

LOS ESTUDIOS GENERALES Y SU APORTACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS CULTURAS E IDENTIDADES LATINOAMERICANAS*

Una breve reflexión sobre la identidad

¿Qué es el hombre? ¿Por qué los hombres son distintos tanto en su aspecto físico como en sus costumbres y modos de vida? ¿Cuáles son las causas de sus diferencias y sus semejanzas? Estas cuestiones fueron unas de las grandes inquietudes de viajeros y exploradores, también de los conquistadores, misioneros, juristas y funcionarios de los nuevos mundos descubiertos y que fueron incorporadas a los imperios portugués y español, desde el siglo XIV. La sistematización de las respuestas está en la raíz de la antropología como disciplina científica. Y, desde el momento del encuentro, en el centro de la identidad latinoamericana. El significado e importancia de la identidad personal y social tiene muchas dimensiones y nunca deja de ser tan rico como problemático. La identidad es en el fondo el discurso de la otredad. Aquello que constituye su condición indispensable y la fuente de su riqueza.

Etimológicamente, la palabra identidad proviene del latín *identitas* y se refiere al conjunto de características que distinguen a una persona

* Escrito en coautoría con José Rafael González Díaz. Ponencia presentada en el X Simposio Internacional de Estudios Generales, celebrado los días 20, 21, 22, 23 y 24 de noviembre de 2018, en el Centro de Estudios Martinianos en La Habana, Cuba. Agradecemos al doctor Waldemiro Vélez, de la Red Internacional de Estudios Generales (RIDEG), por la autorización para reproducir este material.

o comunidad frente a los demás. El *otro* se coloca como algo ajeno, un *alienus* y diferente. El otro es frontera que no conocemos ni podremos completamente traspasar, pero sin la cual no podríamos *ser un sí mismo idéntico*. En palabras de Byung-Chul Han, la identidad es imposible sin la otredad, sin la negatividad. Por eso, en su aguda crítica de la sociedad del rendimiento y del narcisismo, la identidad no puede desplegarse plenamente en lo que él denomina el capitalismo neoliberal, sino que esta identidad malograda se manifiesta como autoexplotación, indiferencia, cansancio y depresión.

La identidad solo es posible frente a la diferencia. Hegel (1770-1831) describió este proceso en la *Fenomenología del espíritu*, en el famoso pasaje de la dialéctica del amo y del esclavo. Hegel nos advierte que una conciencia siempre está enfrentada con otra conciencia y que en esa “lucha” le va a cada uno la vida o la muerte. Hegel está usando una imagen para explicar una de las configuraciones de la conciencia moderna. El resultado de esta primera confrontación es que una conciencia se muestra inicialmente como autónoma frente a otra que solo le toca la servidumbre. Una de las dos conciencias no tiene miedo de morir y por eso, momentáneamente se impone, y se convierte en señor frente a la conciencia que por miedo de morir, se sujeta al señor y se vuelve su siervo. En esta relación, la conciencia del señor solo es negando la del siervo, tal y como si dijera: “yo soy yo porque no soy tu”. Sin embargo, para Hegel, como las autoconciencias son enfrentadas y lo que hace una a la otra se lo hace a sí misma, el señor no tiene verdadera autonomía, su identidad es meramente negativa. Morris Berman piensa que el paradigma de la identidad negativa es el de la sociedad norteamericana, puesto que históricamente se fundamentó como negación de la otredad. Renunció desde su origen al mestizaje y nunca ha podido comprender verdaderamente la multiculturalidad. Así lo expresa:

La república [Estados Unidos] se basó, desde el principio, en la premisa del rechazo de otra cosa, lo que Hegel definiría más tarde como identidad negativa. La identidad negativa es un fenómeno mediante el cual te defines a partir de lo que no eres [...] Sin embargo, el lado negativo, como

advirtió Hegel, es que esta forma de generar la propia identidad jamás nos dice quiénes somos en realidad, en el sentido afirmativo.¹

Regresando a la dialéctica del amo y del esclavo, la conciencia servil que en un primer momento es negada y desestimada por el señor, encuentra en el trabajo el descubrimiento de su propia capacidad creativa. El trabajo libera, porque la conciencia se objetiva y puede consolidarse una identidad afirmativa. Para Hegel, solo el pleno y mutuo reconocimiento entre las personas permitiría el desarrollo de una sociedad de individuos autónomos, aquella sociedad en la que cada uno dijera, “yo no soy tú pero no soy sin ti como tú no eres yo pero no serías sin mí”. La identidad es como un juego de espejos en el que se predicen, al menos para Hegel, simultáneamente la igualdad y la diferencia. Si podemos constituir una identidad es porque somos en alguna medida idénticos a los demás y diferentes. Hegel lo dice de modo enigmático en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*: “en el principio era un nosotros”. Es decir, la existencia del individuo es en su sentido más radical coexistencia.

