

**UN ACERCAMIENTO A LA  
NOCIÓN DE *IDENTIDAD* Y SU  
RELACIÓN CON LA MIGRACIÓN  
Y LA DISCRIMINACIÓN:  
ZYGMENT BAUMAN & AMIN  
MAALOUF**

*por*

**ALAN YOSAFAT RICO MALACARA**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
<i>La relación entre identidad y modernidad</i>	8
<i>Un acercamiento al concepto de identidad</i>	13
CAP. 1. UNA NOCIÓN DE IDENTIDAD	17
<i>Los elementos constitutivos de la identidad</i>	17
<i>El «otro» y lo «otro»</i>	20
<i>Un concepto de identidad</i>	23
CAP. 2. IDENTIDAD Y MIGRACIÓN	24
<i>Un mundo «globalizado»</i>	24
<i>La migración como fenómeno social</i>	29
<i>Migración e identidad</i>	38
<i>El «extranjero» y la «frontera»</i>	43
CAP. 3 ZYGMUNT BAUMAN, AMIN MAALOUF Y LA FIGURA DEL ESCRITOR	51
<i>La biografía como elemento constitutivo en la construcción de identidades</i>	51
<i>La importancia del «pasado» y la «memoria» en la conceptualización de la identidad</i>	54
<i>Algunos datos biográficos de nuestros autores</i>	55
<i>Convergencias de nuestros autores en el campo de la identidad</i>	58
<i>La figura del «escritor»</i>	59
CAP. 4. IDENTIDAD Y DISCRIMINACIÓN	69
<i>El otro como «extraño»</i>	69
<i>Discriminación e identidad</i>	71
<i>Nacionalismo y racismo</i>	74
<i>Bosnia. Una historia trágica de la identidad genocida</i>	78
CONCLUSIONES Y DERIVAS	84
A. <i>Un arduo camino hacia la conceptualización de la identidad</i>	84
B. <i>Amin Maalouf &amp; Zygmunt Bauman</i>	89
C. <i>El significado simbólico del viaje como factor para un mejor entendimiento de la noción de identidad</i>	94
FUENTES DE INFORMACIÓN	97

## **AGRADECIMIENTOS**

Quiero agradecer atentamente a todas y cada una de aquellas personas que me brindaron la atención y el tiempo para leer, revisar, discutir y criticar este trabajo:

Juan Carlos, Ángela, Samuel, mi papá y tú, que estás y no...

Gracias.

*Al amor de mi vida,  
a la sangre que se hereda,  
a la luz que siempre guía  
y a la carne que se queda*

He mirado a estas horas muchas cosas sobre la tierra  
y sólo me ha dolido el corazón del hombre.

[...]

No tiene casa sobre el mundo.

[...]

y anda solo en la tierra  
a lo largo de los días, perpetuamente...

JAIME SABINES

– Qui aimes-tu le mieux, homme énigmatique, dis?

[...]

Ta patrie?

– J'ignore sous quelle latitude elle est située

[...]

– Eh! qu'aimes-tu donc, extraordinaire étranger?

– J'aime les nuages... les nuages qui passent...

là-bas... là-bas... les merveilleux nuages!

CHARLES BAUDELAIRE

Sabía que todo, incluido él mismo,

no era definitivo y perdurable [...]

sino mudable y precario

JUAN GOYTISOLO

## INTRODUCCIÓN

«... si deseamos que la diversidad humana se traduzca en una coexistencia armoniosa y no en tensiones que generen violencia, no podemos permitirnos ya conocer a “los demás” de forma aproximativa, superficial y burda.»

Amin Maalouf.<sup>1</sup>

Dentro del amplio bagaje conceptual y epistemológico de las ciencias sociales y humanas, encontramos conceptos que difícilmente logramos definir y acotar con precisión, ya que resultan ambiguos o confusos. Entre estos conceptos encontramos, indudablemente, el de «identidad». La noción de *identidad* ha tenido un largo y difícil camino a través de la historia. Para empezar, ¿a qué alude la «identidad»? Si nos remitimos unos diez o quince mil años de historia ¿encontraremos en el sedentarismo los primeros vestigios de identidad a partir de la apropiación comunal de un espacio territorial, la lengua, entre otros factores?: «*Esto es mío, entonces, no es tuyo*». O si nos trasladamos cinco mil años a. C., y nos colocamos en la época de la creación de las primeras ciudades en la historia de la cultura, ¿hallaríamos aquí la preocupación de los seres humanos por la «identidad»?<sup>2</sup>

La manera del hombre de ver y de estar en el mundo, evidentemente, se ha transformado a lo largo de la historia y podemos percatarnos de ello si damos un «salto histórico» hasta situarnos en la Europa del siglo XI o XII, época en la cual la ciudad donde uno nacía determinaba su identidad, no sólo en un sentido ontológico, sino que también la ciudad de nacimiento estaba inscrita en tu nombre; ejemplos claros los encontramos en Tomás de Aquino, Chrétien de Troyes, Agustín de Hipona, Ambrosio de Milán, y así podemos continuar con la lista. Lo importante es dejar en claro cómo esa preposición «*de*» era fundamental en la cultura europea de esa época, y, por lo tanto, en cada uno de los individuos.

La pregunta por la identidad ha acompañado siempre a los seres humanos en su recorrido vital por el mundo, un mundo que ha sufrido transformaciones de carácter económico, tecnológico, social, cultural, ambiental, entre otros, y digo «siempre» porque

---

<sup>1</sup> Amin Maalouf, *El desajuste del mundo. Cuando las civilizaciones se agotan*, p. 207, Ed. Alianza, España, 2009.

<sup>2</sup> Jericó (situada al noroeste respecto al Mar Muerto [hoy Cisjordania]) ubicada históricamente hace 11,000 años aproximadamente, Çatalhöyük (situada al sur de la península de Anatolia [en la actual Turquía]) hace 7,000 años aprox., y Mohenjo-Daro, (ciudad de la antigua Cultura del Valle del Indo [arqueológicamente se encuentra en la actual Pakistán]) hace aproximadamente 3,000 años son consideradas como los primeros asentamientos de ciudades en el mundo. Véase Possehl/Gregory, *The Indus civilization: a contemporary perspective*, Ed. Altamira, California 2002.

desde las primeras grandes civilizaciones, los individuos se han preocupado por saber quiénes son y qué los diferencia de los demás.

Ahora bien, el concepto de identidad, tal y como es utilizado en el ámbito de las ciencias sociales, es relativamente reciente, y aunque se encuentren algunos elementos del concepto bajo formas equivalentes «resulta difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968».<sup>3</sup> En la actualidad, el concepto de Identidad ha tomado una importancia mayúscula, ¿por qué? Su importancia podría radicar, en un primer momento, en el fenómeno de los flujos migratorios de personas de países o zonas a las que comúnmente se les llama «economías subdesarrolladas», como la India, América Latina, África o Medio Oriente, hacia países con un desarrollo económico avanzado, es decir, Estados Unidos, Alemania, Rusia, Canadá o Francia. Algunos de los conflictos sociales de los países receptores de migrantes antes mencionados pueden relacionarse con cuestiones de identidad cultural. Agresiones, maltratos físicos, exclusión territorial y social son sólo algunos de los conflictos donde la identidad podría tomar partida.

