terminemos este párrafo con una nota sobre la figura del cosmopolita. ¿Constituye realmente un modelo de identidad individual globalizada?

Según Hannerz (1992: 237-251), la figura del cosmopolita implica una actitud frente a la cultura que se contrapone polarmente a la del localista. Como tipo ideal, el localista sería el que se identifica preferentemente con su cultura local entendida como cultura anclada territorialmente y dinamizada a través de relaciones interpersonales *face to face*. El cosmopolita, en cambio, sería un sujeto de gran movilidad, abierto al contacto con todas las culturas y que incluso adopta una actitud positiva respecto a la diversidad misma, es decir, respecto a la coexistencia de diferentes culturas en su experiencia personal.⁴ Tal sería el caso de los diplomáticos, de muchos

⁴ “El genuino cosmopolitismo es ante todo una orientación, una voluntad de comprometerse con el Otro. Se trata de una actitud intelectual y estética de apertura a las experiencias culturales divergentes, una búsqueda de contrastes más que de uniformidades” (Hannerz, 1992: 239).

hombres de negocios y ejecutivos transnacionales, y de intelectuales urbanos que se mantienen en contacto a través de redes globales de intercambio cultural y se sienten “como en casa” en ámbitos culturales muy diferentes de los suyos.

Sin embargo, no basta la movilidad para volverse genuinamente cosmopolita. Los migrantes laborales, los turistas internacionales, los exiliados y los expatriados siguen siendo en su mayor parte “localistas de corazón”, y por ningún motivo desean desligarse de su lugar de origen.⁵

Desde el punto de vista identitario, difícilmente se puede atribuir al cosmopolita una identidad transcultural y mucho menos global, porque, si bien circula entre diferentes mundos culturales, no llega a ser parte de ninguno de ellos. En efecto, participar en una cultura diferente de la propia no significa comprometerse con ella (Hannerz, 1992: 240). Instalado en una relación de continua alteridad con respecto a otras identidades, el cosmopolita sólo puede desempeñar roles y participar superficialmente en la realidad de otros pueblos. Según Friedman (1995: 204), a esto se reduce toda su identidad.

5. GLOBALIZACIÓN Y CULTURA

Hemos visto que el obstáculo mayor para poder hablar de “identidad global” o de “identidades globales” radica en la dificultad de detectar un repertorio cultural propiamente global, cuya apropiación subjetiva y distintiva por parte de los actores sociales pudiera dar lugar a un sentimiento de pertenencia también global *ad intra*, y de diferenciación *ad extra*, con respecto a un “afuera”. En efecto, sabemos que toda identidad implica no sólo compartir una memoria y un repertorio de símbolos comunes, sino también establecer fronteras con respecto a un “afuera”, a

⁵ Hannerz nos dice que una gran parte del turismo internacional de nuestros días es del tipo “home-plus”, es decir, el confort de mi casa más el sol, el mar, la playa, la vida salvaje, etcétera. Por eso una gran parte de la organización del turismo obedece al propósito de orientar a los turistas hacia enclaves especiales donde puedan seguir disfrutando del mismo confort de su lugar de origen y se les ahorre los problemas hermenéuticos derivados de su contacto circunstancial con los “nativos” (p. 241).

un espacio exterior.⁶ De aquí la conveniencia de afrontar directamente el problema de la relación entre globalización y cultura. Pero antes de entrar en materia no estará demás referirnos brevemente a lo que entendemos por cultura.

En el ámbito de las ciencias sociales se la entiende generalmente como “repertorio de pautas de significados”, siguiendo una ya antigua propuesta de Clifford Geertz (1972). En esta misma línea, Anthony Smith (1992: 171) define la cultura simplemente como un repertorio de creencias, estilos, valores y símbolos. Pero hay que añadir de inmediato una distinción estratégica que permite evitar muchos malentendidos: la distinción entre formas interiorizadas y formas objetivadas de la cultura así entendida. O, como dice Bourdieu (1985: 91), entre “formas simbólicas” y estructuras mentales interiorizadas, por un lado, y símbolos objetivados bajo la forma de prácticas rituales y de objetos cotidianos, religiosos, artísticos, etc., por otro.

Esta manera de concebir la cultura implica no disociarla nunca de los sujetos sociales que la producen, la emplean o la consumen. No existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura. O dicho de otro modo: todas las manifestaciones culturales tendrían que referirse siempre a un “espacio de identidad”. La debilidad de muchos de los análisis consagrados a la globalización de la cultura radica precisamente en la tendencia a privilegiar sus formas objetivadas —productos, imágenes, artefactos, informaciones, etcétera—, tratándolas en forma aislada y meramente taxonómica, sin la más mínima referencia a sus usuarios y consumidores en un determinado contexto de recepción. Así, cuando buscamos ejemplificaciones más concretas de la “cultura mundializada” en los trabajos de Renato Ortiz, sólo encontramos una larga lista de lo que él llama “iconos” de la mundialización: *jeans*, T-Shirts, tarjetas de crédito, ropas Benetton, *shopping centers*, McDonalds, *pop-music*, computadoras, Marlboro, etcétera. De aquí a la cosificación de la cultura parece haber muy poco trecho.

⁶ Featherstone (1992) señala la dificultad de concebir un espacio exterior a nuestro planeta, sea como factor de contraste, sea como fuente de amenaza global, a no ser en la ficción de invasiones extraterrestres, de guerras interplanetarias y de conflictos intergalácticos (p. 11).

Si adoptamos consecuentemente la concepción simbólica de la cultura, asumiendo siempre el punto de vista de los sujetos que se relacionan con ella, podríamos adelantar cierto número de hipótesis que resumen los resultados de algunas investigaciones recientes.

(1) No se puede hablar de una “cultura global” unificada, homogénea y fuertemente integrada, siguiendo el modelo de las “culturas nacionales”, pero transportado a una escala superior. Ello requeriría la formación de una sociedad política y de una sociedad civil también globales, que no se vislumbran ni remotamente en el horizonte.

(2) En el ámbito global, el panorama de la cultura se nos presenta más bien como una inmensa pluralidad de culturas locales crecientemente interconectadas entre sí, aunque siempre jerarquizadas por la estructura del poder (Ortiz, 1999: 47-48), a las que se añaden, también en forma creciente, copiosos flujos culturales desprovistos de una clara vinculación con un determinado territorio. Son las llamadas “culturas desterritorializadas”, o también “terceras culturas” (Featherstone, 1992: 1), cuyo prototipo sería el intercambio de bienes, informaciones, imágenes y conocimientos, sustentado por redes globales de comunicación y dotado de cierta autonomía a nivel mundial.

(3) Por razones operatorias podemos distinguir dentro de lo que hemos llamado “terceras culturas” dos dimensiones o “perspectivas”, en el sentido de Appadurai (1992, p. 296): la que corresponde a la cultura de los bienes de consumo de circulación mundial; y la que corresponde a las “culturas populares” en sentido norteamericano, es decir, la cultura transportada por los *mass media*.

(4) La cultura del consumo de productos de circulación mundial ha sido bien analizada por Renato Ortiz en un libro (1997) consagrado íntegramente a este tema. Ortiz plantea correctamente que esta cultura ha venido a desplazar el *ethos* centrado en el trabajo, el ahorro y el consumo frugal –característico del primer capitalismo inspirado, según Max Weber, en la ética protestante–, para sustituirlo por otro que coloca el confort y el consumo como valores centrales del estilo de vida moderno (p.164). También señala en qué sentido los bienes materiales de consumo llegan a integrarse al orden de la cultura: si bien se trata de objetos preponderantemente funcionales, se comportan también como signos o símbolos expresivos que fre-

cuentemente connotan poder y *status*, y determinan un estilo de vida considerado valioso⁷. Pero a nuestro modo de ver no enfatiza suficientemente el acceso desigual, determinado por la estructura de clases, a los bienes de consumo global; y, sobre todo, no percibe con suficiente claridad –debido quizás a su propensión a reificar la cultura de su “modernidad-mundo”– que los bienes materiales de circulación global adquieren un significado local al ser consumidos en contextos particulares.

Tomemos el caso de un producto como la Coca-Cola, considerado como una especie de metasímbolo de la homogeneización mundial del gusto por algunos académicos charlatanes. Una investigación etnográfica reciente sobre el consumo de esta bebida en Trinidad (Caribe), realizada por Daniel Miller (1998: 169-187), revela claramente el significado contextual que adquieren las “formas globales”. En efecto, según Miller la Coca Cola se “nacionaliza” en cierto modo al combinarse con el ron, la bebida nacional por excelencia de la isla (*Run and Coca Cola* es el título de un calipso caribeño muy popular), e incluso adquiere connotaciones étnicas particulares al insertarse dentro del paradigma de bebidas que forman parte de la cultura gastronómica local. Así, la Coca Cola se considera como la bebida de los “blancos” (es decir, de los negros refinados), en oposición a la bebida de origen hindú llamada *solo*, más asociada a lo local-popular, esto es, a la “gente de color”. La conclusión es que el sentido del consumo de la Coca Cola no es el mismo en Trinidad, en los sectores populares de Londres, en el Japón y en los países árabes. De donde se infiere que las corporaciones transnacionales controlan ciertamente la producción y la distribución de sus productos, pero no pueden controlar los efectos culturales de los mismos en los contextos locales de consumo. Por eso el capitalismo opera siempre localmente combinando las demandas locales con las que emanan de las estrategias globales (p. 177). “Pensar globalmente, pero actuar localmente”, reza una famosa máxima de Sony.

