

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Casa abierta al tiempo

LUIS MIER Y TERÁN CASANUEVA  
*Rector General*

RICARDO SOLÍS ROSALES  
*Secretario General*

**UNIDAD IZTAPALAPA**

JOSÉ LEMA LABADIE  
*Rector*

JAVIER RODRÍGUEZ LAGUNAS  
*Secretario*

DANIEL TOLEDO BELTRÁN  
*Coordinador del Consejo Editorial  
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*

LAURA QUINTANILLA CEDILLO  
*Coordinación Editorial*



**SOCIOLOGÍA DE  
LA IDENTIDAD**

**Aquiles Chihu Amparán**  
*Coordinador*



MÉXICO

UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA  
METROPOLITANA  
Unidad Iztapalapa Casa abierta al tiempo



2002

## *Paradigmas de identidad*

### LA IDENTIDAD: UNA NOCIÓN PROBLEMÁTICA PERO NECESARIA

**A**L IGUAL que la noción de cultura, con la que mantiene estrecho parentesco, la noción de identidad se ha impuesto en nuestros días con éxito creciente no sólo en el campo de las ciencias sociales, sino también fuera del mismo, como, por ejemplo, en el discurso político, en el discurso periodístico y hasta en el discurso empresarial. Así como hoy queremos ver cultura en todas partes –y hablamos de cultura política, de cultura democrática, de cultura del no-pago y hasta de “cultura de la muerte”–, también queremos atribuir una identidad a todo el mundo, y así hablamos de identidades políticas, de identidades fronterizas, de identidad de género y hasta de “identidad corporativa”, en referencia a las grandes corporaciones transnacionales.

Ya en los años ochenta René Gallissot (1987: 7-11) consideraba la inflación del término “identidad” como un efecto de moda, denunciaba la fabricación descontrolada de “identidades abusivas”, y exhortaba a los científicos sociales a “trascender la moda de las identidades”; es decir, a controlar críticamente el uso del concepto en cuestión. Sin embargo, el hecho mismo de manifestarse bajo las apariencias de un efecto de moda constituye un dato significativo para el científico social. En efecto, el fenómeno puede interpretarse como síntoma de la necesidad social del concepto y nos lleva a preguntarnos cuáles son las condiciones que han favorecido o provocado la diseminación creciente del término “identidad”.

Algunos analistas consideran que la moda identitaria constituye la prolongación del fenómeno de exaltación de la diferencia que emerge en los años setenta y que ha sido orquestada por ideologías muy diversas e incluso contrapuestas como las que predicán la apología de la sociedad multicultural y las que, por el contrario, proclaman el “cada quien con su identidad, pero en su propia casa” (Cucho, 1996: 83). Otros analistas amplían la perspectiva y consideran que la exaltación moderna de la diferencia —particularmente de las diferencias subnacionales— debe interpretarse como efecto del debilitamiento del modelo del Estado-nación, por una parte, y por otra como reacción a la creciente integración política supranacional y a la mundialización de la economía. Se trataría, entonces, de un reflejo de autodefensa y de una especie de antídoto frente a los procesos de globalización.

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

Concluamos, entonces, que la noción de identidad es de empleo delicado, debido a su difusión descontrolada, a su deslumbrante pero engañosa evidencia, y, sobre todo, debido a las trampas del lenguaje natural y del sentido común que tienden a presentarla invariablemente como una entidad homogénea, cristalizada y sustancial (Dressler-Holohan, 1986: 11 y ss.). En efecto, lo que vemos difundirse en todas partes es una concepción sustancialista de la

identidad, según la cual ésta se define como un conjunto de propiedades y atributos específicos y estables, considerados como constitutivos de entidades que se mantienen constantes y sin mayores variaciones a través del tiempo.

Nosotros añadiremos que la noción de identidad es también una noción políticamente peligrosa, por su aptitud para integrar mitos políticos con fuertes resonancias pasionales, como en el caso de los nacionalismos que proclaman el principio “un Estado, una nación, una cultura”, de los etnonacionalismos que desembocan en la lógica de la “limpieza étnica”, y del racismo disfrazado bajo la reivindicación del “derecho a la diferencia, pero cada quien en su propia casa” (Taguieff, 1986: 91 y ss.).

Pero, pese a todo, sigue siendo un concepto imprescindible en las ciencias sociales por su poder heurístico, analítico y desmistificador. Por ejemplo, no podríamos comprender ni mucho menos explicar las acciones y las interacciones sociales —es decir, el conjunto de la dinámica social— sin elaborar enunciados implícitos o explícitos acerca de la identidad de los actores en ellas implicados (Pizzorno, 1989: 161-183). Bajo este aspecto podríamos afirmar que la teoría de la identidad no es más que una extensión de la teoría del actor y de la acción social, y que, por lo mismo, es indisociable de lo que algunos autores han llamado “retorno del sujeto” en las ciencias sociales (Touraine, 1984). De aquí la importancia y la urgencia de rescatar este concepto de los tentáculos del sentido común, para conservar todo su poder analítico y hacer un uso responsable de sus innegables connotaciones humanistas.

<sup>1</sup> Así, por ejemplo, no podríamos entender un relato dislocado cuyos protagonistas no tuvieran identidades estables. Más aún, el vocabulario de la identidad y de la diferencia es una de las condiciones de empleo de toda lengua natural, como nos lo enseñan los filósofos del lenguaje.