En éste trabajo intentaré acercarme al concepto de identidad y su estrecha relación actual con la dinámica del fenómeno migratorio (en primera instancia), con el fin de comprender de la mejor manera posible el sentido de pertenencia de los individuos y su relación, no sólo con los «otros», sino, en general, también con todo lo «otro», es decir, no sólo comprender el sentido de pertenencia con base a la interacción con otros individuos, sino también con otros entornos, otras geografías, otras costumbres, otras gastronomías, otras lenguas, etc. Con todo esto, se muestra, pues, que el concepto de Identidad es de vital importancia para tratar de resolver cuestiones como quiénes somos y con ello saber si podemos encontrar mejores maneras de cohabitar y coexistir en un mundo repleto de una amplia gama de culturas, compuestas de historias, de razas y genealogías extensas y variadas, que se relacionan y se entrelazan. Estos factores resultan *interdependientes*, porque, si bien es claro que existe una delimitación territorial establecida (en algunos casos), también es posible que, «más allá de los bordes del mapa entramos en las localidades del mundo vibrante, cotidiano y en una perturbadora complejidad»,<sup>4</sup> donde existen *puntos de encuentro* entre distintas culturas, las cuales se relacionan de manera «intensa».

---

<sup>3</sup> Gilberto Giménez, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, pp. 10, en Revista «Frontera Norte», Vol. 9 Núm. 18, Julio-Diciembre de 1997, Colegio de la Frontera Norte, México, 1997.

<sup>4</sup> Iain Chambers, *Migración, cultura, identidad*, p. 128, Ed. Amorrortu, Argentina, 1994.

Todas estas cuestiones podrían ayudarnos a comprender a seres humanos ajenos a nuestra cultura, a nuestro entorno, y sus diferencias y similitudes con «nosotros». Se podrían aminorar así conflictos sociales mayúsculos alrededor del mundo, como por ejemplo el conflicto Israel-Palestina, el maltrato, la exclusión y la marginación hacia los indígenas en América Latina, el racismo y la discriminación de género alrededor del mundo, la guerra entre tutsis y hutus en el África Central o los conflictos del sentido de pertenencia y ciudadanía de individuos de tercera generación de inmigrantes en Europa.

Algunas de las preguntas que nos podemos hacer respecto a la problemática de la identidad son: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de «identidad»? ¿Cuántos significados podemos encontrar del concepto? ¿Existe una noción clara de identidad dentro de las ciencias sociales? ¿Cuál es el papel que juega éste concepto en la comprensión y explicación de los fenómenos sociales? Y, finalmente, ¿cómo se podría concebir la identidad hoy, tanto en las ciencias sociales como en el mundo cotidiano? Difíciles preguntas (si no imposibles) de responder con exactitud; aquí trataremos de acercarnos a esta problemática.

### ***La relación entre identidad y modernidad***

En el discurso sociológico y filosófico nos encontramos recurrentemente con la palabra «modernidad», pero ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de «modernidad»? ¿Sólo existe una modernidad? En el ámbito de las ciencias sociales nos referimos a la modernidad, ¿vista por quién, conceptualizada por quién? ¿Es ésta idea de modernidad, una idea «universal»? ¿Qué perspectivas teóricas, sociales o filosóficas se refieren a la modernidad y cómo se conceptualiza?

Jürgen Habermas nos dice que la noción de «modernidad» se comenzó a emplear a fines del siglo V, el cual se utilizaba para expresar la conciencia de una época que se miraba a sí misma en relación con el pasado, y que, dicha época, a su vez, se entendía como la derivación de una transición que iba de lo antiguo a lo nuevo. Con el Iluminismo francés, la idea de ser moderno «cambió a partir de la confianza, inspirada en la ciencia, en un progreso infinito del conocimiento y un infinito mejoramiento social y moral»<sup>5</sup>. Encontramos, también, que dentro del proyecto de modernidad que formularon,

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *Modernidad: un proyecto incompleto*, pp. 1, Revista *Punto de Vista*, no. 21, Agosto, Buenos Aires, 1998.

principalmente, los filósofos iluministas del siglo XIX, resaltan atributos como el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley autónoma y regulada por lógicas propias. Se trataba de liberar al «saber cognitivo» o racional de cualquier tipo de forma esotérica.<sup>6</sup>

Marshall Berman explica: la modernidad es ésa «experiencia vital del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás [...] que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo»<sup>7</sup>. Berman tiene razón en decir que para bien o para mal, la modernidad es una experiencia que todos, absolutamente todos los seres humanos de éste mundo, compartimos en la actualidad, y que aún se encuentra vigente en muchos de sus aspectos centrales. Hablar de modernidad es hablar de principios como el que se basa en la exaltación de la individualidad y los valores que la acompañan, es hablar del deseo fáustico del perpetuo desarrollo, de la autosuficiencia, la desacralización y la necesidad de proyectos a futuro. Por supuesto, estos son sólo algunos de las características de la modernidad, que, si bien, han sido las más trascendentes y a las que se les ha puesto mayor énfasis, no olvidemos que también la modernidad ha sido capaz de albergar movimientos donde la razón y el individualismo son dejados de lado, y que, por el contrario, o enaltecen cuestiones como la imaginación, lo onírico y los sentimientos, dos ejemplos de gran importancia son el Dadaísmo y el Romanticismo alemán.<sup>8</sup>

Se me preguntará, por supuesto, el por qué hablar de la modernidad en una investigación acerca de la identidad, a lo que respondo: en primer lugar, la tan aclamada objetividad científica y tecnológica, y que ha traído tantas ventajas al mundo actual, es uno de los pilares del pensamiento moderno. En el plano de las ciencias sociales, se tenía, o se tiene, la idea (positivista) de que la total (y, a veces, extrema) objetividad dentro del estudio de cualquier fenómeno social le otorgaba a tal o cual investigación lo «necesario» para mantener una validez prácticamente incuestionable. Las investigaciones científicas en los ámbitos antropológico, sociológico, político, económico, entre otros, siempre han tratado de crear un método (y una epistemología) lo más cercano a la «objetividad», para que sus trabajos, teorías o estudios puedan saberse *verdaderos* e irrefutables. Sin

---

<sup>6</sup> Véase Jürgen Habermas, *Op. cit.*

<sup>7</sup> Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, p. 1, Ed. Siglo XXI, México, 1997.