Uno de los resultados más radicales de la antropología es el carácter inacabado con el que el ser humano aparece en el mundo. A diferencia de otras especies en las que el instinto dicta de inmediato el comportamiento, el hombre no puede satisfacer sus necesidades más básicas sin los demás. Aristóteles decía que el hombre es sociable por naturaleza, que era un *zoon politicon*. Platón afirmó que nuestra indigencia nos hace vivir con otros y que resulta benéfico el intercambio del trabajo de cada uno para la satisfacción de nuestras necesidades. En la mentalidad griega, no cabía la afirmación de la pura individualidad hasta el punto que se decía que aquel individuo que no necesitara de los demás sería Dios o una bestia. La frase puede parecer extrema pero la existencia se experimenta, al menos en las etapas iniciales, como la realidad de algo que está abierto, de algo que solo está expuesto en el mundo y no podría ser él mismo sin los demás. De hecho, cuando nacemos no sabemos siquiera lo que somos, carecemos de lenguaje —solo tenemos un reflejo de

¹ Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana* (Ciudad de México: Sexto Piso, 2000).

succión— y vamos alcanzamos nuestra identidad frente al otro que nos reconoce y nos da acceso al mundo.

Ahora bien, la identidad no se construye exclusivamente a partir de un atributo o rasgo objetivo de una persona o de un grupo humano sino, sobre todo, por la conciencia subjetiva que la persona tiene respecto de sí misma y que la convierte en alguien distinto a los demás. Yo soy en relación y frente a otros. Por eso mismo, el entorno y la historia ejercen la influencia decisiva en la conformación de la especificidad de cada persona y grupo humano. Así lo describió José Ortega y Gasset (1883-1955), cuando insistía en que la “sustancia del hombre” o lo más propio de la persona estaba relacionado con su historia, es decir, con su biografía.

Cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive, está informado por ella. En esa progresiva concretización, la abstracta noción “hombre” va dejando de ser ecuación formal y convirtiéndose en definición realista. Esa definición última que traduce en conceptos —los cuales son siempre generales— el ser de una persona, se llama “biografía”.²

La misma idea con sus variaciones la encontramos en Friedrich Nietzsche (1844-1900), que repetía que las ideas más abstractas y la conciencia más sublime del individuo no dicen otra cosa que una arqueología de su propio cuerpo, su historia y su biografía. Así describe Foucault la investigación arqueológica de Nietzsche:

La procedencia está unida al cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el humor, en el aparato digestivo [...] El cuerpo: superficie de inscripción de acontecimientos (mientras que el lenguaje marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo [...] La genealogía como análisis de la procedencia, es pues la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar el cuerpo impreso de historia y la historia arruinando el cuerpo.³

Desde esta perspectiva, los antropólogos (por ejemplo, Peter Berger) nos recuerdan que somos y pensamos a partir del cuerpo natural y social

²José Ortega y Gasset, “Pasado y porvenir para el hombre actual”.

³Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. por José Vázquez (Valencia: Pre-Textos, 1997), 32.

que se ha configurado a lo largo de nuestra vida. La identidad es un aspecto central de una cultura porque la persona conforma su identidad en la interacción con su entorno social pero, por otro lado, la identidad está relacionada con la conciencia de sí, con la acción libre como principio de individuación. Así, la identidad es el resultado de la interacción de ambos factores, la formación de los individuos y los grupos humanos dentro de la sociedad por medio de la asunción de un conjunto de valores culturales y por otro lado de la dimensión relacionada con la libertad y la autenticidad. Por lo tanto, la persona es simultáneamente creadora y portadora de una identidad cultural. Raymond Aron (1905-1983) lo expresó de este modo:

La historia humana implica, por esencia, la conservación; no es solamente transformación, supone además que los hombres viven en instituciones, crean obras y que estas y aquellas perduran. La historia existe porque la conservación de las obras humanas plantea a las diferentes generaciones la cuestión de aceptar o rechazar la herencia del pasado.⁴

La identidad es un proceso de formación y de enriquecimiento continuo en el ámbito cultural, en el que la persona desenvuelve su existencia y, como afirma Romano Guardini (1885-1968), es condición de su naturaleza que no se agote desde ninguno. Uno de estos ángulos es el de la identidad. ¿La defensa de las diferencias culturales puede ser contraria para el establecimiento de algún tipo de unidad humana? Para el ilustre jurista Antônio Augusto Cançado Trindade, el multiculturalismo es fecundo en la medida en que logra articularse desde el respeto absoluto de la persona humana, lo que no significa necesariamente la defensa de algún tipo de homogeneidad cultural. La unidad que no significa homogeneidad, sino multiplicidad, como bien afirma Edgar Morin.

