

# LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO, O LA IDENTIDAD COMO FENÓMENO GLOBAL EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

*JESÚS GARCÍA-RUIZ\**

Recibido: 20 de agosto de 2010

Aprobado: 25 de septiembre de 2010

*Artículo de Investigación*

---

\* Director de Investigaciones. Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS-EHSS (Francia).  
E-mail: [jesus.garcia-ruiz@wanadoo.fr](mailto:jesus.garcia-ruiz@wanadoo.fr)



## Resumen

En la globalización vivimos en un universo en el que las interacciones entre lo local y lo global son una realidad insoslayable y las consecuencias culturales no pueden ser minimizadas. Se trata de un proceso que afecta a los grupos sociales y al individuo, a su identidad y a su posicionamiento en el espacio político y público. Los procesos de emancipación son, también, luchas por el reconocimiento y por la construcción de la identidad política. Lo que está en juego no es únicamente el ejercicio del poder: la gobernanza requiere hoy un proceso permanente de legitimación de la autoridad que es la condición del reconocimiento del derecho al ejercicio del poder. Dicho proceso conlleva la confrontación permanente entre identidades diferenciadas, lo que presupone un desplazamiento de lo político. Y en este contexto, como lo señala Jacques Le Goff, la búsqueda de la identidad individual o colectiva *“es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia”*.

**Palabras clave:** globalización, identidad, reconocimiento, autoridad, alteridad.

## THE STRUGGLE FOR RECOGNITION OR IDENTITY AS A GLOBAL PHENOMENON IN THE CONTEMPORARY SOCIETIES

### Abstract

In globalization we live in a universe in which the interactions between the local and the global are an unavoidable reality and the cultural consequences cannot be minimized. It is a process which affects social groups and individuals, their identity and their positioning in the political and public spaces. The emancipation processes are also a struggle for the recognition and the construction of political identity. What is at stake is not only the exercise of power: governance requires today a permanent process of authority legitimization which is the condition of the recognition of the right to exercise power. Such process entails the permanent confrontation between differentiated identities which presupposes a displacement of the political aspect. And in this context, as it is indicated by Jacques le Goff, the search for individual or collective identity *“is one of the fundamental activities of today’s individuals and societies, in the fever and the anguish.”*

**Keywords:** globalization, identity, recognition, authority, otherness.

Nadie realiza solo su destino. Nadie recorre solo su camino en la historia. Nadie se construye sin la relación al otro, a los otros. Cada uno necesita ser reconocido para existir: son los otros quienes confirman nuestra existencia ya que toda coexistencia es, al mismo tiempo, un reconocimiento. Lo que significa que no es posible absolutizar al individuo concreto como un objeto en sí y por sí. La mirada del otro me reconoce y, al mismo tiempo, me articula y estructura. Todo individuo es “*un sistema de interdependencias*”: “*el hombre es un proceso*” evolutivo y cambiante, afirma reiteradamente Elias (1991: 141), que está inserto en un ovillo de fuerzas contradictorias.

La crítica social tiene que ver con lo que es llamado, desde Hegel, la negatividad, es decir, la conciencia de que lo “existente” es lo que ya existe y lo que aún no ha emergido, pero que ya está en proceso. Ahora bien, lo que existe, es el resultado de las acciones de mujeres y hombres que viven en una época específica. Son ellos quienes crean realidad (material o inmaterial) en procesos de ruptura con lo existente, al tiempo que apoyándose en ciertas continuidades. Lo que existe es un “ser-realidad” integrado por lo que ya es y por lo que está en proceso de ser, olas de fondo que trabajan a las sociedades. Esta tensión entre rupturas, continuidades y emergencia, opera tanto en el contexto individual como en el seno de las diferentes formaciones sociales y en lo global. Es por esta razón que es el eje central de la constitución de fenómenos sociales, como lo señala Kaufmann (2001: 32).

Son esos hombres y mujeres que viven en situaciones contingentes, que han constituido –con otros– realidades sociales que, a su vez –y a su manera–, les dan también, forma a ellos mismos. Esos hombres y esas mujeres, se revelan (raramente) y se someten (frecuentemente) a las formas de lo que existe. Son esos seres humanos heterónomos que nos interesan como creadores, pues son ellos –sumados a otros– quienes dan forma a lo social (Augé, 1982). Pero, al mismo tiempo, ciertos grupos sociales inciden más que otros, ciertos grupos sociales se imponen instaurando formas de dominación, a través de las cuales pretenden –y a veces lo logran– fabricar al otro. Dicho con otras palabras, como lo han señalado Berger y Luckmann, la sociedad se construye por la exteriorización y la objetivización de la actividad humana.

Es a las ciencias sociales a quien corresponde convertir en inteligibles estos procesos, pero posiblemente el debate no sigue la dinámica, no sigue las olas de fondo que trabajan a las sociedades y, cuyo trabajo, hace que la “otra” realidad, que el cambio, ya esté presente entre nosotros aunque sigamos pensando con los parámetros que intentaban explicar las realidades de la fase precedente. Los debates animados por las inquietudes y la curiosidad han sido substituidos por discursos de gente “del oficio y con oficio” que tienen

una verdad que defender, intereses que alimentar, poderes por conquistar o por consolidar. La actualidad nos enceguece, y hace que resistamos a la evidencia. No vemos lo que nos ocurre porque el movimiento de cambio se ha pluralizado al pluralizarse los grupos sociales. Y lo que nos ocurre –a nivel de la escala de nuestra época– es el fin de una ficción y el inicio de otra que se va consolidando en las conciencias al tiempo que las nuevas ficciones se multiplican. Al igual que el individuo extirpa lentamente los ideales mágicos de la infancia, cada unidad cultural humana llega a un punto en el que no puede seguir creyendo en la eficacia inmediata de su propio pensamiento, de su esquema estructurante, de su ideal unificador. En ese contexto, debe negociar con lo real, que es eso –lo real–, porque resiste a la unificación teórica en el sujeto, y obliga a que este último admita su propia división interior entre las palabras que le inspiran, la vida-realidad que vive y las contradicciones en que encuentra inmerso. La realidad es también transgresión, no solo deber ser.

Como lo afirmaba Duvignaud, en otros tiempos, esa “gente del oficio” era “el yacimiento de la pasión sociológica”. Hoy la pasión sociológica es rara pues está asociada a la “opinión” en el espacio público, y la opinión no es equivalente, necesariamente, de realidad. Pero la sociología, como las otras ciencias sociales, no son solo modos de implementación de la acción: sin ser neutras en relación con las sociedades, tienen que tener en cuenta la distancia entre pertenencia y competencia, función y verdad social, “caja de resonancia” y análisis de lo social. Las teorías críticas movilizan la razón y ciertas “razones” para distinguir, juzgar y decidir. Sus objetos, es decir, la sociedad y su teorización, le imponen la negatividad –en el sentido hegeliano–: portan en sí mismas la negación que la teoría crítica puede hacer emerger para poner en perspectiva futuros posibles.

Como lo señala Hirschman (1980) en “Post-criptum”, [*La fable du Système*], cuando una idea es utilizada ampliamente en la vida cotidiana y desempeña un rol social de primera importancia, es difícil para el científico tomar una distancia crítica: la noción aparece tan clara y diferenciada, que nadie se preocupa por definirla con precisión. El concepto de identidad es uno de esos conceptos que se encuentran, precisamente, en esta situación: se presenta como una totalidad particular en relación con otros conceptos (Lipianski, Toboada-Leonetti & Vásquez, 1990). Si observamos la temporalidad de la utilización del término (Jayaran, 2004; Wang, 2004: 30)<sup>1</sup>, nos damos cuenta

---

<sup>1</sup> En un gran número de lenguas ni siquiera existe un término equivalente, como lo señala Jayaran (2004a) en su artículo “Inde. Le primat du groupe au la primauté de collectif?”, en relación con las lenguas hindúes. Y Wang Bin (2004: 30) en “Chine. Un problème transculturel”, señala que “*existe, para traducir identidad, dos términos chinos, diferenciados pero correlacionados y que son empleados alternativamente, según el contexto: Shen Fen y Ren Tong*”.

de que en una generación su uso –en el lenguaje común y cotidiano– se ha difundido de manera sorprendente: se ha convertido en un término mágico tanto en lo que se refiere a su uso común como en el especializado de las diferentes disciplinas. Y estos contextos hacen que sea objeto de todas las manipulaciones, como lo señala Muchielli (2001) “¿cómo es posible proponer tantas definiciones, no necesariamente compatibles entre sí, pero que nos parecen posibles, sin que nunca agoten la temática?”. A la identidad le está todo permitido porque es una evidencia social necesaria en la que los individuos están implicados como testigos. Como previene Wang (2004: 30) –profesor de teoría literaria en la Universidad de Cantón (China)–: “Para la persona como para la nación, una identidad pura e inmaculada tiene que ver con el mito. Hay que guardarse de mitificar el problema identitario so pretexto de “patriotismo” o de “pureza religiosa” [...]”.

La globalización ha generado la puesta en tela de juicio de conceptos y marcadores que tradicionalmente eran pensados como estables. Tal es el caso de los conceptos de tiempo, espacio, autoridad, jerarquía... y entre ellos encontramos también el de identidad. Las sociedades y los grupos sociales se han pluralizado al tiempo que la auto-percepción se ha distanciado y diferenciado de la percepción tradicional comunitaria pensada como homogénea. Los marcadores de las identidades se han multiplicado y la constitución de la relación del individuo con el sentido-significado se ha individualizado. Producto de procesos de emancipación y de diferenciación, la toma de conciencia es un fenómeno reciente como proceso masivo en las sociedades. Pero estos procesos han dado origen a una profunda efervescencia intelectual y política que ha conllevado una verdadera revolución silenciosa de desmitificación de las mentalidades, modificado el comportamiento social y político de numerosos grupos sociales pues han aprendido a pensar estratégicamente, a formalizar sus intereses y a posicionarse en el terreno político del que tradicionalmente estaban excluidos. Todos estos procesos han pluralizado a las culturas desde el interior, pluralizando como consecuencia las sociedades locales y nacionales, y han diversificado los marcadores que configuran las identidades.

Esta perspectiva crítica es la que nos proponemos adoptar para el acercamiento a una cuestión como la identidad, que es central para la comprensión de los dispositivos sociales, las luchas por el reconocimiento, las luchas por la legitimidad y las luchas por la hegemonía. En la globalización, la identidad se ha convertido en una temática también global, en el sentido de que todas las sociedades se encuentran implicadas pues los marcadores tradicionales han sido desestabilizados. Pero es en lo local donde los procesos toman forma, ya que es en lo local donde las luchas por la dimensión política de la

identidad y la identificación son implementadas. Esta dimensión política, al mismo tiempo, cumple una función central en los procesos de recomposición de las legitimidades, de los estatutos sociales y de la recomposición de las fuerzas políticas. En la globalización todos somos minoritarios porque las reivindicaciones se han vuelto transversales sobrepasando fronteras, territorios y dando origen a neo-comunidades extraterritoriales. Proceso que puede dar origen a identificaciones extra territoriales y transnacionales.

## 1. La identidad, fenómeno global en las sociedades contemporáneas

Se observa que, para las opiniones públicas en todas las regiones del mundo, la cuestión de la identidad está presente en primera línea como el signo distintivo y totalizante del presente. La vida social y política es ritmada, por todas partes, por reivindicaciones y luchas identitarias: desde la India al Líbano, desde Sri Lanka a México, desde Pakistán a Bolivia, desde Indonesia a numerosos países africanos. Pero estas luchas no son únicamente la panacea de los grupos étnicos: se puede encontrar huella en las universidades, en las calles de Bogotá, en los movimientos cívicos y políticos en Europa, en las campañas electorales de Ecuador o de Guatemala, etc. El tema de la identidad se ha convertido en un tema sustantivo, tanto en el discurso antropológico como sociológico, filosófico o político. Pero también a nivel personal, ya que los actores, por todas partes, la reivindican, la autoconstruyen y la sacralizan, en ciertos casos. Y esta omnipresencia de la identidad no debe ser considerada como una moda intelectual: corresponde a un cambio de mentalidades, de referentes, de estrategias que se inscriben en un proceso de emancipación que conlleva cambio en la finalidad de la acción en los actores, cambios en prácticas y en los objetivos políticos, pues en las luchas sociales no solo reivindican el derecho a identidad particular, sino el fin de la exclusión, la redistribución igualitaria de la riqueza, nuevas formas de presencia en el espacio político, de condiciones de vida saludable, etc. La identidad se ha convertido, al mismo tiempo, en un problema teórico y práctico, como lo han señalado Balibar & Wallerstein (1988). Para Le Goff (2005: 63), la búsqueda de la identidad individual o colectiva, *“es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia”*.