(5) El ámbito donde aparentemente se manifiesta con mayor claridad la globalización de la cultura es el de la “cultura popular” en sentido norteamericano, es

⁷ Un automóvil, por ejemplo, no sólo posee un valor instrumental para su usuario, sino también un valor simbólico en la medida en que connota poder y *status*.

decir, el ámbito de los flujos de imágenes, narrativas, dramaturgias, espectáculos, programas musicales, entretenimientos e informaciones transmitidas por las redes mundiales de los *media* (periódicos, revistas, televisión, cine, casetes, etcétera). La globalización parece afectar aquí tanto a la producción, como a la distribución y consumo de este tipo de cultura. En efecto, se puede demostrar fácilmente que la producción está controlada no sólo por grandes corporaciones, sino también por conglomerados transnacionales que abarcan ramos muy diversificados, aunque relacionados entre sí.⁸ Parece indudable, entonces, que la producción internacional de la cultura popular forma parte de un vasto sistema de corporaciones transnacionales. Por lo que toca a la distribución, que permite la disponibilidad de los productos en el mercado mundial, también depende de una impresionante red transnacional (canales de televisión, salas de cine, distribuidores minoristas) cuyos propietarios frecuentemente son los mismos conglomerados arriba señalados.⁹ Diríase entonces que la distribución mundial de la cultura popular escapa al control de los gobiernos nacionales, a pesar de las políticas de contención adoptadas por algunos de ellos (Canadá, Francia...) para proteger su cultura popular nacional. En cuanto al consumo, la globalización también parece evidente. Los mismos artistas, las mismas películas y los mismos programas de televisión distribuidos por el mismo grupo de corporaciones transnacionales, son consumidos en Londres, New York, París y São Paulo. "El mundo es nuestra audiencia", reza un slogan de Time Warner. Ahora bien, hay dos maneras de presentar esta aspiración a un consumo global: o bien bajo la forma de una cultura homogénea estandarizada, como opinan muchos

⁸ Así, News Corporation, de Rupert Murdoch, controla la televisión terrestre y satelital, así como también la producción de películas, libros y periódicos en los Estados Unidos, el Reino Unido, Australia y Japón. Sony Corporation, por su parte, es propietaria de Columbia Records, Tri-Star y Columbia Pictures, y en cuanto tal no sólo tiene derechos sobre un vasto sector de la industria de la grabación de sonidos y de películas, sino también en el de la producción de música de películas y de las bandas de sonido de estas películas. Y no sólo eso: Sony es el mayor productor de equipos de reproducción de sus propios productos (CD, videocaseteras). Consideraciones semejantes pueden hacerse en torno a Disney Corporation.

⁹ Por ejemplo, Cable News Network, de Ted Turner, tiene audiencia no sólo en el Kremlin, sino también en las Repúblicas islámicas; y CNN es ahora parte del conglomerado Time Warner, cuyo vice-Presidente es Ted Turner.

comunicólogos; o bien bajo la forma de un multiculturalismo que permitiría a los consumidores seleccionar lo que les interesa dentro de una amplia oferta de formas y estilos culturales, como opinan los teóricos de la posmodernidad.

En un notable trabajo sobre política y cultura popular, John Street (1997) cuestiona vehementemente esta manera de ver las cosas. Su cuestionamiento se apoya en los siguientes argumentos:

(a) Debe rechazarse la idea de que la globalización de la cultura popular sea efecto de fuerzas meramente económicas, resultantes de diversas estrategias de mercado de las corporaciones transnacionales. Las políticas nacionales y hasta las locales –como las de des-regulación y apertura indiscriminada del mercado interno– han desempeñado un papel decisivo en el fortalecimiento de las tendencias globalizantes. Por consiguiente, la globalización no es tanto un proceso inevitable, como un verdadero proyecto político (p. 82). Uno de los problemas de las teorías de la globalización sería, según Street, su tendencia a ignorar las actividades de nivel inferior que sirven de soporte a los procesos globalizadores, y a pasar por alto las conexiones entre lo local, lo nacional y lo global (p. 76).

(b) No existe una “cultura popular global” ni bajo una forma unitaria (teorías de la estandarización), ni bajo una forma multicultural (teorías posmodernas).

Esto no significa –dice Street– negar que el mundo está cada vez más conectado y que existe una mayor interacción entre las culturas, sino sólo que su efecto no es una pluralidad de culturas iguales, ni una síntesis armoniosa de las mismas (p. 72).

Lo que se presenta como una cultura global no es más que la cultura dominante de ciertas partes del globo a la que no todos los habitantes del planeta tienen igual acceso. Se trata de una cultura que emerge en su mayor parte de lugares específicos del mundo (América y Europa), y es manufacturada y distribuida por corporaciones radicadas en los Estados Unidos, Europa y Japón. Frecuentemente, los productos de esta cultura ostentan las huellas de su lugar de origen, como lo demuestra la publicidad que invariablemente los acompaña: Audi, Canon, Coca Cola, Hennessy, Levi-Strauss, Master Card, Mobil, Motorola, Mike, Panasonic, Pepsi-Cola, Sony, Shell, Toshiba, etcétera. Sigue diciendo John Street:

Las culturas siempre son parte de una lucha por el poder, una lucha en la que los recursos (culturales y financieros) no están igualmente distribuidos, de donde resulta que ciertos países y regiones se encuentran indefensos frente a las maniobras del sistema de comercio mundial (p. 72).

Por consiguiente, si alguna configuración hay que atribuirle a la "cultura popular mundial" es la de un "pluralismo jerarquizado" (Ortiz, 1999: 47 y ss.) o, lo que probablemente es lo mismo, la de centro / periferia.

(c) Vale también para la cultura popular el principio de que su consumo tiene siempre un significado local y contextual. Con otras palabras, el proceso de globalización puede definir la distribución, pero no el consumo de los productos culturales (p. 73). Esto quiere decir que la idea de una cultura global es también vulnerable frente al argumento de que no existe un proceso global de interpretación cultural. El mismo producto visual o musical no provoca la misma respuesta en todos los lugares donde se lo ve o se lo oye. En la cultura popular, el contexto de recepción es determinante y vital. John B. Thompson (1995: 174) expresa esto mismo de la siguiente manera: "La globalización de las comunicaciones no ha eliminado el carácter localizado de la apropiación. Más bien ha generado un nuevo eje simbólico en el mundo moderno, que describiré como el eje de la difusión globalizada y de la apropiación localizada". Múltiples investigaciones etnográficas corroboran esta tesis. Por ejemplo, la recepción del jazz en la antigua Unión Soviética; la recepción de la serie televisiva Dallas por diferentes grupos étnicos de Israel, comparando sus respuestas con las obtenidas en Estados Unidos y el Japón (Liebes y Katz, 1993); el uso y el significado de los *mass media* durante la Revolución iraní, comparados con los del período posrevolucionario del régimen islámico, la recepción de la cultura popular de origen occidental en el Japón, etcétera.

John Street concluye de este modo:

Si la "cultura global" es de hecho la cultura de algunas partes particulares del mundo, y si no existe una forma única de recepción, entonces tenemos que tomar con cautela la pretensión de que hoy nos estamos enfrentando a industrias globales. Más bien nos estamos enfrentando a corporaciones que

necesitan expandir sus mercados o sus productos básicos. [...] De hecho, el fenómeno de las compañías "globales" puede ser una descripción equivocada de la "transnacionalización corporada en un nivel más elevado de magnitud" (Ferguson, 1992: 75).

6. PARA CONCLUIR

De lo dicho hasta aquí se infiere la necesidad de deslindarse de cierta retórica hiperbólica que no sólo da por hecho la emergencia de una cultura global, sino también la celebra con acentos triunfalistas y cuasi utópicos. Me refiero a la retórica discursiva que circula difusamente en el ámbito de las corporaciones transnacionales, de los especialistas en publicidad y de los expertos en marketing. Es así como ha llegado a difundirse una especie de ideología de la comunidad global, proyectada por la publicidad a través de imágenes como éstas: "un solo mundo de Coca Cola" (*a World of Coke*), "*United Colors of Benneton*", "*Sony is global*", etcétera. Hasta CNN alega que su audiencia internacional constituye una verdadera comunidad global.

