

La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luís Villoro: Estado plural, autonomía y liberación en un mundo globalizado

SAMUEL SOSA FUENTES*



Resumen

Hoy, en el mundo global del siglo XXI, el discurso del pensamiento único se ha caracterizado por realzar al empirismo y sustituir a la reflexión filosófica y política por un pensamiento pragmático, conservador y acrítico. La tarea de recuperar entonces el pensamiento crítico social latinoamericano es actualmente una cuestión impostergable de las ciencias sociales en América Latina. En este sentido, el presente artículo tiene por objeto mostrar la gran importancia y contribución al pensamiento crítico de dos de los más importantes y originales pensadores latinoamericanos: José Martí y Luis Villoro. Los significativos aportes del pensamiento de uno y otro se evidencian, justamente, por sus reflexiones sobre la identidad, la cultura, el Estado y la liberación en América Latina. Dichas reflexiones resultan de una importancia central y actual en la era de la globalización cultural de las identidades nacionales en el sistema mundial.

Abstract

In today's global world of the XXIst Century, the discourse of the one and only thought has been characterized by emphasizing empiricism and substituting philosophical and political reflection by a pragmatic thought, conservative and non critical. The task of recuperating the critical social Latin American thought is today a matter that does not admit delay for the social sciences in Latin America. In this sense, the present article has for its object to show the great importance and contribution to critical thought of two of the foremost and original Latin American thinkers: José Martí and Luis Villoro. The significant contributions of both of them are evident, rightly so, thru their reflections on the identity, culture, State and liberation in Latin America. Said reflections result in a central and present importance in the era of cultural globalization of national identities within the world order.

Palabras Clave: José Martí, Luis Villoro, identidad cultural, pensamiento latinoamericano, globalización, Estado plural, movimientos indígenas en América Latina.

* Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Centro de Estudios Latinoamericanos, Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, col. Copilco Universidad, deleg. Coyoacán, México D.F., c.p. 04510.

Es necesario oponerse con vigor a la colonización cultural y la imposición de un modo de vida dominante al mundo entero [...] Todo lo que incrementa la distancia entre sociedad y comunidades, entre economía globalizada y culturas aisladas, tiene efectos negativos, conduce a la destrucción de culturas, la violencia social y las aventuras autoritarias. Al contrario, en todo el planeta, se trata de luchar contra la fractura del mundo, combinando en todos los niveles la unidad y la diversidad, el intercambio y la identidad, el pasado y el presente [...] no hay democracia sin reconocimiento a la diversidad entre las culturas y las relaciones de dominación que existen entre ellas [...] La democracia cultural lucha por restablecer la autonomía de las culturas que sólo pueden ser creadoras si son el producto de una colectividad real.

Alain Touraine¹

Introducción

Entre los múltiples fenómenos que un mundo crecientemente globalizado ha generado, se yergue la posible dilución cultural de las identidades nacionales merced la incorporación de la cultura y los procesos interculturales internacionales a la lógica instrumental de los mercados mundiales. Paradójicamente, o quizá debido justamente a lo anterior, la investigación, el análisis y la interpretación crítica de los temas y conceptos sobre cultura e identidad en América Latina lejos están de haberse agotado; de hecho, están resurgiendo y replanteándose en el nuevo pensamiento latinoamericano con una fuerza inusitada tanto en la teoría como en la realidad socio-política de América Latina.

En efecto, la globalización del capitalismo mundial es un proceso histórico-social central que ha producido, entre otros factores, nuevas realidades en el concierto internacional así como transformaciones en las relaciones socio-culturales mundiales.² Entre estos cambios resaltan tanto las diversas crisis globales³ –que han trastocado y alterado la política, la economía, la sociedad y, particularmente, la cultura y los procesos pluriculturales e interculturales globales civilizatorios– como la amenaza a las identidades culturales en las relaciones internacionales. En realidad, se vive y se asiste al fin de una época o, como dice Wallerstein, se está en presencia “de una etapa de transición histórica sistémica, de una

¹ Alain Touraine. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 176, 203 y 204.

² Para fines del presente artículo, se entiende como globalización el proceso histórico de despliegue, en tiempo y espacio, del sistema capitalista por encima de sociedades, fronteras y Estados nacionales. En última instancia, corresponde a una fase superior del proceso de acumulación a escala mundial en la que se producen cambios sustanciales y trascendentes en el sistema mundial. Por ejemplo, el desarrollo del capitalismo adquiere una aceleración excepcional gracias a la revolución de las nuevas tecnologías amén de la reestructuración de la nueva división internacional del trabajo y la internacionalización de los mercados a escala mundial. Es este sentido, por su naturaleza económica, la globalización constituye la reafirmación de las leyes económicas esenciales de la acumulación capitalista a nivel global donde los procesos productivos y financieros ya no tienen límites nacionales. Se trata entonces de la transición de una nueva etapa histórica, pero de un mismo proceso mundial del modo de producción capitalista, cualitativa y cuantitativamente superior y complejo al proceso de internacionalización del capital iniciado al término de la Segunda Guerra Mundial que, sin embargo, ha dejado excluida y fuera del alcance del “bienestar” y el “éxito” a la mayoría de las poblaciones de África, América Latina y Asia. En síntesis, la globalización constituye un nuevo medio para un viejo objetivo: la acumulación ilimitada del capital, centralidad motora secular del sistema capitalista. Asimismo, desde el momento en que la acumulación de capital es la razón instrumental del modo de producción capitalista, la globalización se convierte en un medio novedoso para el tradicional efecto del funcionamiento del sistema: la creación de la desigualdad en general y de la reproducción de la pobreza en particular, paralelo al incremento ilimitado de la producción en general y la centralización de la riqueza en particular. Es decir, lo que realmente se globaliza, en definitiva, es la forma capitalista de explotación, por tanto, la globalización neoliberal no produce una globalización de la riqueza, sino de la pobreza.

³ Nos referimos a una crisis global cuando el sistema internacional es convulsionado por múltiples manifestaciones de desorden, inseguridad y violencia social generados por rupturas en la relación sociedad-naturaleza, por la ingobernabilidad de no pocos Estados nación, por el deterioro y/o ausencia de políticas sociales y por el declive de valores como la coexistencia, el respeto y la tolerancia hacia lo diverso y la otredad.

verdadera situación de bifurcación histórica” de las diversas formas de convivencia del proceso civilizatorio mundial.⁴

La extensión e intensidad de esta crisis global en todos los Estado-nación, revela, entre otros factores, la mundialización de las contradicciones básicas que se dan entre el modelo productivo dominante de selección-exclusión social⁵ y la resistencia global de los imaginarios sociales colectivos que se le oponen. En efecto, las funciones y acciones esenciales del Estado-nación capitalista neoliberal se han transformado y modificado significativamente. Como señala Castells, hoy, en un mundo global,

[...] el control estatal sobre el espacio y el tiempo se ve superado cada vez más por los flujos globales de capital, bienes, servicios, tecnología, comunicación y poder. La captura por parte del Estado, del tiempo histórico mediante su aprobación de la tradición y la (re) construcción de la identidad nacional es desafiada por las identidades plurales definidas por los sujetos autónomos. El intento del Estado de reafirmar su poder en el ámbito global desarrollado por instituciones supranacionales socava aún más su soberanía. La capacidad instrumental del Estado-nación resulta decisivamente debilitada por la globalización de las principales actividades económicas.⁶

Aún más, la debilidad creciente de los escenarios nacionales, homogeneizadores y centralistas (cultural

y políticamente) no radica tanto en el proceso de deslegitimación interna –inherente a su incapacidad para profundizar en la democracia, en la tolerancia y en el reconocimiento del derecho individual y colectivo–, sino en la diversidad. En efecto, en el escenario de las relaciones internacionales también ha ocurrido una transformación de la racionalidad instrumental de las relaciones entre los Estados nacionales, tal y como lo afirma Pozas Horcasitas en reconocido estudio:

En el orden internacional moderno la relación entre los Estados estaba regida por vínculos de soberanía e intervencionismo. Esta lógica de relación cambió radicalmente y no es más la única y determinante, sino que comparte con la lógica de relación global el ámbito de las relaciones internacionales y nacionales de cada país. Con la globalidad, el ámbito internacional ha dejado de ser lo extranjero por contraste a lo nativo y la soberanía no es ya el horizonte posible de defensa de la identidad de los grupos sociales que formaron y dieron contenido a las sociedades modernas. Hoy estamos en el principio de una época donde la soberanía ha dejado de ser el principal recurso en el manejo interno de poder político de los gobiernos de los Estados frente a los miembros de sus sociedades nacionales. Las fronteras territoriales y su contenido simbólico identitario están siendo transformadas en alguno de sus elementos y paradójicamente reiterados en otros. Las contradicciones en las que la sociedad

⁴ Immanuel Wallerstein en Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Estudio y entrevista a Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema-mundo capitalista*, México, Era, 2003, p. 72. N.E.