### LA IDENTIDAD: UNA CONCEPCIÓN RELACIONAL Y SITUACIONAL

EN EL ámbito de las ciencias sociales, la idea de identidad cultural ha sido conceptualizada inicialmente en los EE.UU. como herramienta para afrontar los problemas de integración de los inmigrantes y los de las relaciones interraciales. En los países europeos, y particularmente en Francia, surge como dispositivo de análisis de los nuevos movimientos sociales, de los particularismos regionales y de los etnonacionalismos.

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

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

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

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

es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional.

Por último, la identidad es una contrucción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. Por lo tanto, ni está totalmente determinada por supuestos factores objetivos, como pretenden las concepciones objetivistas de la identidad, ni depende de la pura subjetividad de los agentes sociales, como sostienen las concepciones subjetivistas.

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

Se infiere de lo dicho que la identidad de los actores sociales (individuales y colectivos) resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre "autoidentidad" y "exoidentidad". De aquí la posibilidad de que existan discrepancias o desfases entre la representación de la propia identidad y la de los demás, lo que ha dado lugar a la distinción entre identidades internamente definidas (llamadas también identidades subjetivas, percibidas o "privadas"), e identidades externamente imputadas (llamadas también identidades objetivas, actuales o "públicas") (Hecht et al., 1993: 42-43).<sup>2</sup>

Ahora bien, la mayor o menor legitimidad de uno u otro polo, es decir, la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación, depende de la correlación de fuerzas entre los grupos o actores so-

<sup>2</sup>Un caso particularmente claro de este segundo tipo de identidades puede encontrarse en Friedlander, 1977.

**ciales en contacto.** En efecto, la identidad es un objeto de disputa en las luchas sociales por la "clasificación legítima", y no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación. Porque, como explica Bourdieu en un artículo clásico (1980: 63-72), sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de la autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás. Sólo ellos tienen el poder de hacer o deshacer grupos. Es así como, en los EE.UU., por ejemplo, el grupo dominante de los White Anglo-Saxon Protestant (WASP), clasifica a los demás estadounidenses en la categoría de "grupos étnicos" o en la de "grupos raciales". A la primera pertenecen los descendientes de inmigrantes europeos no WASP; a la segunda los estadounidenses llamados "de color" (negros, chinos, japoneses, puertorriqueños, mexicanos).

Según esta definición las etnias son los otros, es decir, los que se desvían de una manera u otra de la referencia identitaria americana. En cuanto a los WASP, escapan, por una especie de truco de la magia social, a esta identificación étnica y racial. Ellos se colocan fuera de toda clasificación (fuera de categoría), porque evidentemente se consideran muy por encima de los clasificados (Cuche, 1996: 88-89).<sup>3</sup>

La intervención del poder en los procesos identitarios nos lleva de la mano a lo que podríamos llamar "políticas de identificación" del Estado. En efecto, en las sociedades modernas el Estado se reserva la administración de la identidad, para lo cual establece

<sup>3</sup>El mismo autor prosigue de este modo: "El poder de clasificar desemboca, por lo tanto, en la etnicización de los grupos subalternos. Éstos son identificados a partir de características culturales exteriores considerados como consustanciales y, por lo tanto, cuasi-inmutables. Es esto lo que suministra el argumento para su marginalización y, aún más, para su minorización: son demasiado diferentes como para ser asociados plenamente a la conducción de la sociedad. Como se echa de ver, la asignación de diferencias significa no tanto el reconocimiento de especificidades como la afirmación de una sola identidad legítima: la del grupo dominante. Tal asignación puede prolongarse en una política de segregación de los grupos minoritarios, apercibidos de algún modo para permanecer en el lugar que se les ha asignado en función de su clasificación" (Cuche, 1996: 89).

una serie de reglamentos y controles. Incluso se puede decir que el Estado tiene una verdadera obsesión por el control de la identidad de sus ciudadanos, llegando en ocasiones a fabricar documentos de identidad infalsificables. Lo malo está en que el Estado tiende a la mono-identificación, sea porque reconoce una sola identidad cultural legítima para sus ciudadanos de derecho pleno, sea porque tiende a aplicar etiquetas reductivas a las minorías y a los extranjeros que habitan en su territorio.

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

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

- Presenta la identidad como resultado de una construcción social que pertenece al orden de las representaciones sociales, y no como un dato objetivo.
- Pero se trata de una construcción que se realiza no de manera arbitraria y subjetiva, sino dentro de marcos sociales constrictivos que determinan las posiciones de los agentes y orientan sus representaciones y opciones.
- En cuanto "constructo", la identidad se elabora dentro de un sistema de relaciones que oponen un grupo a otros grupos con los cuales está en contacto.

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

Esta manera de plantear las cosas no deja de tener consecuencias importantes para el correcto diseño de un análisis de las identidades. Por ejemplo, no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles de entre ellos han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural.<sup>4</sup> También se infiere de lo dicho que no es tarea de las ciencias sociales detectar cuál es la “verdadera identidad” de determinados grupos o colectivos, sino explicar los procesos de identificación sin juzgarlos, es decir, dilucidar las lógicas sociales que impulsan a los individuos y a los grupos a identificarse, a etiquetar, a categorizar y a clasificar. En efecto, si se admite que la identidad es una construcción social, la única pregunta pertinente es la siguiente: ¿cómo, por qué y a través de quiénes se produce, se mantiene o se cuestiona una identidad particular en un momento y en un contexto social determinado?