Frente a exageraciones como éstas, conviene puntualizar cierto número de cuestiones.

En primer lugar, la globalización es un proceso desigual y polarizado que "en su conjunto tiende a reforzar —si no es que a incrementar— la desigual distribución del poder y de las riquezas tanto entre las naciones como a través de las naciones" (McGrew, 1992: 76). El "nosotros" globalizado invocado por Giddens y otros es en realidad el "nosotros" del mundo desarrollado, incluidos, por supuesto, los segmentos "cosmopolitas" de las sociedades subdesarrolladas.

En segundo lugar, hay que distinguir cuidadosamente la globalización económica o financiera de la globalización de la cultura. La primera es una "globalización fuerte", por su carácter sistémico y estructurado, por lo menos si nos atenemos a las teorías del sistema mundial basadas en la economía política (Wallerstein, 1992: 31-55). La segunda, en cambio, constituye una "globalización débil", incapaz de generar a escala global sujetos que interpreten el mundo de manera similar y que,

por lo mismo, se configuren como identidades globales. Renato Ortiz (1996) reconoce esta distinción fundamental cuando prefiere hablar de "mundialización", y no de "globalización de la cultura".

En tercer lugar, como la identidad y la cultura siempre son indisociables de un contexto social, la emergencia de una identidad global supondría, como condición de posibilidad, la conformación de una sociedad civil global que, a su vez, no podría concebirse sin la contraparte de una sociedad política global. Y es precisamente esta dimensión política la que se encuentra subdesarrollada en la arena global. Por lo que toca a la sociedad civil y a su correspondiente espacio público, hemos señalado la existencia de numerosas organizaciones y movimientos que pugnan, desde abajo, por una mayor solidaridad mundial y tienden a conformar una opinión pública en torno a problemas globales. Pero todo este esfuerzo sigue siendo contrariado por la "jaula de hierro" del sistema de Estados-naciones, con su estructura disimétrica de bloques y de polos hegemónicos. En consecuencia, por mucho tiempo seguiremos mirando al mundo a través de mediaciones comunitarias, geopolíticas y económicas definidas a escala restringida; es decir, seguiremos mirando al mundo a través del prisma de sus Estados, de sus religiones, de sus diferentes culturas y de sus mercados locales.

Bibliografía general

- ABRIC, Jean-Claude, (1994). *Pratiques sociales et représentations*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- ACCARDO, Alain, (1983). *Initiation à la sociologie de l'illusionisme social*. Burdeos (Francia): Le Mascaret.
- ALEXANDER, Jeffrey C., (1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Barcelona: Gedisa.
- ALLPORT, George W., (1954). *The Nature of Prejudice*, (Reading). Mass.: Addison-Wesley.
- AMSELLE, Jean-Loup y E. M'Bocolo (eds.), (1985). *Au coeur de l'ethnie*. París : Éditions La Decouverte.
- ANDERSON, Benedict, (2000). *Imagined Communities*. London-New York: Verso.
- ANNINO, Antonio, (2003). "Pueblos, liberalismo y Nación en México". In: Antonio Annino y Francisco-Xavier Guerra, *Inventando la Nación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, Arjun, (1992). "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In: Mike Featherstone, *Global Culture*. London: Sage Publications.
- AUSTIN, J.L., (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press (Hay traducción española).

BAJTIN, Mijaíl, (1993). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza.

BALANDIER, Georges, (1974). *Anthropo-logiques*. París: Presses Iniversitaires de France (PUF).

BALANDIER, Georges, (1969). *Anthropologie politique*. París : Presses Universitaires de France (PUF).

BALBO L. *et al.*, (1983). *Complesità sociale e identità: problemi di teoria e di ricerca empirica*. Milán: Franco Angeli.

BALBO, L., (1985), "Lettura parallela". In: Laura Balbo *et al.*, *Complessità sociale e identità*. Milán : Franco Angeli.

BALIBAR, Étienne, *et al.*, (1989). *Identità culturale*. Milán: Franco Angeli.

BANTON, Michael, (1983). *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARABAS, Alicia, (coord.), (2003). *Diálogos con el territorio*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

BARBÉ, Carlos, (1985). "L'identità -'individuale' e 'collettiva'- come dimensione soggettiva dell'azione sociale". In: Laura Balbo *et al.*, *Complessità sociale e identità*. Milán: Franco Angeli, pp. 261-276.

BARKER, Ernest, (1948). *National Character and the Factors of its Formation*. London: Methuen and Co. Ltd.

BARRAGÁN LÓPEZ, Esteban, (1990). "Identidad ranchera". *Relaciones*, núm. 43, pp. 75-106. (El colegio de Michoacán).

BARTH, Fredrik, (ed.), (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTHESE, R., (1957). *Mythologies*. París: Seuil.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel Barabas, (1996). *La pluralidad en peligro*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional Indigenista.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, (1997). *Gente de costumbre y gente de razón*. México: Siglo XXI / Instituto Nacional Indigenista.

BASSAND, Michel, (ed.), (1981). *L'identité régionale*. Saint Saphorin (Suiza): Editions Georgi.

BASSAND, Michel, y François Hainard, (1985). *Dynamique socio-culturelle régionale*. Lausanne (Suiza): Presses Polytechniques Romandes.

BASSAND, Michel, (1990). *Culture et régions d'Europe*. Lausanne (Suiza): Presses Polytechniques et Universitaires Romandes.

BASTIDE, Roger, (1960). *Les religions africaines du Brésil*. París : Presses Universitaires de France (PUF). (Hay traducción española.)

BASTIDE, Roger, (1968), "Aculturation". In: *Encyclopædia Universalis*, vol. 1. París, pp. 102-107.

BASTIDE, Roger, (1970a). «Sociologie des mutations religieuses». In : Georges Balandier (dir.), *Sociologie des mutations*. París : Anthropos.

BASTIDE, Roger, (1970b). «Mémoire collective et sociologie du bricolage». *L'Année Sociologique*, pp. 65 -108.

BATAILLON, Claude, (1969). *Las regiones geográficas de México*. México: Siglo XXI.

BAUD, Pascal et al., (1997). *Dictionnaire de Géographie*. París: Hatier.

BAUER, Gérard y Roux, Jean.-Michel, (1976). *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. París: Seuil.

BEATTIE, John, (1972). *Introduction à l'anthropologie sociale*. París: Payot.

BECK, U., (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. London: Editorial Sage.

BELL, Daniel, (1976). «Ethnicity and Social Change». In: Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theorie and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

BELTRÁN, Aguirre, (1976). "Encuentro sobre indigenismo en México". In: Aguirre Beltrán, *Obra polémica*. México: SEP-INAH.

BERGER, P., Berger, B. y Keller, H., (1973). *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.

BERGER, Peter, (1982), "La identidad como problema en la sociología del conocimiento". In: Gunter W. Remmling (ed.), *Hacia la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 355-368.

BERGSON, H., (1986). *Matière et mémoire*. París : Presses Universitaires de France (PUF).

BERQUE, J., (1978), «Identités collectives et sujets de l'histoire». In: G. Michaud (dir.), *Identités collectives et relations interculturelles*. Bruselas: Complexe.

BERTAUX, Daniel e Isabelle Bertaux-Wiame, (1980). "Autobiographische Erinnerungen und kollektives Gedächtnis". In: Lutz Niethammer (ed.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*. Frankfurt am Main: Edit. Syndicat, pp. 108-122.

BERTI, Fabio, (2000), "Globalizzazione e immigrazione: quale relazione?". In: Vincenzo Cesareo y Mauro Magatti, *Le dimensioni della globalizzazione*. Milán: Franco Angeli.

BIAGINI, Eugenio F., (1996). *Citizenship and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.

BLACKBURN, Robert M. et al., (2002). «Explaining gender segregation». *British Journal of Sociology*, vol. N° 53, Issue N° 4, pp. 513-536.

BLOCH-HOELL, Nils, (1964), *The Pentecostal Movement*. London: Allen & Unwin.

BLUMER, R. H., (1958). «Race Prejudice as a Sense of Group Position». *Pacific Sociological Review*, n° 1, pp. 3-7.

BOBEROT, Jean, (1987). *Histoire du protestantisme*. Paris: Preses Universitaires de France (PUF).

BONFIL BATALLA, Guillermo (coord.), (1993). *Nuevas identidades culturales en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA).

BONFIL BATALLA, Guillermo, (2000). «La ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)». In: José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*. México Norte: El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdez, pp. 79-96

BONNEMAISON, Joël., (1981). "Voyage autour des territoires". *L'Espace Géographique*, n° 4, pp. 249-262.

BOUCHARD, Gérard, (1994). «La région culturelle: un concept, trois objets. Essais de mise au point». In: Fernand Harvey (ed.), *La région culturelle*. Québec: Institut Québécois de Recherche sur la Culture.

BOUDON, R., (1986a). *L'idéologie*. Paris: Fayard.