La identidad latinoamericana

El término América Latina es un “concepto étnico-geográfico” que se popularizó en el siglo XIX para identificar una región del continente

⁴ Raymond Aron, *El marxismo de Marx* (Madrid: Siglo XXI, 2010).

americano con hablantes mayoritariamente de lenguas derivadas del latín, el español, el portugués y en menor medida el francés. Ahora bien, la noción de una *América Latina* en oposición a una *América anglosajona* tiene sus antecedentes remotos en el libro *Cartas sobre América del Norte* del político y economista sansimoniano Michel Chevalier (1806-1879), publicado en 1836, pero formalmente el término América Latina no fue utilizado por los mismos intelectuales y políticos latinoamericanos hasta mediados del siglo XIX. El contexto histórico que le precedió fue nada más y nada menos que el denominado movimiento de independencia de América Latina y la progresiva conclusión de los conflictos armados que permitieron el nacimiento de los Estados nacionales latinoamericanos. De hecho, la mayor parte de los países latinoamericanos alcanzaron su independencia entre los años 1810 y 1824. A partir de este momento, el desafío más grande para estos pueblos fue la construcción de un discurso propio de la identidad nacional. Por este motivo el término “latino” se impuso al de “hispano”. Decir “latino” significaba ser anticolonial y antiimperialista, pues además de las múltiples significaciones socioculturales del término, se trataba de una declaración política, una reacción anticolonial frente a la Corona española y portuguesa y después frente a las ambiciones imperialistas estadounidenses. No debemos olvidar que la conocida Doctrina Monroe, sintetizada en la frase “América para los americanos” —elaborada en 1823 por John Quincy Adams (1757-1848) y cotidianamente atribuida al presidente James Monroe (1758-1831)— expresa la voluntad de Estados Unidos de ampliar su influencia y dominio sobre el resto de los pueblos y naciones latinoamericanas. Solo veinte años más tarde ocurriría la intervención estadounidense en México que enfrentó a ambos países entre 1846-1848 y por la cual México perdió más de la mitad de su territorio. Estados Unidos se apropió de lo que hoy son los estados de Arizona, California, Nevada, Utah, Nuevo México y partes de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. Desde esta óptica, la expresión América Latina tiene sentido frente al imperialismo estadounidense y reconoce una identidad o matriz cultural común a todos estos pueblos y naciones.

A pesar de todo esto, el término América Latina no está exento de controversias y tiene sus detractores, en especial entre los grupos de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, las minorías raciales, culturales y los grupos hispanistas. En general, se afirma que la expresión América Latina es una categoría eurocéntrica que fue impuesta por los mismos colonizadores, que se debe superar porque no puede considerarse un origen verdaderamente latino para los grupos indígenas y afroamericanos. La mayor parte de sus lenguas, instituciones, usos y costumbres, y cosmovisión no corresponde con la cultura grecolatina y en algunos casos tienen pocos aspectos en común con la historia de la Europa occidental. Además, se piensa que el término excluye a todos los pueblos y naciones que no hablan una lengua romance, en especial, algunas islas y naciones de habla inglesa. Por otro lado, aceptando sin conceder que el criterio de unidad de la unidad latinoamericana está en la cultura latina, no se pueden ignorar las enormes diferencias lingüísticas y culturales entre naciones que hablan español, francés y portugués. Esas diferencias impiden *de facto* cualquier intento de homologación, por lo que tratar de considerarlas como latinoamericanas es algo forzado. El mismo nombre de América está lleno de controversias históricas. Por ejemplo, a principios del siglo XIX Simón Bolívar [1783-1830] propuso denominar al continente como Colombia, en honor a Cristóbal Colón [1451-1506], puesto que sus méritos a su juicio eran mayores que los de Américo Vespucio [1454-1512] para dar nombre al continente. La crítica fundamental es que *la idea de una América* homogénea es en realidad una categoría que disuelve la multiculturalidad de los pueblos precolumbinos y la diversidad de sus procesos de transculturación. El historiador mexicano Juan O’Gorman [1905-1982] insiste en que América es una invención histórica y cultural europea basada en una serie de hipótesis sobre la que se construye la homologación de la cultura de los pueblos que la componen. En la actualidad prevalece en el ámbito académico una postura teórica que piensa “América Latina” a partir de la noción de horizonte cultural y se apoya en categorías antropológicas, socioeconómicas y lingüísticas. Se trata de un espacio geográfico e histórico compartido, en la mayoría de los casos se trata de naciones con una

historia de dominación y resistencia a diversos tipos de colonialismo e imperialismo y en el que prevalecen algunas pautas culturales comunes, es decir, que poseen similitudes con otros países de la misma región. Si bien son diferentes entre sí, sus peculiaridades históricas, culturales y lingüísticas son menores que las que tienen con la América anglosajona, a la que se mira como otro horizonte cultural.