#### LA IDENTIDAD COMO PERSISTENCIA EN EL TIEMPO

OTRA CARACTERÍSTICA fundamental de la identidad –sea ésta personal o colectiva– es su capacidad de perdurar –aunque sea imaginariamente– en el tiempo y en el espacio. Es decir que la identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones. Si anteriormente

<sup>4</sup>Dicho de otro modo: la diferencia identitaria no es consecuencia directa de la diferencia cultural observable desde el exterior. “Una cultura particular no produce por sí misma una identidad diferenciada: ésta sólo puede resultar de las interacciones entre grupos y de los procedimientos de diferenciación que éstos ponen en juego en sus relaciones” (Cuhe, 1996: 87).

la identidad se nos aparecía como distinguibilidad y diferencia en contextos relacionales, ahora se nos presenta (tautológicamente) como igualdad o coincidencia consigo mismo. De aquí derivan la relativa estabilidad y consistencia que suelen asociarse a la identidad, así como también la atribución de responsabilidad a los actores sociales y la relativa previsibilidad de los comportamientos.<sup>5</sup>

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

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

Pero más que de permanencia, habría que hablar de continuidad en el cambio, en el sentido de que la identidad a la que nos referimos es la que corresponde a un proceso evolutivo,<sup>6</sup> y no a una constancia sustancial. Hemos de decir entonces que es más bien la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad, la que caracteriza por igual a las identidades personales y a las colectivas. Éstas se mantienen y duran adaptándose al entorno y recomponiéndose incesantemente, sin dejar de ser las mismas. Se trata de un proceso siempre abierto y, por ende, nunca definitivo ni acabado.

Debe situarse en esta perspectiva la tesis de Fredrik Barth (1976) según la cual la identidad se define primariamente por la conti-

<sup>5</sup>Desde esta perspectiva constituye una *contradictio in terminis* la idea de una identidad caleidoscópica, fragmentada y efímera que sería propia de la “sociedad posmoderna” según el discurso especulativo de ciertos filósofos y ensayistas.

<sup>6</sup>Incluso esta expresión resulta todavía inexacta. Habría que hablar más bien de proceso dinámico, ya que nuestra biografía, por ejemplo, es más bien un proceso cíclico, no según un modelo evolutivo y lineal sino según una dialéctica de recomposiciones y rupturas.

nidad de sus límites, es decir, por sus diferencias, y no tanto por el contenido cultural que en un momento determinado marca simbólicamente dichos límites o diferencias. Por lo tanto, pueden transformarse con el tiempo las características culturales de un grupo sin que se altere su identidad. O, dicho en términos de George de Vos (1982: XII), pueden variar los “emblemas de contraste” de un grupo sin que se altere su identidad. Esta tesis impide extraer conclusiones apresuradas de la observación de ciertos procesos de cambio cultural “por modernización” en las zonas fronterizas o en las áreas urbanas. Así, por ejemplo, los fenómenos de “aculturación” o de “transculturación” no implican automáticamente una “pérdida de identidad”, sino sólo su recomposición adaptativa.<sup>7</sup> Incluso pueden provocar la reactivación de la identidad mediante procesos de exaltación regenerativa.

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

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

En el ámbito de la identidad personal, podrían caracterizarse como mutación los casos de “conversión” en los que una persona adquiere la convicción –al menos subjetiva– de haber cambiado profundamente, de haber experimentado una verdadera ruptura en

su vida, en fin, de haberse despojado del “hombre viejo” para nacer a una nueva identidad.<sup>8</sup>

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

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

#### LA IDENTIDAD COMO VALOR

LA MAYOR parte de los autores destacan otro elemento característico de la identidad: el valor (positivo o negativo) que se atribuye invariablemente a la misma. En efecto, “existe una difusa convergencia entre los estudiosos en la constatación de que el hecho de reconocerse una identidad étnica, por ejemplo, comporta para el sujeto la formulación de un juicio de valor, la afirmación de lo más o de lo menos, de la inferioridad o de la superioridad entre él mismo y el *partner* con respecto al cual se reconoce como portador de una identidad distintiva” (Signorelli, 1985: 44-60).

Digamos, entonces, que la identidad se halla siempre dotada de cierto valor para el sujeto, generalmente distinto del que confie-

<sup>7</sup>Para una discusión más pormenorizada de esta problemática, véase Jiménez, 1994: 171-174.