BOUDON, R., (1986b). *Rationalité subjective et dispositions*. Comunicación presentada en el encuentro sobre «Paradigmas sociológicos e imágenes del actor social», Turín, diciembre de 1986.

BOURDIEU, Pierre, (1971a). «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, pp. 295-334.

BOURDIEU, Pierre, (1971b). "Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber". *Archives Européennes de Sociologie*, XII, pp. 3-21.

BOURDIEU, Pierre, (1979). "Les trois états du capital culturel". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, pp. 3-6.

BOURDIEU, Pierre, (1980a). « L'identité et la représentation ». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 35, pp. 63-72

BOURDIEU, Pierre, (1980b). *Le sens pratique*. París: Minuit.

BOURDIEU, Pierre, (1982), *Ce que parler veut dire*. París, Fayard.

BOURDIEU, Pierre, (1984). "La délégation et le fétichisme politique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 52-53, pp. 49-65.

BOURDIEU, Pierre; Chartier, Robert; y Darnton, Robert, (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 59, pp. 86-93.

BOURDIEU, Pierre, (1986). "L'illusion biographique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 62 / 63, pp. 69-72.

BOURDIEU, Pierre, (1987). *Choses dites*. París: Minuit.

BOURDIEU, Pierre, (1988). *La distinction*. Madrid: Taurus.

BOURDIEU, Pierre, (1990a). "Un contrat sous contrainte". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 81-82.

BOURDIEU, Pierre, (1990b). *Sociología y cultura*. México, Grijalbo.

BOURDIEU, (1992), *Réponses*. París: Seuil.

BOURDIEU, Pierre, (1994), *Raisons pratiques*. París: Seuil.

BRADING, David A., (1992). "El patriotismo liberal y la Reforma mexicana". In: Cecilia Noriega (ed.), *El nacionalismo en México*. México: El Colegio de Michoacán.

BRANDT-BESSIRE, Daniel, (1986). *Aux sources de la spiritualité pentecotiste*. Ginebra: Labor et Fides.

BREHM, Sharon S., (1984). « Les relations intimes » In: Serge Moscovici (ed.), *Psychologie Sociale*. París: Presses Universitaires de France, pp. 169-191.

BUSTAMANTE, Jorge A., (1990). «Identidad y cultura nacional desde la perspectiva de la frontera norte». Ponencia presentada en los seminarios sobre «Cultura nacional, identidad cultural y modernización» realizados en la ciudad de Tijuana en 1990 y 1991.

CANDAU, Joel, (1998). *Mémoire et identité*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

CANETTI, E., (1987). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pionera Editora.

CASTORIADIS, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. París : Seuil.

CHEVALIER, F., (1975). *La formación de los latifundios en México*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

CLAVAL, Paul, (1995). *La géographie culturelle*. París: Nathan.

CLIFORD, James y Marcus, George, (1986). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CLIFORD, James, (1991). "Sobre la autoridad etnográfica". In: C. Geertz, J. Clifford et al., *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa, pp. 141-170.

COLLINS, P.H., (1990). "The Social Construction of black feminist thought". In: M. Malson et al., (eds.), *Black women in America*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 297-326.

COLLOQUE INTERNATIONAL, (1979). *Production et affirmation de l'identité*. Toulouse.

CORNAROFF, John, (1991). "Humanity, ethnicity, nationality: conceptual and comparative perspectives in the URSS". *Theory and Society*, n° 20, pp. 661-687.

CONNOR, Walker, (1984). *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*. Princeton: Princeton University Press.

CONNOR, Walker, (1994). *Ethnonationalism: The question for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.

COSER, Lewis A., (1978). *Las Instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

COX, Oliver C., (1959). *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*. Nueva York: Monthly Review.

CRUZ BURGUETE, Jorge Luis, (1989). «Tziscas». In: CIESAS del SURESTE, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. II. México: CIESAS/SEP, pp. 35-119.

CUCHE, Denys, (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. París: La Decouverte.

D'ANDREA, Dimitri, (2000). "Le ragioni dell'etnicità tra globalizzazione e declino della politica". In: Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea, *Identità e conflitti*. Milano: Franco Angeli.

DE VOS, George, (1972). "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology". *Race*, vol. XIII, n° 4, pp. 435-440. (The Institute of Race Relations, Oxford University Press).

DE VOS, George y Lola Romanucci Ross, (1982). *Ethnic Identity*. Chicago: The University of Chicago Press.

DE VOS, George, (1982). "Ethnic pluralism: Conflict and Accommodation". In: George De Vos, (ed.), *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

DELLA PORTA, D., M. Greco y A. Szakolczai, (eds.), (2000). *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma-Bari: Editori Laterza.

DEMARCHI, Franco, (1983). "Il territorio come fornitore di referenti simbolici". *Sociologia urbana e rurale*, anno V, 12, pp. 3-10.

DESROCHE, Henri, (1968). *Sociologies religieuses*. París : Presses Universitaires de France (PUF).

DESROCHE, Henri, (1973). *Sociologie de l'espérance*. París: Calman-Lévy.

DEUTSCH, M., (1949). "An Experimental Study of the Effects of Cooperation and Competition upon Group Process". *Human Relations*, núm. 2, pp. 129-152.

DEVEREUX, Georges, (1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DI CRISTOFARO LONGO, Gioia, (1993). *Identità e cultura*. Roma: Edizioni Studium.

DIECKHOFF, Alain, (2001). "Culture and National Identity". In: Alain Dieckhoff y Natividad Gutiérrez, *Modern Roots*. Aldershot / Burlington USA: Ashgate.

- DIRI, Jean-Paul, (1999). *Les espaces ruraux*. París: Sedes.
- DOLLFUS, Olivier, (1994). *L'Espace Monde*. París: Economica.
- DONNELLY, Michael, (2000). "Qual è l'oggetto del controllo culturale?". In: D. Della Porta, M. Greco y A. Szokolczai (eds.), *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma – Bari: Editori Laterza, pp. 91-111.
- DOUBOIS, Michel, (2000). *La sociologie de Raymond Boudon*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- DRESSLER-HALOHAN, Wanda, Françoise Morin y Louis Quere, (1986). *L'Identité de "pays" a l'épreuve de la modernité*. París: Centre d'Etude des Mouvements Sociaux - E.H.E.S.S.
- DUBET, François, (1989). «De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto». *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre.
- DUCEY, Michael, (1999). "Hijo del Pueblo y Ciudadanos: identidades políticas entre los rebeldes indios del siglo XIX." In: Brian Connaughton, Carlos Illanes y Sonia Pérez Toledo, (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México*. México: El Colegio de Michoacán / UAM / El Colegio de México.
- DUCEY, Michael, (1997). "Liberal Theory and Peasant Practice". In: Robert H. Jackson, *Liberals, the Church and Indian Peasants*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- DUMONT, L., (1987). *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Universidad.
- DUNLEAVY, Patrick, (1988). "Group Identities and Individual Influence: Reconstructing the Theory of Interest Groups". *British Journal of Political Sciences*, vol. 18, Parte I, pp. 21-49
- DURKHEIM, E., (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapiro.
- ELIOU, Marie, (1979). "Erosion et permanence de l'identité culturelle". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXII, pp. 79-90.
- ELSTER, J., (1979). *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENLOE, Cynthia H., (1973). *Ethnic Conflict and Political Development*. Boston: Little Brown and Company.

- ERIKSON, Erik, (1975). "La identidad psico-social". In: David Sills, *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, tomo V, Editorial Aguilar, pp. 585-589.
- ESPINOSA ORTEGA, Alicia, (1989). "Bajo el sol de Dzitbalché: cinco religiones". In: CIESAS del SURESTE, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. IV. México: CIESAS, SEP, pp. 1-107.
- FEATHERSTONE, Mike (ed.) (1992). *Global Culture*. London: Sage Publications.
- FERGUSON, M., (1992). "The Mythologie about Globalization". *European Journal of Communication*, 7 (1), pp. 69-94.
- FIGUEROA, Alejandro, (1992). *Identidad étnica y persistencia cultural*. El Colegio de México. (Tesis doctoral).
- FIGUEROA, Alejandro, (1994). *Por la tierra y por los santos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).
- FLORESCANO, Enrique, (1997). *Etnia, Estado y Nación*. México: Aguilar.
- FORBES, H.D., (1977). *Ethnic Conflict*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- FOSSAERT, Robert, (1983). *La société*, tomo 6, *Les structures idéologiques*. París : Seuil.
- FOSTER, George M., (1962). *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change*. Nueva York: Harper and Row.
- FOUCAULT, Michel, (1974). « Entrevista ». *Les cahiers du Cinéma*, n° 251-252.
- FOXLEY, Alejandro, (1988). *Experimentos neoliberales en América latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRANCO, J., (1987). *Una lectura sociocrítica de la obra de Agustín Yáñez*. México: Universidad de Guadalajara.
- FRÉMONT, Armand, (1999). *La région espace vécu*. París: Flammarion.
- FRIEDMAN, Jonathan, (1995). *Cultural Identity & Global Process*. London: Sage.
- FUENTES AGUILAR, L., (s.f.), *Regiones económicas del estado de Puebla*. Puebla: El Colegio de Puebla.