La identidad y el multiculturalismo

En México, el tema de la identidad ha estado presente a lo largo de los siglos, aun antes de que México fuera una nación independiente. En el siglo XVI, cuando se encontraron los dos mundos, el occidental y el amerindio, los no indios juzgaron a los indios. Algunos de los conquistadores se sorprendieron con lo que vieron en el Nuevo Mundo; otros, en defensa de sus intereses personales se enfrascaron en polémicas que enfrentaron a los misioneros humanistas como los frailes Antón de Montesinos, Julián Garcés, Bernardino de Sahagún, Juan de Torquemada, Bartolomé de las Casas, por mencionar algunos. En esos debates se revela que detrás de las disputas culturales subyace un problema antropológico más profundo sobre la propia identidad y la legitimidad de las acciones como resultado del encuentro con el otro. Así, toda reflexión antropológica parte de la pregunta filosófica sobre el ser del hombre en general, tanto de manera individual como colectiva. ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Cuál es el sentido de mi existencia? ¿Qué tipo de relaciones establezco con el entorno que me circunda? ¿Cómo podemos aprender a vivir juntos enriqueciéndonos de nuestras semejanzas y diferencias? Involucra mi pasado mi presente y apunta hacia mi porvenir, lo que quiero, lo que me propongo, lo que busco hacer con mi propia vida y mi compromiso con los demás, aquellos con los que me identifico o de los cuales me distingo. Por ello la pregunta sobre la *mismidad* implica a la *otredad*, aquellos de los que me distingo, pero que también me definen y posibilitan que yo sea.

Por otra parte, hay que reconocer que la cultura como identidad, en tanto que realidad humana significativa, siempre está en construcción.

Nada en el hombre es definitivo, el hombre es un ser histórico, siempre está en proceso. Por lo tanto, las respuestas sobre su ser solo son definitorias, provisionales no solo para cada generación, sino para cada etapa de cada vida humana, ya sea que la consideremos individual o socialmente. ¿Cómo reflexionaron acerca de lo humano los pensadores de América Latina durante los primeros siglos de la Conquista, particularmente en México? ¿En qué medida estas ideas son la raíz de la identidad latinoamericana?

Los pensamientos y respuestas acerca de las características de lo humano no solo se plantean de manera genérica, sino también de manera concreta y particular. En lo particular concreto, se refieren a las culturas e identidades étnicas, regionales o nacionales, las que no siempre estuvieron ligadas al concepto de Estado-nación como fenómeno histórico de la época moderna. Además, un Estado puede incluir varias naciones y etnias, particularidades regionales e identidades diversas e incluyentes, excluyentes y con interrelaciones no siempre pacíficas.

Una de las reflexiones más agudas al respecto es la del filósofo mexicano Luis Villoro (1922-2014). Para Villoro, desde la década de 1990 uno de los fenómenos que ha caracterizado el final del siglo XX y principios del XXI ha sido el de los conflictos de nacionalidades y etnias con los Estados nacionales. El caso más representativo en México es el del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, que reivindica un modelo distinto de desarrollo basado en la autonomía de los pueblos y la resistencia al capitalismo y el imperialismo. Según Villoro, este ideal del Estado moderno, como sistema de dominio político, sostenía que a cada Estado le corresponde una sola nación, una comunidad homogénea. Por eso en la retórica de los Estados nacionales se plantea como objetivo central la uniformidad de los ciudadanos y la desaparición progresiva y permanente de todas las formas de autonomía en la comunidad.

A juicio de Villoro esta noción del Estado es la que está en crisis y que debe superarse en lo que se denomina Estados multinacionales o multiculturales, en los que no coincidirían necesariamente una sola cultura con un Estado. Para Villoro, la noción de “pueblo” es de carácter antropológica y hace referencia a dos características definitorias: una

histórica y social y la otra subjetiva. Un pueblo es sobre todo una unidad cultural en el espacio y en el tiempo, con instituciones y productos culturales objetivos y con la conciencia y la voluntad de pertenecer a una comunidad. Como advierte Villoro, la única definición que incorpora esta noción antropológica de pueblo en su perspectiva cultural dentro de un documento de Naciones Unidas es la que se encuentra contenida en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Al referirse a los pueblos indígenas, el documento los define por tres características; en primer lugar, que se trate de grupos humanos que descienden de los pueblos anteriores a la colonización, lo que puede denominarse como factor histórico; en segundo lugar, la conservación de su cultura propia, esto es un conjunto de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas propias, todo lo que corresponde con el factor sociocultural y, en tercer lugar, el deseo y la voluntad que sus miembros tengan de querer pertenecer a su comunidad, es decir, la plena conciencia de su identidad, el factor subjetivo. Así, la identidad nace de los factores históricos, socioculturales y subjetivos, nace de la participación y vida comunitaria. De este modo se expresa Luis Villoro:

136

Llamaríamos “pueblos” a cualquier forma de comunidad humana que cumpliera con los siguientes requisitos: 1) tener una unidad de cultura, la que comprende instituciones sociales que garantizan la pertenencia y continuidad de esa cultura, 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación.⁵

De acuerdo con esta mirada multicultural, la identidad se está fraguando en la pequeña comunidad que está unida por un espacio compartido y múltiples relaciones sociales a lo largo de la historia, de las que las lenguas guardan testimonios mudos. Como decía don Luis González, todo mexicano tiene patria, pero también posee una *matria*.