<sup>8</sup>Véase una discusión de este tópico en Giménez, 1993: 44 y ss.

re a los demás sujetos que constituyen su contraparte en el proceso de interacción social. Y ello es así, en primer lugar, porque “aun inconscientemente, la identidad es el valor central en torno al cual cada individuo organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos (en este sentido, el «sí mismo» es necesariamente egocéntrico)”. Y en segundo lugar,

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

Concluamos, entonces, que los actores sociales –sean éstos individuales o colectivos– tienden, en primera instancia, a valorar positivamente su identidad, lo que tiene por consecuencia estimular la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores.<sup>9</sup> Pero en muchos otros casos se puede tener también una representación negativa de la propia identidad, sea porque ésta ha dejado de proporcionar el mínimo de ventajas y gratificaciones requerido para que pueda expresarse con éxito moderado en un determinado contexto social (Barth, 1976: 28), sea porque el actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen –en el curso de las “luchas simbólicas” por las clasificaciones sociales– los actores (individuos o grupos) que ocupan la posición dominante en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas, y que, por lo mismo, se arrojan el derecho de imponer la definición “legítima” de la identidad y la “forma legítima” de las clasificaciones sociales (Bourdieu, 1982: 136 y ss.). En estos casos, la percepción negativa de la propia

<sup>9</sup>Como ya lo había señalado Max Weber, “toda diferencia de costumbres puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de honor y dignidad” (Weber, 1974: 317).

identidad genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis.

#### ESTRATEGIAS IDENTITARIAS

DEJAMOS dicho más arriba que una de las características de la identidad es su plasticidad, es decir, su capacidad de variación, de reacomodamiento, de modulación e incluso de manipulación.

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

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



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

Así también, las sucesivas recomposiciones de la identidad de los haitianos inmigrados en Nueva York, estudiadas por Françoise Morin (1990), tienen un significado estratégico. La primera oleada de migrantes, constituida por la elite mulata, tiende a asimilarse a la nación americana, pero diferenciándose cuidadosamente de los negros de origen africano. Los contingentes de la segunda oleada, constituida por elementos de la clase media, se identifican como haitianos, y para distinguirse de los negros hablan francés. Los de la tercera generación, compuesta mayoritariamente por jóvenes, se identifican genéricamente como caribeños para escapar al estigma de *boat people* y de portadores de SIDA asociado con los nuevos inmigrados de Haití.

#### IDENTIDADES ÉTNICAS

SON MUCHOS los problemas identitarios que tendrá que afrontar México en los umbrales del segundo milenio. Podríamos señalar de paso la recomposición del campo religioso como consecuencia de la proliferación de nuevos movimientos portadores de nuevas identidades religiosas que exigen reconocimiento; las migraciones masivas a través de la frontera norte con todas sus implicaciones de aculturación y adaptación identitaria; la aparición en la escena política de nuevos actores que pugnan por dotarse de una fisonomía propia y de una identidad, como la llamada “sociedad civil”, y miles de organizaciones no gubernamentales (ONG) preocupadas por los derechos humanos; y, en fin, la multiplicación de grupos feministas

empeñados en redefinir la “identidad de género” y el papel de la mujer en la sociedad mexicana.

Pero sin duda alguna, el problema principal ya tiene que ver con el resurgimiento del movimiento indio que, esgrimiendo estratégicamente los recursos de su identidad étnica frente a un Estado excluyente y centralizador, no sólo ha logrado proyectar la cuestión de la autonomía indígena al primer plano de la escena política, sino que ya ha obligado al propio Estado a redefinir la identidad nacional en términos multiculturales. Lo que quiere decir que quizás por primera vez en su historia, México ha dejado de definirse, por lo menos en el plano jurídico y formal, como una “nación mestiza”.<sup>10</sup> Por eso, y para dar mayor concreción a las reflexiones precedentes, nos proponemos ahora incursionar brevemente en el terreno de las identidades étnicas y sus conflictos.

Carece de sentido, por supuesto, hablar de las identidades étnicas en general. Las identidades étnicas remiten siempre, como toda identidad, a contextos histórica y socialmente específicos, y se puede esperar razonablemente que variarán en cuanto a su composición y significado según los diferentes procesos de etnicización que le dieron origen. En lo que sigue nos referiremos exclusivamente a las identidades de los grupos indígenas que habitan el territorio mexicano y que son herederos de las “naciones originarias” (*First Nations*) que podemos llamar mesoamericanas. Como sabemos, el colonialismo español primero, y luego el Estado mexicano sometió a estas “naciones” a un proceso de extrema marginación en sus propios territorios ancestrales.<sup>11</sup>

Según Fredrik Barth (1976), la etnicidad, que es un producto del proceso de identificación, puede definirse como la organización social de la diferencia cultural. Por lo tanto, lo que realmente impor-

<sup>10</sup> Véase, a este respecto, la reforma al artículo 4o. constitucional realizada hacia finales de 1990.

<sup>11</sup> Para apreciar todo el daño infligido por el colonialismo y la conquista a las “naciones originarias”, basta considerar que Australia, Canadá y los EE.UU. ocupan, en conjunto, el 18 por ciento de la superficie terrestre, pero sólo el 6 por ciento de la población mundial. Pero dentro de la población total de estos tres países, sólo el 1 por ciento está constituido por los habitantes originarios de la región, mientras que el 90 por ciento está constituido por pobladores de origen europeo (Oommen, 1997: 95).

ta para explicar la etnicidad no es tanto el contenido cultural de la identidad, sino los mecanismos de interacción que, utilizado cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen o cuestionan las fronteras colectivas.