<sup>8</sup> Para una profundización en las cuestiones de los ejemplos citados véase Jorge Juanes, *Marcel Duchamp: itinerario de un desconocido*, Ed. Itaca, México 2008; Jean-Claude Guillebaud, *La traición a la ilustración*, Ed. Manantial, Argentina, 1995; Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Ed. Alianza, España, 2000 y Octavio Paz, *El arco y la lira*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003

embargo, y como lo manifiesta el investigador búlgaro naturalizado francés Tzvetan Todorov, cuando nos adentramos a la investigación de cualquier fenómeno social, si nos manejamos con excesiva objetividad, al grado de que perdemos de vista el hecho de que, en las ciencias sociales, tratamos con seres humanos, corremos «el peligro de que, tras haber comparado a los seres humanos con los objetos, se pase a tratarlos como tales».<sup>9</sup> Al respecto, Zygmunt Bauman (uno de los pilares más importantes de esta investigación) siempre se mantiene crítico a los problemas que el discurso de la modernidad ha presentado y, en el terreno de la objetividad de la ciencia moderna, no se queda atrás:

«Con la Ilustración ascendió al trono una nueva deidad, la Naturaleza, acompañada de la ciencia, legitimada como único culto ortodoxo, y de los científicos, sus profetas y sacerdotes. En teoría, todo podía someterse al análisis objetivo. En teoría, todo podía conocerse, de forma fiable y cierta. La verdad, la bondad y la belleza, lo que es y lo debería ser, se convirtieron en objetos legítimos de una observación precisa y sistemática. Y estas cualidades, a su vez, sólo conseguían legitimarse por medio del conocimiento objetivo producido por esta observación. [...] Las fuentes materiales de las impresiones sensoriales eran las claves de los secretos de la Naturaleza, signos que había que leer, datos escritos en un código que la ciencia podía descifrar.»<sup>10</sup>

La objetividad científica moderna, que Bauman critica, hace que, en las ciencias sociales, nos distanciamos de la realidad que intentamos conocer y comprender, el científico social sólo se relaciona con el mundo viéndolo como un objeto medible, sistematizable y descifrable. Por lo tanto, cuando tratamos un concepto tan complicado como el de *identidad*, la «obligación» de la objetividad científica, característica del pensamiento moderno, puede resultar peligroso, porque, al forzar un concepto de identidad a que se torne excesivamente objetivo, se correrá el peligro de que perdamos de vista el aspecto moral del mismo y sus implicaciones tanto en las ciencias sociales, como en la realidad social.

En segundo lugar, porque, a pesar de lo que se pueda llegar a pensar, no todos los hombres y mujeres de las numerosas culturas del mundo, viven (y se apropian) de la

---

<sup>9</sup> Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, p. 37, Ed. Siglo XXI, México, 1991.

<sup>10</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, p. 93, Ed. Sequitur, Argentina, 1997

misma manera la «modernidad», los contextos donde ésta se asienta, son diferentes. Para comenzar, es evidente que la historia de las civilizaciones no guardan muchas similitudes, por lo tanto, al ser diferentes, la modernidad no se hace presente de igual manera dentro de las diversas culturas del mundo. Después, las relaciones sociales que se entablan dentro de dichas civilizaciones, tienen también un carácter propio, y por lo tanto, las «dinámicas» donde la modernidad se mueve, son distintas, es decir, la *realidad moderna* que se construye a partir de la interacción social en diversos contextos, es siempre plural. Podemos decir, entonces, que con base a la historia de las civilizaciones y a la interacción social que ocurre en diversos espacios, encontramos una pluralidad de visiones de la modernidad; dicha diversidad de historias e interacciones ejercen su influencia cuando tratamos de conceptualizar la noción de identidad, ya que se desarrolla en diversos *contextos modernos*, y, por lo tanto, encontramos una gama de identidades irrepetibles, nunca iguales.

Sin embargo, es una empresa bastante peligrosa hablar de modernidad, porque en la actualidad muchas veces se llega a confundir «modernidad» o modernización, con «occidentalización», que, me parece, no es lo mismo. La modernidad, como etapa histórica, como «experiencia vital» es una cosa y el proyecto occidental moderno es otra. Desafortunadamente, el proyecto occidental de modernidad se fue haciendo poco a poco el único proyecto *moderno* vigente. Dice Maalouf: «un día una civilización decidida tomó en sus manos las riendas del carro del planeta. Su ciencia se convirtió en la ciencia, su medicina en la medicina, su filosofía en la filosofía, y desde entonces ese movimiento de concentración y “estandarización” no se ha detenido».<sup>11</sup>

Amin Maalouf nos habla del gobernante egipcio Mehmet Alí (también conocido como Muhammad Alí) y su política de «modernizar» Egipto, a finales del siglo VXIII y principios del siglo XIX:

«Para Muhammad Alí, virrey de Egipto, la única manera de alcanzar a Europa era imitarla. Y fue muy lejos por ese camino: llamó a médicos europeos para que fundaran una facultad en El Cairo, introdujo a marchas forzadas las nuevas técnicas en la agricultura y en la industria, y hasta llegó a confiar el mando del ejército a un antiguo oficial de Napoleón [...] Pero el sueño se romperá, y los árabes no guardaran de esta experiencia más que un

---

<sup>11</sup>Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, pp. 78-79, Ed. Alianza, España, 1999.

recuerdo amargo. Todavía hoy, intelectuales y dirigentes políticos evocan con tristeza, y con rabia, aquella cita a la que no acudieron [...] Lo que revela el ejemplo de Muhammad Alí es que, en el mundo árabe, la modernización se percibió muy de pronto como una necesidad, como una urgencia incluso. Pero nunca pudo abordarse con serenidad. No sólo había que quemar etapas, mientras que Europa había podido asumir sus propios lastres culturales, sociales y religiosos, sino que además tenían que occidentalizarse.»<sup>12</sup>

Por desgracia, el proyecto de modernidad como ha venido tratándose en Occidente condujo al totalitarismo, debido a algunos de sus «ideales», como, por ejemplo, la búsqueda de certidumbres universales o el de la razón como principio único cognoscente, pensamiento superior y criterio de verdad. Esta concepción empañó la interpretación de muchos conceptos, dentro de ellos el de identidad. El partido nazi de los años 30 y 40 que guió y moldeó las instituciones alemanas, y el pensamiento dentro de las mismas, para eliminar una cultura específica es un claro ejemplo de ello.

Así, pues, se impuso un solo modelo de «modernidad», entendido como un modelo socioeconómico, político y cultural basado en la ganancia de capital y la reducción del individuo a mercancía (y hasta a *objeto burocrático*), aunque parezca arbitrario y sea doloroso para la humanidad. La visión occidental de la modernidad no es (y no debe de ser) la única manera de ver la modernidad, sino que existen *muchas* formas de aprehenderla, *muchas* maneras de impulsarla. Se puede ver una modernidad con diferentes aristas, diferentes «miradas», UNA sola modernidad pero vista (y asentada) de diversas maneras en diferentes contextos o, si se prefiere, se puede utilizar la categorización de «múltiples modernidades», acuñada por el sociólogo israelí Shmuel N. Eisenstadt, la cual nos dice que al no presentarse en todo el mundo el mismo desarrollo que tuvo lugar en Europa, la modernidad comenzó a «multiplicarse» fuera de ésta región de una manera diversificada, nunca igual. En América Latina, en Asia, en Medio Oriente y en otras regiones «no occidentales», la modernidad llegó «entremezcalada» con las culturas tradicionales que imperaban en estas regiones, creando no una, sino «múltiples modernidades» alrededor del globo, gracias a que, como lo observan Eisenstadt y Nilüfer Göle, una de las características más importantes de la modernidad es su capacidad potencial de una autocorrección continua; esta característica de flexibilidad ayudó potencialmente a que la apertura de la modernidad a ser aprehendida y reinterpretada

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 85-87.

por cada una de las diversas culturas se llevara a cabo con «relativa facilidad»<sup>13</sup>. Con esto, no se desconoce ni se oculta, para nada, que los procesos y proyectos de modernización, en algunas partes del mundo, resultaron en confrontaciones y conflictos, y en otros lados fueron introducidos a la fuerza, como lo explicamos con el ejemplo egipcio de Mehmet Alí anteriormente citado.