No se trata de la descripción que se hace en los mapas y las leyes, sino de las regiones que en el caso mexicano se remontan a los tiempos

⁵Luis Villoro, “Los pueblos indios y el derecho de autonomía”, *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas* (1996): 123-140.

prehispánicos o a los días de la Colonia. La identidad se desenvuelve naturalmente en la pequeña comunidad, en la región como unidad cambiante de índole ecológica, económica, histórica y cultural y que no necesariamente corresponde con la división jurídico-política. Así lo expresa don Luis González:

Lo mismo cabe decir de la unidad mínima del mosaico mexicano, de los terruños, los pueblos, los pequeños orbes. Las matrias, los municipios, las parroquias o las patriecitas [...] Todavía una mitad de los mexicanos se inserta en minisociedades pueblerinas, municipios, terruños, tierrucas, parroquias, patrias chicas o matrias [...] Nuestras matrias han estado secularmente en contacto íntimo con la tierra. Su gente rústica y semirrústica se ha repartido entre un corto caserío llamado pueblo y un número indeterminado de rancherías [...] El amor al terruño y sus valores propios, la adhesión de los lugareños a una comunidad corta no suele contraponerse ni al humanismo ni al patriotismo.⁶

De manera general, estas vinculaciones comunitarias y autonómicas que son indispensables para el desarrollo de la identidad son percibidas por el Estado y el patriotismo como una amenaza y tienden a ser reprimidas y atacadas de manera agresiva. Pero como lo señala el mismo Luis González, “Los matriotismos son escuela de democracia directa, como en la pequeña ciudad antigua. Pero también pueden ser abastecedores de otras muchas carencias de la población superurbana de nuestros días”.⁷

La crisis que estamos viviendo no solo es de la identidad del Estado-nación occidental contemporáneo, no solo a causa de la globalización, sino por lo que Charles Taylor define como el “desencanto de la modernidad”. Luis Villoro resume en tres elementos este desencanto. El primero es el individualismo. Uno de los resultados más emblemáticos de la civilización contemporánea es, en su sentido positivo, el respeto de la persona y su capacidad para elegir su vida conforme a su voluntad frente a cualquier restricción social. Sin embargo, la otra faceta del individuo es la anomia y la destrucción de la solidaridad. De este

⁶ Luis González, “Suave matría”, *Nexos* 108 (1986): 51-59.

⁷ *Ibid.*

modo se expresa Luis Villoro: “la otra faceta del individualismo es la pérdida de integración en la comunidad y la carencia de sentido de la vida en solidaridad con otros hombres y con todo el universo. La pérdida de sentido es el síntoma de ese ‘desencanto del mundo’ del que habló Weber, ese ‘lastimoso y mediocre bienestar’ que mencionaba Nietzsche”.⁸

La segunda fuente del desencanto moderno es la primacía de la razón instrumental. Si bien la ciencia y la tecnología han facilitado la vida de las personas, el hombre mismo y su dignidad han quedado atrapados en los mandatos de la eficacia. Heidegger decía que la esencia de la técnica era humana porque revelaba el carácter creador del hombre, el riesgo era que el pensar mismo quedara tecnificado y perdiera vitalidad. Por otro lado, la preminencia de esta cultura científica y técnica “ha dado lugar a menospreciar los sentimientos y emociones sociales que podrían acompañar a toda sociedad bien ordenada dirigida hacia un bien común”.⁹ Finalmente, una tercera razón del desencanto es la repercusión de las dos primeras, con la primacía de la razón instrumental y del individualismo las personas viven una existencia atomizada. Si la conflictividad acompaña la existencia de los hombres la modernidad los divide todavía más, entre los exitosos y los excluidos: Aquellos cuya existencia está justificada por su capacidad para producir y consumir y los que están completamente excluidos. Este tipo de sociedad inequitativa en la que todos desconfían de todos está escindida en su estructura misma: “Esta división constituye el obstáculo principal para la realización de una auténtica comunidad”.¹⁰

Por eso, para Villoro las otras culturas permiten una nueva manera de comprender valores admirables en sus maneras de ver y vivir el mundo, como puede observarse en las culturas indígenas de América. En estos pueblos indígenas, la relación de individuo con sus comunidades podría dar lugar a lo que se puede llamar una democracia comunitaria, superior en muchos aspectos a la actual *democracia representativa* en las que sería posible una reflexión y reinterpretación del bien común

⁸ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (Ciudad de México: FCE, 2007).

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

y los principios sociales de la equidad y la reciprocidad en una economía distributiva. Desde esta perspectiva la mejor garantía del bienestar del individuo estaría relacionada con su adhesión y participación a la comunidad. Dice Villoro que “frente al individualismo occidental impearía el ‘nosotros comunitario’”.¹¹ En segundo lugar, tal como lo describen Carlos Lenkersdorf o Le Clézio, existe un rasgo fundamental en la matriz cultural indígena, a pesar de sus diferencias, y es su relación con la naturaleza.

