

Nuevas identidades – otras ciudadanías*

Vázquez, Belín**
Pérez Jiménez, César***

Resumen

Reflexionar sobre las identidades, es reflexionar sobre prácticas ciudadanas diversas que emergen de las relaciones sociales dibujadas en los lienzos culturales de las tramas históricas. Por ello, es cuestionable proponer una definición de identidades y ciudadanías, que pretenda ser totalitaria, absoluta y homogeneizadora; sobre todo, porque históricamente se han producido ilustraciones sobre la dominación y homogeneidad de las subjetividades, creando modelos unívocos de sujetos en tantos objetos de análisis cultural. En este sentido, es oportuno plantear que desde estos niveles de articulación, tanto identidad como ciudadanía nos remiten a *verdades sacralizadas*, mediatizadas por las “invenciones de la tradición” inscritas en la universalidad y totalidad de lo social. Y estas invenciones no son otras que aquellas prácticas simbólicas aceptadas como normales y reguladoras para la comprensión fenomenológica de la ontología del ser, en la que se entretejen diversas hermenéuticas sociales. Ante esta situación, en este ensayo, procuramos precisar elementos teórico-reflexivos para una propuesta ética orientada a una convivencia democrática según intereses compartidos, que esbozen lo que es ser humano en relación, más allá del contrato social naturalizado; aspectos que son discutidos desde una postura decolonial sobre el ser-y-saber, de cara a entender que la vinculación identidades-ciudadanías debe ser asumida desde unos esquemas comprensivos pluralistas e inclusivos.

Palabras clave: Identidades, ciudadanías, ética intersubjetiva, diversidad, diferencia.

* Este trabajo es producto de las reflexiones producidas en el marco de las actividades académicas y de investigación desarrolladas en la Línea de Investigación *Representaciones, actores sociales y espacios de poder*, coordinada por la Dra. Belín Vázquez, y adscrita al Doctorado en Ciencias Humanas y al Centro de Estudios Históricos de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. A su vez, este trabajo es parte de las reflexiones teóricas que fundamentan el Proyecto “Miradas histórico-epistemológicas de las identidades ciudadanas en la construcción republicana del estado y la nación en Venezuela”, parte del Programa de Investigación “Identidades, Poder y Prácticas Sociales”, financiado por el CONDES-VAC-LUZ.

** Doctora en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora Titular de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. Coordinadora de la Línea de Investigación “Representaciones, Actores Sociales y Espacios de Poder”, adscrita al Programa de Doctorado en Ciencias Humanas (LUZ). Investigadora –PPI. Correo electrónico: belinvazquez@gmail.com

*** Doctor en Ciencias Humanas por la Universidad del Zulia. Psicólogo, Psicopedagogo; Maestría en Educación Especial y Rehabilitación; Diplomado en Formación Docente según el Enfoque CTS por la Universidad de Oviedo y la OEI. Estancia de Investigación Post-dotoral en Ciencias de la Educación en la Universidad de Oviedo. Investigador – PPI. Investigador de la línea “Representaciones, Actores Sociales y Espacios de Poder”, adscrita al Programa de Doctorado en Ciencias Humanas (LUZ). Correo electrónico: perez_jimenez_cesar@hotmail.com, cesarperezjimenez@yahoo.es

New Identities - Other Citizenships

Abstract

To reflect on identities is to reflect about diverse citizen practices that emerge from social relationships drawn on the cultural canvas of historical plots. Therefore, it is questionable to propose a definition of identities and citizenships that pretends to be totalitarian, absolute and homogenizing, above all, because historically, illustrations have been produced about the domination and homogeneity of subjectivities, creating univocal models of subjects considered objects of cultural analysis. In this sense, it seems reasonable to claim that from these levels of articulation, both identity and citizenship lead us to *sacralized truths*, mediated by the “inventions of tradition,” comprised within the universality and the totality of what is social. Such inventions are precisely those symbolic practices that are commonly accepted as normal and regulating for the phenomenological comprehension of the ontology of being, where diverse social hermeneutics converge. Considering this situation, this essay intends to specify theoretical-reflexive elements for an ethical proposal aimed at fostering a democratic coexistence based on shared interests, that outline what it is to be human in relation, beyond the naturalized social contract; aspects that are discussed from a de-colonial perspective regarding being-and-knowing, facing the understanding that the identities-citizenships connection ought to be assumed from comprehensive, pluralistic and inclusive schemes.

Key words: Identities, citizenships, inter-subjective ethics, diversity, difference.

Introducción: Identidades y ciudadanía en debate

Somos, tal vez, como producto social un vehículo de etiquetas, marcas. Lo que somos tiene un marcaje de *lugaridad*, que nos hace ser lo que creemos ser y lo que los otros creen que somos; lugaridad como contexto simbólico pensado-sentido-vivido, producido desde la interpretación colectiva de las historias culturales que definen imágenes identitarias plurales y diversas.

Indudablemente que reflexionar sobre las identidades, es reflexionar sobre prácticas ciudadanas diversas que emergen de las relaciones sociales dibujadas en estos lienzos culturales de las tramas históricas. Las imágenes identitarias surgen a propósito de la interconexión coordinada de los enlaces simbólicos que fluyen en el diálogo, el silencio, la mirada, en el otro conmigo mismo. Y de allí, su concomitante concreción en el hecho identitario hecho

ciudadanía, de un nosotros inclusivo, que es también simbólico.

Por ello, es cuestionable proponer una definición de identidades que pretenda ser totalitaria, absoluta y homogeneizadora. Cualquier intento por definir las identidades, es sencillamente anular el *ser* ontológicamente recreado en el devenir de las interacciones sociales y fuera de ellas; es romper con las instituciones sociales, cuya bases históricas y culturales, procuran abrir nuevos espacios de confrontación dialógica para el crecimiento de las sociedades, las culturas y sus ciudadanos. Reflexionar sobre las identidades, contrae un problema epistemológico y ontológico sobre relaciones de poder entronadas en el ser-y-saber.