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

La respuesta tendrá que ser en gran parte hipotética y conjetural, y se limitará a enumerar, con base en una especie de inducción incompleta apoyada en las pocas exploraciones empíricas realizadas en nuestro país,<sup>12</sup> algunos de sus componentes básicos, con plena conciencia de que en los casos concretos variarán su peso específico y incluso su pertinencia en cada una de las configuraciones identitarias.

Supuesto lo anterior, me atrevería a afirmar que los componentes culturales básicos (que algunos estudiosos estadounidenses, como Michael L. Hecht, llamarían *core symbols*) de la representación social que tienen de sí mismos los grupos étnicos, en contraposición con la cultura nacional mayoritaria de carácter occidental, son los siguientes:

- una tradición archivada en la memoria colectiva, que remite a una línea de ancestros y que registra el trauma de la colonización;
- la reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de su cultura y referente simbólico de su identidad social;
- la valorización del propio lenguaje, dialecto o sociolecto no sólo como medio de comunicación intragrupal, sino también como archivo vivo de su visión del mundo y símbolo distintivo de su identidad cultural;

<sup>12</sup> Véase a este respecto, entre otros, los trabajos de Alejandro Figueroa (1994) y, sobre todo, los trabajos ya citados de Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas (1996), y de Miguel Alberto Bartolomé (1997).

- la valorización del propio sistema de parentesco como fundamento primordial de su pertenencia grupal;
- un complejo religioso-ritual que actualiza, reafirma y renueva la identidad del grupo, mediante la dramatización de su visión del mundo, de la vida y de la muerte.

Existe un relativo consenso entre los autores acerca de la importancia decisiva de la referencia a un comun origen o a ancestros comunes para la identidad étnica. Según George de Vos, por ejemplo, la identidad étnica es “una forma de pertenencia orientada prevalentemente hacia el pasado” (1972: 437) que comporta “un sentido de continuidad histórica con ancestros y un lugar de origen comunes” (1982: 9). Y entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé afirma que la memoria de una genealogía es tan fundamental que cuando ésta se pierde, una identidad étnica deja de ser tal para adquirir otra identidad, por ejemplo, una “identidad residencial” (1996: 121-122).

Me parece preferible subsumir la referencia a antepasados comunes bajo el concepto más amplio de tradición. En efecto, los ancestros adquieren relevancia no por sí mismos, sino en cuanto transmisores autorizados de una compleja herencia cultural. En este sentido, las identidades étnicas se caracterizarían por ser profundamente tradicionales, o lo que es lo mismo, por ser propias de “sociedades de memoria”. Pero hay que cuidarse de no reificar abusivamente la noción de tradición. Ésta no se reduce al conjunto de los tradita de una sociedad o de un grupo, como pretende Shils (1981). Lo que la define esencialmente es el hecho de conferir al pasado una autoridad trascendente para regular el presente (Hervieu-Léger, 1993: 126-127). Y las bases de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Por lo tanto, la tradición es una noción dinámica compatible, en principio, con el cambio, la modernización y el desarrollo (Enloe, 1973), porque nunca es mera repetición del pasado en el presente, sino

filtro, redefinición y reelaboración permanentes del pasado en función de las necesidades y desafíos del presente. Incluso pueden existir “tradiciones inventadas”, como dijera Hobsbawm (1983). Digamos entonces, en conclusión, que la tradición “es el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu-Léger, 1993: 127).

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

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

En conclusión, la “topofilia” bajo su modalidad de apego a un territorio ancestral, parece ser un componente fundamental de la identidad étnica. Así lo afirman un número creciente de sociólogos y antropólogos, como Jean-Michel Hoerner (1996: 43 y ss.) y, nuevamente entre nosotros, Miguel Alberto Bartolomé quien percibió

como pocos los lazos entre identidad étnica y territorio. “Resulta indudable –dice– que para los pueblos nativos el territorio representa un referente fundamental dentro del cual inscribir la identidad colectiva, en la medida en que la ideología social se construye también en relación con un medio ambiente determinado” (1997: 86).

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

También la relación con la lengua nativa –que puede ser una variante dialectal o un sociolecto– parece ser un componente decisivo de las identidades étnicas. En efecto, sabemos desde Sapir-Worf que la lengua no es sólo un medio de comunicación, sino también un “sistema modelante” que propone “modelos del mundo”, y una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad.

Además, como dice Anderson, el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlazan con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte. Y en algunas de sus concreciones –como la poesía y el canto– llega a actualizar en forma a la vez sensible y extremadamente emotiva la comunión entre los miembros del grupo. “A través del lenguaje aprendido sobre las rodillas de nuestra madre, lenguaje del que nos separamos sólo en el sepulcro, el pasado es reconstituido, una membrecía es imaginada y un futuro es soñado” (1983: 40).

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

Por todo lo dicho, la pérdida de la lengua nativa –frecuentemente fomentada por un sistema escolar que impone la castellaniza-

ción compulsiva y la inferiorización concomitante de las lenguas indígenas— suele ser uno de los primeros signos de erosión de la identidad étnica y de su cultura. “Se podría proponer que una tendencia generalizada es que el reemplazo lingüístico esté acompañado por el renunciamento étnico”, dice Miguel Ángel Bartolomé (1997: 83).

La valorización del parentesco y, particularmente, de la familia, parece ser otra de las marcas distintivas de la identidad étnica. No hay que olvidar que la pertenencia étnica —que no es voluntaria— se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y, por lo tanto, en un sistema de parentesco.