Las identidades tradicionales han entrado en proceso de incertidumbre – es lo que genera la angustia de que habla Le Goff– y los marcadores que tradicionalmente permitían las identificaciones se han puesto en movimiento, se han diversificado y, al mismo tiempo, se han desestabilizado. Los procesos de emancipación son, también, procesos de individualización del sentido-significado y, en este sentido, intentos de institucionalización de nuevas

configuraciones de los referentes de la verdad. Lo religioso se ha auto-asignado siempre –aunque esa función la han asumido también los sistemas educativos, jugando funciones centrales en ciertos períodos de la historia– el rol de “fabricar al individuo”, reivindicando el derecho a construirle su visión del mundo, la causalidad social y la normatividad ética. Frente a los vacíos dejados por el Estado, nuevas instituciones –entre las cuales las religiosas– han ocupado nuevos espacios, nuevas funciones y nuevos roles en la fabricación del individuo contemporáneo. Pero lo religioso se ha pluralizado también. Se ha convertido en un actor pluralizado y, al mismo tiempo, pluralizador, contribuyendo también a la diversificación de las identidades.

La identidad es, también, un fenómeno editorial que podemos identificar claramente: en estos últimos años, el número de libros, artículos, números especiales de revistas, etc., consagrados a la identidad han experimentado una progresión exponencial, una verdadera explosión temática. “Conflictos identitarios”, “identidad étnica”, “identidad masculina”, “identidad femenina”, “identidad y mundo del trabajo”, “identidades nacionales”, “identidad y religión”, “identidad y socialización”, “identidad y derechos culturales y políticos”, etc., son algunas de las múltiples variantes de la declinación de la temática. Y la producción la encontramos en todas las regiones, en todos los países, y no únicamente en relación con las ciencias sociales: las ciencias administrativas, el *marketing*, el *management*, etc., se han apropiado también la problemática, como lo señala JDe Leersnyder (2000: 6-7), cuando afirma que “*Le marketing internacional se encuentra en primera línea en la confrontación con las culturas extranjeras. [...] La cultura resiste. Resiste en todo el sentido del término*”. Sainsaulier había ya señalado el rol central de la cultura: la cultura se encuentra en el corazón de las sociedades: fuerza de adaptación o fuerza de cambio. Propone, incluso, hablar de identidad más que de cultura, en relación con la empresa:

“La organización está compuesta de seres humanos, que tienen una cierta presencia, y la acción colectiva en una empresa determinada se encuentra generalmente marcada por una lógica coherente, que la distingue de las otras. Esta lógica se constituye y se afirma con el tiempo. Permite a cada uno identificar dicha empresa y, en ciertos casos, identificarse a ella. Es lo que se llama identidad” (Sainsaulier, 1988: 401).

Si la cuestión de la identidad tiene tal presencia hoy es, en parte, porque el concepto mismo es incierto, como lo señala Kaufmann (1997). Dicho con otras palabras, la cuestión de la identidad es inseparable de la aceleración del proceso de individualización que caracteriza a las sociedades hoy, lo que nos



aleja cada vez más del modelo holístico (Duban, 1997). El individuo universal, definido por sus roles y sus estatus, cede terreno ante “el individuo singular”. Cuando se pasa de identidades de pertenencia a identidades en construcción, la cuestión de la “estima de sí” se convierte en una realidad social crucial. Lo que pone en evidencia –para decirlo con la expresión de Honneth que la mayor parte de las luchas sociales son luchas por el reconocimiento. Esta dimensión política la explicita claramente Chevalier (1997) cuando afirma:

“la cuestión de la identidad es central para los politólogos, teniendo en cuenta la dimensión intrínsecamente política de los fenómenos identitarios: lo que está en juego en la identidad es, en efecto, la construcción de los lazos sociales, los procesos de integración social, las relaciones de dominación y de poder”.

## **Identidad y globalización**

Nuestras sociedades están viviendo procesos de cambio acelerado, aceleración que está determinada –en gran medida– por la innovación y las transformaciones producidas por las nuevas tecnologías que han modificado en profundidad nuestra relación al tiempo, al espacio, a la autoridad y a la percepción del mundo (Norbert, 1996: 112): acceso a la información, comunicación interpersonal e institucional, instantaneidad y simultaneidad de las imágenes (Augé, 1994: 149), derribo de fronteras –desde las nacionales hasta las institucionales e individuales–, interacción en el espacio-mundo en tiempo real, que se ha convertido en “aldea global”, como lo llamó, en la década de los sesenta, el intelectual canadiense Marshall McLuhan.

Se trata de transformaciones que han sido llamadas multidimensionales, ya que implican el sistema productivo, el sistema organizativo, el sistema institucional y el sistema cultural de nuestras sociedades. El nuevo sistema global se configura a través de redes de intercambio y flujos de comunicación, lo que le convierte en sistema extremadamente flexible y dinámico pero, al mismo tiempo, en altamente inestable, ya que está sometido permanentemente a dinámicas competitivas fluctuantes. Y esta lógica atraviesa hoy todos los territorios nacionales, regionales y locales, lo que ha dado origen a redes transnacionales que incorporan segmentos de población y excluyen a otros en cada una de las unidades territoriales, haciendo coexistir en un mismo territorio polos de riqueza y polos de pobreza, polos de inclusión y polos de exclusión, polos de violencia y sistemas de protección.

La aceleración del movimiento contemporáneo, que se confunde en gran medida con el proceso de globalización, es un proceso con el que se encuentran

confrontadas todas las sociedades, ya que las trabaja y las transforma. Francart (2000: 298), insiste específicamente en las consecuencias:

“La revolución de la información va más allá que la revolución tecnológica puesta de manifiesto por numerosos especialistas en táctica, en tecnología y por burócratas. Se abre sobre una nueva era estratégica en la que el poderío pertenecerá a los países capaces de generar conocimiento y sentido-significado. Este conocimiento no es únicamente acumulación de información, sino también –y sobre todo– comprensión íntima de las situaciones y de los seres humanos que se encuentran implicados”.

Y esos procesos no transforman únicamente relaciones económico-financieras y comerciales, transforma a las sociedades, transforma el rol de los Estados, transforma a las instituciones, transforma las lógicas de ejercicio del poder y las lealtades de los sectores sociales. Las dos últimas décadas de globalización han erosionado a los Estados nacionales en su rol de organizadores de la política económica, y les ha desposeído de numerosas funciones que tradicionalmente eran suyas (Petrella, 2004: 76-79). Les ha desposeído, en cierta manera, de las fronteras nacionales, de ciertos componentes clásicos de la soberanía (Batistella, 2004: 46-48) y de la capacidad de articular lealtades en los miembros de la comunidad política que es la nación.

Pero, como lo señala Lester Thurow (1996) –ensayista norteamericano– se trata de una ola global, cuyo choque no está reservado únicamente a las regiones más pobres del planeta. Se trata, también, de una fragilización de las autonomías coordinado por un *“sistema de alianza entre élites a escala mundial”*. Estos procesos dan origen a un estilo de poder que se experimenta e instala por todas partes, de escalón en escalón y en cada nivel entre homólogos. Ese nuevo orden extrae su poderío imaginario y real del condicionamiento cibernético: cada agente, ligado a los otros por la comunicación universal del mercado, debe rendir cuentas a esa totalidad, que ha sido promovida al rango de maquinaria social. Acrecentando su influencia sobre los consumidores y sobre los trabajadores, los grupos financieros, industriales y comerciales no serían simplemente *“entidades económicas”*, sino centros de poder, asociados a fuerzas militares y de seguridad tanto públicas como privadas (Hubac, 2002: 189-194). Promovidos al rango de unidades de base de la sociedad, remplazando a una ciudadanía abstracta en regresión, como lo señala Bonny (1996), esos centros están en capacidad hoy de poner en tela de juicio la democracia.

Como ya lo hemos señalado, la globalización, al incidir en la transformación de las sociedades, afecta también al individuo. En la modernidad se hablaba

de la individualización como resultado de la salida de las sociedades rurales y la entrada en la sociedad industrial. En esta nueva fase –la globalización– se habla más bien de “individuación” que correspondería a un proceso a través del cual un grupo emergente adquiere, al diferenciarse de otros grupos, características que le permiten designarse frente a otros dominantes y hegemónicos y, de esa manera, ser reconocido a través de la construcción una nueva centralidad que le permita reposicionarse. Y eso como resultado de la necesidad de constituir un individuo conforme con el mundo globalizado. En lo global, es decir en la interacción permanente que afecta a las sociedades contemporáneas, la fábrica del individuo se entiende como la fábrica del individuo compatible. Y este proceso se construye en la interacción entre global y local y viceversa.

La jerarquización vertical de las relaciones humanas contradice la igualdad presupuesta de los sujetos de la comunidad política. Pero ese “recentraje” del gobierno de los hombres es presentado como un reajuste “técnico”, en una coyuntura de guerra económica. Considerando las formas históricas de regulación de la comunidad política como “pensamiento obsoleto”, estos grupos –alimentados desde el Norte– sostienen que el progreso se alcanza mediante la globalización y que las reformas económicas bajo el amparo de las ideas neoliberales, son el único medio que permite unirse a este proceso, que ha venido para quedarse. Estos planteamientos se han convertido en discurso sistemático de los “altoparlantes” y cajas de resonancia que son los organismos internacionales y los agentes locales del neo-liberalismo y de la globalización, que hoy sientan cátedra en los gobiernos de una parte de los países latinoamericanos.

Por otra parte, la globalización era presentada como portadora de promesas de una democracia renovada, pero en realidad, al relativizar y condicionar el rol de los parlamentos y de las funciones provenientes de la elección popular, numerosos interrogantes surgen sobre la interacción entre democracia y globalización (Bayazo & Lacarrieu, 1999: 13). Siendo anti-estatal, la globalización se ha apoderado y condicionado las instituciones de los Estados para impulsar su agenda (García-Ruiz, 2006<sup>a</sup>: 24), minimizando los resultados de los escrutinios de las mayorías e impulsando la cooperación de nuevas élites, que tienen que merecer ser miembros del club de la globalización. Este proceso se lleva a cabo a través de mecanismos que subastan la riqueza de los bienes nacionales y de toda forma de soberanía popular, en el mercado global.

El rol de las ciencias sociales es también –entre otras cosas– analizar las lógicas económicas, sociales, culturales, políticas y religiosas que el proyecto globalizador implementa, teniendo en cuenta que se implica una voluntad

consciente de transformación de la realidad, lo que no significa que dicho proyecto sea “la realidad”, como lo demuestran las movilizaciones y luchas sociales de resistencia, oposición y de contrapropuesta. En efecto, la realidad es el resultado de la confrontación entre proyectos múltiples, aunque el proyecto globalizador lleva, por ahora, la delantera. Su análisis es hoy más importante que nunca, como lo señala Augé (2005: 9):

“Aquello que se ha convenido en llamar “mundialización” plantea numerosos problemas a los observadores sociales. La mundialización es, al mismo tiempo, la globalización (la extensión del mercado liberal y de redes tecnológicas) y una forma de conciencia planetaria. Esta conciencia planetaria –ella misma– se reparte entre conciencia ecológica inquieta (el planeta es pequeño, maltratado y frágil) y una conciencia social desdichada [el mundo se uniformiza, pero las desigualdades –en los dos extremos de la riqueza y de la pobreza– no cesan de ahondarse]. En ese contexto, incumbe a las diversas disciplinas de la observación de lo social, contextualizar, por una parte, sus objetivos tradicionales y, por otra, escucharse entre sí sin renunciar a sus especificidades respectivas. Deben, en suma, mantener un estado de vigilancia crítica en el momento en que el mundo mundializado se hunde bajo las imágenes y el peso de falsas evidencias”.

Volviendo a las relaciones entre globalización y Estado, observamos que la globalización, como lo hemos señalado, ha debilitado las fronteras, ha desplazado al Estado en su rol de articulador de la soberanía, de la identidad nacional, y de las lealtades de poblaciones presentes en su territorio. En efecto, en ciertos países del Sur, la incapacidad de los Estados para articular las identidades nacionales reconocidas y a las que los ciudadanos adhieren, ha tenido como consecuencia el surgimiento –en los territorios nacionales– de reivindicaciones de identidades específicas en función de los grupos sociales de pertenencia. Se trata de identidades fuertes, comunitarias, que reivindican historia, tradición y contenido cultura, pertenencia arraigada y diferencia, lo que ha convertido a las luchas por identidad en uno de los conflictos más relevantes en el interior mismo de los territorios nacionales. Estas identidades fuertes y articuladas han entrado en un proceso de confrontación y de diferenciación, lo que marca hoy lógicas de parte-aguas en el interior de los grupos sociales. Descalificando los contenidos reivindicados por las construcciones identitarias nacionales, argumentos que priorizan postulados sociales y políticos (Crowley, 2000: 15-42) y visiones del mundo contrapuestas. Estos procesos funcionan a partir de lógicas de contradistinción –yo soy yo porque no soy tú– lo que genera luchas por la apropiación y la legitimidad del sentido-significado.