Históricamente se han producido ilustraciones sobre la dominación y homogeneidad de las subjetividades, creando modelos unívocos de sujetos en tantos objetos de análisis cultural. No solamente las ciencias fueron

protagonistas de ello; también, este efecto universalizado sobre las identidades-ciudadanías estuvo —y está— presente en buena parte de la literatura, el cine y, por supuesto, en la televisión, asumiéndose como un proyecto mediático-pedagógico para la construcción totalizadora del ser-y-saber.

Tal es el caso de ciertas figuras icónicas que han educado y educan los valores en el telespectador, propias del apogeo mediático de la modernidad. Estas crean arquetipos culturales en la construcción de las visiones sobre la familia, las relaciones de pareja, entre otros problemas sociales identitarios que determinan la visión unificada de la ciudadanía. Citemos como ejemplos emblemáticos, las series de televisión: “Los Munsters”, una familia formada por especies diferentes; “Hechizada”, una ama de casa de casta heteronormativa, cabeza de una familia nuclear recreada en la magia benefactora de superpoderes para *amansar* al salvaje varón; “Los Picapiedras”, una familia de la propia época de piedras, viviendo según los cánones del varón occidental, repotenciando una temporalidad de modernidad por encima de las ideas evolucionistas o desarrollistas habidas en el discurso científico, moderno de paso.

La corta de una larga lista de ejemplos, que escapa de los fines de este trabajo, nos lleva a comprender cierta inspiración *satírica* de la televisión que procura, con aires manieristas, (des)componer el discurso normalizado sobre la familia, el género, las narrativas étnicas, las migraciones, las relaciones, la cultura. Esto nos revela que, lejos de pensar en *identidades y nuevas ciudadanías*, necesario es reconocerlas como otras formas de ser-y-saber que, incluso, se han erigido en el marco de recientes prácticas transformadoras de los modos de ser ciudadano; y de allí, el objeto de análisis de este ensayo teórico, reflexivo y crí-

tico sobre la concatenación entre identidades y ciudadanías.

Junto con las ilustraciones precedentes, es indiscutible que nuestras memorias colectivas han sido herederas de los efectos geopolíticos de la colonialidad del poder que ha naturalizado el ser y el saber (Mignolo, 2006). Ambos elementos, constitutivos del pensamiento moderno de la cultura eurocéntrica, han sido formulados en términos de una visión mecanicista y lineal de lo social, de evidente influencia cartesiana, newtoniana y hegeliana, dando por sentado la configuración de identidades y ciudadanías como posesión de derechos, ajustados a un mismo patrón homogeneizador (Vázquez, 2005).

Desde éstas, se han instituido valores como formas de comportamiento por medio de su repetición, conformando representaciones sobre las identidades subjetivo-sociales desde la engañosa taxonómica de lo idéntico, esbozando los hábitos de dominación colonial sobre el ser y el saber (Bourdieu, 2000; Rodríguez, 1997; Mignolo, 2006).

En la dirección de apuntalar aportes a este problema, es oportuno plantear que desde estos niveles de articulación, tanto identidad como ciudadanía nos remiten a *verdades sacralizadas*, mediatizadas por las “invenciones de la tradición” inscritas en la universalidad y totalidad de lo social. Y estas invenciones no son otras que aquéllas prácticas simbólicas aceptadas como normales y reguladoras para la comprensión fenomenológica de la ontología del ser, en la que se entretajan diversas hermenéuticas sociales.

Consecuente con estas prácticas sociales y discursivas implicadas en el pensamiento moderno, la tendencia dominante “ha sido la de suplantar la cuestión del ser por la del yo y la ontología por la teoría del conocimiento” (Garrido, 2003:10). En este sentido, la moder-

nidad ha sido clave en la construcción de un *sujeto*, más que de un *ser social*; pues ha sido explicado desde el individualismo y la separación sujeto-objeto, y como premisa reduccionista ha orientado la comprensión de la realidad cognoscible (Negrete, 2003). Posicionamientos éstos que hacen de las identidades y las ciudadanía, artefactos políticos para la homogeneización cultural de las diversidades y diferencias.

Lo señalado refiere a la fascinación positivista como la actitud básica para creer en una verdad local universalizada (Maffesoli, 2001), que ha creado y re-creado durante siglos sujetos y objetos desde visiones y conceptos unificadores, sometidos a la razón y que el desarrollo tecno-científico se ha encargado de legitimar para toda la existencia social. De allí que este modelo del conocimiento, aún ejerce su predominio sobre los asuntos del ser y el saber, concebidos al margen del sentido de lo humano y de las sociabilidades inherentes a la cotidianidad.

1. Identidades y ciudadanía en la continuidad histórico-cultural

Conforme a lo prescrito por el pensamiento liberal-ilustrado moderno, con el surgimiento del Estado-nación se configuró el cuerpo de la nación, mediante significaciones imaginarias percibidas y pensadas desde unas representaciones uniformadoras del espíritu nacional y de estar-en-el-mundo. Este proceso de construcción imaginaria de lo nacional, fue constitutivo del sistema-mundo capitalista que requirió para su sostenimiento del proyecto fundacional de naciones republicanas que, en nuestro caso latinoamericano, surgieron de las declaratorias en Estados soberanos, libres e independientes.

Este espíritu nacional refiere a la “unidad de la naturaleza moral de una nación”, consagrada por el antiguo principio universal de la nacionalidad como fundamento del derecho de gentes. Como uno de sus resultados, se instituyó que para preservar el orden y la armonía, la nación debía consistir en “una sociedad natural de hombres conformados en comunidad de vida y de conciencia social por la unidad de territorio, de origen, de costumbres y de lengua” (Mancini, 1985:37).

Dentro de esta misma lógica del Estado-nación uniforme y homogéneo, nos recuerdan Costa y Mozejko (2001: 37), que todo lo social fue naturalizado y transformado en principio de legitimidad, porque las representaciones construidas, “así como el poder de elaborarlas e imponerlas, aparece como capaz de producir cambios ontológicos -lo social es convertido en natural- que operan como principios éticos de definición y redefinición de las prácticas”.