⁵ El concepto de exclusión social –que en su origen fue acuñado en la sociología francesa por autores como Jean-Paul Fitoussi y Pierre Rosanvallon (*La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires, Manantial Ediciones, 1997) y Quim Brugué, Ricard Gomà y Joan Subirats (“De la pobreza a la exclusión social. Nuevos retos para las políticas públicas”, en *Revista Internacional de Sociología* núm. 33, septiembre-diciembre de 2002)– se refiere a un doble proceso histórico nacional-internacional: por un lado, se describe a los procesos sociales –vinculados con las prácticas discriminatorias y de marginación al interior de las sociedades y Estados nacionales– que afectan a diversos colectivos como los étnicos, los de género y los de clase (las mayorías en pobreza sin acceso a la justicia, a la distribución de la riqueza, a la vivienda, a los servicios básicos, etcétera). Por otro, se refiere a la dinámica internacional de la desigualdad. Es decir, el proceso de globalización, proceso mediante el cual el sistema capitalista se ha convertido en un sistema planetario, mundial, ha sido estimulado por la necesidad de acumular capital de forma incesante e ilimitada que ha llevado a su vez, mediante su lógica expansiva, a la creación de un mercado único. Pero un crecimiento económico ilimitado conlleva un efecto perverso y devastador: la exclusión mundial de las poblaciones marginadas de los países pobres. Y es que en la razón instrumental de la competitividad del comercio mundial, siempre se encuentra alguien que gana y alguien que pierde, en consecuencia, amplias zonas de población humana del planeta quedan prácticamente al margen de los circuitos financieros internacionales. Por lo tanto, quedan excluidos del mercado mundial los países y sociedades pobres y menos desarrollados.

⁶ Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2003, p. 271.

moderna se movió entre lo interno y lo externo, entre lo propio y lo ajeno, se disolvieron en los contenidos de la globalidad y no se excluyen más conviven, en tensión, y muestran el desarrollo paradójico y abierto del mundo contemporáneo [...] Vivimos una sociedad mundializada que invade y amplía todas las esferas de la vida privada y pública [...] Hoy todo se mezcla: espacio y tiempo se comprimen y la sincronía sucede en la estructuración de la historia a la diacronía y a la noción de proceso [...] como efecto directo de la *condición global humana*.⁷

En suma, la era de la globalidad se caracteriza por grandes transformaciones sociales que descentran, replantean y resignifican los conceptos de territorio, de cultura, de Estado, de nación y, sobre todo, de identidad. Porque, como advierte García Canclini,

La identidad es importante porque todos necesitamos tener signos de arraigo, de diferencia, de consistencia de lo que somos. Las identidades no van a desaparecer. Lo que está desvaneciéndose es la posibilidad de construir políticas o acciones reivindicativas eficaces a partir del esencialismo, de absolutizar la identidad en oposición tajante a todo lo diferente. Las identidades son espacios de afirmación desde los cuales negociar con los poderosos de las otras identidades o del mercado [y por lo tanto, redefinen la naturaleza de sus nuevas relaciones y de su existencia en el sistema mundial].⁸

En América Latina, por ejemplo, las identidades culturales y sus nuevas formas de hacer y de pensar están definiendo, hoy día, los derroteros de la nueva geocultura de las sociedades y las naciones latinoamericanas. En rigor, se vive en un mundo en el que corre parejo la resurrección de las identidades locales; aquello que había estado históricamente de alguna forma por debajo y subordinado, ahora irrumpe y busca reconocimiento y justicia. "Hoy observamos que son las culturas las que en la actualidad

están en pie de guerra, de marcha, de afirmación y explosión. Y lo que demandan los individuos que las impulsan es la libertad para decidir sus propios destinos y libertad para elegir su identidad y sus formas de participación."⁹

En este sentido, la cultura y las identidades culturales han dejado de ser el reflejo de los dictados hegemónicos de la economía. Incluso pasan a ordenar sus contenidos y orientaciones sociales, como lo prueban los nuevos movimientos sociales indígenas que llevaron al poder al actual presidente (indígena aymará) de Bolivia, Evo Morales. Las luchas políticas en América Latina, y en el mundo cada vez más, serán de disputa por el modelo cultural de la sociedad, es decir, por modelos y sentidos de vida colectivos donde la diversidad cultural y el respeto y reconocimiento a sus formas, valores y modos de las culturas nacionales sean integradas al desarrollo y no excluidas.

Así, en América Latina, la reconfiguración de las identidades y culturas tradicionales (campesinas, indígenas, negras) que resisten y construyen alternativas a la dominación de la globalización cultural, han impedido el trasplante puramente mecánico de otras culturas, no sólo por la alteridad que ellas constituyen sino por su capacidad de aportar elementos de distanciamiento y crítica de la pretendida universalidad deshistorizada del progreso y de la homogenización que impone la modernización del modelo cultural global occidental.

De ahí entonces, la importancia y la necesidad ineludible y primaria de entrar al análisis, tanto desde la visión histórica como desde la perspectiva actual, del pensamiento filosófico y político latinoamericano sobre los temas de la identidad y la cultura de América Latina para comprender, de manera significativa, la ubicación y el papel de la identidad latinoamericana en el sistema mundial.

El problema de la identidad y de la cultura en el pensamiento latinoamericano tiene larga prosapia (todos aquellos que, en diferentes momentos, se han planteado y ocupado de revalorizar la identidad

⁷ Ricardo Pozas Horcasitas, *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2006, pp. 94, 98 y 99.

⁸ Néstor García Canclini, "Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización", en *El Financiero*, 27 de enero de 2000, p. 22.

⁹ Lourdes Arizpe Schlosser, *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*, México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/ H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2006, p. 65.

cultural latinoamericana mediante su transformación revolucionaria o por alcanzar un Estado plural, democrático y autónomo),¹⁰ por lo que resulta ser marco teórico fundamental para todo análisis que aspire a comprender el impacto que ha tenido el proceso de globalización planetaria en la América Latina del siglo XXI. Entre los más descollantes pensadores latinoamericanistas a tomar en cuenta, figuran José Julián Martí y Pérez (1853-1895) y Luis Villoro Toranzo (1922). Sus reflexiones sobre la identidad cultural y, sobre todo, la cuestión étnico-indígena como fundamento de la latinoamericanidad, resultan, hoy día, esenciales para el conocimiento de la historia cultural, social y política de las formaciones sociales de América Latina y, a la vez, un marco de referencia fundamental para interpretar el significado del resurgimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos en el inicio del siglo XXI.

En efecto, el análisis del pensamiento del cubano y del mexicano constituye un elemento clave y necesario en la definición y afirmación de la esencia del ser de los pueblos y de la identidad cultural latinoamericana y, sobre todo, una mayor comprensión histórica de las luchas de los actuales movimientos indígenas de América Latina y sus derroteros en el siglo

XXI por la construcción y reconocimiento de un Estado multiétnico y pluricultural latinoamericano en la era de la globalidad. Más específicamente, las ideas de Martí y Villoro devienen en crítica y rechazo al modelo económico y político del capitalismo mundial de su tiempo y su impacto en las sociedades y las culturas de América Latina. Martí censura el capitalismo en su fase imperialista; Villoro el capitalismo neoliberal en su fase de globalización. Sus reflexiones se vinculan estrechamente al plantear, ambos, caminos alternativos de construcción y afirmación de la identidad latinoamericana, así como de la transformación del Estado a partir de lo nacional, de lo singular, de lo propio del pasado y presente latinoamericanos. Tanto uno como otro construyen así un enfoque crítico-analítico desde la dimensión de la singularidad y la especificidad cultural e identitaria de América Latina y se proyectan y se constituyen como referentes teórico-metodológicos alternativos a los esquemas analíticos eurocéntricos que durante décadas dominaron y explicaron la realidad social latinoamericana a través del tamiz económico-político, modelo que, en el siglo XXI y bajo el resurgimiento de las identidades culturales, resulta ya insuficiente y limitado.