Dicho lo anterior, podemos considerar que vivimos en un mundo que todavía se puede llamar, creo yo, «moderno», por lo tanto, cuando tratemos con el concepto de identidad, resultará pertinente darse cuenta de que la modernidad o las *modernidades* que se viven en los lugares de los que formamos parte son diferentes, y que eso permea a los individuos que interactúan en dichos lugares, lo cual «moldea» su cosmovisión al apropiarse de manera individualizada y diversa. No debemos perder de vista que, al hablar de «*visiones alternativas de la modernidad*» no hablamos de algún retraso cultural o social, porque aunque «cuando la modernidad lleva la marca del “Otro”, no es de extrañar que algunas personas enarboles los símbolos del arcaísmo para afirmar su diferencia»<sup>14</sup>, es decir, que no porque las formas de apropiación de la modernidad sean distintas entre sociedades, quiere decir que debe existir un menosprecio o resentimiento de alguna civilización sobre otra. Siguiendo ésta línea, sería entonces prudente preguntarnos si en Medio Oriente, por ejemplo, las relaciones sociales están supeditadas a la relación con Dios, o si la exaltación del individuo es mucho menor que en Occidente, ¿esto quiere decir que en dicha región no son «modernos»? O, para dar otro ejemplo, si las culturas indígenas de América Latina tienen costumbres que no se ajustan a ciertas modalidades de lo «moderno», ¿a las regiones donde habitan los pueblos indígenas y las relaciones que éstos sostienen, no los alcanza la «bendición de la modernidad»? Es imposible encontrar la misma «modernidad» en Suiza que en la India, en México que en Colombia, en Australia que en Francia. Las maneras de ver y vivir la modernidad son distintas, ni más ni menos.

### ***Un acercamiento al concepto de identidad***

De igual forma que el concepto de modernidad, la Identidad (y su conceptualización) atraviesa por un proceso histórico y contextual de interpretación. Es curioso cómo el concepto de identidad ha sufrido transformaciones en el curso del tiempo, porque ¿cuál es

---

<sup>13</sup> Véase Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple modernities*, en Revista «Dædalus», Vol. 129, MIT Press, Cambridge, Invierno del 2000.

<sup>14</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 82.

realmente el significado literal de «Identidad»? La identidad, literalmente, es lo *idéntico*, lo igual. Dice Aristóteles:

«... hay la identidad esencial. Se aplica, como la unidad en sí, a los casos cuya materia es una, sea por la forma, sea por el número, sea genéricamente así como a aquellas cuya esencia es una. Se ve, pues, que la identidad es una especie de unidad de ser, unidad de muchos objetos, o de uno solo tomado como muchos; por ejemplo, cuando se dice: *una cosa es idéntica a sí misma*, la misma cosa es considerada como dos. [...] Las cosas semejantes son las sujetas a las mismas modificaciones, entre las que hay más relación que diferencia, y las que tienen la misma cualidad.»<sup>15</sup>

Resulta, entonces, paradójico que, a diferencia de Aristóteles, hablamos hoy de identidad, no sólo como algo distinto de la idea de lo *idéntico*, sino distinto a la idea de esencia ¿Por qué cuando hablamos de la identidad en el ámbito de las ciencias sociales, no hablamos de lo *idéntico*? Cuando nos referimos a la identidad individual hablamos de las diferencias que existen entre los seres humanos; es diferenciarnos de los demás, de quienes no son *uno-mismo*, de los «otros». Identidad *es*, pues, en el contexto actual, diferencia.

Cuando tratamos de definir algún concepto en el mundo actual, nos encontramos con que tenemos que ser desconfiados con las palabras. «Las que parecen más claras suelen ser las más traicioneras. Uno de esos falsos amigos es precisamente la noción de “identidad”. Todos nos creemos que sabemos lo que significa esta palabra y seguimos fiándonos de ella incluso cuando, insidiosamente, empieza a significar lo contrario».<sup>16</sup> Trataremos de ahondar en la «desconfianza» que genera la ambigüedad del concepto de *identidad*.

La noción de «deconstrucción», acuñada por el filósofo argelino-francés Jacques Derrida, en el contexto de las ciencias sociales ha resultado de mucha ayuda para tratar de comprender algunos otros conceptos, como el de *identidad*. Según Derrida, la deconstrucción trata de mostrar cómo se ha construido un concepto, a partir de sus procesos históricos, somete a examen de reconstrucción al mismo término y nos «ayuda a

---

<sup>15</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro V, cap. 9, p. 106, Ed. Porrúa, México, 1999.

<sup>16</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 17.

pensar» de manera pausada y *destotalizada* un fenómeno.<sup>17</sup> La identidad, según Derrida, es «una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto».<sup>18</sup>

Existen diversas perspectivas que tratan de acercarse a una definición del concepto de identidad. Una de ellas es la perspectiva «*esencialista*», la cual argumenta que se puede llegar a la «verdad profunda» de nuestro ser, que se encuentra en *lo más hondo de nosotros mismos*; para esta perspectiva la identidad es algo inmutable y heredado. David Laitin, politólogo estadounidense, es un defensor de esta perspectiva, ya que en su libro *Identity in formation. The russian-speaking population in the near abroad*, sustenta que en la Guerra de los Balcanes, el sentimiento serbio de odio era una cuestión identitaria heredada.<sup>19</sup> Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿dónde queda el camino que recorreremos con el pasar de los años? Ése camino que está plagado de sentimientos, afinidades, gustos personales, pruebas, cambios en la sociedad en la que vivimos, etc., ¿podemos dejar todo esto de lado cuando hablamos de la construcción de nuestra identidad? La interacción, el actuar de los individuos es de vital importancia en cuestiones identitarias, por lo tanto, el *conócete a ti mismo* socrático no es llegar a un punto «al final del camino» donde nos encontremos con nuestro «verdadero yo», sino que puede significar que conocernos a nosotros mismos es saber, *darse cuenta* y comprender por dónde hemos caminado y actuado.

Responder a la pregunta de *¿quiénes somos?*, es tomar nuestra vida y nuestra realidad por cuenta propia. El reconocimiento que podemos tener de nuestra realidad está sujeta a lo que cada quien piensa que es, su *identidad*. Los individuos vemos la realidad con ojos propios, y a esos ojos los cubre el velo de lo inmediato. Sin lugar a dudas, la realidad, que construimos todos y cada uno de nosotros diariamente, consciente e inconscientemente, estructura nuestra vida, nuestra manera de ser, estructura nuestra *identidad*; pero, de igual forma, nosotros, con ayuda de la interacción social, estructuramos nuestra sociedad, nuestro entorno; «la identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad»<sup>20</sup> y ambos se estructuran mutuamente.