En este mismo contexto se institucionalizó el ciudadano moderno, que emergió con *los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Desde entonces, el derecho natural de los súbditos-ciudadanos fue delegado al pueblo –los ciudadanos activos– para el ejercicio de los derechos políticos y sociales formalizados por el contrato social que regía el Estado de derecho con las primeras Constituciones. Las leyes de las nuevas repúblicas soberanas establecían para los ciudadanos “una igualdad tal que todos se comprometen bajo las mismas condiciones, y deben gozar todos de los mismos derechos” (Rousseau, 1996:12).

Situación conflictiva por demás, al quedar exceptuadas del derecho a la ciudadanía activa a quienes desposeyeran propiedades que los convirtieran en ciudadanos aptos para la vida republicana. Muestra de ello fue la

extrema censura, mediante la decapitación de Olympia de Gouges al proponer, en el marco revolucionario napoleónico, los Derechos de las Mujeres y las Ciudadanas. Igualmente sucedió con el *gran encierro* inspirado en la institución de la purificación de las almas y el control de los cuerpos, en cárceles, hospitales, manicomios, escuelas e industrias, que alcanzaron su auge en el siglo de la iluminación (Rodríguez, 1997; Foucault y Deleuze, 2004; Foucault, 2005).

Desde entonces, el ciudadano que idealizaban los ilustrados, se institucionalizó con las libertades que conferían los derechos civiles (opinión, reunión, igualdad jurídica, trabajo, propiedad, seguridad), la pertenencia a una comunidad política y el ejercicio de derechos políticos (sufragio). En sus inicios se trataba de los derechos consagrados para el *pueblo*, personificado en los *ciudadanos iguales*; obviamente, como ya se apuntó, las diferencias surgidas desde la misma condición humana, eran causa de exclusión.

Por precepto constitucional eran los ciudadanos blancos activos, los únicos requeridos de ser virtuosos e instruidos, pues sus propiedades y bienes les garantizaba la representación de sus iguales en los sufragios; además de estar obligados a procurar la felicidad general, aumentar su trabajo, la industria y las riquezas para alcanzar la prosperidad. Según lo establecía la lógica del contrato social republicano, eran éstos los incluidos de la ciudadanía territorialmente fundada en la nacionalidad; todos los demás quedaban excluidos, por lo cual se les relegaba al “estado de naturaleza” (De Sousa, 2004).

Con estas referencias expresamos que desde las bases doctrinarias de la república liberal-ilustrada, el naciente Estado-nación devino en la formulación del ideario de una ciudadanía universal excluyente y *blanqueada*.

Las prácticas de inclusión y exclusión fueron sus principios fundantes, tal como quedaba evidenciado en los planes educativos de los ilustrados de la Revolución Francesa e incorporados a los proyectos y decretos de instrucción pública durante los inicios del siglo XIX.

En consecuencia, instituir a los ciudadanos bajo el principio de la igualdad, equivalía a incluir a los iguales de manera uniforme, tal como fue el fundamento del pensamiento liberal-ilustrado. Si los incluidos eran los ciudadanos, es lo mismo que afirmar que esta inclusión construyó prácticas identitarias que implicaban la exclusión de los otros, de los diferentes, todo lo cual tenían efectos de poder, producidas por las relaciones de poder implicadas en la coexistencia social de los supuestos iguales.

Pero también el Estado debía velar porque se cumplieran aquéllos dispositivos identitarios que fijaran un régimen de pertenencias y legitimaran la normatividad de las relaciones sociales en el cuerpo de la nación; por ello, el sistema educativo debía servir a los principios reguladores, homogéneos y lineales del espacio-tiempo nacional y estatal. De este modo, identidades y ciudadanía quedaron territorializadas y temporalizadas dentro del espacio-tiempo nacional, con sus universos simbólicos, tradiciones y memorias colectivas desde los referentes homogeneizadores y lineales; sepultando, enmascarando, marginando o desnaturalizando los saberes de la gente en sus dinámicas cotidianas; son éstos los saberes sometidos (De Sousa, 2004; Foucault, 2001).

Lo cierto es que desde el siglo XIX, identidad y ciudadanía, fueron articuladas a estas estrategias homogeneizadoras que acompañaron la formación y consolidación de los estados nacionales, en correspondencia con el orden social excluyente instituido por la episteme occidental, inherente a la moderni-

dad. Al precisar sobre estos discursos simbólicos diremos que, al lado de “una concepción puramente patrimonialista, arqueológica de la identidad, concebida como nostalgia del pasado” (Susz, 2005:111/117), el sujeto-ciudadano se fundamentó en “una concepción de ciudadanía que, con raíces en la Grecia clásica, funda la existencia...en la delimitación de los rasgos que hacen a ciertos individuos beneficiarios ‘naturales’ de los derechos del ejercicio de la política”.

A este espacio-tiempo nacional que emergió en el siglo XIX y se consolidó en el XX con las democracias representativas y los Estados nacionales, en el actual contexto neoliberal, se le han incorporado los espacios-tiempos globales al ser ordenados desde las directrices emanadas y dinamizadas por la lógica del mercado global.

En este sentido, Agudo (2000) sostiene que *globalización* implica la intensificación de los vínculos e interconexiones que resultan en una relación directamente proporcional, que hace posible la simultaneidad entre un evento y otro, donde uno puede ejercer un fuerte impacto sobre el otro en distintas partes del mundo, con independencia de su cercanía o distancia. Al ocurrir esto con la aplicación de las nuevas tecnologías en el manejo de la información y de la comunicación, se ha superado la filosófica polémica sobre la relación existente entre espacio y tiempo.

Espacio y tiempo se conjugan en una amalgama de relaciones que se mediatizan a través de la tecnología y del impacto mediático; la globalización plantea la unificación y la metacomunicación simbólica a través de la aplicación de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación en todos los sectores de la vida cotidiana, en tanto proyecto hegemónico (Castells, 1997, 2001a, 2001b).