Identidad y cultura latinoamericana en la visión de José Martí

Si bien no hubo en José Martí una teoría implícita de la cultura, los conceptos y reflexiones sobre cultura e identidad atraviesan, sin embargo, toda su obra y se constituyen en componentes esenciales de ella. Es importante destacar que el pensamiento martiano sobre América Latina se constituye en obligado referente metodológico de lo que identifica y diferencia a los pueblos de la región del resto del orbe en tres niveles de percepción: uno, el que emana del conocimiento de la situación del indio y de las formas de gobierno en aquellas repúblicas latinoamericanas que han preservado algunas de las viejas instituciones coloniales o su espíritu; dos, el que imita acríticamente formas de ser proceden-

tes de países con una historia, una cultura y una composición social asaz diferentes de las del orbe latinoamericano (este factor sería considerado por Martí como una de las causas del atraso y la dependencia latinoamericana); y tres, el que se relaciona con la esfera de la cultura, vista por Martí como el gran instrumento que permitiría reducir las enormes disparidades del desarrollo cultural y educativo entre las naciones latinoamericanas y el nivel cultural alcanzado en los países dominantes. Esto último sólo sería posible siempre y cuando se supiera qué elementos culturales conservar y cuáles otros cambiar, de acuerdo con las premisas de la espiral ascendente del progreso en la construcción de la idiosincrasia

¹⁰ Pablo Guadarrama González, "Pensamiento filosófico e identidad cultural latinoamericana", en Mario Benedetti *et al.*, *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992)*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1989.

particular latinoamericana;¹¹ en palabras del propio Martí: “A conflictos propios, soluciones propias. A propia historia, soluciones propias. A vida nuestra, leyes nuestras”.¹²

En efecto, el eje conceptual y fundamento teórico-metodológico que permite explicar el pensamiento de José Martí es

[...] su concepto de identidad latinoamericana, notable para su época por su originalidad, sentido de autoctonía y proyección hacia el futuro. A diferencia de buena parte de sus contemporáneos (quienes con independencia de sus intenciones y de sus condicionamientos socio-clasistas, tendieron a moverse entre dos puntos extremos y antitéticos –tradición *versus* modernidad), el cubano expresó un criterio de suma ponderación, fundamentado en una comprensión cabal de las esencias de su tiempo y de los problemas de nuestros países que no rehuyó la palabra metafórica y la admonición inflamada: su estilo torrencial y encabalgado expresó a la vez la visión más aprehensiva de las realidades continentales del último tercio del [ante]pasado siglo. Así, el pensamiento martiano es uno de los casos más excepcionales de unidad y desarrollo de sus fundamentos sin contradicción consigo mismo. Susceptible de ser analizado a través de etapas y momentos, ello no implica que su ideario deje de ser fiel a sí mismo desde sus primeros escritos de adolescente hasta los últimos, la noche antes de su caída en combate. El cemento compactador de sus ideas se asienta, por un lado, en su toma de partido desde muy joven con “los pobres de la tierra” y, por el otro, en su manifiesta y temprana voluntad de autoctonía intelectual y de proyecciones sociales para América Latina.¹³

Desde esta perspectiva general, Martí fue quien, en su notable y excelso ensayo de finales del siglo XIX, “Nuestra América”,¹⁴ convocó a construir, por

un lado, un saber desde lo latinoamericano y para latinoamericanos que les permitiera a los pueblos de la región conocer mejor aquellos aspectos que habían sido ocultados por las versiones eurocéntricas de la historia y por las explicaciones pseudocientíficas de la condición de una América Latina atrasada y semibárbara;¹⁵ por otro, clamó por conservar los valores de la autoctonía y de la identidad latinoamericana como modos esenciales del devenir del hombre concreto en su naturaleza social. Por ello, el pensamiento martiano siempre giró en torno a la necesidad imperiosa de conocer y resolver lo latinoamericano por el latinoamericano. Es decir, del re-descubrimiento y re-conquista del ser concreto latinoamericano.

Para el filósofo habanero, los valores identitarios de una nación constituían, en consecuencia, los elementos integradores de la unidad de las diversidades culturales latinoamericanas pero fundamentadas en dos premisas: 1) el rechazo a un mundo dividido entre “civilización” y “barbarie” y 2) la preservación de las tradiciones y elementos de la autoctonía de los originales de *Nuestra América*. En efecto, en relación a la primera de ellas, el también poeta repudió radicalmente la concepción europea y colonialista de un mundo dividido en civilizados y bárbaros, visión a todas luces racista y excluyente basada en la negación de las diferencias y de las identidades culturales de todos aquellos que no fuesen europeos:

El pretexto de que la civilización, que es el nombre vulgar con que corre el estado actual del hombre europeo, tiene el derecho natural de apoderarse de la tierra ajena perteneciente a la barbarie, que es el nombre que los que desean la tierra ajena dan al estado actual de todo hombre que no es de Europa o de la América europea: como si cabeza por cabeza, y corazón por corazón, valiera más un estrujador de irlandeses o un cañoneador de cipayos, que uno de esos prudentes,

¹¹ Olivia Miranda Francisco, *Historia, cultura y política en el pensamiento revolucionario martiano*, La Habana, Editorial Academia, 2003, p. 14.

¹² José Martí, *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-1967, vol. 6, pp. 312 y 334.

¹³ Pedro Pablo Rodríguez, “En el fiel de América: las Antillas Hispánicas en el concepto de identidad latinoamericana de José Martí”, en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año IX, vol. 3, núm. 51, mayo-junio de 1995, p. 234. *Vid.* también, del mismo autor, *De dos Américas. Aproximaciones al pensamiento martiano*, México, Ediciones de Paradigmas y Utopías del Partido del Trabajo, 2002.

¹⁴ J. Martí, “Nuestra América”, en *Antología mínima*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, 1972, tomo I.

amorosos y desinteresados árabes que sin escarmentar por la derrota o amilanarse ante el número, defienden la tierra patria, con la esperanza en Alá, en cada mano una lanza y una pistola entre los dientes.¹⁶

En cuanto a la segunda premisa, Martí advertía que la identidad latinoamericana, en tanto factor de unidad y de desarrollo nacional, debía incluir la permanencia de las tradiciones y los elementos que han caracterizado el significado de las formas y modos de vida espiritual y existencial de los pueblos autóctonos. El poeta entonces señalaría: “El espíritu de los hombres flota sobre la tierra que vivieron y que se le respira. ¡Se viene de padres de Valencia y madres de Canarias y se siente correr por las venas la sangre enardecida de Temanaco y Paracamoni y se ve como propia la que vertieron por las breñas del cerro del Calvario, pecho a pecho con los Gonzalos de férrea armadura, los desnudos y heroicos caracas!”.¹⁷

El pensamiento de Martí, en consecuencia, se caracteriza, de manera significativa, por la racionalidad del ideario humanista y su perspectiva del devenir histórico latinoamericano en su proceso de resistencia, de lucha y de liberación que se ha establecido entre las dos Américas: la sajona y la latina.

Sin embargo, el análisis de la identidad cultural en el pensamiento martiano se inicia a partir de la percepción que el gran bardo cubano tiene sobre la identidad latinoamericana. En efecto, José Martí describió, en 1877, un concepto de identidad latinoamericana verdaderamente avanzado y crítico para su tiempo y su época:

Interrumpida por la conquista la obra natural y majestuosa de la civilización americana, se creó con el advenimiento de los europeos un pueblo extraño, no español, porque la savia nueva rechaza el cuerpo viejo; no indígena, porque se ha sufrido la injerencia

de una civilización devastadora, dos palabras que, siendo un antagonismo, constituyen un proceso; se creó un pueblo mestizo en la forma, que con la reconquista de su libertad desenvuelve y restaura su alma propia [...] nuestra América robusta [...] Toda obra nuestra, de nuestra América robusta, tendrá, pues, inevitablemente el sello de la civilización conquistadora; pero la mejorará, adelantará y asombrará con la energía y creador empuje de un pueblo en esencia distinto, superior en nobles ambiciones [...]¹⁸

De esta manera, Martí entendía la concepción y la especificidad de la identidad latinoamericana y advertía también sobre la necesidad de la unión latinoamericana ante la amenaza imperialista de Norteamérica:

Vemos colosales peligros; vemos una manera fácil y brillante de evitarlos; adivinamos, en la nueva acomodación de las fuerzas nacionales del mundo, siempre en movimiento, y ahora aceleradas, el agrupamiento necesario y majestuoso de todos los miembros de la familia nacional americana. Pensar es prever. Es necesario ir acercando lo que ha de acabar de estar junto. Si no, crecerán odios; se estará sin defensa apropiada para los colosales peligros, y se vivirá en perpetua e infame batalla entre hermanos por apetito de tierras.¹⁹

Aquí queda claro el significado que el creador del Partido Revolucionario Cubano tenía de la unión latinoamericana –*la familia nacional americana*– concebida como identidad. La historia social no tardaría en confirmar sus tesis: la memoria y la experiencia histórica latinoamericana del siglo XX está sobrecargada de invasiones y ocupaciones militares, de golpes de Estado, de dictaduras y de un intensivo proceso de explotación económica de todos los pueblos de la

¹⁵ J. Jesús María Serna Moreno, “Hacia una antropología latinoamericanista en el estudio de las identidades étnicas”, en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón, *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*, México, Editorial Praxis/UNAM, 1999, p. 245.

¹⁶ Roberto Fernández Retamar, “En el centenario de ‘Nuestra América’, obra del caribeño José Martí”, en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año V, vol. 3, núm. 27, mayo-junio de 1991, p. 116.

¹⁷ J. Martí, “Autores americanos aborígenes”, en *Obras completas*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975, tomo VIII, p. 336.

¹⁸ J. Martí, “Los códigos nuevos” en *ibid.*, tomo VII, p. 98.

¹⁹ J. Martí, “Agrupamiento de los pueblos de América”, en *Obras Completas... op. cit.*, tomo VII, pp. 324-325.

América Latina por parte de los distintos gobiernos de los Estados Unidos que, justo en la era de Martí, se perfilaba para hacer del capitalismo mundial un refinado imperialismo.