Es sobre todo aquí donde son pertinentes, a mi modo de ver, las argumentaciones de los primordialistas que subrayan la importancia de la cuna materna como instancia primordial donde el individuo adquiere cuerpo, nombre e identidad primaria. Para Isaacs, por ejemplo, la familia es un “grupo básico de identidad” en cuyo seno el individuo interioriza una tradición cultural, un lenguaje, una religión y un sistema de valores y de estatus (1975: 38). Por eso la familia suele ser la estructura mental de aprehensión de todas las formas de comunidad, incluidas las “imaginadas”, que “desde tiempos inmemoriales connotan pureza y extremo desinterés” (Gallissot, 1987: 19).

La religión constituye todavía una dimensión fundamental de las identidades étnicas, aunque puede preverse que irá perdiendo cada vez más relevancia a medida que se vaya generalizando el pluralismo religioso en el seno de las comunidades étnicas.<sup>13</sup>

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

Se puede decir mucho sobre las funciones de este tipo de religión en el seno de las comunidades tradicionales (Giménez, 1978:

<sup>13</sup> Algunas identidades étnicas, como las que se van gestando en las zonas dominadas por el movimiento zapatista, prescinden deliberadamente de toda dimensión religiosa, por las que podrían ser consideradas como “identidades étnicas secularizadas”.

221 y ss.), pero aquí nos limitaremos a señalar su función identificadora.

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

Por eso no hay peor ofensa para una comunidad que un atentado —bajo cualquiera de sus formas posibles— contra la imagen del santo patrono.<sup>14</sup>

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

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

<sup>14</sup> Un ejemplo emblemático de esto es lo que le sucedió —según cuentan en Juchitán— al gobernador de Oaxaca Félix Díaz (“el chato Díaz”), quien para reprimir una vez más la rebelión de los juchitecos, no sólo incendió el pueblo sino que también se llevó consigo como trofeo de guerra la imagen de San Vicente Ferrer, a la que le cortó los pies para poder meterla en una caja. Dos años más tarde, un contingente de juchitecos y de blaseños lo cazaron en Pochutla y lo ajusticiaron. Pero antes le rebanaron la planta de los pies y le obligaron a caminar sobre la tierra ardiente del mediodía gritando ¡Viva San Vicente Ferrer, patrón de Juchitán!

El modo de exposición hasta aquí elegido pudiera provocar la impresión de que las identidades étnicas son hasta cierto punto inamovibles, excluyentes y homogéneas. Por lo que se impone concluir este apartado con algunas puntualizaciones adicionales.

- Como toda identidad, las identidades étnicas son el resultado de una construcción en el tiempo; su contenido puede variar en cuanto a la jerarquización y la relevancia relativa de sus componentes; sólo pueden perdurar adaptándose, recomponiéndose y redefiniéndose permanentemente a su entorno; y son susceptibles no sólo de transformación adaptativa, sino también de alteración cualitativa. Así, por ejemplo, Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Mabel Barabas ilustran cómo las identidades de los grupos minoritarios de Oaxaca (ixcatecos, chochos, chontales, zoques) se fueron modificando en el tiempo, sea por “transfiguración”,<sup>15</sup> sea por extinción<sup>16</sup> (1996: 34-44 y 101-276).
- Vistas las cosas desde el punto de vista de los individuos, la identidad étnica no es la única identidad de pertenencia ni la más abarcativa. Además de su pertenencia étnica, un individuo puede reconocerse miembro de conjuntos más vastos como un grupo etnolingüístico (identidad etnolingüística), una identidad regional (*v.gr.* una región interétnica, como la región istmeña) y, por supuesto, una comunidad nacional. Pero son muchos los estudios que han demostrado que en la mayor parte de las interacciones interétnicas, la dimensión étnica de la identidad es siempre la más visible y la más destacada (*saliency*) (Emmison/Western, 1990; citado por Hecht, 1993: 58).<sup>17</sup>
- Las identidades étnicas no son homogéneas ni pacíficas *ad intra*. Generalmente están atravesadas por conflictos derivados

<sup>15</sup>El término es definido como la “reformulación contemporánea de una tradición cultural”.

<sup>16</sup>Entendida como “la desaparición de una tradición cultural y su reemplazo por una nueva configuración”.

<sup>17</sup>“La identidad étnica es más sobresaliente en el caso de los afroamericanos, de los hispano-americanos y de los asiático-americanos, que en el caso de los euroamericanos” Larkey/Hecht (1991).

de la interferencia de subidentidades internas como son la identidad de género y la de clases. Así, algunos estudios feministas sobre la identidad de las mujeres afroamericanas han demostrado la membrecía dual de estas últimas: por un lado se sienten miembros de su *in-group* étnico, pero por otro también del *out-group* de las mujeres oprimidas. Por eso, a veces se sienten más solidarias con los hombres de su raza, pero otras veces se sienten más solidarias con las mujeres euroamericanas organizadas en grupos feministas. Otros autores han puesto de manifiesto ciertos conflictos aparentemente étnicos que en realidad encubren conflictos de clase (Thompson, 1989). En nuestro país, la compleja articulación entre identidad étnica, identidad política e identidad de género podría ilustrarse muy bien con el caso de Juchitán (Miano Borruso, 1992).