GALLISSOT, René, (1987). "Sous l'identité le procès d'identification". *L'Homme et la Société*, Nouvelle Serie, pp. 12-27.

GARAVAGLIA, J.C., (1996). "Atlixco: el agua, los hombres y la tierra en un valle mexicano (siglos XIV-XVII)". In: Tortolero Villaseñor, A. (coord.), *Tierra, agua y bosques. Historia y medio ambiente en el México central*. México: Instituto José Ma. Luis Mora / Centre Français d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara / Pobrerillos, pp. 69-126.

GEERTZ, Clifford, (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GEERTZ, Clifford, (1992), *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa.

GEIPEL, Raimondo, Mario Cesa Bianchi *et al.*, (1980). *Ricerca geografica e percezione dell'ambiente*. Milán: Unicopli.

GELLNER, Ernest, (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.

GELLNER, E., (1989). *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa.

GIDDENS, Anthony, (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford (California): Stanford University Press.

GIDDENS, Anthony, (1991). *Modernity and self-identity: Selbs and society in late modern age*. Cambridge: Polity Press.

GIMÉNEZ, Gilberto, (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. México: Centro de Estudios Ecuménicos.

GIMÉNEZ, Gilberto, (1988). *Sectas religiosas en el sureste*. México: Cuadernos de la Casa Chata 161, CIESAS.

GIMÉNEZ, Gilberto, (1989). «Nuevas dimensiones de la cultura popular». *Culturas Contemporáneas*, vol. III, núm. 7, pp. 119-130.

GIMÉNEZ, Gilberto, (1996), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". In: III Coloquio Paul Kirchhoff, *Identidad*. México D.F.: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

GIMÉNEZ, Gilberto, y Gendreau, Mónica, (1998). «A Central Community among Multiple Peripheral Communities». *Latin American Issues*, Number 14, 1-29.

GIMÉNEZ, Gilberto, (2000). "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural". In: Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*. México: UNAM / Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-52.

- GLAZER, Nathan y Daniel P. Moynihan (eds.), (1976). *Ethnicity. Theorie and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOFFMAN, Erving, (1986). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrotu.
- GOLDMANN, Lucien, (1966). *Sciences humaines et philosophie*. París: Gonthier.
- GONZÁLEZ, F. M. (1991). *Ilusión y grupalidad*. México: Siglo XXI.
- GONZALEZ, Luis, (1992). «Patriotismo y matriotismo, cara y cruz de México». In: Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo en México*. México: El Colegio de Michoacán.
- GORDON, C., y K. Gerge, (eds.), (1968). *The Self in Social Interaction*. Nueva York: Wiley.
- GORDON, Milton, (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. New York: Oxford University Press, pp. 249-250.
- GRELE, Ronald J., (1980). «Methodologische und Theoretische Probleme der Oral History». In: Lutz Niethammer (ed.), *Lebenserfahrung und collectives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*. Frankfurt am Main: Syndicat., pp. 143-161.
- GRINBERG L, y Grinberg, R., (1980). *Identidad y cambio*. Barcelona: Paidós.
- GRIZE, Jean-Blaise et al., (1987). *Salariés face aux nouvelles technologies. Vers une approche socio-logique des représentations sociales*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).
- GRUZINSKI, Serge, (1990). «Más allá de la historia de las mentalidades». In: *Memorias del simposio de historiografía mexicanista*. México: IIH / UNAM.
- GUARDINO, Peter, (1995). «Barbarism or Republican Law? Guerrero's Peasants and National Politics, 1820-1846». *Hispanic American Historical Review*, 75:2.
- GUBERT, R., et al., (1992). *L'appartenenza territoriale tra ecologia e cultura*. Trento (Italia): Reverdito Edizioni.
- GUIDICINI, Paolo, (ed.), (1985). *Dimensione Comunità*. Milán: Franco Angeli.
- GUINCHARD, J. J., (1987). «Le national et le rationnel». *Communications*, núm. 45, Seuil, París, pp. 17-49.
- GUIOMAR, Jean-Yves, (1974). *L'Idéologie nationale*. Vienne: Éditions Champ Libre, La taupe bretonne.

- GUIZZARDI, Gustavo, y Rebatí Stella, (1985). «Teorie della secolarizzazione». In: F. Ferrarotti *et al.*, *Sociologia della religione*. Roma: Borla.
- GUPTA, Akhil, y Ferguson, James, (1992). «Beyond «Culture»: Space, Identity and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, Vol. 7 (1) pp. 6-23.
- GUTIÉRREZ, Natividad, (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas*. México: CNCA / IISUNAM / Plaza y Valdés.
- GUZMÁN BÓCKLER, Carlos, (1986). *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. México: CIESAS/SEP.
- HAALAND, Gunnar, (1976). «Factores económicos determinantes en los procesos étnicos». In: Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), pp. 75-93
- HABERMAS, Jürgen, (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I y II. Madrid: Taurus.
- HALBWACHS, Maurice, (1941). *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*. París : Presses Universitaires de France (PUF)
- HALBWACHS, Maurice, (1950). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Presses Universitaires de France (PUF), edición póstuma.
- HALBWACHS, Maurice, (1968). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- HALE, Charles R., (1999). «El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala». In: Clara Arenas, Charles R. Charles y Gustavo Palma Murga, (eds.), *¿Racismo en Guatemala?* Guatemala: AVANCSO
- HALL, Stuart and Paul du Gay, (1996). *Questions of Cultural Identity*. London/ Thousand Oaks / New Delhi: Sage.
- HANNERZ, Ulf, (1992). «Cosmopolitan and Locals in World Culture». In: Mike Featherstone, *Global Culture*, London: Sage, pp. 237-251.
- HÉAU, Catherine, (1984). «El corrido y las luchas sociales en México». *Comunicación y cultura*, núm. 12, 1984, pp. 69-70.
- HÉAU de Giménez, Catherine, (1991). *Así cantaban la Revolución*. México: Grijalbo.
- HÉAU, Catherine, (2003). «The Musical Expression of Social Justice: Mexican corridos at the End of the Nineteenth Century». In: Susan Eva Eckstein and

Timothy P. Wickham-Crowley, (eds.) *Struggles for Social Rights in Latin America*. New York: Routledge.

HEBDIGE, D., (1989). "After the masses". In: S. Hall y M. Jacques (eds.), *New Times: The changing face of politics in the 1990s*. London: Lawrence and Wishart, pp. 76-93.

HECHT, Michael L, Mary Jane Collier and Sidney A. Ribeau, (1993). *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*. Newbury Park / London / New Delhi: Sage.

HEINRICH, M., (1977). "Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion". *American Journal of Sociology*, núm. 3, pp. 653-680.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aida, (1989). «Del Tzolkin a la Atalaya: Los cambios en la religiosidad en una comunidad chuj-k'anjobal de Chiapas». In: CIESAS del SURESTE, *Religión y sociedad en el sureste de México*, vol. II, México: CONACULTA / CIESAS, pp. 123-216.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, (1987), *Vers un nouveau christianisme?* París: Cerf.

HERVIEU-LEGER, Danièle, (1993). *La religion pour mémoire*. París: Cerf.

INWOOD, M., (1992). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell.

HOBSBAWM, Erick, (1990). *Nations et nationalisme*. París: Gallimard.

HOBSBAWM, Erick y Terence Ranger (eds.), (1983). *The Invention of Tradition*. London: Cambridge University Press.

HOERNER, Jean-Michel, (1996). *Géopolitique des territoires*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.

HOLZNER, Burkart, (1978). «The Construction of Social Actors: An Essay on Social Identities». In: T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, pp. 291-310.

HOROWITZ, D.L., (1975). «Ethnic Identity». In: N. Glaser y D.P. Moynihan (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*. Harvard: Harvard University Press.

HUNT, Robert, (1968). "Agentes culturales mestizos: estabilidad y cambio en Oaxaca". *América Indígena*, n° 28, pp. 17-34.

HUTCHINSON, John & Anthony D. Smith., (eds.), (1996). *Etnnicity*. Oxford: Oxford University Press.

IGONET-FASTINGER, P., (1983). «Aproche socio-anthropologique et socio-historique de l'identité». *L'Identité Ethnique et Culturelle. Revue de Recherches Sociologiques*, vol. 15, núm. 2/3, septiembre-octubre.

INWOOD, M., (1992). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell

ISAACS, Harold R., (1975). *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*. New York: Harper & Row Publishers.