Por ello, uno de los rasgos más característicos del pensamiento de Martí es su consecuente y justificado antiimperialismo. Así lo denunció el también militar cubano:

Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder [...] De la tiranía de España supo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia [...] ²⁰

Los Estados Unidos creen en la necesidad, en el derecho bárbaro, como único derecho: “esto será nuestro porque lo necesitamos”. Creen en la superioridad incontrastable de “la raza anglosajona contra la raza latina”. Creen en la bajeza de la raza negra, que esclavizaron ayer y vejan hoy y de la india, que exterminan. Creen que los pueblos de Hispanoamérica están formados principalmente de indios y de negros. Mientras no sepan más de Hispanoamérica los Estados Unidos y la respeten más, ¿podrán convidar a Hispanoamérica a una unión sincera y útil para Hispanoamérica? ¿Conviene la unión política y económica con los Estados Unidos? El pueblo que compra manda. El pueblo que vende sirve [...] Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro, es separarlo de los demás pueblos. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios. ²¹

Finalmente, el prócer antillano propone el camino de la liberación nacional como ideal universal cimentado en la identidad latinoamericana:

Estos hijos de nuestra América, que ha de salvarse con sus indios. ¿En qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios? El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país [...] Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza... Las repúblicas han purgado en las tiranías su incapacidad para conocer los elementos verdaderos del país, derivar de ellos la forma de gobierno y gobernar con ellos [...] Conocer es resolver: conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de liberarlo de tiranías. ²²

En suma, la cuestión de la identidad cultural latinoamericana adquirió en José Martí nuevas connotaciones en tanto constituyó el eje y fundamento de una visión totalizadora del hombre en sus vinculaciones e interacciones concretas de transformación con la sociedad, visión que comprendía también la defensa de la libertad de los pueblos y de la emancipación de los individuos que los integran (derechos que consideró esenciales para la salud de las repúblicas latinoamericanas). Paralelamente, abogó por la continua defensa y afirmación de la identidad autóctona propia, identidad que entendía como uno de los elementos torales en la (re)construcción de las repúblicas iberoamericanas: “El gobierno ha

²⁰ J. Martí, “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”, en *Antología mínima*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, 1972, tomo I, pp. 215-216.

²¹ J. Martí. “La conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, en *Antología mínima... op. cit.*, tomo I, pp. 254-255.

²² José Martí. “Nuestra América”... *op. cit.*, pp. 242-244.

de nacer del país”; “El espíritu ha de ser del país”; “La forma de gobierno ha de avenirse a la Constitución del país”; “El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.”

En conclusión, el egregio mambí fundó un paradigma de emancipación humana y soberanía nacional cuyo despliegue estuvo mediado por un sustrato de identidad cultural, paradigma marcado por una visión

del mundo y del hombre sustentada en la esencia de *lo latinoamericano*, medio idóneo para emprender la acción política, trazar los caminos, cultivar la razón y preparar las conciencias para obtener la anhelada liberación de los pueblos hispanoamericanos en general y del cubano en particular. Identidad y nación esculpieron su talante; libertad e independencia su carácter; educación y fraternidad su ideario.

Indigenismo, identidad nacional y cultura latinoamericana en el pensamiento de Luis Villoro

Indigenismo

En términos generales, el indigenismo se puede describir como una corriente de pensamiento de intelectuales y políticos que aspira a mejorar las condiciones sociales de vida y la posición política de la población indígena en América Latina. Cabe señalar que esta vertiente cubre una amplia gama de pensadores cuyas posiciones e ideologías han variado desde el pensamiento conservador hasta la extrema izquierda revolucionaria. A pesar de sus diferencias, algo resulta suficientemente claro: el indigenismo, como categoría analítica, ha sido desarrollado por no indígenas que reflexionan sobre la población, la cultura, los valores y la identidad indígena y que se adhieren y solidarizan con sus luchas desde su posición en la sociedad no india. En suma, el indigenismo constituye una visión del indígena desde una perspectiva no indígena:

En el caso del indigenismo latinoamericano, éste no se ha presentado nunca como una reivindicación de la población india frente a grupos racial o culturalmente distintos. Por lo contrario, característico del indigenismo es ser un movimiento no indígena. Quienes lo han sustentado han sido miembros de una civilización fundamentalmente occidental, en cuya educación ha solido haber pocas influencias estrictamente indias. El indigenismo no es un movimiento promovido por representantes de una cultura india,

sino producto de una cultura occidental, que, paradójicamente, busca sus orígenes espirituales fuera de Occidente [...] Los valores espirituales más altos de las antiguas civilizaciones indias parecen haber sucumbido sin remedio.²³

En efecto, en una breve síntesis histórica, se puede decir que las *políticas indigenistas* impuestas por los Estados nacionales de América Latina fueron históricamente asimiladoras e integradoras de las diversas culturas indígenas a una sola y nueva cultura nacional y occidental, políticas que fueron llevadas a cabo institucionalmente por gente no indígena que indicó y orientó a los indígenas cuál era su devenir en la historia. Esta homogeneización cultural y política no sólo condujo a la negación de la identidad indígena, sino, además, a todas las atrocidades asociadas a ella (del genocidio de las poblaciones originales de América Latina a la exclusión política, la discriminación social y la marginación económica).

El indigenismo y las políticas del indigenismo, como expresión concreta de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado nacional, han sido la representación y el instrumento del etnocidio, no tanto por su naturaleza profundamente perversa, sino porque ellas fueron concebidas y llevadas a cabo bajo las premisas del proyecto político y cultural dominante de desarrollo, que planteaba como condición de su viabilidad la homogenización social y cultural de las sociedades nacionales. En otras palabras, el

²³ Luis Villoro Toranzo, “De la función simbólica del mundo indígena”, en Leopoldo Zea Aguilar, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1995, tomo II, pp. 430-431.

modelo civilizador dominante, anclado en la tradición occidental, consideraba como condición necesaria, inherente a la fundación y consolidación del Estado nacional, la unificación de la economía, en la forma de la creación de mercado nacional; la centralización de la política, como dominación local y regional, y la homogenización cultural, como imposición y predominio del *moderno* sistema de educación nacional. En concreto, el proyecto de desarrollo nacional planteaba la confrontación de dos modelos y procesos civilizatorios diferenciados cultural y socialmente, que definían de manera contradictoria, incluso antagónica, los factores, sectores y prioridades del cambio modernizador.

Inclusive en periodos supuestamente “favorecedores” de lo indígena, no se dejó de lado estas políticas unificadoras. Así, por ejemplo, durante los años dorados de las reformas agrarias latinoamericanas de los años sesenta del siglo pasado, los indígenas fueron tratados por la sociedad y por el Estado como “campesinos”. Aún más, en muchos países latinoamericanos durante casi todo el siglo XX, el indigenismo oficial consistió en sostener que *todos somos mexicanos, todos somos chilenos, todos somos bolivianos, ecuatorianos, guatemaltecos, peruanos*, etcétera. Lo nacional cubrió lo étnico, el Estado nacional y sus fronteras territoriales borrarón o dividieron a las diversas culturas indígenas al demarcarlas dentro de un espacio nacional.

En algunos casos se pensó que los indígenas habían desaparecido. En Chile, por tomar un caso, la opinión pública, incluso autoridades, pensaban que los indígenas no existían o eran un grupo en extinción.²⁴ En muchos otros países latinoamericanos, los indígenas fueron víctimas del folklore y no pocas veces se les llegó a utilizar como iconos autóctonos en fotos y carteles para propaganda turística.

Diversos intelectuales proclives e identificados con el *gran proyecto modernizador* del desarrollo

nacional latinoamericano, apelaron a diversos criterios para poder explicar el meollo de las políticas (excluyentes) de unidad nacional. Uno de ellos fue el enfoque evolucionista

[...] el cual definía los rasgos socio-culturales de los pueblos indígenas (sus costumbres, hábitos, ideas y formas propias de vida) como tradicionalistas y, al mismo tiempo, opuestos al progreso y a la civilización que representaba el México mestizo. Como solución, propusieron la incorporación de los indígenas a la civilización occidental mediante la transformación y disolución de sus sistemas socioculturales. Para arribar a la unidad nacional, en su opinión, había que construir una sociedad étnicamente homogénea. Esto implicaba la “mexicanización” del indígena; esto es, su integración a la comunidad mestiza. Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, sentaron las bases de una perspectiva que consideraba a la heterogeneidad étnica de la población mexicana como un obstáculo para la conformación plena de la nación. Para estos intelectuales, la heterogeneidad étnica debía eliminarse por medio de la integración gradual de los grupos indígenas a la nacionalidad dominante (de la que aquellos formaban parte), acrecentando así su adhesión al Estado. Gamio y Vasconcelos se abocaron a la elaboración de las políticas estatales para fomentar la integración. Gamio, por ejemplo, desarrolló aspectos teóricos del indigenismo integrativo y las bases de un programa de acción de cuatro aspectos fundamentales: “equilibrar la situación económica, elevando la de las masas proletarias; intensificar el mestizaje, a fin de consumir la homogeneización racial; sustituir las deficientes características culturales de esas masas, por las de la civilización moderna, utilizando, naturalmente aquellas que presenten valores positivos; unificar el idioma a quienes sólo hablan idiomas indígenas”.²⁵

²⁴ El Censo de Población de 1992 de Chile, fue una sorpresa para muchos ya que, por primera vez, se consultó a los ciudadanos sobre la pertenencia indígena. Vid. José Bengoa, *Censo de comunidades y localidades mapuches*, Santiago de Chile, Instituto Nacional de Estadística y Ediciones del Sur, 1997.