#### CONFLICTOS ÉTNICOS

TRATAREMOS de poner a prueba, a modo de conclusión, la capacidad explicativa del concepto de identidad en relación con un campo empírico específico: los conflictos interétnicos. Para este propósito nos apoyaremos en un trabajo muy reciente de H.D. Forbes (1997). Hemos sugerido que las identidades étnicas no cohabitan pacíficamente en el espacio social, sino que frecuentemente se definen y se recomponen en y por la confrontación, en y por el conflicto con los actores sociales de su entorno, incluido el Estado. Se trata, entonces, de lo que suelen llamarse conflictos interétnicos.

Por mucho tiempo se ha pretendido explicar estos conflictos por el llamado “paradigma del contacto”, elaborado por el psicólogo Gordon Allport (1954) y dominante en la antropología estadounidense prácticamente hasta el presente. Según esta teoría, el conflicto interétnico se explica por la multiplicación de los contactos entre individuos pertenecientes a diferentes grupos étnicos coexistentes en un mismo espacio social, pero en condiciones inadecuadas que generan fatalmente hostilidad y prejuicio. Si estos contactos se realizaran en las condiciones adecuadas, los conflictos y los prejuicios que les acompañan más bien disminuirían.

Thomas Pettigrew, un discípulo de Allport, resume de este modo las condiciones adecuadas para que la comunicación y el contacto entre individuos de diferentes etnias puedan tener efectos positivos:

El prejuicio tiende a reducirse cuando los dos grupos 1. poseen igual estatus social, 2. persiguen fines comunes, 3. dependen recíprocamente el uno del otro en términos cooperativos y 4. interactúan entre sí contando con el apoyo de las autoridades, de las leyes o de las costumbres (1971: 275).

De alguna manera, la desegregación en las escuelas estadounidenses a partir de la famosa decisión de la Suprema Corte de Justicia de 1954, que se extendió a los autobuses escolares en 1970, respondía a estas ideas y se orientaba a fomentar la interacción entre escolares blancos y negros en condiciones de igualdad y cooperación. De aquí la enorme acumulación de investigaciones empíricas a raíz de este “experimento social” para medir los supuestos efectos positivos de esta medida en la disminución de los prejuicios raciales.

La “teoría del contacto” fue acremente criticada por los sociólogos y los antropólogos por su planteamiento individualista y psicologizante. Según éstos, los conflictos interétnicos y los prejuicios raciales no radican en los sentimientos y actitudes de los individuos, sino en las relaciones entre sus respectivos grupos de pertenencia, juntamente con las caracterizaciones recíprocas de los mismos, a través de procesos colectivos tales como la intervención de los mass-media.

Las teorías alternativas que se presentaron fueron dos: la “teoría del conflicto realista” y la de la “identidad social”.

La primera sostiene que los conflictos raciales o interétnicos se explican fundamentalmente, como cualquier otro conflicto social, por la oposición entre “intereses reales”, que frecuentemente se entienden como intereses materiales (Deutsch, 1949; Sherif, 1966). Por lo tanto, dichos conflictos tienen siempre en última instancia una motivación económica o política.

Pero lo malo de esta concepción un tanto simplista y materialista es que no puede explicar ciertas peculiaridades de los conflictos étnicos. Es verdad que los grupos étnicos se batían ciertamente por la tierra, por recursos materiales o por más trabajo y empleo. Pero los conflictos étnicos más típicos no se agotan en este tipo de reclamos y muchas veces tienen poco que ver con el choque de intereses materiales o económicos. En efecto, muy frecuentemente tienen por foco principal demandas de bienes intangibles, como el reconocimiento de la dignidad, el respeto, o la valorización del estatus social. Lo característico de los grupos étnicos, como nos han enseñado los “inconformados” de Chiapas, es la disposición para luchar por aparentes abstracciones, como el reconocimiento de su dignidad, de sus derechos humanos o de su derecho a la autonomía. Y es aquí donde interviene la “teoría de la identidad” –elaborada por la escuela francesa de psicología social (Tajfel y Turner, 1979) y subsumida por Forbes (1997) en su “modelo lingüístico” del conflicto– como expediente explicativo–. En efecto, según esta teoría, lo que subyace a la disputa por “bienes intangibles” es en realidad la búsqueda del reconocimiento de la propia identidad minorizada, descalificada y estigmatizada en el proceso permanente de etnicización perpetrado por los grupos dominantes y el Estado. El “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la propia identidad, considerada como valor supremo, y todos los demás, como la dignidad, la autonomía y los derechos, no son más que atributos y derivaciones de la misma.

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

Estas consideraciones son de gran utilidad para comprender el discurso de la dignidad que nos llega de la selva chiapaneca. En

suma, para comprender un discurso como éste, que nos hace estremecer:

Hablamos con nosotros, miramos hacia dentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestros pies, y vimos, hermanos, que era *dignidad* todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que era buena la *dignidad* para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la *dignidad* a habitar en nuestro corazón... (Carta dirigida en febrero de 1994 por la dirigencia del EZLN al Consejo 500 Años de Resistencia Indígena).