Sus ritmos vitales son la comunión con lo otro, con el no-yo [...] Respeto a todos los seres vivos y, en algunos pueblos, incluso a los seres inanimados [...] Por eso no están obsesionados por el afán de dominar a la naturaleza buscan formas de armonía con lo otro donde se manifiesta lo sagrado, aunque demerite el poder de su cultura”.¹²

En tercer lugar, Villoro explica su relación con el poder, y pone como ejemplo a las “juntas de buen gobierno” de las comunidades zapatistas de Chiapas, que se conducen de acuerdo con estos principios:

Participación de todos los miembros de la comunidad en la elección y rotación del mandato, revocabilidad y rendición de cuentas. Estos principios expresan el lema zapatista de “mandar obedeciendo”. Solo la comunidad tiene el mando, no el individuo o los grupos de individuos. De ahí la noción diferente frente al castigo de quien no cumple con su deber o delinque: está obligado a trabajar —sin retribución— para la comunidad durante un tiempo determinado: Solo así se restaura el equilibrio en el todo de la comunidad. En una comunidad nadie está excluido.¹³

Además, todo derecho se puede comprender como exigencia que se refiere de manera efectiva a un valor.

A los derechos individuales proclamados por el liberalismo, correspondería, por lo tanto, el derecho de los pueblos a un bien común en los distintos

¹¹ *Ibid.*

¹² Luis Villoro, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (Ciudad de México: FCE, 2015).

¹³ Luis Villoro, “Sobre la reforma del Estado desde el zapatismo”, *La Jornada*, 23 de julio de 2008.

niveles del Estado. La realización del bien común es lo que se opone, por principio, a la concepción liberal [...] lo que daría lugar a un nuevo tipo de Estado nacional, basado en un poder organizado desde las comunidades hasta la nación [...] Tal poder sería la garantía de la realización de nuevos valores: comunidad, integración, diversidad [...] La función fundamental de este Estado sería promover el bien común que puede unir las diferencias. Ese Estado no podría imponer una concepción del bien común sobre otras, pero tampoco podría ser neutral. Su función sería mantener la cooperación y la ayuda mutua entre todas las entidades que lo integran y tendría como condición la no exclusión, que es la condición primera de la justicia.¹⁴

Así, toda reflexión sobre las identidades de América Latina en la actualidad debe ser una preocupación por la multiplicidad de culturas e identidades que la componen. Pero la cuestión sobre las relaciones interculturales de nuestros países y su coexistencia mutua en el plano de la equidad tropieza con dos cuestiones: los ideales y la realidad. Como dice Tzvetan Todorov, “el ideal solo es eficaz cuando permanece en relación con lo real”. Y más adelante agrega que si reflexionamos sobre los otros, los distintos, también estamos pensando al hombre, concepto universal, porque antes de nuestras diferencias todos somos seres humanos. Esta unidad, que descubro racionalmente, es muy diferente de la tolerancia, ya que no se pueden tolerar los atentados contra la dignidad del hombre. Esto no implica el negarse a comparar entre culturas, claro, sin caer en el racismo o la xenofilia que consideran a algunas culturas como superiores o inferiores. El contacto con otras culturas es constructivo en la medida que nos permite criticar nuestra propia cultura e identidad. Para Todorov el multiculturalismo no conduce a un relativismo en el que todo vale lo mismo, sino al ejercicio que la crítica y el enriquecimiento mutuos, todo ello sin renunciar a la propia identidad.

El contacto con otras culturas no tiene la misma función que el que el individuo mantiene con la suya propia. Este último es constructivo, el otro es crítico: permite no considerar a mis valores como una norma universal. Esto no conduce al relativismo en el que todo vale lo mismo, sino a darse

¹⁴Luis Villoro, “Para un proyecto nuevo de nación”, *Theoria* 19 (2009): 37-46.

cuenta, en primer lugar, de que ciertos elementos de la cultura son muestras del juicio moral transcultural, y otros no. [...] La interacción constante de las culturas desemboca en la formación de culturas híbridas, mestizadas, criollizadas y esto a todos los niveles: desde los escritores bilingües, hasta los Estados pluriculturales.

Al final, si bien pueden darse contactos negativos entre culturas, “el mejor resultado del cruce de culturas es frecuentemente la mirada crítica hacia nosotros mismos”. Pues como afirma Mandrioni, “para que el espíritu pueda llegar a conocerse a sí mismo, antes tiene que salir fuera de sí hacia las cosas”,¹⁵ y como lo advierte Paul Claudel, “es el ‘otro’ [...] el que logra poner ante nosotros la ‘palabra’ que nos define”. Por todo lo anterior, el fortalecimiento del multiculturalismo es la oportunidad para la redefinición de la propia identidad, el enriquecimiento de la visión propia del mundo y el respeto por la diversidad. La manifestación plural y multidimensional del valor y dignidad del ser humano. La identidad del individuo se consolida cuando se permite el desarrollo de la vida comunitaria. El concepto mismo de pueblo comprende la asociación libre de la vida en común, cierta comunidad que queda objetivada en las diversas expresiones culturales, e incluyen un lenguaje, usos, costumbres e instituciones sociales y políticas que se desarrollan en forma continuada a lo largo de la historia. Una cultura, como un lenguaje, es una forma de vida a partir de la cual necesariamente se nutre la identidad de cada uno de los individuos de la sociedad y desde la cual van construyendo su libertad personal.