²⁵ Manuel Gamio, *Antología*, estudio preliminar, selección y notas por Juan Comas, México, UNAM, 1975 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 100), p. 35.

En suma, “la integración de los indios a la cultura nacional, con lo que supuestamente se garantizaría su ingreso al progreso y a la civilización, implicaba su transformación y desaparición en tanto grupos diferenciados”.²⁶

Durante las décadas de los años ochenta y noventa del siglo pasado, la cuestión indígena en América Latina, se acentuó social y culturalmente y tuvo una mayor significación e importancia política en México, Perú, Bolivia, Nicaragua, Guatemala, Ecuador y Brasil. De hecho, es importante señalar que gracias a las luchas históricas de resistencia de los pueblos indígenas se ha avanzado en los procesos del reconocimiento parcial, en algunas constituciones políticas latinoamericanas, de la *existencia* de los pueblos indígenas. Entre las cartas magnas que han reconocido a los indígenas figuran los de Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992), Guatemala (1985), Nicaragua (1987), Ecuador (1978), Panamá (1972), Canadá (1982), Paraguay (1992), Perú (1993) y, desde luego, Bolivia con su nueva Constitución Pluricultural promulgada en febrero de 2009.

A pesar de este tardío reconocimiento, la realidad actual latinoamericana muestra, después de casi sesenta años de acción *indigenista* en su versión integracionista, que los resultados no han sido los esperados por sus promotores: ni resolvieron los problemas socioeconómicos de los indígenas ni éstos fueron disueltos por la acción gubernamental. A finales del siglo XX e inicios del XXI, por el contrario, los pueblos indígenas se han revitalizado: han fortalecido su conciencia étnica y han ampliado sus demandas políticas.

A pesar de estos desencuentros, no hay duda de que el indigenismo es y ha sido parte fundamental en la construcción identitaria de buena parte de los países latinoamericanos. En efecto, el pensamiento indigenista atraviesa ciertamente toda la historia social, cultural y política de América Latina, de manera particular toda la región de los países andinos. Sin embargo, México tiene una importancia central toda vez que es el país donde mayor desarrollo e influencia

ha tenido este tipo de reflexión desde sus inicios, misma que ha producido una excelente y abundante producción ensayística y literaria de gran calidad teórica y política. A guisa de ejemplo, podemos decir que entre los más importantes autores se encuentran las obras de Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla, Manuel Gamio, Miguel León-Portilla, Agustín Yáñez, Ricardo Pozas, Rodolfo Stavenhagen, Enrique Valencia, Arturo Warman, Andrés Molina Enríquez, Miguel Othón de Mendizábal, Henrie Fevre, Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas y, desde luego, Luis Villoro entre otros.

Las reflexiones de este último sobre los temas de la identidad latinoamericana y su cultura, parten de una investigación filosófica que, amén de rigurosa, es también auténtica, propia y autónoma. A fin comprender la esencia de sus temas de estudio (el indigenismo en América Latina y la cuestión de la identidad latinoamericana y su significado de comunidad; el Estado plural y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos y, por último, la universalización de la cultura occidental y la desintegración aparente de las cultura nacionales, entre otros), Villoro propone como instrumento analítico-crítico la percepción que sobre el indígena se ha tenido en las diversas historias nacionales latinoamericanas. Su enfoque se adscribe, por lo tanto, a la denominada “conciencia indigenista mexicana”. En efecto, las reflexiones del nativo de Barcelona no es el indígena en sí mismo, es decir, el indígena concreto de carne y hueso, sino las ideas, las concepciones y visiones que sobre él se han tenido a lo largo de las etapas de la historia nacional y cómo estas mismas han constituido la “conciencia nacional mexicana”, conciencia que ha visto y ve a los indígenas como entes lejanos, separados y, sin embargo, a la vez mexicanos.

A fin de dar a conocer con claridad la compleja problemática indígena, Villoro realiza uno de los estudios e investigaciones más importantes que sobre la cuestión del indigenismo se hayan hecho en América Latina: *Los grandes momentos del indigenismo en México*.²⁷ El fundador del Grupo Hiperión aborda

²⁶ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI Editores, 1999, p. 30.

²⁷ L. Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, El Colegio Nacional, FCE, 1950.

el tema del indigenismo señalando, de manera concreta, que existen varias concepciones que definen su desarrollo ideológico; cada una de ellas tiene su propia lógica, método y presupuestos. De acuerdo con el investigador emérito, una primera concepción percibe al indígena como cercano y negativo: al tiempo que se impugna y niega el pasado anterior a la conquista como elemento histórico relevante en la conformación de la identidad nacional, se le trata como sujeto de explotación bajo la dominación colonial. De acuerdo a esta visión, los indígenas fueron asimilados al ideal cultural de progreso que se desarrollaba en Europa, ideal que no contempló ciertamente brindarles un lugar preponderante ni en la sociedad ni en la historia.

Una segunda postura concibe al indígena como lejano y positivo: lo indígena contiene la esencia de la *mexicanidad*. Se realidad nunca ha dejado de existir; de hecho, constituye un *continuum* histórico que enlaza el mundo prehispánico, el legado colonial y el México independiente. Por último, una tercera noción caracteriza al orbe prehispánico como una cultura que desapareció y que necesita reconstruirse a través de la arqueología y la antropología. Ello plantea problemas para los defensores de las identidades culturales al provocar, esta teoría, una separación conceptual entre criollos e indígenas, entre poblaciones autóctonas y los colonizadores. En síntesis, Villoro propone una reflexión fundamental: ¿qué es la dialéctica de la conciencia indigenista?

Esta dialéctica debe ser entendida como una expresión socio-política que ha pasado por tres momentos históricos. El primero, que corresponde al establecimiento del orden colonial, constituye el inicio de la exclusión social indígena así como de su valoración histórica negativa. El periodo transcurrido entre los siglos XVII al XIX, corresponde al segundo momento que se caracteriza por un alejamiento en tiempo y circunstancia de lo indígena y del indígena, lo cual produce una revaloración del mismo con sentido más positivo. Y, finalmente,

el tercer momento que parte de la segunda mitad del siglo XIX a la década de los años cincuenta del XX; para Villoro, aquél constituye el “indigenismo actual” entendido como una valoración positiva, en tiempo y circunstancia, de la cuestión indígena que pasa a ser expresión del espíritu mexicano y vehículo para el autodescubrimiento identitario nacional.

El caso mexicano es particularmente ilustrativo, toda vez que la cuestión de las políticas indigenistas elaboradas en los años cuarenta y cincuenta de la centuria anterior por los intelectuales de la época, tuvieron, de acuerdo con Villoro, una importancia política, económica y social significativa para la historia y el desarrollo de la identidad, la cultura y la conciencia nacional. Sin embargo, y por paradójico que parezca, el aferramiento del gobierno mexicano al indigenismo, como enfoque y política de Estado, se ha convertido en el principal obstáculo para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y para buscar solución a sus necesidades socioeconómicas.²⁸

A pesar de de todo y contra todos, los indígenas han logrado, en especial en México, sobrevivir como etnias y conservar algunos de sus rasgos identitarios propios, como la lengua. Como advierte Bonfil Batalla:

El orden colonial implicó la diferencia cultural entre colonizados y colonizadores. La matriz colonial de las sociedades latinoamericanas fue una de las causas fundamentales de la persistencia de los pueblos con cultura e identidad distintivas que integraron al mundo amerindio colonizado. Hoy son los grupos indígenas [...] Su presencia actual no obedece sólo a la escisión indispensable de las sociedades coloniales, ni a la dominación a la que han estado sujetos durante casi cinco siglos; es el resultado en mayor medida aún, de su voluntad de resistencia y sobrevivencia para seguir siendo ellos mismos: sistema sociales permanentes, creadores de cultura y forjadores de su propia historia.²⁹

²⁸ *Ibid.*, p. 50.

²⁹ Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1999, p. 27. También debe consultarse la magna obra de compilación sobre el pensamiento indígena en América Latina del mismo autor: *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.