En Guatemala este proceso fue evidente –y lo sigue siendo–, como lo hemos desarrollado en otro artículo (García-Ruiz, 2006c) las luchas por el reconocimiento desembocaron en la afirmación de una identidad fuerte en el movimiento indígena, identidad que cuestionó, al mismo tiempo, a la identidad nacional unívoca y a la identidad “ladina”, que se presentaba como única identidad válida, propia de la cultura dominante, presentada como “superior”. En el caso de Guatemala –como en otros muchos países– asistimos a un doble proceso: por una parte, la emergencia de estas identidades fuertes, comunitarias, que enraízan sus referentes en la historia y en la cultura y que se manifiesta tanto a nivel discursivo como organizativo y marca –de manera decisiva– las luchas sociales y, por otra, la recomposición de identidades individuales por parte de ciertos segmentos sociales (Friedman, 2003), lo que conlleva una individualización que está generando, al mismo tiempo, identidades auto-construidas a partir de proyectos personales, lo que significa que no son identidades por pertenencia, sino por adhesión auto-electiva. Estas identidades individuales electivas –de las que forman parte las identidades familiares individualistas que son portadoras, al mismo tiempo, del sustrato comunitario y del proyecto individual– se desarrollan independientemente de los principios de pertenencia simbólica, ya que surgen en el contexto de desposesión de las funciones y principios históricos de regulación del Estado-nación y de las instituciones y organizaciones que históricamente encarnaban dichos valores y principios (Turner, 2003). El contexto de inseguridad individual y social, asociado a los referentes difundidos por la globalización, constituyen factores de repliegue, que están generando identidades de auto-defensa y repliegue.

Otro factor que es necesario tener en cuenta en relación con Guatemala –y con otros muchos países– es el nuevo rol que desempeña lo religioso en la articulación y consolidación de las identidades. En efecto, como lo hemos analizado en diversos textos recientes (García-Ruiz, 2004, 2006, 2008), las nuevas formas de lo religioso protestante –pentecostal y neo-pentecostal), fundamentalmente– recurren a la conversión como factor central y unívoco de la elección divina, lo que constituye el núcleo de referencia del cambio cultural y, en consecuencia, del cambio identitario. Como lo señala Jayaran (2004) en relación con la India, pueblo religioso por excelencia, *“Si la irreligión es bien la categoría identitaria más amplia, la identidad recibida (por oposición a la identidad construida) se funda, ante todo, por la pertenencia a un grupo”*. En el caso de Guatemala la situación es compleja: por una parte, aquellos que se reivindican de pertenecer a la “espiritualidad maya” se inscriben en “la identidad religiosa recibida”, mientras que los “convertidos” participan de una “identidad religiosa construida”, es decir, de la identidad individual y familiar recompuesta recientemente. En efecto, los procesos de conversión

son frecuentemente “familiares”, es decir, que es la totalidad de la familia que se convierte y asiste en grupo a las actividades de culto. La conversión conlleva una deshistorización de la conciencia en relación con los referentes en los que el grupo fue socializado y la apropiación de nuevos referentes pertenecientes a la historia social de otros. La conversión, en consecuencia, es una ruptura y, como tal, una refuncionalización. Estas nuevas Iglesias que surgen, en gran medida, dentro del contexto ideológico y organizativo de la globalización, están mucho más cerca de los valores y referentes sociales de ésta que las Iglesias históricas protestantes y, sobre todo, más que la Iglesia católica, institución que hasta el periodo barroco había mantenido la iniciativa de la refuncionalización de lo social. Las Iglesias que existían antes de la globalización tienen que hacer un esfuerzo importante de adaptación que pasa, en numerosos casos, por un rechazo previo, y la naturaleza de su institucionalidad puede entrar en conflicto con la institucionalidad en red que reivindica la globalización.

La conversión, proceso acelerado en el contexto de la globalización, es el verdadero punto de partida del cambio de cultura y de la re-construcción identitaria o, dicho con otras palabras, concretiza un cambio de “modelo referencial” de la cultura, cambio profundo que es posible identificarlo en el lenguaje: el convertido se apropia una nueva terminología que transforma –e identifica al individuo– por el nuevo discurso. Al mismo tiempo, se sitúa en un marco institucional, y la institución es quien confirma, reconoce y valida, al tiempo que legitima la nueva pertenencia del convertido. Dicho con otras palabras, la conversión es un cambio de “afiliación”, un cambio de tradición, un cambio del universo de significaciones y un proceso de refuncionalización de las lealtades, que reorganiza –al mismo tiempo– las redes de relaciones sociales y de sociabilidad. Es un cambio de contexto, lo que conlleva un cambio en las relaciones jerárquicas, en las relaciones de autoridad y un cambio en los modos de comunicación. Donde estos procesos se evidencian con mayor claridad es en la reconstrucción de la biografía personal, es decir, en la reconstrucción narrativa transmitida a través de un nuevo lenguaje, lo que conlleva un auto-reconocimiento y un reconocimiento, por los otros, como perteneciente a la nueva comunidad de referencia, debido a un proceso de intervención exterior –intervención divina– que articula y legitima el cambio personal.

El cambio de la naturaleza institucional, el cambio de lenguaje, la apropiación del nuevo discurso, etc., induce cuatro cambios fundamentales: nueva concepción de la persona, nuevas relaciones con la naturaleza, nuevas relaciones con lo sagrado, inserción en una neo-comunidad de “hermanos”, lo que transforma las lógicas de las relaciones interpersonales, las formas de sociabilidad y la recomposición de las lealtades.

Y es en este conjunto de procesos que la identidad es puesta en juego: el cambio de lenguaje, la inserción en la nueva institución, el cambio de sistema jerárquico, el cambio de relación con el poder y la autoridad, etc., son factores que organizan nuevas autodefiniciones individuales y sociales. Y es en esta autodefinición que la nueva identidad se construye. Esta reconstrucción identitaria se consolida a través de la participación y de la incorporación cotidiana a los mensajes y a las prácticas de la nueva institución y da origen a nuevos principios, a nuevos valores, a nuevas relaciones en las que la afectividad se encuentra íntimamente implicada.

El querer sobrepasar y superar las lógicas de las identidades culturales e históricas, fue una pretensión central tanto del liberalismo como del marxismo, pero hoy podemos constatar no solamente que no lo lograron, sino que la identidad ha renovado su importancia social y política, potencializando su capacidad de creación y articulación de sentido-significado ante el vacío dejado por la transnacionalización de las referencias, por la ideología difundida por la globalización, por reivindicaciones de reconocimiento. Y, en este sentido, se trata de un proceso que desarticuló hipótesis y teorías, ideologías y programas políticos, convirtiéndose en un factor cuyo poder se confirma cada día en las sociedades a nivel mundial. Dicho con otras palabras, los procesos identitarios han “re-sacralizado” lógicas sociales, invalidando –por lo menos en ciertas sociedades– las teorías de la des-ideologización.

### **La pluralidad nuevo principio de legitimidad**

Asistimos no “al fin de la historia”, sino –tal vez– al inicio de “otra historia”: una nueva historia en la que una de las variables centrales será la preocupación por la diversidad como principio de legitimidad. Diversidad y legitimidad han irrumpido en nuestra realidad y se han impuesto como variables centrales. Podríamos interrogarnos por qué no hemos sido capaces, hasta ahora, de plantear la cuestión de la diversidad con la urgencia que se impone, autonomizándola de ideas paseistas sobre la identidad, los etnicismos, los particularismos, los nacionalismos o las identidades religiosas. La respuesta podría ser que la conciencia política que fundamenta esta preocupación no se sitúa en el nivel de una historia objetiva, económica y técnica, sino que tiene que ver con una historia subjetiva y con una filiación portadora de una dialéctica propia. No hemos sido capaces aún de plantear la *diversidad* –y su concepto político, la *pluralidad*– como vector y pivote de nuestra acción histórica. La dimensión política del Estado-nación que se ha construido sobre lo homogéneo sigue siendo aún el vector de lectura de lo político en numerosas sociedades.

Lo que está en juego hoy es el principio mismo de la pluralidad y no tal o cual forma de respeto de lo múltiple. Pero la pluralidad comienza cuando “dos” están presentes y en ese contexto se multiplica inmediatamente: un mundo dual no puede satisfacerse a sí mismo ya que implica obligatoriamente la presencia de un tercero. Una lógica plural implica la presencia de un mínimo de tres principios: el ser, su ausencia y su mediación. Duclos (2000), por su parte, señala que toda pluralidad está integrada por cuatro instancias: la naturaleza, el cuerpo, la cultura y la información.

La **naturaleza**, en primer lugar, que representa –simbólicamente– lo estable y permanente. En el contexto guatemalteco, esta pluralidad de concepción de la naturaleza es evidente: para unos representa, simplemente un lugar de producción-extracción incondicional de riqueza y, para otros, es el lugar de la “herencia”, de la transmisión histórica de “un bien del que se es responsable pero no propietario” y que ha sido sacralizado y ritualizado por la relación con los ancestros, lo que le ha convertido históricamente en lugar de culto y de enraizamiento de la vida. Esta segunda visión se está transformando en defensa política del medio ambiente, con una conciencia clara de continuidad como garantía para las generaciones venideras. Esta visión está dando origen, a nivel mundial, a una ecología política –que Augé llama “*conciencia inquieta (el planeta es pequeño, maltratado y frágil)*” (2005: 9)– que tiene también sus límites, pero que se sitúa en los antípodas de la explotación depredadora y destructora. La naturaleza no contaminada, aunque en ciertos casos es una utopía, es también una lucha por el cambio de proyecto y de las mentalidades. Como lo señala Paul Ricoeur (2004: 297), “*las relaciones de los hombres entre sí incluyen también las relaciones de los hombres con la naturaleza al igual que las relaciones con los muertos, guardianes de la mirada sobre el tiempo pasado*”.

El **cuerpo**, en segundo término, y la reivindicación del derecho a ser entidades locales con costumbres propias, con morfología, vestido, estilos corporales y lingüísticos identificados sobre una territorialidad geográfica, negativizado históricamente por la cultura dominante (Godelier, s.f.). Considerados desde ese punto de vista, esos grupos sociales que han sido descalificados también por la vestimenta que identifica su cuerpo, se han convertido hoy en vanguardia de la resistencia. Esta resistencia encarna la defensa del cuerpo propio que se mueve y danza, que tiene su propio registro alimentario y de belleza. En esta óptica, la vestimenta desempeña un rol particular, ya que es –literalmente– un terreno de encuentro entre mi concepción de mi belleza y la mirada de los otros, al tiempo que me permiten situarme en relación con los otros: quiero asemejarme a tal o cual grupo o quiero asemejarme únicamente a mi grupo. Elijo mi vestimenta en función de los otros, aun cuando sea para significarles que me son indiferentes. En el caso de la descalificación de tal



o cual tipo de vestimenta por parte de tal o cual grupo, lo que puede ocurrir es que me sienta privado de un componente de mi identidad. Este proceso merece ser analizado en el caso de Guatemala, donde el reivindicarse como “indio” ha sido el resultado de un proceso que ha convertido el “estigma en bandera”, lo que se ha manifestado también en relación con la vestimenta: no sólo se la ha valorizado como un signo de identidad y de cultura, sino que numerosas dirigentes y profesionales que se vestían con vestimenta “ladina” –es decir, la del otro– han retomado la vestimenta tradicional de las sociedades mayas, estatizándola, ya que se visten con “la vestimenta indígena global” y no necesariamente –como era la tradición– con la específica de su pueblo de origen. El Ministerio de la Cultura ha declarado patrimonio nacional los trajes tradicionales como resultado de reivindicaciones recientes.

La *cultura*, en tercer lugar, en su carácter primordial de filiación, de “historia compartida”, de creación permanente y continua de experiencia, de “maneras de ser, de ver, de actuar”, es un sustrato central de la identidad. Pero, al mismo tiempo, la cultura se inscribe en el tiempo incorporando la experiencia y las experiencias. En efecto, la cultura no es una marca inamovible e inmóvil que encierra a los grupos en un corsé estático e invisible: las culturas evolucionan con lógicas propias y los individuos adoptan estrategias plurales en relación con las mismas. En este sentido la experiencia vivida por cada actor se convierte en componente de la cultura transmitida a las generaciones siguientes garantizando su capacidad de adaptación y de respuesta.

Es necesario distinguir, en relación con el uso de la noción de cultura, las usanzas que de dicho concepto se hace. Durante mucho tiempo, la tendencia consistió en clasificar las culturas a partir de una escala de valores. Eso era lo que pretendía la escuela culturalista norteamericana, que marcó las políticas culturales en Guatemala. La respuesta a esta visión vino también de la antropología, la cual avanzó dos propuestas: la primera postulaba que cada cultura es “auto-centrada”, es decir, que cada cultura se comprende en relación con el modelo del que procede y que propone, el cual tiene una coherencia interna en tanto que sistema; la segunda propuesta afirma que no es posible juzgar un modelo a partir de otro, es decir, que no es posible juzgar una cultura a partir del sistema de otra. En efecto, todo sistema cultural es el resultado de contextos y “opciones”, de filosofías de la existencia que es necesario pensar en su globalidad y que, en ninguno de los casos, no permite ni jerarquizaciones en función de un sistema de valores ni una demostración racional incuestionable de que tal o cual es mejor. Eso significa que no existe un patrón para medir las culturas y que cada una es portadora de coherencia y de opciones estratégicas que le son propias.