---

<sup>17</sup> Véase Jacques Derrida, *Posiciones*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1981. Véase también Paul de Man (comp.), *Deconstrucción y crítica*, Ed. Siglo XXI, México, 2003.

<sup>18</sup> Stuart Hall, *Introducción: ¿quién necesita «identidad»?*, en S. Hall/P. du Gay (comps.), «Cuestiones de identidad cultural», p. 14, Ed. Amorrortu, Argentina, 1996.

<sup>19</sup> Véase David Laitin, *Identity in formation. The russian-speaking population in the near abroad*, Ed. Cornell University Press, Ithaca, 1998.

<sup>20</sup> Peter Berger & Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 215, Ed. Amorrortu, Argentina, 1998.

Todo lo anterior me conduce a tratar de generar una noción la identidad, tomando en cuenta los elementos que al componen: los rasgos físicos, la biografía, el contexto histórico-social y cultural, la pertenencia electiva a grupos sociales, etc., y tomando en cuenta también la importancia de la interacción social con los demás. Tomaré en cuenta la relación que tiene la identidad con los siguientes cinco fenómenos sociales, principalmente: la migración, la importancia de las historias de vida en los individuos, el aspecto sociológico de la relación literatura- identidad, la discriminación y el significado simbólico del *viaje*. Dividiremos, por lo tanto, ésta investigación en cuatro capítulos, donde el *personaje central* es la identidad.

En el primer capítulo trataré de acercarme a un concepto de identidad y a los elementos que lo componen, lo cual nos ayudará a lidiar con los demás fenómenos que compondrán esta investigación. En el segundo capítulo rastrearé, a partir de algunos datos, gráficas y mapas, la evolución de los flujos migratorios alrededor del mundo hasta su dinámica actual, y, con este rastreo, trataré de explicar la importancia que tiene el fenómeno de la migración en la conceptualización de la Identidad. En el tercer capítulo, trataré de explicar la importancia que tiene el recorrido vital y/o biográfico en el concepto de Identidad, tomando como base las reflexiones documentadas de las historias de vida de los autores Zygmunt Bauman, sociólogo polaco, y Amin Maalouf, sociólogo, novelista y ensayista libanés. ¿Por qué éstos dos autores? Las razones principales son que, en primer lugar, el discurso sociológico en el campo de la identidad que ambos manejan aporta muchísimo a ésta investigación y, en segundo lugar, al comparar la vida de ambos autores, encontramos varias coincidencias (ambos son migrantes, exiliados, políglotas), todo esto lo explicaré en el capítulo correspondiente, además de que, a lo largo de toda la investigación, ambos autores saldrán a flote para ampliar cualquier tema que se esté tratando. Por otro lado, en este mismo capítulo trataré de explicar el aporte de la literatura a la sociología y a la conceptualización de la identidad y, con ello, rescatar la figura del *escritor exiliado*, como creador de consciencia social. En el cuarto capítulo, dedicado a la relación entre identidad y discriminación, trataré de mostrar que una noción, «cerrada», vaga o imprecisa del concepto de identidad puede llevar a fenómenos tales como la discriminación, la exclusión. En las conclusiones, por un lado, sabré si nuestro concepto de identidad como aprehensión de elementos de la realidad, por encontrarse siempre en construcción, fue comprobada o no; por otro lado, usaré el concepto del *viaje* en su sentido simbólico y su relación con los fenómenos aquí tocados, como punto de partida para un acercamiento a la identidad mucho más comprensivo.

# CAPÍTULO 1.

## UNA NOCIÓN DE IDENTIDAD

*«La “identidad” se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, “un objetivo”, como algo que hay que construir desde cero.»*

Zygmunt Bauman.<sup>21</sup>

Me parece pertinente comenzar con un acercamiento al concepto de identidad, tal y como se va a trabajar a lo largo de este trabajo. Trataremos de bosquejar un concepto de identidad que facilite el entendimiento y la resolución de problemas sociológicos, a partir de la categorización de los elementos que constituyen las identidades y la relación de los individuos con los «*otros*».

### ***Elementos constitutivos de la identidad***

#### *Categorización de los elementos identitarios*

Los elementos de una realidad que construimos individual y socialmente a diario<sup>22</sup>, son aprehendidos y re-significados por los individuos constantemente y con ello éstos se convierten en elementos de la identidad, elementos que definen lo que somos, dichos elementos (al igual que la realidad) son prácticamente infinitos, así que convendría clasificarlos en categorías para una teorización de la identidad más asequible. Dividiremos en cuatro, las categorías en las que se engloban los elementos constitutivos de la identidad:

- 1. Elementos atributivos.** Dichos elementos son los rasgos físicos y de personalidad del individuo, es decir, si la persona es caucásico, mestizo, negro, etc., y si es comprensivo, egoísta, creativo, cómico, entre muchos otros.
- 2. Elementos electivos.** Estos elementos tienen que ver con todo lo relacionado a la pertenencia a diversos grupos, colectivos o redes; son *electivos* dichos elementos porque el individuo se integra conscientemente y bajo su propia decisión, además porque éste logra «compartir –al menos parcialmente– el núcleo de representaciones sociales que

---

<sup>21</sup> Zygmunt Bauman, *Identidad*, p. 40, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005.

<sup>22</sup> Véase Peter Berger & Thomas Luckmann, *Op. cit.*

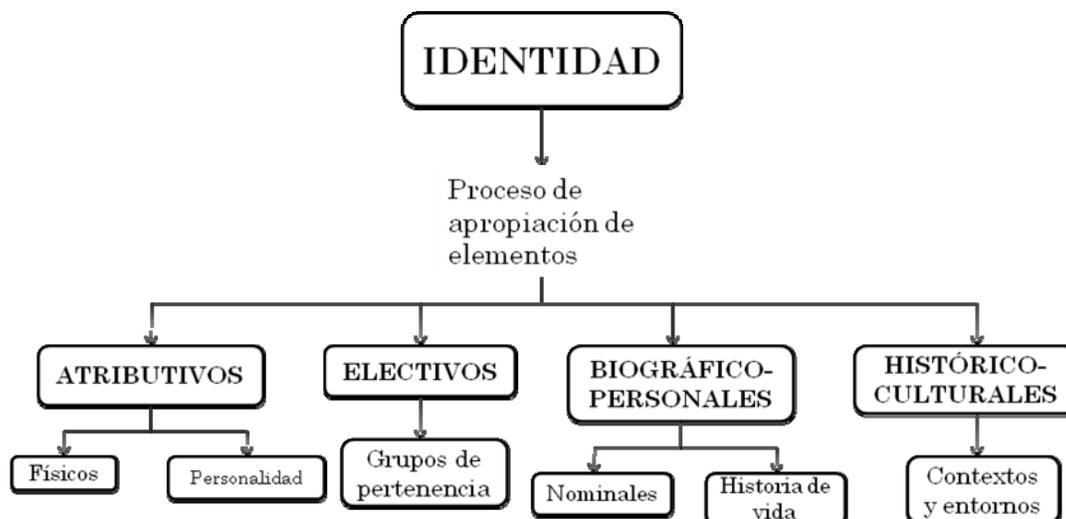
los caracteriza».<sup>23</sup> Aquí hallamos características como estudiante, ciudadano, trabajador, miembro de una entidad político, profesionista, militar, obrero, deportista, etc.