De la identidad nacional (Estado homogéneo) a las identidades culturales (Estado plural)

En relación al tema de la identidad colectiva y el significado de comunidad en América Latina, Villoro revela que éste ha tenido gran trascendencia a lo largo del proceso histórico-social de los pueblos autóctonos y su proyección en el presente y el futuro latinoamericano. El que fuera Premio Nacional de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía señala:

La búsqueda de la propia identidad ocupa aún un lugar importante en el pensamiento de muchos pueblos antes colonizados, ahora dependientes y marginales. Forma parte de un discurso que expresa un proyecto de liberación de formas culturales consideradas enajenantes y de creación de una cultura auténtica. Pero una preocupación semejante se encuentra también en otros pueblos; provocada por la dislocación de valores tradicionales o por la pérdida del papel que les asignaba la historia, una “crisis de identidad” de muchos pueblos puede estar a la base del renuevo de los nacionalismos en este siglo [...] La búsqueda de la propia identidad se plantea pues en situaciones muy diversas. Sin embargo, presenta en todas ellas rasgos comunes: en todos los casos se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice [...] En suma, la identidad de un pueblo no está dada, debe ser en cada momento reconstruida. No consiste en una singularidad que nos constituya, sino en un ideal en el que coincidirían nuestros deseos con nuestros proyectos. No es legado, sino propuesta de vida en común.³⁰

La reflexión que el autor de *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia* hace sobre la identidad de los pueblos, lo conduce a considerar la base sobre la cual se construye y se mueve la identidad colectiva: la significación y el valor de comunidad. Así, afirma que:

En toda América, pese a los cambios introducidos por la colonia, los antiguos pobladores indígenas mantuvieron el sentido tradicional de la comunidad en coexistencia con las instituciones sociales y políticas derivadas del pensamiento occidental. La estructura de la comunidad permanece como un ideal de convivencia que orienta y da sentido a los usos y costumbres locales aunque no se realicen plenamente. Es este proyecto el que trata de renovar los nuevos movimientos a favor de los derechos indígenas en toda nuestra América [...] En los últimos años el movimiento de restauración de la comunidad está en obra. Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: “para todos todo, nada para nosotros”. En ese lema zapatista podría resumirse el ideal del comunitarismo indígena.³¹

Para comprender cabalmente qué es una identidad vivida por los miembros de una comunidad, es necesario reconocer las variadas situaciones históricas (ruptura, asimilación o absorción en marcos de dominación cultural, pérdida de referentes identitarios producidos por guerras o migraciones, etcétera) en que su afirmación o búsqueda de identidad se presenta como necesidad imperiosa. Por ello, la identidad cultural no es un dato, sino un proyecto en construcción dinámica orientado por una voluntad de ser que expresa necesidades y deseos de un pueblo, al mismo tiempo que moviliza la capacidad de imaginar los modos de hacerlos concretos, reales y viables.

Ahora bien, la posibilidad de comprender la identidad como proyecto, presenta una exigencia rigurosa, la de trabajar con la noción de *autonomía* en el campo de las relaciones políticas. Es decir, reconocer el derecho que tiene un grupo social o una institución a dictar sus propias reglas dentro de un ámbito limitado de competencias, sin que ello

³⁰ L. Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos” en *América Latina, historia y destino: homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992, tomo II, pp. 395, 399, 400 y 405.

³¹ L. Villoro, *De la libertad a la comunidad*, México, Editorial Ariel/Tecnológico de Monterrey, 2001, pp. 32-34.

implique la secesión del Estado. Así, en un Estado federal podrían reconocerse los siguientes niveles de autonomía: el municipio, el estado, la región y la federación nacional. En el caso del reconocimiento de las autonomías indígenas, se trata de partir de su unidad básica y fundamental, la comunidad, para dotarla de entidad jurídica. No obstante, esta posibilidad, de acuerdo con Villoro, produce no pocas dificultades; en particular aquéllas que surgen de la aparente contradicción entre el concepto moderno de *ciudadanía*, que implica igualdad de derechos y obligaciones de los individuos frente al Estado, y el de *autonomía*, que parece introducir una diferenciación de la ciudadanía. Esto último significaría el doble riesgo de reinstalar desigualdades políticas y sociales premodernas ya superadas por las revoluciones burguesas y democráticas y de favorecer la disgregación del todo social. Sin embargo, Villoro aclara:

Mientras seamos nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen. La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros los hemos siempre juzgado; sujeto capaz de ejercer su libertad sin restricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo. El “problema” indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios [...] Los pueblos indígenas, en Indoamérica, plantean una doble exigencia: autonomía para decidir respecto de sus formas de vida y participación en la unidad del Estado [...] El fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural [...] Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr ese objetivo, pues nacieron del encuentro

entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural [...] Ciudadanía y autonomía no son términos contradictorios.³²

En cuanto al tema del Estado plural y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas en América Latina, el filósofo, en otra de sus obras clásicas,³³ explica lúcidamente su concepción crítica del Estado plural y la inaplazable necesidad de alcanzar la autonomía de los pueblos indígenas latinoamericanos. Dicha tarea, la llevará a cabo bajo el principio crítico, riguroso y utópico de reemplazar las ideas fundamentales y envejecidas del pensamiento moderno, cuya lenta crisis de descomposición durante el siglo XX se hizo evidente, por una nueva perspectiva de nuestras circunstancias actuales. En palabras del maestro: “En lugar de ver al mundo como una palestra de lucha entre Estados, verlo como una unidad de pueblos, de regiones, de etnias. En vez de subordinar la multiplicidad de culturas a una sola manifestación de la razón, comprender la razón como resultado de una pluralidad inagotable de culturas”.³⁴

El análisis de Villoro Toranzo se desarrolla a partir del contexto histórico de la última década del siglo XX, en el que los conflictos indígenas en América Latina, particularmente el levantamiento histórico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, deviene emblemático por cuanto pone de manifiesto, de manera significativa, las profundas contradicciones económicas, sociales y culturales de la globalización que pusieron al mundo, entre otras absurdas manifestaciones, al borde de la destrucción. Frente a tal escenario de crisis estructural mundial, se cuestionan y se formulan preguntas de aliento esperanzador. A saber: ¿podrá verse al mundo como una unidad cultural de pluralidad de pueblos, etnias y regiones, en las actuales estructuras globales de dominación cultural? ¿Es posible construir una nueva racionalidad instrumental plural y alternativa a la neoliberal actual como resultado de una nueva

³² L. Villoro, “Los proyectos alternativos en México”, en *Dialéctica*, nueva época, año 26, núm. 35, 2002, pp. 79, 103-105 y 108.

³³ L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de cultural*, México, Paidós/UNAM, 2002, p. 184.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

diversidad de culturas? ¿Es factible el tránsito de un Estado homogéneo a otro plural?

A fin de encarar estas interrogantes, es preciso antes analizar y comprender los conceptos de nación y nacionalidad. En efecto, el hecho de pertenecer a una nación no viene determinado por la sangre, raza o lugar de nacimiento; antes bien, consiste en asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer propia una historia colectiva, ligar el sentido de vida a la construcción de un destino común y colectivo que va a constituir el núcleo integrador de una identidad cultural. En este marco, la creación del Estado-nación moderno fue producto de una decisión tomada por individuos que comparten una sola cualidad: la de ser ciudadanos. Este principio jurídico produjo, a su vez, la homogeneización de la sociedad como una de las manifestaciones de la modernidad. En su expresión socio-política, ésta consistió en reducir la diversidad cultural mediante la ejecución de un proyecto basado en la educación pública común y en la implantación de una lengua oficial. El triunfo de la concepción de un Estado homogéneo e individualista se impuso a los pueblos indígenas sin su consulta, consentimiento y aprobación expresa. En consecuencia, se diluyó la enorme riqueza cualitativa de las formas culturales identitarias de los diversos grupos étnicos. En otras palabras, la nación no se construyó por medio de un proceso de convergencia e integración voluntaria de diversas culturas, sino a través de la imposición –unas veces violenta, otras pacífica y espiritual– de una cultura única y uniforme que negó y deconstruyó las formas culturales de identidad preexistentes.

Sin embargo, la idea de una nación única, hegemónica y dominante del capitalismo mundial y su tendencia homogeneizadora de globalización cultural neoliberal, ha creado, dialécticamente, su contradicción, su antípoda, su antagonico: la *otra* nación, la nación *plural*. En efecto, con la emergencia de los poderes mundiales globalizados que trascienden las estructuras estatales, los individuos y los imaginarios sociales han buscado fortalecer sus vínculos personales en comunidades colectivas, ca-

paces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar sentido a sus vidas y a sus identidades. En este sentido, los movimientos étnicos y sus reivindicaciones están marcando esas nuevas formas de pensar y hacer una sociedad diferente, una sociedad diversa, una sociedad plural.