Sin duda alguna, los procesos de globalización han legitimado una estructura social que se ha ido diseminando a lo largo de la vida de las sociedades. Hoy día, el carácter tecnologizado de tales procesos conlleva separaciones más profundas determinantes del modo-de-vida de los grupos sociales. Es incuestionable que la tendencia hedonista y la presencialidad corporal dejan en un plano secundario la relevancia del ser en lo humano, como estructura ontológica sustantiva de las relaciones sociales, al enfocarse con mayor énfasis sobre las relaciones productivas de mercado y la reducción consumista de las interacciones simbólicas.

Al estar estas relaciones sociales, mediatizadas tecnológicamente, dan cuenta de las separaciones existentes entre aquellos pocos que tienen el control y aquellos muchos seguidores de tales controles, resultando evidente la existencia de una brecha económica, tecnológica, científica, de conocimientos, social, de vida. En suma, una brecha epistémica y ontológica que deviene en prácticas simbólicas de exclusión social.

Esto conlleva el replanteamiento de un nuevo orden social a raíz de la aplicación de las nuevas tecnologías, encontrando un “nuevo tejido social” en las mal llamadas sociedades de la comunicación y de la información (Castells, 1997, 2001a). No obstante, por naturaleza, toda sociedad por ser un grupo o colectivo es una sociedad de la comunicación y de la información, sólo que en la actualidad estos términos han recuperado un valor semántico y un giro del medio tecnológico que las facilita (Gómez, 2002). Aunque es relativo: este interés puede fortalecerse si el otro desde lo local significa una ganancia económica y mediática para el mercado de consumo. En palabras de Mato (2001), lo cultural

representa una variable aislada de todo proceso global.

Cierto es que al ser impactados por las redes de la cultura-mundo de la información, vivenciamos nuevos “modos de estar juntos” y la *no-lugaridad* impera como nuevas formas de co-habitar en las ciudades, en ecosistemas comunicativos, cuya “manifestación más profunda se halla en las nuevas sensibilidades, lenguajes y escrituras que las tecnologías catalizan y desarrollan” (Martín-Barbero, 2002). Ahora, tiempo y espacio fluctúan en la dimensión virtual, reduciendo la proximidad física y aumentando nuevos órdenes simbólicos de relaciones sociales que, si bien están mediatizados por las redes de información, repuntan en la segregación de los colectivos reforzando los estilos individuales de ser ciudadano del mundo (Pérez y Cely, 2004).

En contrapartida con la definición que concibe la identidad desde la singularidad y la autenticidad heredada del pasado, el discurso que ha emergido del orden neoliberal propone que para evitar el desarraigo identitario, ante las múltiples pertenencias de la emergente ciudadanía planetaria, el consumidor global debe partir de sus raíces para insertarse en el mundo (Susz, 2005); raíces que desdibujan los territorios y patrimonios culturales, convirtiéndolos en escenarios para la contemplación de modos telemáticos de hacer-ser-intersubjetividad, que apunta a la desincorporación de los *otros* del mundo de las relaciones identitarias.

Dentro de este mismo orden, ha surgido el debate sobre la ciudadanía multicultural que refiere al estatuto legal de los inmigrantes, tema que hoy ocupa la atención de intelectuales norteamericanos y europeos. Asimismo, refiere a los derechos de participación en las contiendas electorales como instituyentes de la democracia representativa. Los temas de este debate multicultural son los grupos ex-

cluidos en ámbitos nacionales, mundiales, de la participación política, de las recompensas económicas, del reconocimiento social, de la legitimidad cultural. Antes que desaparecer, estas exclusiones se afianzan en la economía global y se corporizan en el discurso de la multiculturalidad.

No en balde frente a todas estas complejidades históricas y las nuevas realidades que vivenciamos con la mundialización de la cultura, estos emergentes escenarios plantean este debate como un problema ético, educativo, histórico, político y sociocultural. Es el caso que con el orden neoliberal y su correlativa cultura tecnológica, se ha impuesto el concepto de identidad global, ciudadano del mundo, de ciudadanía planetaria; visión que ha obrado con fuerza entre quienes sostienen la necesidad de una conciencia y ciudadanía planetaria. Dos conocidos casos son los de Adela Cortina en su obra *Ciudadanos del Mundo* (2000) y de Edgar Morin en *Tierra-Patria* (1993).

A nuestro entender y sin negar la realidad globalizada, el sentido de ambas obras es direccionar hacia el desanclaje de las fronteras afincadas en la tierra donde se nace, para fijar sus nichos en la patria global. Esta visión queda afirmada en las palabras de Morin y Kern (1993:192), cuando afirman: “no lo hago en absoluto para negar las solidaridades nacionales o étnicas, no lo hago en modo alguno para desarraigar a cada uno de su cultura. Lo hago para añadir un arraigo más profundo en una comunidad de origen terrestre y en una conciencia, que se ha hecho vital, de nuestra comunidad de destino planetario”.

El conocimiento producido por la ciencia iluminista y positiva dejó sus anclajes epistemológicos con la universalización del saber y del *ser-sujeto*, individual y temporalizado, según la uniformidad del espíritu de lo nacional. A partir de este pensamiento que

universalizó la ciencia y la cultura occidental, se instituyeron como verdades naturales y únicas, aquellas que se ocuparon de hacer corresponder los discursos y el sentido común, penetrando lo *percibido*, lo *racional*, o lo *imaginario* del mundo social; vale señalar que todo lo percibido (real) y pensado (racional) son significaciones imaginarias y, como tales, operan en redes simbólicas de significación (Castoriadis, 2003).

Sigue asombrándonos cómo la memoria-mirada de los tiempos homogéneos aún regula y anuda los cuerpos en subjetivaciones objetivadas, desprovistas de su sentido de mirada-memoria con rostro humano-social, al ocultarse las diversas voces de las diferencias de la condición humana. Con ello, contraviene plantear un marcaje diferenciador entre la memoria-mirada homogénea y la mirada-memoria pluralista, de cara a enaltecer las imágenes sociales que nos fueron negadas por efectos de la domesticación epistémico-ontológica, suscrita en las prácticas coloniales del poder-saber, y que han penetrado los cuerpos sociales (Foucault, 1992; Foucault y Deleuze, 2004; Castro-Gómez, s/f).