3. **Elementos biográfico-personales.** Los elementos que denominamos biográficos son aquéllos relacionados a la historia de vida de los individuos, es decir, el recorrido histórico de las personas, contemplando siempre elementos de éste rubro las personas a las que le guardamos afecto como familia, amigos y pareja. Por otro lado, en ésta categoría encontramos también los objetos personales a los que les tenemos cierto apego afectivo por lo que éstos simbolizan a cada uno de nosotros, por ejemplo, un ferviente lector de literatura puede sentir cariño por las novelas que compra y lee, al punto de creer que dichas novelas son algo más que «simples» libros, «*son parte de él*»; dichas novelas, *sus* novelas, lo definen, aunque para cualquier otro esto sea insignificante.
  
4. **Elementos histórico-culturales.** Estos elementos son constituidos por el contexto histórico del espacio donde el individuo se mueve, esto es, el pasado histórico y simbólico del territorio donde el individuo está establecido, la cultura que se encuentra en el entorno social donde habita y todo tipo de situaciones que acontezcan en un momento determinado. Podemos decir que, el contexto histórico-cultural influye a un nivel un poco más «subconsciente», en la construcción de identidades, ya que hay prácticas socioculturales, que se han ido constituyendo históricamente, dentro de la sociedad en la que habitamos; prácticas que interiorizamos, *re*-interpretamos y *re*-producimos sin necesidad de darnos cuenta a un nivel enteramente consciente y que, sin embargo, están ahí, en nosotros, listas para «salir a flote» en cualquier momento.

Para sintetizar las categorías antes mencionadas, resulta pertinente mostrarlo de manera esquematizada:

---

<sup>23</sup> Gilberto Giménez, *Op. cit.*, p. 14.



ESQUEMA 1. Categorización de los elementos constitutivos de la identidad.

Ninguno de los elementos antes mencionados es más importante que otro, porque todos y cada uno de ellos tiene un lugar preponderante en la construcción identitaria; encontramos en los elementos constitutivos de la identidad, una paridad de importancia entre ellos. Son igual de importantes los elementos atributivos como los elementos biográficos así como los elementos electivos y los histórico-culturales.

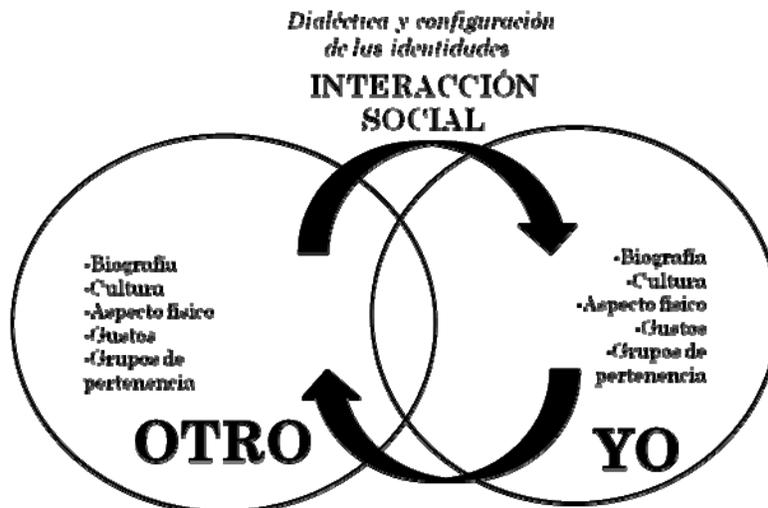
Ahora bien, los elementos que constituyen la identidad de las personas, por sí solos no generan valor alguno, es decir, aislados carecen de significación; es en la interacción social donde los elementos identitarios se impregnan de significado, por lo tanto, resulta innecesario dividir la identidad de las personas en *identidades individuales* e *identidades sociales*, porque la *realización constructiva* de la identidad personal se da en la interrelación con los demás individuo, es decir, la construcción de la identidad de las personas se realiza, primordialmente, en lo social, en el encuentro con otros individuos, no antes; esto es debido a que el ser humano es un ser social y construye su identidad en la interacción social con los «*otros*», a partir de la confrontación de los elementos que lo constituyen. Por tanto, no podemos hablar de una identidad construida meramente en lo individual, sino que, la identidad de los seres humanos es una identidad *socio-individual*, es decir, que, a pesar de que los elementos que nos constituyen los apreendemos de manera individual, realmente toman significado y forma en la interacción con otros individuos, por lo que, la figura del *otro* es indudablemente importante.

***El «otro» y lo «otro».***

***Figuras fundamentales en la construcción identitaria***

*La «alteridad» como fundamento de la construcción identitaria*

¿Por qué es necesario hablar del «otro», de la noción de «alteridad»? Porque el *otro* es parte constitutiva del *yo* y el concepto de identidad tiene uno de sus fundamentos en la confrontación de cada uno de *nosotros* con los *otros*. Podemos afirmar que el *otro* nos define, hasta cierto punto, porque nadie sabe quién es hasta que se confronta con el *otro*, nosotros nos construimos a partir, y en relación, con los otros; todos los elementos que conforman nuestra identidad y que vamos construyendo poco a poco, de nada sirven si no los confrontamos con los demás, es decir, la identidad es, en un primer momento, una construcción individual de los elementos de *nuestra* realidad, de *nuestro* entorno, de *nuestra* cultura y de *nuestra* historia por sí solos y aisladamente, estos elementos no tienen «valor» social alguno. Entendemos por «valor» (ya sea social, político, cultural, simbólico, etc.), la capacidad humana de generar significancia o valía, dentro de un contexto determinado, de las relaciones sociales que en éste se entablan, ya que, *per se* y de manera aislada, carecen del mismo; en la interacción social es donde los elementos identitarios son capaces de *significar* «algo». ¿Qué nos dice que alguien haya nacido homosexual o negro, por ejemplo? ¡Nada! ¿Qué valor, por sí solo o aislado, se le puede dar a una persona católica? ¡Ninguno! Cualquier elemento que nos constituya como individuos significa «algo» hasta que los colocamos en un «contexto», hasta que los *contextualizamos*, esto es, los situamos en un territorio determinado, habitado por seres humanos, con una historia, una cultura, ciertos valores morales, prácticas sociales, etc. Es importante precisar que cuando hablamos de un «contexto social», habitado por individuos, hablamos, por tanto, de la relación entre ellos, es decir, hablamos de *interacción social*, esto es, la capacidad de los individuos de relacionarse con *otros* individuos, y es ahí, en la interacción social, donde los elementos que constituyen a nuestra identidad toman forma *real* y se impregnan de un «valor» sociocultural, político, etc. Nuestra identidad y los elementos que la componen se reafirman en el encuentro con el *otro*:



ESQUEMA 2. Dialéctica de los elementos identitarios en el campo de la interacción social, que configura la identidad del «yo» y del «otro».