Si hubiese que pensar en definirla, optaríamos –aún sabiendo que toda definición es un límite y una forma de delimitación– por la presentada por el antropólogo Godelier (s.f.: 290-291)<sup>2</sup> en una de sus conferencias:

“Por ‘cultura’ entiendo el conjunto de las representaciones y de los principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así como el conjunto de normas, positivas o negativas, y de los valores ligados a estas formas de actuar y pensar. Vemos, pues, que la cultura pertenece al campo de lo “ideal” y que una cultura es una combinación de cierto número de elementos “ideales” asociados con prácticas materiales”.

Es necesario también hacer referencia a los postulados planteados por aquellos que, apoyándose sobre su cultura para legitimizar su diferencia, tienden frecuentemente a pensar y hacer creer que la cultura es inmutable. Esta “sacralización”, debido frecuentemente a una especie de “pasión por la diferencia”, trae como corolario el querer fijar a los grupos en “identidades” estáticas e impermeables, con contenidos obligatorios lo que lleva a una exclusión recíproca. Esta sacralización postula la inmutabilidad de configuraciones culturales, es un primer aspecto de su “sustancialización”, al que es necesario añadir otro: la representación común de la “enculturación”, es decir, del conjunto de operaciones por medio de las cuales un sujeto toma posesión de la cultura de su grupo y del sistema, que son introducidas en bloque –como estructuras inmóviles– en el espíritu de los individuos, los cuales son pensados necesariamente como “copias” conformes del “deber ser”. Y esto ni siquiera es cierto en lo que concierne a antiguos grupos tradicionales, ya que cada sistema, tal como es enunciado y reconstituido por la antropología, no es sino un “ideal tipo” en el sentido weberiano, un “deber ser” que nunca existió ya que no incluye las contradicciones y las transgresiones que son también parte de la realidad y, por lo tanto, de la cultura.

Y este proceso es aun menos cierto en las sociedades contemporáneas: la circulación del sujeto a través de subgrupos y de sub-culturas diversas y diversificadas entre sí, le permiten acceder a la conciencia de las representaciones que contienen y, en consecuencia, incorporarlas o distanciarse de las propias. Los recorridos territoriales son, hoy, móviles y diversos, lo que significa que el acceso a otros referentes es mucho más permanente. Eso significa que los individuos tienen la posibilidad de operar procesos de manipulación personal de dicha “materia” y contenido, pudiendo –de esta manera– construir su fórmula cultural propia, como es el caso, por ejemplo, a través de los procesos

---

<sup>2</sup> Dicha conferencia ha sido publicada bajo el título “Introspección, retrospección, proyecciones”, en Godelier (s.f.).

de conversión o de formalización de la pertenencia étnica. Y en la relación con esos individuos “emergidos”, esta fórmula cultural puede depender más de sub-culturas que frecuente que del grupo al que pertenece –o perteneció–.

A esta deriva substancialista se opone la perspectiva “situacionista” que avanza que los sistemas de significación colectiva se elaboran en función de las necesidades humanas, las cuales incluyen una variabilidad considerable en la interacción con contextos que se transforman, lo que significa que transforman los problemas que es necesario afrontar. Si bien es cierto que las culturas son creaciones-fundaciones históricas evolutivas (lo que relativiza la noción misma de “cultura de origen”) y que –por otra parte– deben mucho a los préstamos mutuos, ya que las modalidades por intermedio de las cuales las culturas se influyen son variadas, es necesario tener en cuenta los procesos de intercambio –más o menos recíprocos– y la reapropiación o no de los rasgos intercambiados. Lo que observamos, también, es que a lo largo de los recorridos individuales, se manifiesta toda una variabilidad de posibles en las manipulaciones de los códigos de las diferentes culturas.

Es de esta manera que el sujeto intenta mantener la unidad de su yo en torno a una estructura modificada de representaciones y de valores (operación que tiene que ver con lo que se ha llamado función ontológica de la identidad), y adaptarse a su nuevo medio y contexto (función pragmática o instrumental). En la medida en que se tienen razones como para orientarlos hacia esa finalidad, todas las conductas son consideradas como estratégicas, y el fracaso en la adaptación abre las crisis que alimentan las patologías de la aculturación. Estos comportamientos son particularmente evidentes en el contexto migratorio, pues se encuentran confrontados con un conflicto interior: una opción es la de valorizar la función ontológica de la identidad, sacrificando su función pragmática; pero la opción puede ser, inversamente, lo contrario: conducirse pragmáticamente en función de conductas oportunistas, en cuyo caso, la fluidez identitaria es el precio que es necesario pagar y, al mismo tiempo, la garantía potencial de éxito.

Otras variables estratégicas pueden emerger, estrategias que se esfuerzan en articular representaciones y valores de las dos culturas en presencia, lo que corresponde a la preocupación por las lealtades (preocupación ontológica) y a la necesaria incorporación al contexto de inserción (preocupación pragmática). El resultado es convertirse en “multicultural” en el sentido sociológico del término. Este proceso, para que sea viable, implica lo que ha sido llamado “contrato de asociación” con base en un mínimo de representaciones y valores comunes fundamentales. Al mismo tiempo, ese contrato de asociación –que exige pertenencias contradictorias– debe conllevar el reconocimiento y el

respeto de las diferencias culturales. Este proceso –movimiento dialéctico– implica la desacralización de las culturas y de las identidades en el nivel pragmático.

Finalmente, la *información*. Es gracias a ella que la cuestión de la diversidad de lo universal ha sido planteada como central en la historia. La información es un componente de la construcción de la humanidad como tal y de las sociedades como realidades históricas. La comunicación es el sustrato articulador de las culturas y, al mismo tiempo, la garantía de la función de transmisión. Comunicación por el discurso, comunicación por las prácticas, comunicación por el ejemplo, etc. Permite que el otro interiorice, se adapte, se construya.

Estos cuatro componentes de la pluralidad son indisolubles. Pero el mundo plural no es un mundo compuesto de facciones. Un pluralismo mínimo para el mundo de mañana es también un componente central del nuevo proyecto histórico, el cual tendrá sus defensores y sus detractores, pero será necesario para pensar la nueva configuración de la comunidad política que es la nación.

### **Una mirada retrospectiva**

¿Cuáles son los elementos que es necesario tener en cuenta sobre el individuo para establecer su identidad? ¿Qué es necesario saber sobre sí mismo para responder a la eterna pregunta: “¿Quién soy?” ¿Pero, se trata realmente de saber o de otra cosa, de algo que es necesario descubrir ya sea en uno mismo o plasmando la mirada más allá de uno mismo, o de algo que se construye todos los días? Como lo señala Eco (2003: 45-48), el “conocerte a ti mismo” de los griegos ya no es suficiente hoy; es necesario asociar al epitafio del frontón de Delfos “conoce a los otros” como garantía para ser yo mismo. Acercarse al análisis de la identidad es verse confrontado con una serie incierta de paradojas, por lo tanto.

En efecto, a pesar de las modas y de las incertidumbres conceptuales, siempre es difícil hablar de identidad, pues se trata de una noción intrínsecamente problemática. Como lo ha señalado Lévi-Strauss (1977) “*Toda utilización de la noción de identidad comienza por una crítica de dicha noción*”. La noción de identidad contiene, en primer lugar, una interrogación, ya que se enuncia de manera interrogativa y, en este sentido, requiere más que una respuesta o una afirmación.

Situada en la intersección de la psicología, de la sociología, de la ciencia política, de las ciencias cognitivas y de la antropología, la cuestión de la

identidad es, en realidad, una cuestión típicamente moderna. En efecto, en las sociedades tradicionales esta cuestión no se plantea, simplemente, porque no era pertinente –o no era necesario–. La identidad individual, en particular, no es un objeto de pensamiento conceptualizado como tal, ya que el individuo se piensa difícilmente fuera del grupo y –como individuo– no puede ser planteado como un origen suficiente de determinación de sí mismo.

“El término mismo de “identidad” es anacrónico para las culturas pre-modernas, lo que no quiere decir que las necesidades de una orientación moral o espiritual eran menos absolutas anteriormente, sino únicamente que el problema no podía ser planteado en términos reflexivos, relativos a la persona, tal como se plantea para nosotros” (Taylor, 1998).

Como lo señalan Müller & Prost (2002) *“En la antigüedad, la primera identidad concebida para distinguir al individuo, estuvo –durante mucho tiempo– relegada lejos detrás de la identidad comunitaria y no dejó sino pocas huellas históricas: la identidad individual no se convirtió en personal sino tardíamente”*. Si bien es cierto que la identidad individual no es negada, es planteada –no obstante– a partir de la pertenencia comunitaria.

En efecto, una constatación evidente es que las interrogaciones sobre la identidad se sitúan en el contexto de dos procesos: por una parte, como reacción a la disolución de los lazos sociales y desarticulación de las instituciones de referencias, inducido por la modernidad y, por otra parte, el cuestionamiento se sitúa también en la continuidad con el desarrollo de la concepción de persona en Occidente (Mauss, 1993).

## 2. Del “reconocimiento”

Ya los pensadores de la Grecia antigua tenían claro que el reconocimiento era una condición de toda la existencia. Aristóteles lo expresó con gran lucidez: *“El hombre que se encuentra en la incapacidad de ser miembro de una comunidad, o que no resiente la necesidad porque es auto-suficiente para sí mismo, no forma parte de la “polis” y, en consecuencia, o es un animal o es un dios”*. Moralistas como Montaigne o La Rochefoucauld, pensaban que “el sabio” debía lograr la autonomía ya que el reconocimiento por parte de los otros era una debilidad. Pero fue a mediados del siglo XVIII que emerge la noción de “dignidad del individuo”, lo que convertirá al reconocimiento en una variable central del pensamiento social. Y es precisamente Rousseau quien con mayor clarividencia lo formula: *“El salvaje vive en él mismo, el hombre sociable, siempre fuera de sí, no vive sino en la opinión de los otros y es del juicio de los otros que extrae*

*el sentimiento de su propia existencia*". Rousseau distingue, en su análisis tres sentimientos centrales: el "amor de sí mismo", el "amor propio" y la "idea de consideración". El primero tiene que ver con el instinto de conservación individual, por lo que le considera como un sentimiento positivo; el segundo lo considera como cercano a la vanidad ya que lleva a considerarse superior a los otros, y en ese sentido lo piensa como negativo; el tercero se sitúa como componente de la relación con los otros: es el considerar a los otros y querer ser considerado por ellos. El gran aporte del análisis de Rousseau ha sido el de desplazar al sentimiento de rivalidad como articulador de la relación social.

Adams Smith, conocido sobre todo como autor de *La riqueza de las naciones* (1994), también publicó, en 1759, *Teoría de los sentimientos morales* en la que se posiciona frente a la filosofía moral, obra que él mismo consideraba como superior a la primera. Situándose en la perspectiva postulada por Rousseau, Smith afirma que el acceso a la "humanidad" reside en la mirada que tenemos de los otros y la que los otros tienen de nosotros. Postula que el "ser mirado" es lo que sintetiza el conjunto de necesidades que tenemos, pero al mismo tiempo señala que el vivir en función del juicio de los otros es vano. En este contexto, avanza la idea, la persona debe convertirse en "un observador imparcial y bien informado" de tal manera que la mirada del otro no acabe neutralizándole.

Fue Hegel, no obstante, el primero que utilizó el término "reconocimiento" en su *Fenomenología del espíritu* (1807), específicamente en el capítulo que consagra al análisis de las luchas en las que los individuos se implican para hacer reconocer al otro su libertad. En ese contexto, conceptualiza el término "reconocimiento" como el que la visión que tengo de mi propio valor depende del otro. Su proyecto intelectual (Fischbach, 1999) se asignó como objetivo el reconstituir, con la ayuda del concepto, la historia de la evolución de la moralidad humana. Postula que lo que diferencia al hombre del animal es que el segundo es guiado por su instinto de conservación, mientras que el primero, además de ser guiado por el instinto, aspira al reconocimiento de su valor y de sus obras por parte de los otros. Este proceso es tan fundamental que en numerosos casos el hombre estaría dispuesto al sacrificio de su propia vida por ser reconocido y honrado: morir por la nación, por la bandera, por las creencias...

Hegel considera que la lucha por el reconocimiento –"lucha a muerte de puro prestigio"– constituye el basamento del progreso moral, el cual es el resultado de un proceso en el que considera como fundamental tres factores: el primero lo denomina "reconocimiento jurídico", el cual asigna un estatuto a la libertad

individual; el segundo sería el “reconocimiento en el amor”, que aporta la estabilidad afectiva; y el tercero el “reconocimiento en el Estado” que permite contribuir a la reproducción del orden social en el respeto de sí mismo.

Más cerca de nosotros, Bourdieu (1998), se ha interesado también en la temática y considera que las luchas entre grupos sociales son luchas por el reconocimiento, es decir, enfrentamientos simbólicos que tienen por finalidad el imponer al conjunto de la sociedad su visión del mundo con la finalidad de valorar y mejorar su posición en dicha sociedad.