Desde ambas miradas epistémicas sobre lo social, nos proponemos aportar contribuciones al debate sobre nuevas identidades y otras ciudadanías; debate que gira en torno a necesarias reconceptualizaciones y rupturas con la moderna discursividad implicada en los distintos enfoques científicos disciplinarios que, como componentes del sistema-mundo, han operado en la lógica de la colonialidad en sus tres niveles de articulación: del poder (político y económico), del saber (epistémico-científico) y del ser (subjetividades controladas) (Mignolo, 2006).

Por tanto, se trata de construir otra-mirada sobre los discursos epistemológicos y ontológicos heredados de la modernidad, que

den cuenta de la esencia del ser, reconocido en la trascendencia de los actores sociales en la complejidad de un mundo simbólico, mediado por las interacciones con sus específicas construcciones sociales. Esto significa reconocer el valor potencializador de la interacción, centrada en “las acciones que constituyen al otro como un legítimo otro en la realización del ser social que vive en la autoaceptación y respeto por sí mismo tanto en la aceptación y respeto por el otro” (Maturana, 2002:34). Esto produce un diálogo intersubjetivo que permite precisar las dinámicas constructivas en la interacción humana-social.

Al reflexionar sobre este aspecto, señala Maturana (2002:24-25/27), “sólo son sociales las relaciones que se fundan en la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia, y que tal aceptación es lo que constituye una conducta de respeto”. Y agrega, “la emoción que funda lo social como la emoción que constituye el dominio de acciones en el que el otro es aceptado como un legítimo otro en la convivencia, es el amor”.

Comprendamos aquí la existencia de un amor lingüísticamente sustantivo, que es legítimo porque se construye entre los actores sociales, de cuyo devenir histórico-lingüístico se produce la temporalidad social de las relaciones; entendidas como una temporalidad simbólica y comprensivamente legitimadora del *ser-en-el-mundo*. En sentido derridiano, es como una trama discursiva que se hace irreconocible, dado el entrelazamiento de sus significados y así, construye su huella (Derrida, 2003).

A lo anterior agregamos, que las identidades ciudadanas emergen de este sentido ontogenético de la autenticidad en la representación de un nosotros mismos colectivo, subyacente en la intersubjetividad como creación de sentido del entorno y recreación de las asimetrías naturales, surgidas de la interacción so-

cial y comunicativa vivenciada en los espacios histórico-culturales específicos. Desde esta perspectiva, ellas se construyen por un proceso complejo de identificación y de diferencias (Montero, 2002, 2000).

Sin embargo, las identidades y ciudadanías se han construido lejos de las herencias culturales latinoamericanas, venezolanas, conduciéndonos a pensar en un sentido de lugaridad virtual, cuya inspiración liberal-ilustrada ha demarcado los límites en prácticas hegemónicas de la cultura dominante sobre aquellas *razas inferiores*, manipuladas como artefactos reflejos carentes de memoria humana que inspira la imposición del olvido de las huellas humanas que construyen continuamente la historia y la cultura social (Sartre, 1983; Quintero, 2000). Esto generó, lo que podemos catalogar como identidades por derecho, productoras de ciudadanías blancas, homogéneas, construidas en la continuidad del proyecto moderno/colonial del sistema/mundo.

Estos postulados, anclados en las prácticas discursivas de la homogeneidad del Estado-nación heredado del eurocentrismo, enraizaron la noción del ciudadano como “sujeto nacional” y la identidad local, regional o nacional, bajo los mismos códigos simbólicos y uniformes del pasado común heredado, así como la mismidad y la diferencia respecto a los otros.

De ello tenemos que la diferencia ha sido percibida y pensada desde la alteridad propia de la universalidad construida por la modernidad que, en palabras de Dussel (1998), comenzó al final del siglo XV con la conquista y la colonización, pues el nuevo mundo originario y mestizo fue el primer “bárbaro” que el sistema-mundo construyó para la definición y legitimación de la modernidad.

Este discurso moderno nos habla de un imaginario colectivo según la escala de valores occidentales, esto es, “la ‘civilización’

constituye la regla con la que se mide y se jerarquiza la alteridad... En este sentido, la valoración del sí mismo y el desmerecimiento del otro van generalmente unidos” (Ainsa, 1998:73). Este sentido de *otredad*, Giroux (1995) lo califica como *colonización de la diferencia*, la cual es sostenida mediante representaciones, en las que los otros son vistos como una deficiencia y cuya humanidad ciudadana ha sido negada.

2. Representando la diferencia, construyendo diversidades

Particularizar las relaciones sociales conlleva la construcción de representaciones sobre diversos modos de interacción, que sustentan su comprensión amplificada entre culturas, dentro y fuera de ellas, de cara a develar cómo operan los procesos de reconocimiento y recorrido entre el sí-mismo y lo-otro. Entre éstos acontece cierto re-encuentro simbólico, sugerente de manifestaciones humanas como reflejos de la incertidumbre que aflora desde la construcción de proyectos de vida y que superan la distinción kantiana entre lo empírico y trascendental.

Con ello, un sentido de otredad sugiere la construcción de relaciones permeables, sistémicas y complejas, productoras de igualdad de condiciones para la participación ciudadana cimentada en otro-paradigma: el de la *diferencia*. Este otro-paradigma no es nuevo, ni elaborado con fines científicistas. Procura, más bien, abrir el debate a la comprensión de los encuentros entre las personas desde las mismas diferencias imbricadas en la condición humana; trasladando a las esferas de las incertidumbres e indeterminaciones, los distintos ensamblajes culturales que suceden en los vórtices de las estéticas sociales como acciones sensibles.

Esta noción de diferencia es neurálgica para comprender, desde la analítica de lo vivido, la otredad. La diferencia establece un camino que revierte el dualismo tópico del pensamiento occidental, reflejado en la fórmula binaria *yo-otro*, y que supera la comprensión euclidiana del cuerpo y las relaciones de poder inscritas en los cuerpos sociales (Rodríguez, 1997; Foucault, 2004, 2005). La superación transformadora de la ontología débil del yo, procura proyectar una ontología del nosotros inclusivo, donde lo colectivo sea parte significativa de las totalidades sociales, pero éstas perderían morfología si se alejan de las primeras.