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALLPORT, G.W., 1954, *The Nature of Prejudice*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities*, Londres, Verso Editions and NLB.
- BARTH, Frederik (ed.), 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI/Instituto Nacional Indigenista.
- y Alicia Mabel Barabas, 1996, *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional Indigenista.
- BONNEMAISON, J., 1981, "Voyage Autour du Territoire", en *L'Espace Géographique*, núm. 4 (249-262).
- BOURDIEU, Pierre, 1980, "L'Identité et la Représentation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 35 (63-72).
- , 1982, *Ce Que Parler Veut Dire*, París, Fayard.
- CUCHE, Denys, 1996, *La Notion de Culture Dans les Sciences Sociales*, París, La Decouverte.
- DEUTSCH M., 1949, "An Experimental Study of the Effects of Cooperation and Competition upon Goup Process", *Human Relations*, núm. 2 (199-231).

- DEVEREUX, Georges, 1975, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- DE VOS, George, 1972, "Social Stratification and Ethnic Pluralism: An Overview from the Perspective of Psychological Anthropology", en *Race*, vol. XIII, núm. 4, The Institute of Race Relations, Oxford University Press, (435-440).
- , 1982, "Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation", en *Ethnic Identity, Cultural Continuities and Change*, Chicago, University of Chicago Press.
- DRESSLER-HOLOHAN, Wanda, Françoise Morin y Louis Quere, 1986, *L'Identité de "pays" a l'épreuve de la Modernité*, París, Centre d'Etude des Mouvements Sociaux.
- ENLOE, Cynthia H., 1973, *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little Brown and Company.
- FIGUEROA, Alejandro, 1994, *Por la tierra y por los santos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).
- FORBES, H.D., 1997, *Ethnic Conflict*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- FRIEDLANDER, Judith, 1977, *Ser indio en Hueyapan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GALLISSOT, René, 1987, "Sous l'identité le procès d'identification", en *L'Homme et la Société*, Nouvelle Serie (12-27).
- GIMÉNEZ, Gilberto, 1978, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- , 1993, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA) (23-54).
- , 1994, "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, núm. 4 (255-272).
- HECHT, Michael L., Mary Jane Collier y Sidney A. Ribeau, 1993, *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Newbury Park-Londres-Nueva Delhi, Sage Publications.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1993, *La Religion Pour Mémoire*, París, Cerf.
- HOBSBAWM, Erick y Terence Ranger (eds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Londres, Cambridge University Press.
- HOERNER, Jena-Michel, 1996, *Géopolitique des Territoires*, Perpignan, Francia, Presses Universitaires de Perpignan.

- HOROWITZ, Donald L., 1975, "Ethnic Identity", en N. Glazer y D.P. Moynihan, *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press.
- ISAACS, Harold R., 1975, *Idols of the Tribe, Group Identity and Political Change*, Nueva York, Harper & Row Publishers.
- LAPIERRE, J.W., 1984, "L'identité Collective, Object Paradoxal: d'où nous Vient-il?", en *Recherches Sociologiques*, vol. xv, núm. 2/3 (195-206).
- LIPIANSKY, Edmond Marc, 1992, *Identité et communication*, París, Presses Universitaires de France.
- MELUCCI, Alberto, 1982, *L'invenzione del Presente. Movimenti, Identità, Bisogni Individuali*, Bologna, Società Editrice Il Mulino.
- MIANO BORRUSO, 1992, *Juchitán de las Flores entre etnia y nación*, tesis de maestría presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- OOMMEN, T.K., 1997, *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, EE.UU., Polity Press-Blackwell Publishers.
- PETTIGREW, T.F., 1971, *Racially Separate or Together?*, Nueva York, McGraw-Hill.
- PIZZORNO, Alessandro, 1989, "Identità e Sapere Inutile", *Rassegna Italiana di Sociologia*, año 30, núm. 3 (305-319).
- POLLINI, Gabriele, 1987, *Appartenenza e Identità*, Milán, Franco Angeli.
- RIBEL, Georges, 1974, *Tensions et Mutations Sociales*, París, Presses Universitaires de France.
- ROCHER, G., 1972, *Talcott Parsons et la Sociologie Américaine*, París, PUF.
- SHERIF, 1966, *In Common Predicament: Social Psychology of Intergroup Conflict and Cooperation*, Boston, Houghton Mifflin.
- SHILS, Edward W., 1981, *Tradition*, Londres-Boston, Faber and Faber.
- SIGNORELLI, Amalia, 1985, "Identità Etnica e Cultura de Massa dei Lavoratori Migranti", en Angelo di Carlo (ed.), *I Luoghi dell'identità*, Milán, Franco Angeli.
- TAGUIEFF, Pierre-André, 1986, "L'identité Nationale Saisie par les Logiques de Racisation", *Mots*, núm. 12, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (91-128).
- TAJFEL, H., y J.C. Turner, 1979, "An Integrative Theorie of Intergroup Conflict", en W.G. Austin y S. Worchel, *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Monterey, Brooks-Cole (33-47).
- THOMPSON, Richard H., 1989, *Theories of Ethnicity*, Nueva York, Greenwood Press.
- TOURAINÉ, Alain, 1984, *Le Retour de l'acteur*, París, Fayard.
- WEBER, Max, 1974, *Economía y sociedad*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.