Los *otros* son aquellos seres que enfrentamos diariamente, los que nos observan, los que (al igual que nosotros con nosotros mismos) nos clasifican, nos caracterizan, en una palabra, nos «identifican», y es cuando nos relacionamos y nos contraponemos con *ellos*, cuando nuestra identidad toma *forma real*, ya lo diría Emmanuel Lévinas: «El uno es significado por el otro y es significado por él, cada uno es signo del otro».<sup>24</sup> Un claro ejemplo de esto lo expone maravillosamente Edward Said cuando habla de la noción de la cultura oriental en su libro *Orientalismo*. Para Said, Oriente, además de ser una cultura definida, con historia propia y características determinadas, es la contraposición de Occidente (Europa, en este caso), «Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia»<sup>25</sup>, es decir, Europa es capaz de definirse a ella misma no sólo gracias a sus características y elementos, sino también gracias a la contraposición que hace con Oriente:

«Oriente y Occidente, en tanto que entidades geográficas y culturales –por no decir nada de las entidades históricas–, son creaciones del hombre. Por consiguiente, en la misma medida en que lo es el propio Occidente, Oriente es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en

<sup>24</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, p. 11, Ed. Siglo XXI, México, 2009.

<sup>25</sup> Edward W. Said, *Orientalismo*, p. 20, Ed. Random House Mondadori, México, 2002.

y para Occidente. Las dos entidades geográficas, pues, se apoyan, y hasta cierto punto se reflejan la una en la otra.»<sup>26</sup>

La relación con lo otro enriquece nuestra identidad, porque el contraste de con los *otros* hace que podamos diferenciarnos de ellos: «yo soy yo porque soy diferente al otro». En el caso anteriormente expuesto, Europa puede saber lo que *es* en la medida en que se contrasta con los elementos que le son propios a Oriente.

La *otredad* no es sólo una alteridad que caracterizamos con la figura de «otros» individuos, sino que también responde a otras entidades de la realidad diferentes a las que nosotros catalogábamos como «comunes» y «normales», es decir, la noción de *otredad*, en cuestiones de identidad, no solo se caracteriza por los *otros*, sino también, en general, por lo «otro»: *otros* territorios, *otras* prácticas sociales, *otras* costumbres, *otras* lenguas, *otra* biodiversidad, etc. Cuando una persona migra a un territorio desconocido, por ejemplo, no sólo tiene que confrontarse con otros individuos, sino, también, tiene que lidiar con lo *otro*. La relación con lo *otro*, con lo «diferente» es incierta, porque muchas veces el contacto con los demás hace cambiar nuestra percepción de la realidad, es decir, la recurrente relación con el otro modifica nuestra propia forma de ver el mundo percibirlo.

El peso que tiene la mirada del *otro* en nosotros es inmenso e incuestionable. El poeta francés Arthur Rimbaud nos expone, al respecto, una frase excepcional: «*Je est un autre*» [«Yo es un otro»], esto quiere decir, nosotros no somos el «único» yo existente, sino que también somos el *otro* de algún otro yo, el mundo está compuesto de muchos *otros* y nosotros somos un *otro* para alguien más y que al igual que nosotros, éstos *otros* también construyen una identidad; lo *otro* «satura la totalidad de la vida cotidiana, insufla cada rincón y cada grieta de la condición humana»<sup>27</sup>, hasta hacernos entender que la diversidad humana es prácticamente infinita. La relación del yo con los *otros* es, indiscutiblemente, parte integradora de la construcción identitaria del yo; sin la interacción con el *otro*, nuestra identidad prácticamente no existe; para comprender lo que somos debemos recurrir siempre a los *otros*. Salman Rushdie lo explica de una manera bastante ilustrativa en su excelente y más célebre novela *Hijos de la medianoche*:

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 24.

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 21, Ed. Akal, Madrid, 1997

«He sido un devorador de vidas y, para conocerme, sólo para conocer la mía, tendréis que devorar también todo el resto. Multitudes engullidas se empujan y apretujan dentro de mí.»<sup>28</sup>

Podemos afirmar, entonces, que la identidad se construye en la interacción social con los *otros*, la identidad se forma en el movimiento, en el ir y venir de los elementos identitarios que se encuentran y chocan en la interacción. En otras historias logramos reconocer de mejor manera la nuestra, el *otro* deja una brecha abierta en nosotros, para que, cuando nos relacionamos, nuestra identidad se construya continua e interminablemente. Estamos, pues, sumergidos en una eterna dialéctica entre el *yo* y el *otro* y así como nosotros identificamos y categorizamos a los otros, de igual manera, *ellos* lo hacen, al punto de ser, también, seres que *moldean* nuestra identidad. Como diría Amin Maalouf, «es nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos».<sup>29</sup>

### ***Un concepto de identidad***

Todo lo anterior nos permite intentar esbozar, en un primer momento y a grandes rasgos, una noción de identidad, la cual utilizaremos a lo largo de ésta investigación y que nos ayudará a comprender y explicar los procesos en donde la identidad toma partida. Decimos, entonces, que:

«La identidad es un proceso de construcción del individuo donde los elementos que encontramos en el «yo» y en su entorno se confrontan con los otros. Esta apropiación se genera significado única y exclusivamente en la interacción social con los demás individuos. La identidad permanece inconclusa en relación a las fases personales que el individuo atraviesa y a los contextos en los que interactúa.»

Ésta definición se irá alimentando, puntualizando y afinando conforme la investigación y los temas que toquemos en la misma vayan avanzando.

---

<sup>28</sup> Salman Rushdie, *Hijos de la medianoche*, p. 18, Ed. Random House Mondadori, España, 1997.

<sup>29</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 30.

## CAPÍTULO 2.

### IDENTIDAD Y MIGRACIÓN

#### *Los flujos migratorios y su relación con la identidad*

«Hace ya cinco años que Odiseo se fue de allá y dejó mi patria ¡Infeliz! Propicias aves volaban a su derecha cuando partió, y, al notarlo, le despedí alegre y se alejó contento; porque nos quedaba en el corazón la esperanza de que la hospitalidad volvería a juntarnos y nos podríamos obsequiar con espléndidos presentes.»

*Odiseo a Laertes.*

Homero.<sup>30</sup>

Me parece pertinente comenzar con un acercamiento al fenómeno de la migración y su relación con la identidad, porque el desplazamiento de personas de manera internacional es uno de los pilares de la investigación social hoy en día, por la repercusión que éstos tienen sobre cuestiones sociológicas y antropológicas, además de que existe una variedad de visiones e interpretaciones dentro del estudio del fenómeno migratorio. La migración está captando la atención de muchos investigadores debido a que la fuerza de las dinámicas en donde dicho fenómeno se está «consumando» se incrementa día con día, es decir, que muchos conflictos en el mundo tienen un fundamento de explicación en el fenómeno de los flujos migratorios; dicha atención también se debe a su relación estrecha con fenómenos tanto políticos como económicos, administrativos, ambientales, etc. Dentro de la interdisciplinariedad del fenómeno migratorio también encontramos lo referente a la cultura, que es en lo que nos vamos a enfocar en la presente investigación.

Comencemos partiendo de la afirmación de que vivimos en un mundo global y «globalizado» y cabe preguntarse, en primer lugar, de qué hablamos cuando hablamos de globalización, además de qué tanto afecta esta globalización a los procesos migratorios actuales y a la identidad y si efectivamente vivimos en un mundo «globalizado».