Los estudios generales y la reflexión sobre la identidad latinoamericana

En las últimas décadas múltiples intelectuales han venido describiendo una revolución cultural que está afectando las estructuras sociales de la civilización occidental. Como lo señala Eric Hobsbawm, se pueden identificar profundas transformaciones en la familia y el orden social que reflejan un cambio del paradigma cultural. El movimiento juvenil

¹⁵ Héctor Mandrioni, *La vocación del hombre* (Buenos Aires: Guadalupe, 1988).

de las décadas de 1960 y 1970 representa una radicalización de las tendencias del capitalismo que fueron disolviendo lo social frente a las inquietudes y preferencias individuales. Las reivindicaciones juveniles no son para Hobsbawm el presagio de una transformación revolucionaria, sino una expresión del individualismo y la ruptura con los vínculos que orientaban tradicionalmente a las personas y comunidades y que fueron expresadas de manera paradigmática por Margaret Thatcher: “La sociedad no existe, solo los individuos”. Así lo expresa Eric Hobsbawm: “La revolución cultural de fines del siglo XX debe, pues, entenderse como el triunfo del individuo sobre la sociedad o, mejor, como la ruptura de los hilos que hasta entonces habían imbricado a los individuos en el tejido social”.¹⁶ La crisis de la sociedad contemporánea es sobre todo una crisis cultural que genera anomia e incertidumbre puesto que los individuos y los grupos atestiguan el colapso de las antiguas normas de conducta y el abismo entre generaciones parece no poder salvarse. Este sistema, en el que tiene la primacía lo individual y en el que las distintas instituciones socializadoras se encuentran en crisis, perece. La desintegración de lo social vuelve difícil la construcción de la identidad. A la precaria situación económica se le suma la desintegración de la solidaridad y los valores comunitarios, que agudiza las tensiones y vuelve insoportable la desigualdad. Los individuos atomizados, sin comunidad, están sujetos a la producción y consumo del sistema capitalista. Desconfiados unos de otros y desesperanzados de cualquier proyecto de emancipación política. Como lo describe Byung Chul Han, cuando desaparece la otredad se disuelven los impulsos tímicos, la ira que no soporta la injusticia y responde con fuerza o coraje para cambiar una situación. Pero la política como construcción de un futuro mejor es imposible cuando se trunca la dinámica de la otredad. Ahora bien, ¿qué pueden hacer los estudios generales como proyecto cultural que permite la construcción de la identidad latinoamericana? ¿Cómo se pensó América Latina desde el momento mismo de la implantación de los estudios generales en las universidades de nuestra región?

¹⁶ *Historia del siglo XX* (Buenos Aires: Crítica-Mondadori, 1998).

La cultura posee un carácter eminentemente social porque no se puede realizar y transmitir sino en un medio social que la cultiva, la recibe y la comunica. La vida universitaria consiste en incorporarse activa y creativamente a la vida de la cultura, comprenderla y vivirla como un patrimonio recibido y por reinterpretar o crear. Por eso, para Newman la universidad se puede describir brevemente como la antigua denominación *studium generale*: “lo que parece constituir la esencia de la universidad es el ser un lugar destinado a la comunicación y circulación del pensamiento, mediante el trato personal [...] lugar en el que el entendimiento puede confiadamente desplegarse y especular”.¹⁷ Los estudios generales así entendidos se vinculan con el origen de la tradición universitaria. Lo que se expresa con el término universidad se describía como *studium generale*, es decir un lugar de estudio abierto, en el que convivían alumnos y profesores de diferentes lugares y escuelas. También el concepto *studium generale* se refería a la amplitud de los estudios que se realizaban y que incluía el cultivo de la vida intelectual y de su proyección social. El cultivo de las denominadas artes liberales o los estudios liberales se fundamenta en el carácter no utilitario de la formación humana. De hecho, la escuela era un lugar de ocio, en el que los hombres liberados de los exclusivos intereses utilitarios y de las funciones que directamente están orientadas al lucro están dedicados a la búsqueda y fruición del saber. Sin menoscabar la especialización, los estudios generales quieren que estos aspectos parciales de la cultura y consiguientemente el hombre mismo recupere la unidad de la experiencia y el sentido. La educación es multidisciplinar porque es humanista, es decir que reconoce las diversas perspectivas y campos de estudio pero al servicio de la propia dignidad del educando y la integralidad de su experiencia. La cultura científica y técnica requiere una sólida educación general, conocimientos fundamentales que le permiten al estudiante desenvolverse en su futura profesión. Robert Hutchins decía que el abogado necesitaba sin duda una formación técnica, pero que no deberíamos olvidar que antes de ser abogado el estudiante era una persona, y como tal necesitaba de algún tipo de orientación cósmica. Esto no

¹⁷ John Henry Newman, “Idea de la universidad”, en *Naturaleza y fin de la educación universitaria* (Madrid: Colecciones y Publicaciones Españolas, 1946), 48.

significa que los estudios generales deban pensarse como anquilosamiento de una tradición ajena, sino como una continua apertura y asimilación progresiva de la propia identidad e historia.