### **El “reconocimiento”, dispositivo central de lo social**

Entre los autores que han contribuido a la construcción de esta teoría del reconocimiento, dos nos interesan particularmente: Charles Taylor –profesor de filosofía y de ciencia política en la Universidad de McGill, implicado en el reconocimiento de la nación de Québec por Canadá–, y Axel Honneth –alumno de Jürgen Habermas a quien sustituyó en la dirección del Institut Sozialforschung de la Universidad Goethe de Fráncfort– que se sitúa en la continuidad del proyecto intelectual de la Escuela de Fráncfort de una teoría crítica de la sociedad. Aunque las perspectivas no son coincidentes, los dos autores asocian reconocimiento e identidad.

Taylor, que es considerado como uno de los teóricos del comunitarismo y del reconocimiento de las minorías (1997), postula que toda la cultura política moderna gira en torno a una exigencia de reconocimiento igualitario. Los principios políticos que articularon las Revoluciones francesa y norteamericana postulan igualdad de dignidad, a diferencia de la sociedad feudal que asignaba un estatuto por el nacimiento. Dos son los interrogantes que Taylor plantea como punto de partida: ¿esta “dignidad igual” se sitúa en el nivel de los derechos universales para legitimar la libertad individual, como lo sugieren aquellos que reivindican la tradición del liberalismo político? ¿O es necesario, más bien, admitir que existen derechos que se deben reconocer, promover, y respetar, ya que la garantía jurídica de las libertades puede ser desposeída del sentido si los valores fundamentales inscritos en las culturas –como la lengua, la visión del mundo, las costumbres– no son reconocidos?

Taylor postula que es la segunda propuesta la que tiene que ser defendida ya que el menosprecio y descalificación de la cultura genera formas de opresión, lo que es tan grave como la violación de los derechos universales. Afirma que *“la política de la diferencia crece orgánicamente a partir de la política de la dignidad universal”*. Por una parte, la libertad es puesta en peligro por las violaciones explícitas de los derechos universales y, por otra, por la opresión

de que son víctimas todos aquellos que se identifican a valores socialmente descalificados, minimizados o menospreciados. Las políticas liberales han evidenciado su incapacidad en proteger la libertad que cree garantizar y esas mismas políticas liberales no pueden garantizar tampoco lo que presentan como uno de los objetivos centrales: la conformación de un espacio político como una instancia de neutralización de enfrentamiento de opciones morales y religiosas divergentes.

Taylor (1993) sostiene, por lo tanto, que el negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión del otro. La necesidad de reconocimiento de los grupos sociales tiene que ver –y está relacionado– con las cuestiones de identidad del individuo. En una de sus obras clásicas (Taylor 1996) aborda el análisis del malestar identitario del individuo contemporáneo y afirma que la libertad moderna ha desacreditado las jerarquías de valores, las jerarquías de autoridad y de normas definidas por un orden divino que asignaba a cada uno su rol. Este proceso, señala Taylor, conlleva riesgos, uno de los cuales es el de mantenerse en la ilusión, ya que la existencia humana no tiene sentido fuera del lazo que une un sujeto al otro; nos definimos siempre en un diálogo –a veces por oposición, a veces por identidad– con los otros que cuentan.

Taylor utiliza la noción de reconocimiento como “política del reconocimiento” que asocia a su reflexión sobre la “política de la diferencia”, la cual se sitúa –a su vez– en el interior del debate sobre liberalismo y comunitarismo. Dicho con otras palabras, “reconocimiento” hace referencia a formas de representación pública de aquello que constituye el valor de una “diferencia”. La diferencia es entendida en su dimensión cultural y en relación con el contexto canadiense: diferencia de la cultura minoritaria de los pueblos amerindios y a la situación, en Québec, del francés como lengua minoritaria. No obstante, asigna al concepto de “políticas de la diferencia” una dimensión más amplia. La exigencia de reconocimiento de la diferencia pueden concernir marcadores sociales de otros grupos, por ejemplo, de emigrantes, o grupos que son definidos en términos de desigualdad de estatuto o de desigualdad de reconocimiento.

Por su parte, Honneth, ha retomado el concepto de “reconocimiento” asociándolo con el de justicia social. Posicionándose en relación con la perspectiva de Taylor, afirma que el concepto de “reconocimiento” es más amplio y tiene más alcance que el de “política de la diferencia”. Postula que la noción de reconocimiento permite avanzar en la comprensión de cómo los conflictos sociales e individuales son resueltos. En esta perspectiva, asocia las nociones de interés y de poder a su análisis.



Partiendo de la premisa de que el sujeto de la filosofía moral es el de contribuir a definir lo justo y el bien, señala que es necesario que esta disciplina coloque en un nivel muy alto la necesidad de reconocimiento de la identidad del otro, como lo hizo Hegel. Honneth (1997) prolonga la problemática hegeliana con los aportes hechos por el sicólogo social George Mead a principios del siglo XX, quien había intentado describir la génesis del individuo moderno y afirmaba que cuanto más autónomo es el sujeto más depende del reconocimiento por parte de los otros, lo que genera la conciencia de “irremplazabilidad”. Para Honneth (2006) estos procesos son centrales en todos los niveles de la sociabilidad humana.

El amor o la soledad individual organizan el círculo de las relaciones primarias (familia, amigos, relaciones), mientras que el respeto y la consideración dan fundamento al universo de las relaciones jurídicas y sociales. La estima y el reconocimiento de la utilidad de cada uno son la argamasa de las solidaridades entre los grupos (asociaciones, organizaciones, nación).

Honneth sostiene que la imagen positiva que podemos tener de nosotros mismos depende de la mirada, del juicio y del comportamiento de los otros en relación con nosotros mismos. Esa sería la razón que nos lleva a esperar reconocimiento en las relaciones sociales.

En el proceso de validación de su tesis, Honneth diferencia tres tipos de reconocimiento que relaciona con tres modalidades de relación positiva consigo mismo, las cuales son distribuidas en tres esferas sociales diferenciadas:

- La primera esfera tiene que ver con **la intimidad** en la que el reconocimiento se concretiza por el amor y la amistad, factores que son el fundamento de “la confianza en uno mismo”. Las relaciones amorosas, familiares y de amistad consolidan los afectos y es esta experiencia amorosa la que consolida la confianza en uno mismo. En este nivel Honneth recurre a las teorías psicológicas de la importancia de la relación estrecha con la madre, relación a la que asigna una importancia central en los procesos de construcción de la identidad personal y de la autonomía.
- La segunda esfera la sitúa en el nivel de las **relaciones jurídicas**: se trata del reconocimiento que se nos asigna a través de los derechos que nos son reconocidos, ya que son ellos los que consolidan “el respeto de sí” o, dicho con otras palabras, la certidumbre del valor de nuestra libertad. Este nivel tiene que ver con la esfera del “principio de igualdad” articulado con la posibilidad de reivindicar idénticos derechos.

- La tercera esfera la califica como **actividades individuales** y que tendría que ver con lo que cada uno aporta a la sociedad en función de la actividad individual. Tiene que ver con el principio de solidaridad en el espacio de la colectividad. El trabajo, por ejemplo, nos permite acceder al sentimiento de “estima de sí mismo”, ya que es visto como la contribución individual a la colectividad.

A nivel operativo, estas tres formas de reconocimiento pueden ser complementarias o excluyentes, dando origen, en el último caso, a relaciones conflictivas entre sí. Esta perspectiva la plantea en el nivel jurídico:

“la adjudicación de plena ciudadanía con sus derechos políticos de participación y sus garantías de seguridad social constituyen mínimamente una intersección analítica con la categoría de solidaridad política (también con la solidaridad socio-moral), cumple los requisitos de una inclusión garantizada y hace derivable de ella derechos y lealtades”. (Honneth 2006: 36)

Es en estas esferas institucionales que pueden, al mismo tiempo, manifestarse formas particulares del no-reconocimiento, las cuales, para Honneth (2001), constituyen el corazón mismo de la expresión de la injusticia. Instauro, por lo tanto, un lazo esencial entre la cuestión de la justicia social y la cuestión del respeto. Desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento, la experiencia de injusticia social es siempre una experiencia del menosprecio social e, inversamente, la exigencia de “respeto” puede ser considerada como una demanda de justicia social.

En su análisis instauro una relación particularmente estrecha entre “dignidad”, y “respeto”, relación que retoma de análisis anteriores. Se trata de una idea que ha estado siempre presente en las luchas por la emancipación y en las luchas sociales, pues, en los dos casos, se trata de conquista de “derechos-libertades” (derechos de) o de “derechos-crédito” (derecho a). En la mayor parte de esas luchas, esa dignidad pasaba –de cierta manera– por la puesta en equivalencia de situaciones personales a través del proceso de solidarización y el reconocimiento de entidades colectivas, que permitían –y permiten– a cada uno encontrar su lugar en el espacio social. Estos son los procesos que operan tanto en el llamado movimiento maya como en las movilizaciones de los movimientos de mujeres o en el caso de los emigrantes, por ejemplo. En una entrevista reciente, intitulada “Los conflictos sociales son luchas por el reconocimiento”, Honneth (2006: 38) retoma el tema y afirma:

“Mi posición sobre ese punto ha evolucionado a lo largo de mis investigaciones. Al principio, mi proyecto era solamente el de criticar el modelo clásico que analiza los conflictos como “conflictos de interés”. Según ese modelo, se presuponen sujetos o grupos de sujetos que tienen ciertos intereses predefinidos, los cuales no son satisfechos en ciertas condiciones determinadas; esos sujetos luchan, por lo tanto, para satisfacerles. Ahora bien, para mí, aparece que al menos una parte de los conflictos sociales son mejor comprendidos si se hace intervenir en su análisis de dimensiones morales, es decir, explicándolos por sentimientos de honor herido, de menosprecio y de no reconocimiento. [...] Mi idea actualmente es que todos los tipos de conflictos sociales, incluso aquellos que tienen como objetivo la distribución de bienes y que dan la impresión de que son exclusivamente instrumentales, deben ser comprendidos como conflictos normativos, como luchas por el reconocimiento”.

Esta perspectiva esclarece, evidentemente, las luchas de las sociedades indígenas de América latina y de todos aquellos que históricamente han sido “minorizados”.

Honneth muestra que la negación del reconocimiento puede inducir sentimientos de injusticia y luchas colectivas contra la injusticia en cada una de las tres esferas. En este sentido, la teoría del reconocimiento postula diferentes hipótesis para una sociología de los movimientos sociales.

La interacción y combinación de estos diferentes elementos, asigna a las solidaridades un rol central para la integración, pues brinda a las personas un contexto de interacciones que son el basamento para la construcción de la identidad y desarrollo del sentido de su rol social. La solidaridad, siendo un factor de integración, constituye un sub-basamento en la construcción de la identidad de los individuos. Y es aquí donde es necesario, nuevamente, plantear la pregunta: ¿cuáles son las condiciones estructurales para la formación de la identidad personal? Honneth avanza elementos orientados hacia aportar una respuesta. En su análisis de la solidaridad recurre a la teoría de la intersubjetividad de Mead y postula una idea central: considera que el reconocimiento del individuo a través de otros sujetos es una condición primordial para la formación de la identidad personal. Ese reconocimiento es, al mismo tiempo, producto recíproco: al tiempo que es reconocido, el sujeto reconoce, a su vez. La identidad personal se construye a través de esa relación recíproca de reconocimiento que, a su vez, constituye una esfera de igualdad de la que tienen que participar todos los sujetos para obtener reconocimiento.

## Reconocimiento por conformidad / reconocimiento por distinción

Por su parte, Todorov aborda esta misma temática en su obra *La vida en común. Ensayo de antropología general* (1995) y hace un recorrido de las lógicas y la pluralidad de las formas del reconocimiento. Todorov señala que el reconocimiento es central en un doble sentido: por una parte marca, más que cualquier otra acción, la entrada del individuo en la existencia específicamente humana y, por otra, está caracterizado por una singularidad estructural. El reconocimiento engloba actividades innumerables, lo que nos obliga a diferenciar.

En primer lugar, el reconocimiento puede ser material o inmaterial, puede expresarse a través de la riqueza o de los honores, e implicar –o no– poder sobre otras personas. La aspiración al reconocimiento puede ser consciente o inconsciente y desde este punto de vista, el vestido es una variable particularmente interesante, ya que es un terreno de encuentro entre la mirada de los otros y la imagen que presento, al tiempo que me posibilita el situarme con relación a los otros en una relación dialéctica: puedo querer asemejarme o, por el contrario, puedo querer manifestar mi diferencia.

El reconocimiento implica la totalidad de nuestra existencia: necesito el reconocimiento tanto en mis relaciones personales como en relación con mi estatuto profesional, en el amor como en la amistad. Y estos territorios son autónomos: la amistad no compensa la pérdida del amor ni los fracasos en la vida política pueden ser compensados por el equilibrio y la intensidad de mi vida privada. Hegel analizó perspicazmente que la demanda de reconocimiento podía acompañar la lucha por el poder, pero puede también articularse con relaciones o la presencia de jerarquía, lo que permite evitar conflictos.

Todorov diferencia dos categorías de reconocimiento –por conformidad o por distinción– y señala que dichas categorías se oponen entre sí: puedo pretender ser reconocido como diferente o que me reconozcan como semejante.