No obstante, la colonización de la diferencia, antes referida, ha sido producida en las interacciones hegemónicas sobre el ser-y-saber, erigidas en el propio sistema/mundo del proyecto colonial. Hoy creemos tener un nuevo espacio social, movilizado por la incorporación de las tecnologías de la información y la comunicación, a lo que hemos representado, como parte del proyecto de la colonialidad del poder, sociedad de la información. Esto conlleva, la atención de los valores globalizados, en tanto, actúan como dimensiones que contra-democratizan la vida colectiva, homogeneizando las identidades (Pérez y Cely, 2004); ocultando la construcción de nuevas formas identitarias y silenciando las otras-ciudadanías.

Como respuesta alternativa a esta lógica global, las *identidades* debemos concebirlas como *representaciones de la diferencia*, aún cuando las lógicas unificantes de la globalización económica que mundializan la cultura están enraizadas en las prácticas cotidianas. De allí que, como intelectuales públicos, debemos re-significar y re-contextualizar la presencia y esencia constitutiva de otras-diversas-ciudadanías, en tanto prácticas identitarias.

En este escenario, es nuestra responsabilidad ética, reconocer que las ciudadanías

están implicadas en los discursos diversos de las comunidades, que construyen su cotidianidad desde identidades diferenciadas. Esta responsabilidad social implica, asimismo, restituir el sentido polisémico de las identidades producidas en las intersubjetividades y en el sentido común individual y colectivo. La clave está en la construcción social de los significados de comunidades de sentido; recreados en la valoración de las pluralidades comunitarias que configuran el entramado social.

Entendamos, en consecuencia, que las identidades emergen con y desde el ser y sentir de los colectivos sociales en su transcurrir cotidiano; por tanto, se construyen y re-construyen en la dimensión intersubjetiva. La intersubjetividad emerge, en nuestro caso, como parte de un proyecto de desprendimiento de las subjetividades y sociabilidades coloniales que han funcionado desde las lógicas del sistema-mundo-capitalista (Mignolo, 2006; Wallerstein, 2004).

Comprendemos, entonces, que las intersubjetividades connotan pluralidad y diversidad, mediatizadas por contratos comunicacionales en las cuales actúan semióticas sociales que apuntan a la construcción de un nosotros inclusivo, basado en la ruptura de la sexualización de los órdenes sociales, el blanqueado arquetipo de la ciudadanía de derechos, la engañosa universalidad del término hombre como identificador de seres iguales y, así, con la unicidad identitaria.

Lo señalado nos remite a plantear que nuevas-identidades y otras-ciudadanías deben sustentarse en el reconocimiento de lo humano por y desde lo humano; esto es, a la luz de una ética fundada en la relación intersubjetiva que se vivencia en la mirada del otro, frente al reconocimiento del otro. En este sentido, las nuevas-identidades sobrevienen como proyecto político trans-identitario, en el que se recrea el reconocimiento del si-mismo como

proyecto de reconocimiento del otro. Implica la desnaturalización de la identidad, empero la socialización que renuncia a la univocidad identitaria, pues es imposible una estructuración de estas formas de reconocimiento; más bien, es pertinente una escisión del signo mediante la performatividad de la palabra generadora de identidades legitimadoras (Córdoba, 2003; Derrida, 2003; Rorty, 1998).

Ante esta lógica ontológica de las identidades, la performatividad social e intercultural procura la emergencia de otras-ciudadánías, las cuales funcionan como imágenes que se hacen visibles a las miradas de los otros como acto sígnico de la incorporación semiótica de valores y atributos implícitos en el sentido público de los cuerpos sociales. Las otras-ciudadánías surgen al compás de las nuevas tecnologías de la imagen, que circundan al panoptismo y expanden la visiónica de subjetividades (Téllez, 2000); en las que las presencialidades subjetivadas de los cuerpos sociales, emigran para fortalecer lo que ahora es proyectado y visto por y para todos en las comunidades de los colectivos.

No obstante, las emergentes sociabilidades han iniciado una progresiva ruptura con los modelos tradicionales de la democracia representativa, lo que ha derivado en variadas formas de participación ciudadana desde las cuales afloran diversidad y pluralidad de voces que claman por ganar espacios de inclusión. Esta emergente dimensión de la ciudadanía está fundada en el discurso de la diferencia y posee como propósitos básicos, sustituir su visión monolítica y homogénea por la diversidad, la multiplicidad y la heterogeneidad a la luz de lo concreto, específico y particular. Apunta, en consecuencia, a reinventar la mirada de lo social desde lo social.

Lo señalado lleva a plantearnos que asumir la diferencia desde su esencia constitu-

tiva, involucra descifrar críticamente la forma en las que los otros son vistos como diferentes; a la vez que descifrar críticamente la forma en que las voces de los otros han sido colonizadas por la identidad homogeneizadora de la modernidad.

Sobre la base de este razonamiento, queda evidenciado que:

identidad y diferencia, inclusión y exclusión, no son conceptos opuestos sino mutuamente imbricados...no sólo existen dentro de las identidades que incluyen, como este “afuera” constitutivo contra el que se recortan, sino que de hecho se producen en la misma operación...estos son procesos históricos y contingentes: la identidad en la que queremos incluir no es el producto de una “voz interior” que es innata en los seres humanos, o de una “evolución natural” de las cosas, sino el resultado de complejas dinámicas que involucran biografías personales y sociales...cuyo resultado nunca puede darse por sentado (Dusell, 2004: 307).

Por consiguiente, la ciudadanía de derechos inspirada en los valores universales que surgieron con la razón ilustrada y que fue consagrada por los preceptos constitucionales desde el siglo XIX, si bien es un estatus formalizado y normalizado, es también un vínculo de identidad, afirmado en las contingencias y arraigos de pertenencia comunitaria que transita entre los afectos y sentimientos de la vida cotidiana, localizada y no universalizada.