En el ITAM, el Departamento de Estudios Generales tiene como objetivo y contenido primordial la “formación integral de la persona humana, el desarrollo de una sociedad más libre y más justa, y el propiciar un mayor progreso y prosperidad social, tarea compartida por todas las unidades académicas del Instituto. El Departamento participa en su realización en tanto busca la integración de la persona y su desarrollo social desde la perspectiva humanista fundamental”.¹⁸ Este proyecto humanista está orientado “a formar en la persona un tipo de cualidad que le permita su desarrollo integral y la capacite para ubicarse significativa y responsablemente en el mundo a partir de una trayectoria histórica”.¹⁹ Para cumplir con sus objetivos está encargado de impartir un conjunto de materias comunes: *Ideas e instituciones políticas y sociales* en tres semestres, *Problemas de la civilización contemporánea* en dos semestres, *Historia socio-política de México* y *Problemas de la realidad mexicana contemporánea*. Con estos cursos se busca que el estudiante conozca las visiones del mundo y sus métodos, las realidades histórico-sociales y los problemas de la civilización como un conjunto integrado de elementos en estrecha dependencia y que pueda realizar una reflexión fundamental, coherente y responsable. La comprensión histórica de la propia cultura y de la identidad es un aspecto relevante. En especial en los dos últimos cursos que tratan sobre la realidad latinoamericana y mexicana. Al rigor histórico se le une una preocupación humanista y la urgencia de que los alumnos comprendan la realidad que los rodea:

- 1) Se procura construir y reflexionar sobre los nuevos significados de nuestra identidad persona y nacional.
- 2) Se busca reflexionar con los alumnos sobre nuestro pasado desde el presente para construir un futuro mejor.
- 3) Se rechaza el positivismo que busca el “dato por el dato” y que no conduce a una comprensión y explicación de la realidad y sus complejidades.
- 4) Se presenta una pluralidad de posturas que alejen a los estu-

¹⁸ <http://generales.itam.mx/es/1/paginas/departamento-academico-de-estudios-generales>.

¹⁹ *Ibid.*

diantes de las versiones oficialistas y del pensamiento simplista y único, y de una visión meramente de especialista. 5) Se plantea una reflexión que se alimenta y amplía gracias a la convivencia con otras ciencias como la filosofía, la antropología, la geografía, la demografía, la economía, la sociología, el derecho, la política, las relaciones internacionales, así como de las principales inquietudes de diversos grupos sociales y culturales. 6) Se pretende que los alumnos entiendan por lo menos estas dos ideas fundamentales: i) que el hombre es un ser histórico, por lo que toda reflexión sobre el tiempo es una reflexión sobre el hombre y, ii) que somos parte de una realidad histórica que se llama México, en la que vivimos y cuya existencia depende para bien o para mal de lo que hagamos o dejemos de hacer.²⁰ 7. Se apela a la responsabilidad de cada uno de los participantes: alumnos y profesores para contribuir a la libertad y la justicia.²¹

Así, tanto por los objetivos generales de nuestro ITAM, como por la definición de los campos de saber que corresponden a nuestro Departamento es indispensable el conocimiento de la historia, entendida como parte de lo que Ortega llamó *cultura*, es decir, el sistema de ideas vivas desde las cuales un tiempo vive. Es por ello que el desarrollo de la conciencia histórica es fundamental para los profesionales formados en el ITAM, si se quiere que influyan de manera significativa, eficaz y creativa en los requerimientos apremiantes de México y de nuestra sociedad, porque el país requiere ser explicado en toda su variedad y complejidad. Y como diría Carlos de la Isla, profesor emérito de nuestro Instituto, es tiempo para “denunciar, proponer y anunciar” un México y un mundo más libre, más justo, más solidario”.²²

²⁰ Reynaldo Sordo Cedeño, “Historia sobre los cursos de México de Estudios Generales”, *Estudios* núm. 97 (2011): 63-69.

²¹ María Julia Sierra Moncayo, “Comentarios y reflexiones sobre los cursos de México”, *Estudios* núm. 116 (2016): 161-162.

²² Carlos de la Isla, *De esclavitudes y libertades. Ensayos sobre ética, educación y política* (Ciudad de México: ITAM-Miguel Ángel Porrúa, 2006), 21-32.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.