Su reflexión parte de que lo que es universal y constitutivo de la humanidad es el hecho de que entramos, desde el nacimiento, en una red de relaciones interhumanas en el mundo social; lo que es universal es que todos aspiramos a una cierta visión de lo que quisiéramos que fuese nuestra existencia. Pero los canales a través de los cuales accedemos, están condicionados por las culturas y los grupos de pertenencia. Insiste en que el habla es universal, pero las lenguas son diversas; de igual manera, la sociedad es universal, pero no sus instituciones.

Es claro que la cuestión del reconocimiento social no se plantea de la misma manera en las sociedades jerárquicas o “tradicionales” que en las sociedades igualitarias como las democracias modernas. Francis Fukuyama ha construido algunos jalones para una historia del reconocimiento desde este punto de vista. Por una parte, si la aspiración del individuo se centra en ocupar una función predeterminada, sus opciones son más limitadas pero le garantizan la pertenencia a un linaje de “abuelos y abuelas”, de ancestros, de filiaciones, que aportaba el sentimiento de ser reconocido. Este tipo de reconocimiento corresponde a un “reconocimiento por conformidad”.

Pero en las sociedades democráticas, las redes familiares ya no pueden garantizar “el estatuto” en función de la filiación (excepto entre los grupos dominantes). El reconocimiento no es automático y la inserción tampoco. Como lo ha señalado Taylor el reconocimiento de la persona en las sociedades tradicionales, se esfuma en las sociedades democráticas. El reconocimiento, en este tipo de sociedades, no es por conformidad: es el éxito que se convierte en el signo de reconocimiento por distinción. Pero este reconocimiento por distinción lo encontramos también en las sociedades tradicionales: tiene que ver con el reconocimiento del deber cumplido que da origen al honor. En las sociedades modernas esta aspiración genera la búsqueda de prestigio sentimiento que no es equivalente a la gloria.

## **El reconocimiento político de la identidad**

Vemos, por lo tanto, que el concepto de “reconocimiento” es central cuando se trata de la identidad. En este sentido la afirmación de Lamizet (2002: 20), es esclarecedora: *“Que se trate de la construcción de la identidad propia en el proceso del reconocimiento de sí mismo en el espejo, o del reconocimiento del otro, es la experiencia de la comunicación que funda la dimensión simbólica de la identidad”*. Esta exigencia ha estado presente en todas las sociedades, pero se agudiza aún más por el advenimiento de la globalización, ya que la identidad no se fundamenta ya debido a la jerarquía, sino que depende más aún del reconocimiento del otro. Si bien es cierto que la identidad no se confunde con el reconocimiento, ya que existen identidades no reconocidas, es necesario reconocer que identidad y reconocimiento forman un dúo indisoluble.

Como lo ha desarrollado con eficacia Patrick Savidan (2009), siguiendo la perspectiva de Hegel, no hay que creer *“que existe primero la identidad y que, después, se plantea la cuestión del reconocimiento de dicha identidad. El reconocimiento interviene en la definición misma de la identidad, en el sentido en que el reconocimiento ‘realiza’ dicha identidad”*. Dicho con otras palabras, el reconocimiento complementa la identidad, la cual puede ser considerada

como “plena” cuando es reconocida. Es en esta perspectiva que se sitúa la reflexión de Taylor al hablar de “identidad lograda”.

Reconocer al otro implica un doble proceso: por una parte reconocerlo como “otro”, pero también es necesario aceptar que si somos semejantes es gracias a nuestras diferencias. El reconocimiento implica, al mismo tiempo, reconocer la alteridad, como lo ha señalado el antropólogo Marc Augé. La igualdad de derechos es reconocer que al igual que yo tengo el derecho a la diferencia, el otro también lo tiene. Reconocer al otro su derecho a la diferencia no equivale a pensar el otro como “mismidad”, para retomar la expresión de Ricoeur (2004: 205), sino aceptar la pluralidad. Lo universal se alimenta también de las diferencias, lo que significa que no puedo exigir al otro que las haga desaparecer para convertirse en homogéneo.

Lo humano se presenta siempre como plural, lo que implica que las diferencias son el registro que organiza la diversidad. Durkheim había insistido en que un cierto tipo de solidaridad estaría articulada por las diferencias más que por las semejanzas.

El problema del reconocimiento de las identidades emerge nuevamente con gran fuerza hoy debido a la globalización y a la crisis del Estado-nación. En la globalización, el gran proyecto moderno de un espacio unificado, controlado y construido desde arriba, es objeto de críticas y de desconfianza. Como lo señala Bauman (2003: 259):

“Las grandes identidades que los Estados-nación habían construido minuciosamente se derrumban [...] La construcción de la identidad, y más aún el mantenimiento de la identidad, se ha convertido en esas circunstancias en una cuestión de bricolaje sin talleres ni jefe de fábrica manifiestos. Se podría decir que la producción de identidad, a semejanza del resto de la industria, ha sido des-regulada y privatizada”.

En un contexto de desdibujamiento de las referencias unificantes, el Estado-nación no logra integrar a las sociedades ni reproducir los lazos sociales. No proporciona ya más a los actores sociales el sentimiento de unidad, una razón de vivir y de morir, es decir, una razón de sacrificar el interés personal –y a veces la vida– a una realidad o noción que sobrepase la individualidad propia. Aparece y es visto como una estructura abstracta, burocrática, alejada de la vida real. Las necesidades identitarias *“tienen tendencia hoy a manifestarse con más vivacidad, como consecuencia cada vez más evidente de la incapacidad de los Estados-nación en su rol de productores y proveedores de identidad”* (Bauman, 2003:

259). Las identidades nacionales se desagregan, pero es en beneficio de otras formas de identidad. Ya no es únicamente el Estado el que tiene el derecho a reivindicar la formación de la comunidad política: hoy ciertas instituciones han perdido legitimidad en la construcción de lazos sociales y otras la han conquistado, lo que incide en la naturaleza misma de las nuevas relaciones sociales. Cuando se debilita la “comunidad nacional” y las instituciones que tenían la función de garantizarla, otras surgen implementando nuevos procesos: los vacíos dejados son rápidamente llenados, las sociedades no pueden pensarse sin procesos de articulación. Y, en este sentido, lo religioso puede convertirse, en un momento determinado de la historia, en un nuevo articulador y “proveedor”.

Pero, sobre todo, en este contexto, el problema de la identidad se plantea, con particular acuidad, en el registro político. La exigencia de reconocimiento tiene como finalidad el ser reconocido como totalidad, lo que significa que la esfera pública se encuentra particularmente implicada. En este contexto, la identidad política asume la función de articuladora del conjunto de los componentes. Estos procesos de reivindicación identitaria (cultural, lingüística, política, religiosa, sexual, etc.), como lo ha señalado Fleitscher (1983: 164-165), hacen referencia al “derecho de permanecer siendo uno mismo” y desempeñan un rol esencial en los conflictos sociales y políticos actuales. Se trata, sin duda, de formas de autodefensa y de constitución de espacios políticos propios.

Como lo señala Le Goff (2005: 63):

“la memoria colectiva no es sólo una conquista: es un instrumento y una mirada de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están construyéndose (como en el caso de las sociedades indígenas en Guatemala y en otras regiones del mundo) una memoria colectiva escrita, permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y la tradición, esta manipulación de la memoria”.

### **3. Identidades en conflicto: sobrepasando las lógicas de las emancipaciones**

La identidad, aunque determinada por las estructuras mentales, por procesos sociales y psicológicos, se construye en cada individuo mediante experiencias y relaciones sociales singulares temporalmente situadas. Los individuos se encuentran insertos en instituciones, y son las instituciones las que construyen

a los individuos canalizando su acción, aportando justificaciones simbólicas y normatividad. Las instituciones (familia, religión, Estado), a pesar de que dan la impresión de haber perdido influencia, siguen manteniendo su lugar en los dispositivos de identificación social, pero el rol de cada una se transforma o son remplazadas por instituciones nuevas. En el interior de las crisis de la identidad nacional o de recomposición de identidades religiosas o familiares, el rol de la construcción de la identidad es cada vez más importante para el individuo. Y, en este sentido, los procesos plurales de construcción de la identidad son hoy un vector para la comprensión de las mutaciones sociales.

Pero, la identidad –la reivindicación identitaria– surge cuando las relaciones sociales históricas entran en crisis: es cierto en relación con las sociedades indígenas de América Latina, como lo es también a nivel mundial. Esta dimensión es afirmada con fuerza por Al-Azmeh (2004) interrogándose sobre la identidad en el mundo árabe:

“La noción de identidad no ocupa el primer plano de la escena sino como consecuencia de derrotas internas y externas que conoció el nacionalismo árabe y los Estados de los que procedía, en los procesos a que dio origen la guerra de 1967 con Israel. Eso se produce, de cierta manera, por carencia, como un irredentismo histórico, en la nostalgia de una Arcadia pre-colonial. A finales del siglo XX, por el contrario, manifiesta un carácter hiper-nacionalista. Las energías de las naciones y de las sociedades árabes están obstaculizadas, e incluso considerablemente atrofiadas por todo tipo de bloqueos e impases evidentes, ligados con las desigualdades socioeconómicas, políticas y culturales”

Hoy, con el levantamiento revolucionario en Túnez y Egipto numerosos obstáculos han sido derrotados y el miedo, como dicen algunos analistas, ha cambiado de campo.

Una evidencia se impone hoy: todas las sociedades humanas contemporáneas están afectadas por la emergencia y el advenimiento del individuo y de su construcción identitaria. Tradicionalmente, la identidad era definida por las instituciones, pero la globalización ha convertido a la identidad en un recurso auto-integrado ya que a través del mismo se valoriza –según las circunstancias y los intereses coyunturales o estratégicos– aspectos étnicos, religiosos, políticos, profesionales, sexuales, democráticos, etc.

La emergencia de la temática de la identidad no debe ser considerada como el simple indicador de una moda intelectual, pues responde a un



cambio efectivo de prácticas y de objetivos individuales y políticos: cada vez más las luchas sociales toman la forma de luchas por la emancipación y el reconocimiento. La identidad no acepta ya respuestas simplistas: se ha convertido en un problema práctico. Lo que está en juego hoy –y tan vez así lo fue siempre– cuando hablamos de identidad es su dimensión política, pues se ha convertido en objeto de reivindicaciones colectivas y que es su dimensión colectiva y segmentada –al mismo tiempo– lo que constituye la verdadera interrogante.

Ante esta cuestión central, dos parecieran ser los ejes de respuesta, ejes que se oponen, paradójicamente, entre sí.

- El primero sostiene que si hablamos hoy tanto de identidad, es porque la misma pertenece ya al pasado. Designaría una definición caduca de lo humano, de la que no logramos distanciarnos y desprender nuestras representaciones. Nuestras sociedades ofrecerían marcos excesivamente flexibles y evolutivos, excesivamente multiculturales e internacionalizados, como para que podamos seguir definiéndonos por medio de identificaciones colectivas o por pertenencias a tal o cual grupo social o cultural. Esta primera perspectiva sostiene que es porque sentimos confusamente que dichas comunidades han desaparecido que –aunque nos negamos a admitirlo– hablamos tanto de identidad.

- La segunda corriente sostiene, inversamente, que hoy la identidad se presenta como un problema político real y fundamental. Ciertamente, numerosas luchas que se llevaron a cabo en un pasado lejano podrían ser interpretadas –retrospectivamente– como luchas por el reconocimiento de la identidad. Sin embargo, no se reconocían –ellas mismas–, como tales, sino que fueron pensadas como luchas cuya finalidad era hacer triunfar la verdad religiosa, en el caso de las guerras de religiones, por ejemplo, o la verdad republicana en el contexto de las luchas de independencia. Ha sido únicamente cuando las identidades se han convertido en inciertas, ya sea porque otros niegan la mía o porque es difícil definirse a sí mismo por intermedio de la referencia a una pertenencia principal. La identidad es una variable que nos contentamos con afirmar mientras podemos definirnos a través de una pertenencia principal no problemática, diciendo –por ejemplo– yo soy maya-quiché. Para que sea un objeto determinado, una “reivindicación”, es necesario –precisamente– que se convierta en un problema: como lo indicaba Sartre (1954): no es el judío que ha dado origen al antisemitismo, sino el antisemitismo que ha hecho al judío.

Hoy, en ciertas regiones del mundo, asistimos una verdadera “guerra de identidades”, para retomar el título del libro del académico argentino Ernesto Laclau (2000). Estas guerras identitarias, simbólicas o reales, – de género, de origen, de cultura, de religión, etc.– se expresan con fuerza y, en cierto sentido, han trascendido las luchas por la emancipación que fueron, en los dos siglos precedentes, luchas por la igualdad. En otros casos, las luchas por la emancipación pueden ser pensadas como luchas por el reconocimiento y de voluntad de inclusión. Este proceso se observa a nivel mundial: en Estados Unidos con el multiculturalismo, en el mundo árabe con la reivindicación cultural, en numerosos países europeos con la xenofobia, en otros con el racismo... Estas luchas identitarias se manifiestan por encima del ideal igualitario, que era patrimonio de las diversas tradiciones que se afirmaban como movimientos de izquierda. Pero esta confrontación entre memorias es una consecuencia de la pluralización de las sociedades, como lo señala el historiador Vidal-Naquet (2005: 67): *“La rivalidad organizada de las memorias es una característica de las sociedades pluralistas. No sucede lo mismo en las sociedades totalitarias, donde memoria e historia –ambas oficiales– deben coincidir plenamente bajo pena de ser modificadas por órdenes de arriba”*. La conciencia identitaria implica –en principio– una preferencia natural por aquellos que comparten la misma pertenencia que nosotros. Pero identidad y pertenencia no son sinónimos, ya que la primera no se reduce a la segunda y, sobre todo, es necesario tener en cuenta que nuestras pertenencias, siendo siempre múltiples, pueden entrar en conflicto.