Esto solamente lo produce y re-produce ese *ser-persona* que compartimos y vivenciamos con *los otros*; y es lo que posibilita el conocimiento de sí y el reconocimiento del otro. Por todo ello, afirmamos con Maffesoli (2001:57),

no es más lo universal lo que importa, sino lo particular por lo que tiene de carnal, de afectuoso, de esencialmente simbólico... Conocerse y reconocer al otro, ya ni en tanto entidad abstracta, autónoma, puramente racional-la del individuo moderno, que se separa de la naturaleza, que se distingue en relación con su vecino y que hace de esta separación y de esta distinción el fundamento de la lógica de la dominación y del dominio que conocemos bien- sino, por el contrario, conocimiento y reconocimiento vividos por la persona en el marco comunitario: el del grupo, de la tribu el de las ‘afinidades electivas’.

De este modo, puede entenderse que las identidades y ciudadanías, tal como las pensamos y percibimos han sido, esencia y existencia real por la misma condición humana que las suscribe, de naturaleza ética (ethos), que emerge de la sociabilidad cotidiana, donde afloran los sentimientos y afectos compartidos en la con-vivialidad entre personas diferentes.

Se trata, entonces, de oponer el logos de la alteridad tributaria de los valores occidentales, consistentes éstos en la valoración del sí mismo y la negación del otro, por el ethos que se inscribe en las lógicas de la ontología social. Esta “co-presencia” de la alteridad, que da lugar a la sensibilidad ética de *ser*, es “una toma de conciencia del yo como reconocimiento del otro como sujeto o como prohibido ser-sujeto. Esto, en efecto, requiere una superación no del sí mismo, sino del yo social, definido externa o internamente por una normas” (Touraine y Khosrokhavar, 2002:191).

Apuntamos, en consecuencia, por este yo social para entender las identidades y ciudadanías desde su esencia ética, que propenda al encuentro entre iguales y al diálogo inter-

cultural vehiculado por la compleja interacción social entre diferentes, en contextos diversos con plena conciencia de la igualdad de condiciones y cuya intencionalidad actuante suponga la razón ontológica de la libertad como práctica ética que implique el fortalecimiento del nosotros incluyente (Foucault, 2003; Maturana, 2002).

Cabe recordar que la ética, como ontología del ser social, es primariamente personal, admitiendo con ello que, en ningún caso, la primacía de lo personal conlleva indiferencia o desafecto hacia una ética social, *en, para y por* la sociedad. En primer término, porque una ética que se reivindica en lo social, debe asumirse desde la alteridad que subyace en la interacción y comunicación con los otros semejantes y diferentes; en segundo lugar, y con perspectiva histórica, sólo desde estas lógicas sociales, es posible garantizar la cohesión que precisan las sociedades, compaginando la libertad de cada individuo con los compromisos que han de contraer *en y con* las comunidades de las que forman parte.

3. Proponiendo una ética democrática o un modo político para concluir

En este sentido, nuestra propuesta ética está encaminada a una legítima y democrática convivencia de intereses compartidos, inscrita en el ser humano como persona y colectivo social; congruente con la exigencia de ampliar los horizontes del respeto a todos y cada uno de los seres humanos. Que así sea, conlleva lecturas reversas del *contrato social* que sustenta la *conversión* de hombres y mujeres, en ciudadanos y ciudadanas conscientes, libres y responsables, plenamente partícipes de los procesos de socialización y culturización que vertebran la estructura socio-semiótica de su comunidad de origen.

Esto, no como un punto de llegada, sino de partida; menos aún, como una forma de disgregarse o de rehusar la convergencia con “otras” comunidades. Muy al contrario, será un modo de integrarse en ellas, tomando como soporte la co-vivencia comunitaria, la cual remite a las singulares experiencias de cada actor social, ampliando la *co-implicación* de los ámbitos personales y sociales en proyectos políticos emergentes.

En suma, la comprensión de nuevas-identidades y otras-ciudadanías es, como tal, un proyecto político de reinención de las subjetividades sociales como acto ético, en el que se re-encuentran las comunidades de diferentes. Comunidades en las que se articulan “experiencias en las cuales enseñar y aprender adoptan la forma del hablar con el otro y la escucha del otro y de lo otro –otro cuerpo, otro rostro, otra mirada, otra palabra, otro gesto, otra vida...–, en la irreductibilidad de su diferencia” (Téllez, 2000:218).

Para fortalecer la co-existencia con y desde la diferencia como acto ético pluriversal, es necesario concretar, como parte del proyecto político identitario, un giro des-colonizador que haga visible lo invisible, partiendo de otra-mirada a nuevas-imágenes, sensibles y complejas de ser-y-saber ciudadano. Imágenes que eliciten miradas comprensivas y tolerantes de la diferenciada condición humana, pero este es un tema que seguramente tendremos oportunidad de abordar en otra ocasión.

Bibliografía citada

- Agudo, Ximena (2000). **Globalización, tiempo, espacio y poder**. Comisión de Estudios para Graduados. Facultad de Humanidades y Educación. UCV. Caracas.
- Ainsa, Fernando (1998). **De la Edad de Oro a El Dorado**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bordieu, Pierre (2000). **Intelectuales, política y poder**. 1ª Reimpresión de la primera edición. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina.
- Castells, Manuel (1997). **La Era de la Información. Economía, Sociedad y Cultura**. Vol. 1: La Sociedad Red. Alianza Editorial. Madrid.
- Castells, Manuel (2001a). “Materiales para una teoría preliminar sobre la sociedad de redes”. **Revista de Educación**. Número Extraordinario Globalización y Educación. pp. 41-58.
- Castells, Manuel (2001b). **La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad**. 1ª Edición. Plaza & Janés Editores, S.A. Madrid.
- Castoriadis, Cornelius (2003). **La institución imaginaria de la sociedad**. Vol. 1. Tusquets Editores. Buenos Aires.
- Castro-Gómez, Santiago (s/f). Michel Foucault y la colonialidad del poder. Documento disponible en: http://amauta.upra.edu/vol4investigacion/vol_4_Michel_Foucault_y_la_Colonialidad_del_Poder.pdf [02/08/07]
- Córdoba, David (2003). “Identidad sexual y performatividad”. **Athenea Digital**, 4. Disponible en: <http://antalya.uab.es/athenea/num4/cordoba.pdf> [20/11/06]
- Cortina, Adela (2000). **Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía**. 1ª Edición. Alianza Editorial. España.
- Costa, Ricardo L. y Danuta T. Mozejko (2001). **El discurso como práctica. Lugares desde donde se escribe la historia**. Editorial Homo Sapiens. Buenos Aires.
- De Sousa Santos, Boaventura (2004). **Reinventar la democracia. Reinventar el Estado**. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Derrida, Jacques (2003). **Márgenes de la filosofía**. 4ª Edición. Ediciones Cátedra. Madrid.