ISAJIW, W. W. (1974). "Definitions of Ethnicity". *Ethnicity*, vol. 1, University of Chicago Press, Illinois, pp. 111-124.

IZZO, Alberto, (1985). "Il concetto di 'mondo vitale'." In: L. Balbo et al., *Complessità sociale e identità*. Milán: Franco Angeli, pp. 132-149.

JEFFREY, Alexander, C., (1989). *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Barcelona: Gedisa.

JODELET, Denise, (1984). «Reflexions sur la notion de représentation sociale en psychologie sociale». *Communication Information*, vol. VI, núms. 2-3, pp. 15-41.

JODELET, Denise, (1989). *Les représentations sociales*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

JOUSSE, Marcel, (1974). *L'Anthropologie du Geste*. París : Gallimard

KEARNEY, Michael, (1991). "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire". *Journal of Historical Sociology*, Vol. 4, núm. 1, pp. 52-74.

KNIGHT, Alan, (1987). *U.S.-Mexican Relations, 1910-1940*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies / University of California (Monograph Series, 28).

KNIGHT, Alan, (1994). "Peasants into Patriots". *Mexican Studies*, 10 (1), pp. 135-161.

KOHN, H., (1949). *Historia del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

KUMAR, Krishan, (2003). *The Making of English Nacional Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

LABRA M., Armando, (1992). «Reflexiones sobre el liberalismo social mexicano», *La jornada* (Aniversario), 22 de Septiembre de 1992, p. II y ss.

LAPIERRE, J.W., (1984). "L'Identité collective, objet paradoxal: d'où nous vient-il?". *Recherches Sociologiques*, Vol. XV, núm. 2/3, pp. 195-206.

LARRAÍN, Jorge, (2001). *La identidad chilena*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

- LEFF, Enrique, (1998). *Saber ambiental*. México: Siglo XXI Editores.
- LEMUS, Yolanda., (1998). *La fiesta de los muertos en Huaquechula*. Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Puebla: Universidad de Las Américas (inédito).
- LEQUIN, Y. y J. Metral, (1980). "A la recherche d'une memoire collective: les metallurgistes retraités de Givors". *Annales – Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 1, Enero–Febrero.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (ed.), (1977). *L'Identité*. París: Grasset.
- LÉVY, Jacques, 1998. «Vers une société civile mondiale?» In: Jean Claude Ruano-Borbalan, *L'identité*, París: Éditions Sciences Humaines, pp. 363-368.
- LIEBES, Tamar y Elihu Katz, (1993). *The Export of Meaning: Cross-Cultural Reading of 'Dallas'*. Cambridge: Polity Press.
- LIPIANSKY, Edmond Marc, (1992). *Identité et communication*. París: Presses Universitaires de France (PUF).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, (1973). *Hombre-dios: religión y política en el mundo nahualt*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LORENZI-CIOLDI, Fabio, (1988). *Individus dominants et groupes dominés*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- LORET DE MOLA, Patricia Fortuny, (1989). «El protestantismo y sus implicaciones en la vida política». CIESAS del SURESTE, *Religión y sociedad en el sureste de México* Vol. V, México: CIESAS / SEP.
- LOURAU, René, (1970). *L'Analyse institutionnelle*. París: Les Éditions de Minuit.
- LUENGO GONZALEZ, Enrique (comp.), (1991). *Secularización, modernidad y cambio religioso*. México: Universidad Iberoamericana.
- MAALOUF, Amín, (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- MAFFESOLI, M., (1988). *Les Temps des Tribus*. París: Meridiens Klincksieck.
- MALEWSKA, H., (1987). «La notion d'identité et les stratégies identitaires face à la dévalorisation de soi». *Les Amis de Sévres*, núm. 125, pp. 84-93.
- MALLON, Florencia, (1995). *Peasants and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. California: University of California Press.
- MAQUIAVELO, N., (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.

MACHIAVELLI, [Maquiavelo] N., (1978). *Istorie Fiorentini*. Firenze: Sansóni.

MARX, Carlos, (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Cuba: Instituto del Libro.

MAURER ÁVALOS, E., (1999). *La situación indígena en Chiapas*. Ponencia presentada en la Universidad de Deusto, España, en Noviembre de 1999.

McGREW, A., (1992). "A global society". In: S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.), *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press, pp. 61-116.

MEAD, George Herbert, (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: Chicago University Press.

MEED, George Herbert, (1972). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.

MELUCCI, Alberto, (1982). *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.

MELUCCI, Alberto, (1983), *Nazioni senza Stato. I movimenti etnico-nazionali in occidente*. Milán: Feltrinelli.

MELUCCI, Alberto, (1985). "Identità e azione collettiva". In: L. Balbo et al., *Complessità sociale e identità*. Milán: Franco Angeli, pp. 150-163.

MELUCCI, Alberto, (1989). *Nomads of the present*. Philadelphia: Temple University Press.

MELUCCI, Alberto, (1991). *Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale*. Milán: Feltrinelli.

MERCIER, Paul, (1971). *Histoire de l'Antropologie*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

MERTON, Robert K., (1965). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. París: Librairie Plon.

MESLIN, Michel, (1973). *Pour une science des religions*. París: Seuil.

MIANO BORRUSO, Marinella (1992). *Juchitán de las Flores entre etnia y nación*. Tesis de maestría presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

MICHAUD, G. (dir.), (1978). *Identités collectives et relations interculturelles*. Bruselas: Complexe.

MILLER, Daniel, (1998). "Coca-Cola: a black sweet drink from Trinidad". In: Daniel Miller (ed.), *Material Cultures*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 169-187.

- MOLES, Abraham, y Rohmer, Elisabeth, (1998). *Psychosociologie de l'espace*. París: L'Armattan.
- MONTESQUIEU, Charles, (1969). *De l'esprit des lois*. París: Librairie Larousse
- MORÁN QUIROZ, Rodolfo (comp.), 1990. *La política y el cielo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- MORGAN, R., (1984). *Sisterhood is global: The international women's movements anthology*. New York: Anchor Press / Doubleday.
- MORIN Edgard, (1984). *Sociologie*. París: Fayard.
- MORIN, Edgard, (1980). *La Méthode. 2 La Vie de la Vie*. París : Seuil
- MORLEY, David, (1992). *Television audiences and cultural studies*. London: Routledge.
- MOSCOVICI, S., (1986). "L'ère des représentations sociales". In: W.Doise y A. Palmonari, *Représentations sociales*. Lausanne: Delachaux et Niestlé, pp.34-80.
- MUGNY, G., y F. Carugati, (1985). *L'intelligence au pluriel: les représentations sociales de l'intelligence et de son développement*. Cousset: Del Val.
- MUÑOZ CRUZ, H., y R. Podestá Siri, (1994). *Yancuítlan, tradición y discurso ritual*. México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- NAMER, Gerard, (1987). *Memoire et société*. París: Meridiens Klincksieck.
- OOMMEN, E.K., (1997a). *Citizenship, Nationality and Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.
- OOMMEN, E.K., (1997b). *Citizenship and National Identity*, Londres: Sage.
- ORIOLE, M. y Igonet-Fastingier, P., (1984). "Recherches sur les Identités: le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales". *Revue de Recherches Sociologiques*, 15 (2/3), pp. 155-164.
- ORTIZ HERNÁNDEZ, María de los Ángeles, (1989). "Religión y sociedad en Tapachula". In: CIESAS del SURESTE, *Religión y sociedad en el sureste de México*, México: CONACULTA / CIESAS, pp. 1-105.
- ORTIZ, Renato, (1996). *Um outro territorio*. São Paulo: Editora Olho d'Água.
- ORTIZ, Renato, (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- ORTIZ, Renato, (1999). "Diversidad cultural y cosmopolitismo". In: Jesús Martín Barbero et. al. (eds.), *Cultura y globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Centro de Estudios Sociales, pp. 29-52.

PAICHELER, Henri, (1984). «L'épistémologie du sens commun». In: Serge Moscovici (ed.), *Psychologie Sociale*. París: Presses Universitaires de France, pp. 277-307.

PARK, R.E., (1950), *Race and Culture*. Obras Completas, vol. I. Glencoe: The Free Press, pp. 150-151.

PARSONS, Talcott., (1967). *Full Citenzenship for the Negro American?* In: Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press, pp. 432-465.

PARSONS, Talcott y Edward A. Shils, (1968a). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Editorial Kapelusz.

PARSONS, Talcott, (1968b). "The Position of Identity in the General Theory of Action". In: C.Gordon y K.J.Gergen (eds.), *The Self in Social Integration*. New York: Wiley.

PARSONS, Talcott, (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.

PASQUINELLI, Carla, (1993). "Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno". *Etnoantropologia*, Año I, núm. 1, pp. 34-53 (Edit. Rosenberg & Sellier, Turín).

PERELMAN, Ch., y L. Olbrechts-Tyteca, (1976). *Traité de l'argumentation*. Bruselas: Éditions de l'Université de Bruxelles.