Y en este sentido, se puede afirmar que las opciones de pertenencia son comparables con los dilemas morales: surgen cuando dos o más de nuestros componentes identitarios entran en contradicción. Evidentemente, la doble lealtad es una de ellas, y cada uno de nosotros nos encontramos –en uno u otro momento– confrontados con ello. La pregunta, en este nivel, es simple y clara: ¿cuál de nuestros componentes identitarios es el que elegimos en caso de conflicto? Depende, en gran medida, de la temporalidad, del contexto y de las estrategias. Este interrogante es particularmente pertinente en ciertos países latinoamericanos: el desarrollo de las diferentes formas de pentecostalismo y neo-pentecostalismo ha dado origen a procesos de conversión masiva en las sociedades indígenas (entre los tobas de Argentina, los mapuches del sur de Chile, los grupos amazónicos, etc.) al igual que en Guatemala, Ecuador, Bolivia, México o Perú. Estos procesos de conversión son también, como lo hemos señalado anteriormente, procesos de construcción identitarios. Es en ese contexto que observamos una transferencia de lealtades: ¿la autodefinición de referencia está determinada por la pertenencia étnica o por la pertenencia religiosa? Ciertos índices permiten pensar que –en ciertos momentos históricos– la autodefinición pasa por la pertenencia religiosa más

que por la pertenencia étnica. Si esto se confirma, las consecuencias pueden ser significativas (al menos durante un cierto tiempo): en ciertos casos, los movimientos políticos indígenas pueden perder adeptos, como parece ser el caso en Ecuador y en Guatemala. En Guatemala, núcleos significativos indígenas han manifestado en los procesos electorales esta tendencia. Si se confirma, las consecuencias políticas pueden modificar el panorama de las pertenencias y de las lealtades. En el caso de Bolivia pareciera que la pertenencia étnica y religiosa ha sido aglutinada por lo sindical, que en ese país tiene una larga historia desde los años setenta y alta capacidad organizativa gracias a las luchas de los sindicatos mineros, que han sabido transformarse en movimiento de masas.

Identidad e identidad política se configuran también en el contexto de las luchas sociales y en el ejercicio del poder que aporta experiencia y nuevos parámetros autolegitimadores. Como lo señala Tazi (2004: 7):

“Por lo que se refiere a la cuestión de la identidad que desestabiliza a lo político hoy bajo sus diversas modalidades, encuentra sus prolongaciones apasionantes según que se abra a una puesta en tela de juicio fina del colonialismo (África y América Latina), reivindicando un juego de espejos y una reconstrucción paradójica desembocando en una reivindicación transcultural (China), se presta a una desdramatización (mundo árabe) y a una vuelta pendular como reacción al multiculturalismo anterior (Estados Unidos, América Latina). O simplemente que la ocasión se presente para esclarecer el debate (en India e Europa)”.

Pero, ¿qué es lo que –en el conjunto de esas características– plantea problema hoy? El hecho de que la identidad sea un espacio de reivindicación política, es decir, un objeto de reivindicación colectiva, es –tal vez– lo que origina su conflictividad (García-Ruiz, 2006c). El problema político de la identidad es, evidentemente, el de su valor: la identidad es, al mismo tiempo, la representación que un individuo o un grupo construye sobre su especificidad y la representación que tiene de su propio valor.

## La pluralidad de pertenencias

La pluralidad de componentes identitarios puede, también, integrarse fluidamente en la persona como ocurre en el caso de la India. V.S. Naípaul (1992), Premio Nobel de Literatura –de padres indios que inmigraron a Las Antillas, y que vive en Inglaterra–, ha publicado un en el que describe el caso

de un hombre de negocios inserto en la modernidad más avanzada y que, al mismo tiempo, se inscribe en la continuidad y en la fidelidad a tradiciones centrales de su identidad india. El relato es particularmente interesante para acercarnos a la comprensión de lo que son hoy las *identidades móviles* –las identidades plurales– pero profundamente articuladas por una fluidez que permite pasajes sin ruptura, pasajes plurales, identificaciones y pertenencias múltiples. El relato es, al mismo tiempo, testigo y testimonio de la importancia crucial –sea cual sea la sociedad–, de los procesos contemporáneos en que se inscribe la identidad.

Se trata de un riquísimo agente de cambio –personaje de ficción del escritor– que vive en Bombay. Por su profesión se encuentra inmerso en la cultura económica y en su prolongación de estilo de vida, es decir, comportamiento, manera de pensar, etc., propia al grupo social y profesional que interviene en los mercados, en el sistema financiero mundial y en los intereses políticos nacionales y transnacionales. Es en este contexto que el agente de cambio mantiene relaciones con sus colegas norteamericanos, asiáticos, europeos... con los cuales comparte la cultura que le está asociada.

Pero al mismo tiempo, el agente de cambio está íntimamente integrado, al igual que su familia, en la comunidad *jain*, en el interior de la cual practica sus creencias e interioriza los valores religiosos. Esta doble pertenencia no le impide sentirse profundamente hindú:

“Si se está en periodo de negocios, la imagen que se tendrá será la de la diosa Lakshmo. En otras ocasiones será Saraswati. Lakshmo es la diosa de la opulencia. Saraswati es la de la sabiduría. Y cuando pienso en los niños de las villas miseria, debo pensar en Dios... Ahora bien, ¿por qué estoy aquí y no en las villas-miseria? En ninguna parte de la instrucción organizada que me ha sido dada en la escuela y en la universidad no encuentro respuesta a esas cuestiones”

Nuestro agente de cambio tiene una identidad compleja, que se encarna en las creencias, en los valores y, sobre todo, en acciones y prácticas diferenciadas y múltiples que vive.

La lógica de esas identidades móviles en la India, lo analiza con gran pertinencia Jayaran (2004 73), profesor de sociología en la Universidad de Goa:

“La importancia de la identidad para los habitantes de la India se manifiesta de manera sorprendente por la subordinación de las marcas identitarias en su paisaje socio-cultural. Como lo veremos,

todo habitante de la India es portador de varias identidades que marcan los lazos con comunidades o grupos particulares. Cada individuo, según el contexto en el que evoluciona, hará prevalecer preferencias de una identidad determinada; correlativamente, las personas que le son cercanas le identificarán, según el contexto de interpretación de su comportamiento, como perteneciente a tal o cual grupo o comunidad”.

Y a lo largo de su análisis explícita aún con más claridad este proceso:

“La dinámica de relaciones sociales se caracteriza, por lo tanto, en la India, por dos procesos correlativos: la ‘percepción’ por parte del individuo de su propia identidad en una situación dada, y la ‘reacción’ de los otros en función de su identidad tal y como la perciben. En la medida en que una situación social obedece a un orden, tradicional u otro, y donde existe un consenso sobre las normas y los valores que rigen ese orden, las transacciones sociales que pesan sobre marcas o símbolos de identidad siguen siendo clásicos o rutinarios. Pueden, no obstante, crearse, bajo el efecto de diversas fuerzas de cambio social, situaciones más móviles (cuando un miembro de una de las antiguas castas se convierte en sarpanch (jefe) de un panchayat (consejero elegido de un pueblo) o incluso subversivas (cuando un miembro de una casta de intocables es nombrado sacerdote de un templo)” (*Ibid*).

Se trata de un análisis de los posibles que caracteriza a esas identidades móviles que tienen que ver con la coyuntura, los contextos y la temporalidad. Dicho con otras palabras, el individuo recurre –él mismo– a los registros-marcadores múltiples de su identidad polivalente y, en ese proceso, los otros le sitúan, le identifican y se posicionan.

## **Identidad y memoria**

Otra dimensión que es necesario tener en cuenta cuando se habla de identidad es la interacción que ésta mantiene con la noción de memoria. En efecto, la identidad presupone la memoria que es una facultad tanto individual como colectiva y social: no es casualidad si la temática “deber de memoria” acompaña las dinámicas identitarias contemporáneas. La persona o el grupo que ha perdido su memoria no pueden pensar ni percibir su identidad en términos de continuidad. Esta memoria implica –ella misma– una mirada sobre el pasado, la cual –a su vez– tiene también que ser capaz de anticipación, de proyección de sí misma en el futuro.

Nadie puede construir una existencia estabilizada si no tiene una conciencia clara de que su presente prolonga un pasado y prolongará su futuro. La representación del pasado, en consecuencia, es constitutiva no solo de la identidad individual –la persona está integrada por sus propias imágenes sobre sí misma– sino también de la identidad colectiva. En esta perspectiva el origen adquiere un nuevo rol pues constituye el punto de partida (o en ciertos casos de llegada) de la memoria. En efecto, individuos y grupos sociales tienen necesidad de adscribirse a un pasado, pues de ello depende su identidad. Como lo señala Todorov (2005: 29), *“El recuerdo (recurso) del pasado es necesario para afirmar su identidad, tanto la del individual como la del grupo”*, pero, al mismo tiempo afirma que *“Uno y otro –individuo y grupo– se definen también por su voluntad en el presente y sus proyectos de futuro: pero no pueden pasarse de esa primera referencia”*, al menos, evidentemente, de que la memoria del origen sea auto-criticada y censurada, y los individuos se alejen de la misma, como puede ocurrir en ciertos casos de conversión religiosa en que se reniegan creencias y/o prácticas que, de una u otra manera son descalificadas (al ser calificadas “paganas” o “satánicas”) y que el mismo individuo repudia para poder integrarse en el nuevo grupo de creyentes<sup>3</sup> en el que su identidad se recompone. El gran historiador de la Edad Media, Le Goff (2005: 63), constata que *“La memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar la “identidad”, individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia”*.

Ahora bien, es necesario diferenciar esta memoria de la visión romántica de que “todo tiempo pasado fue mejor”. Lasch (2002: 78) ha evidenciado claramente la diferencia existente entre ese tipo de nostalgia, que idealiza el pasado –sobre todo, teniendo en cuenta que es lejano– y la memoria que es necesaria para la construcción de la identidad:

“Las representaciones nostálgicas del pasado evocan una época pasada terminada y, en consecuencia, intemporal e invariable. La nostalgia, en el sentido estricto del término, no implica –para nada– la “implicación” de la memoria ni su ejercicio, ya que el pasado idealizado por ella permanece fuera del tiempo, estático en una perfección eterna”.

---

<sup>3</sup> Baste con recordar la evolución de la Iglesia Católica en relación con el mundo indígena: hasta el siglo XIX lo maya era identificado con el mundo del diablo; a partir del siglo XIX se lo identifica con la superstición y la incultura; el Concilio Vaticano II lo considera como religión popular; la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM) que se reunió en Medellín a finales de los años sesentas lo consideró como teología popular, y en la Conferencia que se llevó a cabo en Manila (Filipinas) en 1982 se acuñó en término “inculturación”, es decir que el evangelio tenía que adaptarse a las culturas indígenas. El Concilio Vaticano II dio origen a numerosas instituciones religiosas que iniciaron numerosísimos estudios antropológicos sobre las culturas indígenas de América Latina.

La memoria, contrariamente:

“considera al pasado, al presente y al futuro como continuos. Está menos preocupada por la pérdida, por nuestra deuda permanente en relación con el pasado, cuya influencia formadora persiste viviendo en nuestras maneras de hablar, en nuestros gestos, en nuestras ideas del honor, en nuestras esperanzas, en nuestra disposición fundamental en relación con el mundo que nos rodea” (*Ibid*).

Desde el punto de vista identitario, la historia es un argumento de continuidad (historias de vida, historias de recorridos, auto-biografías) mientras que la memoria puede ser definida como un modo de inscripción de la identidad en la “duración”. El recurso a la historia fundamenta la identidad de los actores sociales aportándoles un conocimiento sobre las formas heredadas de la solidaridad que les es propia. Les permite reconocerse en el pasado y cómo proyectarse en el futuro. La mirada portada sobre la historia no es nunca neutra: es de ella que extraemos las representaciones simbólicas de nuestra identidad que nos constituyen como sujetos sociales y como actores de nuestra propia historia. Nuestra identidad es en definitiva –ella misma–, una historia: la historia de la evolución y de la transformación de nuestras identidades temporales específicas. Como lo señala Lamizet (2002: 75):

“Escribir y leer la historia son maneras de re-fundar en el pasado la identidad de que somos portadores y lo que apoya la sociabilidad que se asume en las prácticas culturales y en las prácticas políticas. La historia implica un conjunto de representaciones de la identidad en la sucesión de épocas y de actores que nos han precedido [cuando los dirigentes mayas se refieren a sus abuelos y antepasados para justificar, legitimizar o legitimarse, por ejemplo], pero al mismo tiempo, dando un sentido-significado a los procesos que constituyen las formas políticas y las estructuras sociales a las que pertenecemos: da una conciencia específicamente simbólica a nuestras identidades [...] La dimensión propiamente política de la historia se encuentra ahí: en la difusión que garantiza a las formas de la identidad que son susceptibles de dar a los lazos sociales la consistencia que hace que uno sea reconocido por aquellos que son también portadores”.