- Dussel, Enrique (1998). **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Editorial Trotta. Madrid.
- Dussel, Inés (2004). “Inclusión y exclusión en la escuela moderna Argentina: Una perspectiva postestructuralista”, **Cuadernos de Pesquisa**, vol. 34, n. 122, pp. 305-335.
- Foucault, Michel (1992). **Microfísica del poder**. 3ª Edición. Ediciones La Piqueta. Madrid.
- Foucault, Michel (2001). **Defender la sociedad**. Fondo de Cultura Económica. México.
- Foucault, Michel (2003). “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” en Gómez, Carlos (editor). **Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX**. El libro de bolsillo. Alianza Editorial. Madrid. pp. 256-264.
- Foucault, Michel (2004). **El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica**. 21ª Edición en español. Siglo XXI Editores. México.
- Foucault, Michel (2005). **El poder psiquiátrico**. 1ª Edición en español. Fondo de Cultura Económica. Argentina.
- Foucault, Michel y Deleuze, Gilles (2004). “Un diálogo sobre el poder”. En: Foucault, Michel: **Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones**. Selección e introducción de Miguel Morey. Primera Reimpresión. Alianza Editorial. Madrid. pp. 23-35.
- Garrido, Manuel (2003). “Introducción”, en Heidegger, Martin. **Tiempo y ser**. 3ª Edición. Editorial Tecnos, Madrid.
- Giroux, Henry A. (1995). “La pedagogía de frontera en la era del posmodernismo” en Alicia de Alba (Comp.). **Posmodernidad y educación**. Centro de Estudios sobre la Universidad. México.
- Gómez, José (2002). “El campo mediático y la sociedad de la información”, En: Chomsky, Noam y otros. **Los Límites de la Globalización**. 1ª Edición. Editorial Ariel. Barcelona. pp. 47-63.
- Maffesoli, Michel (2001). **El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas**. Paidós. Buenos Aires.
- Mancini, Pascuale Stanislaw (1985). **Sobre la Nacionalidad**. Editorial Tecnos. Madrid.
- Martín-Barbero, J. (2002). “Jóvenes: comunicación e identidad”, **Pensar Iberoamérica. Revista de cultura**, N° 0, en: <http://www.campus-oei.org/pensariberoamerica/ric00a03.html> [14/07/07]
- Mato, Daniel (2001). “Des-fetichizar la “globalización”: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”, En: Mato, Daniel (Compilador): **Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2**. CLACSO. Buenos Aires. pp. 147-177.
- Maturana, Humberto (2002). **Emociones y lenguaje en educación y política**. 11ª Edición. Dolmen Ediciones. España.
- Mignolo, Walter D. (2006). “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Walsh, Catherine et al. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Montero, Maritza (2000). “El sujeto, el otro, la identidad”. **Akados**. Vol. 2. N° 2. pp. 11-30.
- Montero, Maritza (2002). “Construcción del Otro, liberación de sí mismo”. **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Año 7. N° 16. Marzo. pp. 41-51.
- Morin, Edgar y Anne-Brigitte Kern (1993). **Tierra-Patria**. Editorial Kairos. Barcelona.
- Negrete, Plinio (2003). “Relación sujeto-objeto y la teoría mecanicista de la psicología”

- gía". **Acción Pedagógica**. Dossier. Vol. 12. Nº 1. pp. 62-66.
- Pérez, César y Cely, Adriana (2004). "Cultura y sociedad en la era global. Entre gregarios y virtuales". **Revista de Ciencias Sociales**. Vol. X. Nº 2. Mayo-Agosto. pp. 245-259.
- Quintero, María (2000). "¿Por qué existe una autoimagen nacional negativa en Venezuela? Una aproximación interdisciplinaria desde la psicología social y los estudios culturales". En: Quintero, M. (Coordinadora): **Identidad y Alteridad**. Fascículo 10. Asociación Venezolana de Psicología Social (Avepso). Mérida. pp. 71-92.
- Rodríguez, Rosa (1997). **El modelo frankenstein. De la diferencia a la cultura post**. Editorial Tecnos. Madrid.
- Rorty, Richard (1998). **El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística**. Introducción de Gabriel Bello. Pensamiento Contemporáneo, 11. Paidós / I.C.E.-U.A.B. Barcelona.
- Rousseau, Jean-Jacques (1996). **El contrato social**. Panamericana Editorial, Bogotá.
- Sartre, Jean-Paul (1983). "Prefacio", en: Fanon, Frantz: **Los condenados de la tierra**. 1ª Reimpresión de la Segunda Edición en español, 1965. Colección Popular. Fondo de Cultura Económica. México. pp. 7-29.
- Susz K., Pedro (2005). **La diversidad asediada. Escritos sobre culturas y mundialización**, Editores Plural. La Paz.
- Téllez, Magaldy (2000). "Entre el panoptismo y la visiónica: Notas sobre la educación en la videocultura", En: Téllez, Magaldy (comp.). **Repensando la educación. Otras miradas, otras voces**. 1ª Edición. Ediciones Novedades Educativas. Argentina. pp. 187-220.
- Touraine, A. y Khosrokhavar, F. (2002). **A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto**. Editorial Paidós. Barcelona.
- Vázquez, Belin (2005). "Del ciudadano en la nación moderna a la ciudadanía nacionalista". **Utopía y Praxis Latinoamericana**. Año 10, Nº 31. pp. 63-78.
- Wallerstein, Emmanuel (2004). **Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos**. Un análisis de sistemas-mundo. AKAL. Barcelona.