En esto consiste el derrotero de la apuesta de Luis Villoro: es posible imaginar-crear una nueva forma de organización del Estado posterior a la modernidad: el Estado plural. En este sentido, el ex presidente de la Asociación Filosófica de México comenta:

Es también el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto de sus derechos [...] esa corriente se presenta con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado sino su transformación; no está contra la “modernidad”, sino contra su injusticia. Por primera vez, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación [...] frente al Estado-nación *homogéneo* se abre ahora la posibilidad de un Estado *plural* que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades [...] El adelanto hacia un Estado plural es así, una vía hacia una democracia radical.³⁵

Pero, ¿en qué radica un Estado plural? ¿Cuál sería la concepción de este mismo en una visión de totalidad? De acuerdo con Villoro, aquél supone tanto el derecho a la igualdad (la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida conforme a sus propios valores) como a la diferencia (respeto irrestricto al derecho de ser otro). El derecho a la autonomía, proclamado en su momento por el movimiento indígena del EZLN, “puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los Estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación”.³⁶

³⁵ *Ibid.*, pp. 47-48.

³⁶ *Ibid.*, p. 59.

El Estado plural se sintetiza, en consecuencia, en dos ideas fundamentales: pluralidad y derechos al reconocimiento de la diferencia. El miembro de El Colegio Nacional señala concretamente que:

En la nueva situación mundial actual hay muchos grupos sociales que presentan reivindicaciones diferentes, se trata de una pluralidad de agentes que tienen interés en la transformación del régimen de dominación existente, que en principio pueden ser agentes de una práctica de izquierda. ¿Cuáles son estos agentes? En todo sistema de dominación los dominados siempre son excluidos y, con ellos, los que tienen interés en romper con el sistema de dominación que los excluye. ¿Y quiénes son los excluidos? En la sociedad actual hay muchos de estos grupos. Los pueblos indígenas en México lo están, por eso, la [...] nueva izquierda tiene que ser plural y dar satisfacción a los intereses de todos los grupos excluidos. Estos intereses pueden ser muy distintos, pero todos ellos deben ser parte de una política de [respeto a los] derechos a las diferencias y de satisfacción de todos los intereses de los excluidos. Esto supone la concepción de un Estado plural frente al Estado liberal burgués que se presenta como un Estado homogéneo, donde todos son absolutamente iguales en sus derechos, donde un ciudadano es intercambiable por otro cualquiera, porque son ciudadanos abstractos. Una política de izquierda debe admitir la pluralidad y multiplicidad del Estado. La multiplicidad del Estado es cultural, en la medida que es producto de pueblos diferentes. La pluralidad del Estado es una pluralidad también frente al derecho a la igualdad, que es el derecho fundamental a las diferencias de los ciudadanos.³⁷

En suma, Villoro –frente al modelo de Estado capitalista neoliberal, donde no hay lugar para el reconocimiento y respeto de los derechos culturales colectivos y, por el contrario, se fundamenta en una ética y práctica individualista– propone una alternativa de Estado-nación plural donde los

derechos de las comunidades indígenas preserven sus diferencias culturales coexistiendo, a la vez y sin conflictos, con otras formas culturales y valores identitarios diferentes. Esta *otra* forma de Estado (*el plural*) continuará reconociendo, respetando y defendiendo las libertades y los derechos individuales y, a la par, hará lo propio con los derechos y libertades culturales colectivos. Un Estado así, y sólo así, hará posible la concurrencia y coexistencia de la cosmovisión indígena con las formas de vida de la sociedad moderna porque, como advierte Villoro, “las formas de vida de las comunidades tradicionales no son exportables sin más a la sociedad moderna. Sin embargo, dan testimonio de otros valores posibles que permitirían vencer las taras del individualismo moderno. Nos revelan la posibilidad de otra forma de dar sentido a nuestras vidas colectivas”.³⁸

Pugnar por un Estado plural es luchar por una democracia participativa (democracia radical de acuerdo con Villoro) en todos los ámbitos sociales que implique una acción gradual de distribución del poder. Se trataría, entonces, de un proyecto impulsado por la decisión de cooperar en un destino común sin avasallar las diversas identidades y culturas colectivas, se trataría, en breve, de construir, al fin y por fin, la auténtica universalización de la cultura occidental; de concretar, al fin y por fin, el verdadero significado de globalización.

En efecto, en su dimensión cultural, la globalización ha presentado dos procesos contradictorios: por un lado, se ha concebido como la posibilidad de realizar la utopía de la integración final de la humanidad en una cultura universal, de llevar a cabo la comunicación de todos los pueblos sin restricciones, de conseguir la convergencia de todas las culturas en una cultura planetaria de unidad superior. Por el otro, ha significado, en los hechos, la enajenación, la desintegración de no pocas culturas particulares y la conversión de un puñado de culturas en las dominantes que han respondido sólo a los grandes intereses económicos y políticos particulares y a una ideología de hegemonía mundial en el sistema

³⁷ L.Villoro, “Los proyectos alternativos en México”... *op. cit.*, p. 18.

³⁸ L.Villoro, *De la libertad a la comunidad...* *op. cit.*, p. 36.

internacional. Por ello, la tendencia a la universalización de la cultura, comenta el que fuera embajador de México ante la Unesco,

[...] no ha sido obra de la comunicación racional y libre, sino, antes bien, de la dominación y de la violencia. El acceso a una cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De ahí que la aceleración de la tendencia a la unificación de las culturas se acompañe a menudo de una reacción por afirmar el valor insustituible de las particularidades culturales, su derecho a la pervivencia y a la defensa de las identidades nacionales y étnicas. Frente al papel hegemónico de la cultura occidental, en este proceso de unificación, se insistirá entonces en el valor semejante de todas las culturas.³⁹

Para alcanzar un verdadero sentido de *interculturalidad* en las relaciones nacionales e internacionales de la humanidad, Villoro propone dos criterios centrales: la autenticidad y la autonomía. En relación a la primera, aduce:

La búsqueda de la identidad cultural puede seguir una vía equivocada. Puede adoptar la reivindicación de una realidad que considera “propia” o “peculiar” y el rechazo de lo ajeno. Se piensa que la identidad de un pueblo está constituida por ciertos caracteres que tiene en propiedad y que lo distingue de cualquier otro. Se crea así un falso dilema entre universalidad y particularidad cultural. La universalidad se opondría a la peculiaridad de la identidad de cada pueblo y viceversa. Sin embargo, la búsqueda de la identidad de un pueblo exige el descubrimiento de nada peculiar o propio que lo constituyera [...] La cultura no es valiosa por ser peculiar, sino por ser auténtica. Podemos definir la autenticidad de una cultura por dos notas: en primer lugar, una cultura es auténtica

si es autónoma, es decir, si es producto de hombres libres y no es el resultado de la dominación ajena. Es auténtica, en segundo lugar, si responde a los deseos y las necesidades reales de la comunidad en que se expresa y no a los intereses de grupo dominante. Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitativa de formas culturales que sirven a intereses ajenos.⁴⁰

En cuanto a la autonomía, declara:

Una cultura tendrá la posibilidad de cumplir las funciones de expresar a una comunidad cultural, de otorgar sentido a su vida y de asegurar el éxito de sus acciones si tiene autonomía, con tal de tomar ese término en su sentido más amplio, como capacidad de autodeterminación sin coacción o violencia ajenas. Para que una cultura se realice cabalmente es menester que la comunidad que la sustente tenga la capacidad de decidir sobre los fines y valores preferibles, los medios más valiosos para realizarlos y sobre la justificación de sus creencias y sus formas de expresión. Todo ello puede resumirse en el concepto de autonomía. La cultura de un pueblo puede considerarse autónoma en la medida en que esté libre de ejercerse sin sujeciones ajenas.⁴¹

Finalmente, Luis Villoro sintetiza su visión general sobre la cuestión de la identidad latinoamericana y la nueva construcción de la sociedad participativa, democrática y autónoma, en el modelo de democracia que están construyendo los movimientos indígenas latinoamericanos, de manera particular el movimiento indígena mexicano zapatista y su nueva forma de hacer y de pensar una nueva democracia participativa para una nueva sociedad. El movimiento indígena del EZLN es tomado por el otrora coordinador de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México como modelo aplicable en la vía hacia la

³⁹ L. Villoro, “Aproximaciones a una ética de la cultura”, en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE, 2004, pp. 130-131.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ L. Villoro, “Condiciones de la interculturalidad”, en Raúl Alcalá Campos, *Reconocimiento y exclusión*. México, UNAM, Plaza y Valdés, 2008, pp. 144-145.

construcción de un Estado plural. De acuerdo con Villoro, un instrumento ideal de este proceso debería (ser) ofrecer la democracia comunitaria directa que se practica en las comunidades indígenas zapatistas. Al respecto, argumenta:

El zapatismo no se concreta en un programa político, sino se muestra en ciertas ideas-fuerza que regulan su camino hacia una situación de no-dominación. Podemos expresar esas ideas-fuerza en tres imágenes. La primera es la de un camino hacia “mandar obedeciendo”. Camino hacia un poder social y político que no es dominación sobre otros. El poder se vive como servicio. ¿Esto es democracia? Sí, en tanto poder del pueblo. Pero no es “democracia representativa”

porque no puede distinguir entre un estrato de representantes y los representados. Cada persona participa en el poder en la medida en que participa en el servicio. Nadie está excluido. En una sociedad así, dirían los antiguos, rige la virtud republicana. La segunda idea-fuerza se expresa en la comunidad. Es una idea ética: “para todos, todo, nada para nosotros”. La noción de comunidad no es la misma que la cooperación entre individuos. El vínculo de la comunidad no es sólo el trabajo compartido sino el reconocimiento del otro. La tercera idea-fuerza del zapatismo se expresa en una imagen: la de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Es la imagen de la pluralidad.⁴²

Reflexiones finales

El hecho de haber considerado las ideas centrales del pensamiento socio-político en torno a la identidad, la cultura y la cuestión indígena latinoamericana en José Martí y Luís Villoro –dos de los pensadores críticos más importantes y originales de América Latina–, constituye un marco histórico de referencia, esencial y obligado, para comprender y analizar la emergencia y el significado de los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos de las últimas décadas del siglo XX en un contexto internacional de creciente globalización.