PERELMAN, Ch., (1977). *L'empire rhétorique*. París: J. Brin.

PÉREZ MARTÍNEZ, Herón, (1992). "Nacionalismo: génesis, uso y abuso de un concepto". In: Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo en México*. México: El Colegio de Michoacán.

PÉREZ QUITT, R., (1991). *Xelhua. Historia de Atlixco*. Puebla: Instituto Nacional Indigenista / Culturas Populares.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso, (1986). "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología". *Revista de Occidente*, núm. 56, pp. 76-90.

PETTIGREW, Thomas F, (1971). *Racially Separate or Together?* New York: McGraw-Hill.

PIAGET, Jean, (1965). *Études sociologiques*. París-Ginebra: Librairie Droz.

PINTO, L., (1986), «Une fiction politique, la nation». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 23, septiembre, Editions de Minuit, París, pp. 45-50.

PIZZORNO, Alessandro, (1983). «Identità e Interesse». In: L. Sciolla, *Identità*. Torino: Rosenberg & Sellier.

PIZZORNO, Alessandro, (1989). "Spiegazione come reidentificazione". *Rassegna Italiana di Sociologia*, Anno trentesimo, núm. 2, pp. 161-183.

PIZZORNO, Alessandro, (1989). "Identità e sapere inutile". *Rassegna Italiana di Sociologia*, Anno trentesimo, núm. 3, pp. 305-319.

PIZZORNO, Alessandro, (1994). *Le radici della politica assoluta*. Milán: Feltrinelli.

PIZZORNO, Alessandro, (2000). "Risposte e proposte". In: D. Della Porta, M. Greco y A. Szakolczai (eds.), *Identità, riconoscimento, scambio*. Roma-Bari: Editori Laterza, pp. 197-245.

POLLINI, Gabriele, (1987). *Appartenenza e identità*. Milán: Franco Angeli.

POLLINI, Gabriele, (1990), "Appartenenza socio-territoriale e mutamento culturale", In: Vincenzo Cesareo (ed.), *La cultura dell'Italia contemporanea*, Turín (Italia): Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 185-225.

POULAT, E., (1987), *Liberté, laïcité*. París: Cerf.

RAFFESTIN, Claude., (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. París: Librairies Techniques (LITEC)

RAMÍREZ LOZADA, Dení, (1999). "La patria y la tradición oral. Una historia entreverada". In: Raúl Béjar y Héctor Rosales, *La identidad nacional mexicana*. México: Siglo XXI / UNAM.

RANGER, Terence, (1980). "Persönliche Erinnerung und Volkserfahrung in Ost-Afrika". In: Lutz Niethammer, (ed.). *Lebenserfahrung und collectives Gedächtnis. Die Praxis der "Oral History"*. Frankfort am Main: Syndicat., pp. 74-107.

RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN EL SURESTE DE MÉXICO. México: SEP / CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata), (1988-1989), vols. I -VIII.

REMY, Jean y Lilian Voyé, (1979). «Le mouvement flamand. Dialectique du culturel et de l'économique». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXVI, pp. 29-61.

RIBEIL, Georges, (1974). *Tensions et mutations sociales*. París: Presses Universitaires de France (PUF).

ROBERTSON, Roland, (1992). "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept". In: Mike Featherstone, *Global Culture*. London: Sage Publications, pp. 15-30.

ROBIN, Regine, (1979). *Le cheval blanc de Lénin*. París: Editions Complexe, Coll. Dialectiques.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela Patricia, (1987). *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Tesis presentada en la Escuela Nacional de Antropología (ENAH).

ROCHER, Guy., (1972). *Talcott Parsons et la sociologie américaine*. París, Presses Universitaires de France (PUF).

ROMANUCCI-ROSS, Lola, y George A. De Vos (eds.), (1995). *Ethnic Identity*. Walnut Creek / London / New Delhi: Sage Publications.

SANTOS JARA, Enrique, (1991). «Migraciones internas e identidad cultural». Ponencia presentada en el XVIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) celebrado en La Habana, Cuba, del 28 al 31 de mayo de 1991.

SASSEN, Saskia, (1997). "Place and work in the global information economy". *Quaderni ISMU*, núm. 6.

SCHRYER, Frans J., (1990). *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. New Jersey: Princeton University Press.

SCIOLLA, Loredana, (ed.), (1983). *Identità: percorsi di analisi in sociologia*. Torino: Rosenberg & Sellier.

SCIOLLA, Loredana, (1989). "L'adozione di credenze". *Rassegna Italiana di Sociologia*, anno XXX, núm. 2, pp. 239-266.

SCOTT, James C., (1990). *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.

SÉGUY, Jean, (1980). *Christianisme et société*. París: Cerf.

SETON-WATSON, Hugh., (1977). *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politic of Nationalism*. London: Methuen.

SHERIF, Muzafer, (1966). *In Common Predicament: Social Psychology of Inter-group Conflict and Cooperation*. Boston: Houghton Mifflin.

SHILS, Edward W., (1957). "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties". *British Journal of Sociology*, nº 8, pp. 130-145.

SHILS, Edward W., (1981). *Tradition*. London / Boston: Faber and Faber.

SIGNORELLI, Amalia, (1980). "Cultura popolare e modernizzazione". *La ricerca folklorica*, numero 1, pp. 73-77 (Revista trimestral publicada en Brescia, Italia, por Grafo edizioni).

SIGNORELLI, Amalia, (1985). "Identità etnica e cultura di massa dei lavoratori migranti". In: Angelo Di Carlo (ed.). *I luoghi dell'identità*. Milán: Franco Angeli.

SIMMEL, Georg, (1939). *Sociología*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

SMITH, Anthony, (1971). *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.

SMITH, Anthony, (1979). *Nationalism in the Twentieth Century*. Oxford: Martin Robertson.

SMITH, Anthony, (1992). "Towards a Global Culture?" In: Mike Featherstone, *Global Culture*. London: Sage, pp. 171-191

SMITH, R., (1994). *Los ausentes siempre presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Community between Ticuani, Puebla, Mexico, and New York City*. Tesis doctoral: Columbia University.

SOUTHCOTT, C., (1987), «Au-delà de la conception politique de la nation». *Communications*, núm. 45, París: Seuil, pp. 51-67

SPICER, Edward.H., (1971). «Persistent Cultural Systems». *Science*, vol. 174, núm. 4011, pp. 795-800.

STARK, Werner, (1969). *The Sociology of Religion*, vol. 2. London: Routledge and Kegan Paul.

STRASSOLDO, Raimondo y Tessarin, Nicoletta., (1992). *Le radici del localismo*. Trento: (Italia): Riverdito Edizioni.

STREET, John, (1997). *Politics and Popular Culture*. Philadelphia: Temple University Press.

SZÜCS, J., (1981). *Nation and Geschichte: Studien*. Budapest: Corvina Kiadó.

SZÜCS, J., (1986), «Sur le concept de nation». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 23, septiembre, pp. 51-62.

TAGUIEFF, Pierre-André, (1986). "L'identité nationale saisie par les logiques de racisation". *Mots*, n° 12, pp. 91-128 (Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques).

TAJFEL, Henry, (1972). «La catégorisation sociale». In: Serge Moscovici (ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale*, Vol. I. París: Larousse.

TAJFEL, Henry y J.C. Turner, (1979). "An Integrative Theorie of Intergroup Conflict". In: W.G. Austin and S. Worchel, *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey: Brooks / Cole, pp. 33-47.

TAP, P., (1980). *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse: Privat.

THOMPSON, E.P., (1979). *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*. Barcelona: Crítica (Grijalbo).

THOMPSON, Guy, (1990). "Bulwarks of Patriotic Liberalism; the National Guard, Philharmonic Corps and Patriotic Juntas in Mexico, 1847-88". *Journal of Latin American Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, vol.22.

THOMPSON, John B., (1995). *The Media and Modernity*. Standford, (California): Standford University Press.

THOMPSON, John B., (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.

THOMPSON, Paul, (1978). *The Voice of the Past*. Oxford: Oxford University Press.

THOMPSON, Richard H., (1989). *Theories of Ethnicity*. Nueva York-London: Greenwood Press.

TOMLINSON, John, (1996). "Global Experience as a Consequence of Modernity". In: Sandra Braman y Annabelle Sreberny-Mohammadi, *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*. New Jersey: Hampton Press, pp. 63-87.

TOURRAINE, Alain, (1997). *Pourrons nous vivre ensemble?* París: Fayard.

TOURRAINE, Alain, (1979). "Les deux faces de l'identité". Ponencia presentada en el coloquio internacional sobre «Producción y afirmación de la identidad», realizado en Toulouse, Francia, en septiembre de 1979.

TUAN, Yi-Fu, (1974). *Topophilia*. New Jersey: Prentice-Hall.