Pero, al mismo tiempo, como lo señala Arendt (1986: 291), “*Para que el pasado sea transmitido como tradición, es necesario la autoridad. Es necesario que la autoridad*

*se presente históricamente, para que se convierta en tradición*". No obstante, la tradición no es una instancia inmutable, que inspiraría o encontraría sus diversas manifestaciones históricas sin ser afectadas por ellas. La tradición tiene también una historia, sus recorridos, sus priorizaciones, sus olvidos.

El "llamado" a la memoria (reencontrar su memoria, no dejarse desposeer de su memoria, etc.) es, no obstante, ambiguo. En efecto, la memoria puede manifestarse como "abusiva" cuando pretende por ejemplo, sobreponerse a la historia elaborada por los historiadores. Y es en ese sentido que Ricoeur (2000: 511) habla, con toda razón de *"esos abusos de memoria que puede llegar a ser las conmemoraciones impuestas por el poder político o por los grupos de presión"*. Es necesario, en esta perspectiva, señalar que la memoria se reorienta cuando –convirtiéndose en militante– reinterpreta el pasado seleccionando los elementos que el sujeto selecciona en el contexto de sus estrategias contemporáneas. La memoria puede, también, inhibir la identidad, cuando es portadora de excesivo número de elementos contradictorios.

Como lo ha señalado Lamizet (2002: 302):

*"Es el reconocimiento de una indistinción de derechos que ha hecho posible –en la historia del conocimiento de esta diferencia– la diferenciación fundamental entre identidad singular –fundada sobre la filiación y sobre el origen–, y la identidad colectiva indistinta –fundada sobre la pertenencia y sobre las formas de representación de la sociabilidad [...]. En este sentido, la universalidad del derecho representa una puesta en tela de juicio radical de la problemática de la identidad"*.

Esto puede traer como consecuencia que sea relegada a la esfera privada, como lo señala el mismo autor (*Ibíd.*: 109), *"A partir del momento en el que el modelo institucional se fundamenta sobre el reconocimiento de la indistinción, la filiación cesa de tener un significado en la estructuración de las identidades políticas que se estructuran en el espacio público"*.

La constitución de comunidades políticas necesita de identidades fuertes. Tradicionalmente la nación ha sido estudiada en esta perspectiva. Hoy la identidad nacional es puesta en tela de juicio, como ya lo hemos señalado. No se puede afirmar que todos los componentes de las identidades nacionales desaparezcan, pero algunos de esos marcadores se reposicionan situándose en registros más universales (como en el caso de la identidad por lo religioso) o más intra-territoriales (como en el caso del regionalismo o de lo local identitario). Lo que se constata es que se disocian del Estado y que surgen grupos sociales que la reivindican pero a partir de sus propias propuestas y



valores. Estas búsquedas de definiciones sociales identitarias –consideradas todas como legítimas– se focalizan de manera recurrente sobre la coherencia o la cohesión de tal o cual colectividad territorial o sobre tal o cual pertenencia institucional. Esto significa que, ante las dificultades de pensar la nación como unidad de referencia, las pertenencias territoriales, culturales o religiosas se estén convirtiendo en lugares de identificación y de adhesión. Y, como en el caso de la constitución de la identidad nacional desde la consolidación del Estado-nación durante los siglos precedentes, la cuestión que está en juego es la de enraizarse (por origen o por adhesión) en una historia común. Pero este “común” ya no puede ser pensado como “unificante”: en el interior de los espacios nacionales los grupos sociales se han pluralizado dando origen a neo-comunidades diversificadas. Esta dimensión la observamos en el desarrollo de los movimientos mayas en Guatemala que se ha diversificado internamente, la observamos –como proyecto– en el trabajo de ciertas ONG y en las propuestas de ciertos partidos políticos que postulan “pensar una nueva nación”, pero la observamos también en las construcciones intelectuales elaboradas por numerosos actores religiosos, que proponen la “nación cristiana” como programa político. Se observa en diferentes regiones que lo religioso tiende a liberarse de la referencia nacional tradicional al tiempo que se reapropian el concepto para situarse en lo global, pero es para reintroducir –en una segunda fase– con mayor eficacia la referencia a partir de lo religioso. Cuando lo político decae, lo religioso emerge, cuando lo religioso decae es lo político que asciende, decía Michel de Certeau. Esta función de vasos comunicantes no es nueva, pero puede contribuir a explicar el por qué lo religioso se ha convertido en una temática que se asocia con la identidad tanto en los espacios sociales como académicos.

## Bibliografía

- ARENDRT, Hannah. (1986). *Walter Benjamin*. Paris: Gallimard.
- AL-AZMEH, Aziz. (2004). "Les mots du monde". En: *L'identité*. Paris: La Découverte.
- AUGÉ, Marc. (1982). "L'homme et son double. La nécessité du social". En: *Le génie paganisme*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Pour une anthropologie des mondes contemporains* Paris : Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (2005). "Préface". En: *Des cultures et des homes. Clés Anthropologiques pour la mondialisation*. Paris: L'Harmattan.
- BALIBAR, E. & WALLERSTEIN, I. (1988). *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- BATISTELLA, Darío. (2004). "La soberanía". En: *El Cadejo*, No. 13. Guatemala: ICAPI.
- BAUMAN, Zygmunt. (2001). "Identité et mondialisation". En: *Lignesyn*. Paris.
- \_\_\_\_\_. (2003). *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*. Rodez, Le Rouergue/Chambon.
- BAYAZO, R. & LACARRIEU, M. (1999). "Notas introductorias sobre la globalización, la cultura y la identidad". En: *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ceccus.
- BESSIS, Raphaël. (2004). *Dialogue avec Marc Augé autor d'une anthropologie de la mondialisation*. Paris : L'Harmattan.
- BONNY, Yves. (1996). "La citoyenneté aujourd'hui, extension ou régression?". En: Pierre MERLE & Françoise VATIN. *La Citoyenneté aujourd'hui, extension ou régression*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- BOURDIEU, Pierre. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Librairie Droz.
- \_\_\_\_\_. (1988). *La Distinción*. Madrid: Taurus.
- CROWELEY, J. (2000). « Les usages de la culture ou les limites sociologiques du multiculturalisme normatif », in H. GREVEN-BORDE y J. Tournon. *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?* Paris : L'Harmattan. 15-42.
- CHEVALIER, Jacques. (1997). "Entrevista". En: *Sciences Sociales*, No. 15. Paris.
- DE LEERSNYDER, Jean-Marc. (2000). "Préface". En: Pierre DUPRIEZ & Solange SIMONS. *La résistance culturelle. Fondements, applications e implications de management interculturel*. Bruselas: De Boeck Université.
- DUBAN, C. (1997). *La Crise des identités. L'interprétation d'une mutation*. Paris: Puf.
- DUCLOS, Denis (2000). "Un projet civique pour le nouveau siècle: universelle exigence de pluralité". En: *Le Monde Diplomatique*, No. 550.
- ECO, Umberto. (2003). "Conoce a los otros". En: *El Cadejo*, No. 10. Guatemala: ICAPI.
- FISCHBACH, F. (1999). *La reconnaissance*. Paris: PUF.
- FLEITSCHER, Irving. (1983). *Arbeit und Spiel. Essays zur kulturkritik and sozialphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- FRANCART, L. (2000). *La guerre du Sens. Pourquoi et comment agir dans les champs psychologiques*. Paris: Economica.
- FRIEDMAN, J. (2003). "Los liberales del champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguración de clase, identidad y producción cultural". En: *Culturas en*

- contacto. *Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- GARCÍA-RUIZ, Jesús. (1992). *Historias de nuestra historia: la construcción social de las identificaciones en las sociedades mayas de Guatemala*. Guatemala: IRIPAZ ediciones.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Hacia una nación pluricultural en Guatemala*. Guatemala: CEDIM ediciones.
- \_\_\_\_\_. (2004). "Le néo-pentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux". En: *Critique Internationale*, No. 22, pp. 81-94. Paris: Editions des Sciences-Po.
- \_\_\_\_\_. (2006a). "Globalización, administración pública y buen gobierno". En: *Revista de Administración Pública*, No. 50, pp. 37-54. Instituto Centroamericano de Administración Pública, Costa Rica.
- \_\_\_\_\_. (2006b). "La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala: millénarisme, Fin de l'histoire et pouvoir". En: *Socio-anthropologie*, No 17-18. Université de Nice.
- \_\_\_\_\_. (2006c). "Lealtades en disidencia. La construcción de la identidad política en los movimientos mayas de Guatemala": (pp. 73-112). En: J. GARCÍA-RUIZ. *Identidades fluidas, identificaciones móviles*, Guatemala: ICAPI.
- \_\_\_\_\_. (2008). « Acteurs locaux, acteurs globaux. Les néo-pentecôtistes en Amérique Latine », in *L'Homme, L'Anthropologie et le contemporain : autour de Marc Augé*, numéro spécial 185-186, janvier / juin, 2008, pp. 387-400
- GODELIER, Maurice. (s.f.). *Cuerpo, Parentesco y Poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Ecuador: Abya-Yala.
- HIRSCHMAN, A. (1980). *Les Passions et l'intérêt. Justifications du capitalisme avant son apogée*. Paris: Puf.
- HONNETH, Axel. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Reconnaissance". En: M. CANTO-SPERBER. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Les conflits sociaux sont des lutes pour la reconnaissance". En: *Sciences Humaines*, No. 172. Paris.
- HUBAC, Oliver. (2002). "Armées, la relative privatisation de la violence armée". En: *Puissances et influences. Annuaire géopolitique, 2002-2003*. Paris: Decartes & Cie.
- JAYARAN, N. (2004). "Le primat du groupe ou la primauté du Collectif?". En: *L'identité*. Paris: La Découverte.
- KAUFMANN, J.C. (1997). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris: Scull.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Ego. Pour une sociologie de l'individu*. Paris: Nathan.
- LACLAU, Ernesto. (2000). *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation*. Paris: Editions la Découverte/M.A.U.S.
- LAMIZET, Bernard. (2002). *Politique et identité*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- LASCH, Christopher. (2002). *Le seul et vrai paradis*. Castelnau-le-Lez, Climats.
- LE GOFF, Jacques. (2005). "Memoria". En: *La memoria, entre historia y política*. Estudios y Documentos, No. 54. Guatemala: ICAPI.

- LÉVI-STRAUSS, Claude, (1977). *L'identité*. Paris: Grasset.
- LIPIANSKI, A.; TOBOADA-LEONETTI, I. & VÁSQUEZ, A. (1990). "Introduction a la problématique de l'identité". En: CAMILLERI *et al.* *Stratégies identitaires*. Paris: PUF.
- MAUSS, Marcel. (1993). "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne et celle du moi". En: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- MORIN, Edgar & NAIR, Sami. (1996). *Une politique de civilisation*. Paris: Arlea.
- MUCHIELLI. (2001). *Violence et insécurité*. Paris: La Découverte.
- MÜLER, Ch. & PROST, F. (2002). *Identités et cultures dans le monde méditerranéen antique*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- NAIPAUL. V. S. (1992). *L'Inde : un million de révoltes*. Paris : Plon, 1992.
- NORBERT, Elias. (1993). *Qu'est-ce que la sociologie*. Paris: Fayard.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Du temps*. Paris: Fayard.
- PETRELLA, Ricardo. (2004). "La desposesión del Estado". En: *El Cadejo*, No. 12. Guatemala: ICAPI.
- RICOEUR, Paul. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock.
- SARTRE. (1954). *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard.
- SAINSAULIER, R. (1988). *Strategor, Statègie, Structure, décision, identité*. Paris: Interéditio.
- SAVIDAN, P. (2009) *Le multiculturalisme*, Paris : Presses Universitaires de France. PUF.
- SMITH, Adams. (1994). *La riqueza de las naciones. Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- TAZI, Nadia. (2004). "Les mots du monde". En: *L'expérience*. Paris: La Découverte.
- TAYLOR, Charles. (1993). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1994a). *A Source du moi. La formation de identité modern*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1994b). *De la distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1999). *De la distinction, Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- TODOROV, Tzvetan. (1995a). *La vida en común. Ensayo de antropología general* Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2005a). "La vocación de la memoria". En: *La memoria, entre historia y política*. Estudios y Documentos, No. 54. Guatemala: ICAPI.
- TURNER, T. (2003). "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización". En: *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- THUROW, Lester. (1996). *The future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. Penguin.

- VIDAL-NAQUET, Pierre. (2005). "Memoria e historia". En: *La memoria, entre historia y política*. Estudios y Documentos, No. 54. Guatemala: ICAPI.
- WANG, Bin. (2004). *Chine. Un problème transculturel*. Paris: La Découverte.