Hoy, al final de la primera década del siglo XXI, la grave situación de las culturas y los pueblos indígenas en América Latina sigue siendo uno de los grandes problemas irresolubles. La marginación y pobreza extrema de los pueblos indígenas es común a casi todas las sociedades y pueblos latinoamericanos; las injusticias a que están sometidos, además de ser comunes a las estructuras de explotación y dominación rural y campesina en América Latina, se agravan por el desconocimiento y las violaciones a sus derechos y personalidades étnicas y a sus formas culturales (costumbres, tradiciones, cultura autóctona, lenguaje, leyes, modos de producción, religión, y organización social y productiva comunitaria).

Por estas razones, es imposible concebir en América Latina la construcción de proyectos nacionales democráticos y alternativos —o hablar siquiera de Estados nacionales democráticos— sin antes considerar y dar solución a la histórica situación de oprobio, desigualdad, exclusión y represión de las condiciones de vida de las comunidades, pueblos y culturas indígenas de sus países. En este sentido, los movimientos indígenas latinoamericanos (como sujetos, actores y factores de una nueva dimensión socio-política y una nueva construcción de la identidad y la cultura de sociedad latinoamericana alternativa al neoliberalismo) son los hacedores del nuevo pensamiento social latinoamericano basado en los viejos y nuevos saberes culturales y que, hoy día, están transformando la realidad socio-política y geocultural de América Latina y, afirmando a la vez, su identidad y su cosmovisión en el sistema mundial.

En palabras de Arroyo Pichardo:

En la actualidad, lo que ocurre es una reafirmación, como forma de resistencia, de las culturas y de los saberes en las que están sustentadas, gracias en buena medida a los medios de difusión y al proyecto

⁴² L. Villoro, “La izquierda como una postura moral” en VV. AA., *Las izquierdas en México y América Latina. Desafíos, peligros y posibilidades*, México, Fundación Heberto Castillo Martínez, 2004, p. 145.

de dominación hegemónica abierto o implícito de norteamericanización, como prolongación del de la occidentalidad europea [...] Si bien muchos especialistas coinciden en que hay un riesgo de homogeneización cultural a favor de un solo mundo y una sola economía, también es cierto que han surgido fenómenos no sólo de resistencia sino aún de revaloración de las culturas y saberes particulares paralelamente al rechazo de las formas actuales de control y dominación económica y de hegemonía política [...] Estos saberes son aquellos que podríamos llamar culturales, en términos generales, y que se han originado y desarrollado en las diferentes sociedades humanas [...] En los tiempos actuales de globalización, democracia y cambio tecnológico, muchos de estos saberes y conocimientos “ocultos” salen a la luz como formas de resistencia a la desvalorización humana y a la cosificación del mundo y del hombre [...] Del conocimiento de los mayas, todavía vigente en sus grupos étnicos y emblemáticos del actual movimiento zapatista, podríamos destacar algunas ideas centrales. Por ejemplo, la idea de la diversidad y el respeto está contenida en el pensamiento de que

el mundo debe ser un lugar para todos: “un mundo donde quepan todos los mundos” (cosmovisión).⁴³

La cuestión de la identidad cultural es un proceso histórico-social de una gran complejidad, pues no sólo es, en efecto, simplemente la acumulación de ideas, costumbres, tradiciones, lenguas, formas de comer y vestirse, cosmovisión de la existencia y el ser que es transmitido de generación en generación, sino un proceso de construcción en el que individuos y grupos sociales se van definiendo a sí mismos en estrecha vinculación de interacción con sus diferentes y semejantes y en un contexto social de relaciones de dominación internacionales. Se trata, en suma, de un proceso dialéctico, contradictorio y complejo que implica concebirlo y explicarlo como la unidad de la diversidad, como deconstrucción y recreación, como continuidad y ruptura y, sobre todo, como liberación en un mundo cada vez más global y cada vez más desigual.

Recibido el 16 de marzo de 2009

Aceptado el 17 de noviembre de 2009

⁴³ Graciela Arroyo Pichardo, *La dinámica mundial del siglo XXI. Revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, México, Grupo Editorial Cenzontle, 2006, pp. 243, 245 y 250.

Bibliografía

- Arizpe Schlosser, Lourdes, *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- Arroyo Pichardo, Graciela, *La dinámica mundial del siglo XXI. Revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, México, Grupo Editorial Cenzontle, 2006.
- Bengoa, José, *Censo de comunidades y localidades mapuches*, Santiago de Chile, Instituto Nacional de Estadística y Ediciones del Sur, 1997.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1999.
- , *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.
- Brugué, Quim, Ricard Gomá y Joan Subirats, “De la pobreza a la exclusión social. Nuevos retos para las políticas públicas”, en *Revista Internacional de Sociología* núm. 33, septiembre-diciembre de 2002, pp. 7-45.
- Castells, Manuel, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2003.
- Fernández Retamar, Roberto, “En el centenario de ‘Nuestra América’, obra del caribeño José Martí” en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año V, vol. 3, núm. 27, mayo-junio de 1991, pp. 112-126.
- Fitoussi, Jean-Paul y Pierre Rosanvallon, *La nueva era de las desigualdades*, Buenos Aires Manantial Ediciones, 1997.
- Gamio, Manuel, *Antología*, estudio preliminar, selección y notas por Juan Comas, México, UNAM, 1975 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 100).
- García Canclini, Néstor, “Si las políticas culturales se ocuparan de la globalización”, en *El Financiero*, 27 de enero de 2000.
- Guadarrma González, Pablo, “Pensamiento filosófico e identidad cultural latinoamericana”, en Mario Benedetti, Miguel Bonasso y Luis Cardoza y Aragón, *Nuestra América frente al V Centenario. Emancipación e identidad de América Latina (1492-1992)*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1989.
- Martí y Pérez, José Julián, “Agrupamiento de los pueblos de América”, en *Obras completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- , “Autores americanos aborígenes” en *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- , “Congreso Internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias”, en *Antología mínima*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, 1972.
- , “Karl Marx” (en *La Nación*, 13 y 16 de mayo de 1883), en *Obras Completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.

- , “La conferencia monetaria de las Repúblicas de América”, en *Antología mínima*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, 1972.
- , “Los códigos nuevos”, en *Obras completas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- , “Nuestra América”, en *Antología mínima*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales/Instituto Cubano del Libro, 1972.
- , *Obras completas*, La Habana, Editorial Nacional de Cuba, 1963-1967.
- Oliva Miranda, Francisco, *Historia, cultura y política en el pensamiento revolucionario martiano*, La Habana, Editorial Academia, 2003.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, *Los nudos del tiempo. La modernidad desbordada*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2006.
- Rodríguez, Pedro Pablo, *De dos Américas. Aproximaciones al pensamiento martiano*, México, Ediciones de Paradigmas y Utopías del Partido del Trabajo, 2002.
- , “En el fiel de América: las Antillas Hispánicas en el concepto de identidad latinoamericana de José Martí”, en *Cuadernos Americanos*, nueva época, año IX, vol. 3, núm 51, mayo-junio de 1995, pp. 232-244.
- Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- Serna Moreno, J. Jesús María, “Hacia una antropología latinoamericanista en el estudio de las identidades étnicas”, en Horacio Cerutti y Carlos Mondragón, *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*, México, Editorial Praxis/UNAM, 1999.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2003.
- Villoro Toranzo, Luis, “Aproximaciones a una ética de la cultura” en León Olivé, (comp.), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE, 2004.
- , “Condiciones de la interculturalidad”, en Raúl Alcalá Campos, *Reconocimiento y exclusión*, México, UNAM, Plaza y Valdés, 2008.
- , “De la función simbólica del mundo indígena” en Leopoldo Zea Aguilar, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1995.
- , *De la libertad a la comunidad*, México, Editorial Ariel/Tecnológico de Monterrey, 2001.
- , *Estado plural, pluralidad de cultural*, México, Paidós/UNAM, 2002.
- , “Globalización e identidades culturales” en Centro Latinoamericano de la Globalidad, *Seminario Internacional Globalidad e Identidades: México y América Latina en el Cambio de Siglo*, México, CELAG, 2000.
- , “La alternativa de la democracia” en *La Jornada*, 2 de abril de 2006.