TURNER, R. H., (1968). «The Self-Conception in Social Interaction». In: C. Gordon y K.Gergen (eds.), *The Self in Social Interaction*. New York: Wiley, pp. 93-106.

TURNER, Victor, (1977). «Process, System and Symbol: A New Anthropological Syntesis». *Daedalus*, vol. 1, verano.

TUTINO, John, (1996). "La negociación de los estados nacionales, el debate de las culturas nacionales: *Peasant and Nation* en la América Latina del siglo XIX". *Historia Mexicana*, XLVI: 3, n.183.

- VALDERREY, José, (1985). «Las sectas en Centroamérica». *Promundivita*, Boletín 100, revista trimestral, Bélgica.
- VALDÉS, Luz María, (1989). *El perfil demográfico de los indios mexicanos*. México: Siglo XXI, pp. 107-108.
- VALVERDE, Jaime, (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José, Costa Rica: DEI.
- VAN YOUNG, Eric (ed.), (1992). *Mexico's Regions*. San Diego: (University of Chicago, California), Center for U.S. - Mexican Studies.
- VARESE, Stefano, (1981). "El rey despedazado. Resistencia cultural y movimientos etnopolíticos de liberación india". Ponencia presentada en el simposio sobre "Cultura y poder", organizado por CEESTEM-UNU-AIS, México, abril de 1981, p. 26 y ss.
- VARGAS, M.P., (2000). Tesis de Antropología Social. BUAP.
- VIDALES, Raúl, (1991). *Utopía y liberación. El amanecer del indio*. San José, Costa Rica: DEI, pp. 103 y ss.
- VINCENT, G., et al., (1985). *Les nouveaux clers*. Ginebra: Labor et Fides.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, (1987). *¿Relajados o reprimidos?* México: Fondo de Cultura Económica.
- WACH, Joaquin, (1951). "Church, Denomination and Sect". In: AA.VV., *Types of Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- WACQUANT, Loïc J.D., (1992). «Présentation». In: Pierre Bourdieu, *Réponses*. París: Seuil.
- WALLERSTEIN, (1992). « Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". In: Mike Featherstone, *Global Culture*. London: Sage.
- WEBER, Max, (1974). *Economía y sociedad*, Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- WHITMEYER, Joseph M., (2002). "Elites and popular nationalism". *British Journal of Sociology*, Vol. No. 53, Issue No. 3, pp. 321-341.
- WILSON, Bryan, (1966). *Religion in Secular Society*. London: Watts.
- WUTHNOW, Robert, (1987). *Meaning and Moral Order*. Berkeley-Los Ángeles-London: University of California Press.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN EDITORIAL INTERSECCIONES

- Marisa de León. *Espectáculos Escénicos Producción y difusión*. Coedición: FONCA/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Héctor Ariel Olmos. *Cultura: el sentido del desarrollo*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Aline Gras. *Procuración de fondos para la promoción cultural*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Ezequiel Ander-Egg. *Como saber comunicarse y hablar en público*. DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Gilberto Giménez. *Teoría y análisis de la cultura* (dos volúmenes) Coedición: ICOCULT/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Jesús Galindo Cáceres. *Cibercultura. Un mundo emergente y una nueva mirada*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Ezequiel Ander-Egg. *La práctica de la animación sociocultural*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Margarita Maass Moreno. *Gestión cultural, comunicación y desarrollo*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- María Elena Figueroa (coordinadora) *Cultura y Desarrollo humano*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Jorge González (coordinador), José Amozurrutia y Margarita Maass. *Cibercultu@ e iniciación a la investigación*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Lucina Jiménez. *Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Eduardo Nivón Bolán. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/DGVC/Consejo Nacional para La Cultura y las Artes
- Gilberto Giménez. *Identidades sociales*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Gabriel Michel. *Cultura: Tiempo y complejidad. La experiencia reflexiva*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura /DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- José Manuel Valenzuela. *El futuro ya fue. Socioantropología de la juventud*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
- Luis Carlos de la Mora M. y Carlos de la Mora C. *Planeación para la gestión del desarrollo de las culturas*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Distribución y ventas: EDUCAL, S.A. de C.V.
Av. Ceylán No. 450, Col Euzkadi 02660, México, D. F.
Correo electrónico: ventasinternet@librosyarte.com.mx
Página electrónica: www.librosyarte.com.mx

Identidades sociales, de
Gilberto Giménez, se terminó
de imprimir encuadernar en
el mes de julio de 2009,
en los talleres de Reyes y
Dávila Impresores, S. A. de
C. V., Gustavo Baz No.
1509, Portón II, Interior 30,
Col. Hípico, C.P. 52156,
Metepéc, Estado de México
En su composición se
utilizaron tipos de la familia
Garamond y Oficina Sans.
El papel de los interiores es
cultural de 90 g. y el de los
forros, cartulina Couché de
300 g. La edición consta de
dos mil ejemplares.

Gilberto Giménez Montiel es doctor en sociología por la Universidad de la Sorbona, París III (1976), licenciado en ciencias sociales por el Instituto de Scienze Sociali de la Universidad Gregoriana, Roma (1956) y licenciado en filosofía por la Universidad de Comillas, España (1950). Actualmente se desempeña como investigador titular C de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Es también profesor de asignatura en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y de la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Antes de esta obra ha publicado *Cultura popular y religión en el Anáhuac; Estado y discurso; La teoría y el análisis de las ideologías; Sectas religiosas en el Sureste; Teorías y análisis de la identidad social; Modernización e identidades sociales; Identidades religiosas y sociales en México; Teoría y análisis de la cultura*. Cuenta con diez libros publicados. Sus intereses académicos actuales giran en torno a la *dimensión simbólica de las prácticas sociales*, dimensión caracterizada como "objetividad de segundo orden" por Pierre Bourdieu (*Reponses*). Este inmenso ámbito, que constituye el territorio de la *cultura* en su sentido más amplio, incluye desde la sociología de las representaciones sociales, de las ideologías y de la religión, hasta la semiótica y el análisis del discurso.

Otros títulos en Intersecciones:

Margarita Maass Moreno. *Gestión cultural, comunicación y desarrollo*. Coedición: Instituto Mexiquense de Cultura/CICH-UNAM/ DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

María Elena Figueroa (coordinadora) *Cultura y desarrollo humano*. Coedición /Instituto Mexiquense de Cultura/DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

Lucina Jiménez. *Políticas culturales en transición: Retos y escenarios de la gestión cultural en México*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

Eduardo Nivón Bolán. *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades*. Coedición: Fondo Regional para la Cultura y las Artes del Sureste / DGVC/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*)

(*) Distribución y ventas: EDUCAL, S.A. de C.V.

Av. Ceylán No. 450, Col Euzkadi 02660, México, D. F.

Correo electrónico: ventasinternet@librosyarte.com.mx

Página electrónica: www.librosyarte.com.mx

Identidades sociales, es una obra que resulta de una detallada construcción a lo largo del tiempo, de compromisos teóricos y epistemológicos con la ciencia, contraídos en la más absoluta seriedad. Hay, por ello, en estas páginas una enorme magnitud teórica y sustantiva. El presente libro parte de una propuesta conceptual lo suficientemente sólida que permite un desarrollo posterior del tema, bajo diversos ángulos y en concordancia con el desarrollo y el entendimiento de múltiples fenómenos ligados a las identidades sociales.

Este libro es un enorme aporte de investigación que logra, al conectarnos con un sinnúmero de teóricos destacados, una síntesis del pensamiento de las ciencias sociales, pedagógicamente estructurado. Gilberto Giménez aborda los problemas de las identidades a partir de un enorme bagaje cultural e histórico, lo cual resulta en una herramienta valiosa para todo aquel que esté comprometido con el trabajo cultural.

La construcción de una realidad social no es simple y dado, es producto de procesos complejos y movibles que generan entramados donde diversos fenómenos y factores intervienen. La importancia y pertinencia de esta obra radica en su capacidad de clarificar para contribuir a una mejor comprensión de la realidad.

Intersecciones es la colección editorial que debe su nombre a un concepto que sintetiza el quehacer del promotor y gestor cultural: *Intersecciones*, palabra que es utilizada en la teoría de conjuntos y se refiere al encuentro de dos líneas, superficies o conjuntos; espacio que vincula a dos diferentes elementos; *articulación* de las alteridades; creación de algo común entre dos ajenos; puente de comunicación; *mediación* respetuosa de la propia naturaleza de cada conjunto articulado; posibilidad de actuar en la pluralidad entre distintos actores, movimientos, corrientes, regiones, tiempos y formas de ser y de pensar, sin que una predomine sobre las otras, sin exclusiones, racismo ni prejuicios...



Vivir Mejor

INSTITUTO
MEXIQUENSE
DE CULTURA

GOBIERNO
FEDERAL



Consejo Nacional
para la
Cultura y las Artes



17

Identidades sociales

GILBERTO GIMÉNEZ