#### *Un mundo «globalizado»*

La globalización es uno de los ejes centrales del debate contemporáneo en la sociología y existen dos fenómenos con los cuales no se le debe confundir a pesar de que guardan ciertas similitudes: la *internacionalización* y la *transnacionalización*. La

---

<sup>30</sup> Homero, *Odisea*, p. 376, Ed. Losada, México, 1999.

internacionalización se define como la apertura comercial y cultural de las sociedades europeas hacia Oriente y América Latina a partir de las navegaciones transoceánicas, fenómeno que podemos situar temporalmente desde las narraciones de Alexander von Humboldt o de Marco Polo hasta los relatos de comerciantes del siglo XIX. Dentro del procedimiento comercial de la internacionalización, los bienes que se producían dentro de un territorio determinado, generalmente y en su mayoría, se consumían ahí mismo. La transnacionalización la definimos como un proceso surgido, el cual engendró organismos empresariales cuya sede no se encontraba exclusivamente en un territorio; las empresas no se establecían solamente en las naciones de donde eran originarias, sino que se podían hallar en diversas naciones a lo largo del mundo. Sin embargo, aquí en la transnacionalización, las relaciones económico-empresariales y administrativas aún tenían el «sello» de la nación de origen.<sup>31</sup>

Lo que hoy llamamos *globalización* comenzó a gestarse a partir de mediados del siglo XX cuando la dependencia entre organismos económicos, empresariales o gubernamentales, se acrecentaron cuando las redes de comunicación y tecnología tuvieron una rápida evolución a nivel mundial. La caída del muro de Berlín, en 1989, significó el impulso necesario para que el capitalismo como lo vivimos hoy en día se estableciera definitivamente y se expandiera a más lugares en el mundo, y con ello, empezáramos a ver las relaciones entre individuos, sociedades, Estados y empresas, de una manera *global*. A partir de la caída del muro de Berlín, se comenzó a ver el mundo como *uno* sólo y tomando una sola dirección.

No hay que dejar de lado que el fenómeno de la globalización es producto de un proceso histórico y diferentes pensadores han adoptado posturas diversas en cuanto a sus orígenes y efectos. Blanca Ramírez los categoriza en *modernistas*, por un lado, y *planificadores* por otro. Los primeros hablan de la globalización como una nueva tendencia que ha adoptado el capitalismo en la actualidad, que conlleva a una evolución lineal de desarrollo en todos los aspectos. Los *planificadores*, como el sociólogo británico David Held, hablan de una nueva época en la historia del mundo, con un mercado global nunca antes visto y que cambia radicalmente el orden mundial.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Véase Néstor García Canclini, *La globalización imaginada*, Ed. Paidós, México, 1999. Véase también Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Ed. Paidós, Barcelona, 1998.

<sup>32</sup> Véase Blanca Ramírez Velázquez, *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio. Un recorrido por los campos de las teorías*, Ed. UAM Xochimilco/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.

Las dinámicas del mundo contemporáneo implican pensar la globalización más allá de la visión economicista que se le ha dado al término, generalmente. Sin lugar a dudas, la globalización puede pensarse como un fenómeno que determina las dinámicas con las cuales se regula la economía mundial, y que aquel país o región que no se encuentra inmerso en dichas dinámicas, *debe apresurarse* a entrar «en ellas» y no quedar al margen del «progreso» y el «desarrollo»; sin embargo, la globalización no puede estancarse en una concepción que sólo resalta los aspectos económicos, porque, como muchos otros fenómenos sociales, los alcances de la globalización incumben a muchas otras disciplinas, como la sociología, la política, las ciencias de la comunicación, la administración, la ecología, etc., por lo que una explicación más completa y enriquecedora de dicho fenómeno no sólo se fundamenta en dichos aspectos económicos.

La globalización es un proceso político, económico, social, cultural y tecnológico a escala mundial, que consiste en la deslocalización territorial y el *acortamiento* de las distancias gracias a la proliferación de las redes comunicacionales, informáticas y de transporte; proceso en el que «todos» los individuos, los Estados, las sociedades, las empresas y otras tantas instituciones estamos inmersos. Una persona que se encuentra en Sudáfrica puede leer las noticias más recientes y al momento de un periódico francés vía Internet; otra persona puede sintonizar un canal japonés, estando en Ecuador, gracias a un sistema de televisión vía satélite; una empresa puede tener una sede en Suiza y puede comunicar cualquier problema al instante con sus oficinas centrales en China; una declaración del presidente de Alemania puede tener repercusiones en Medio Oriente, sólo minutos después de haber sido pronunciada; una caída en la bolsa de valores de Singapur tiene efectos en el mercado bursátil mundial; éstos son sólo algunos ejemplos de la apertura que la globalización permite, apertura nunca antes vista en la historia. No sobra remarcar, entonces, que los flujos comunicacionales y de transporte son los elementos centrales para que la globalización tenga los efectos que tiene; la aceleración de estos flujos hace que podamos sentir que el *mundo* se encuentra al «alcance de la mano».

A partir de mediados del siglo XX muchos países han cambiado su forma de interrelacionarse debido al proceso de globalización que estamos viviendo, porque cualquier acción política, económica, social, ambiental o cultural, sin importar mucho el lugar en el que ésta ocurra, provoca un *eco* en muchas partes alrededor del mundo, debido a la proliferación tecnológica que hemos venido mencionando. El hecho de que la globalización esté moldeando las relaciones entre Estados, empresas e individuos, gracias a la evolución de los medios de comunicación, nos lleva a afirmar que el fenómeno también

ha modificado las formas de relación de muchas personas en el mundo porque el avance en el ámbito comunicacional e informativo provoca que las personas «absorban» una cantidad bastante grande de información, por ejemplo, que se escuche música de todas partes del mundo, que se enteren de cualquier noticia al instante, que vean películas o lean novelas de cualquier autor. Estamos, por lo tanto, en una constante *absorción* y *selección* de información que nos llega de «*todos lados*». Dicha acciones de absorción y selección nos llevan a afirmar que, debido a un *consumo informativo* creciente de las sociedades y debido, también, a una proliferación mediática de productos de algunas civilizaciones que podemos llamar «dominantes» (como el caso de Europa occidental, Estados Unidos, China y Japón), la globalización no sólo *globaliza*, no sólo hablando en términos de apertura comercial, política, cultural, tecnológica, sino en términos de una homogenización de las relaciones entre individuos, Estados, empresas, mercado, etc., la globalización no sólo abre un *abanico* de *posibilidades* tecnológicas, de información, de acortamiento de distancias, de conocimiento y de selección de gustos individuales y sociales, sino que también tiende a provocar una estandarización en el consumo de productos. Esto es cierto, en parte, ya que no es posible afirmar solamente que la globalización *homogeniza* a los individuos, a sus prácticas sociales y a las culturas en general, pues a pesar de que la globalización deje entrever una característica que posibilita la homogenización política, social, cultural y económica, eso no quiere decir que esto tenga que suceder en todos los ámbitos y en todos los individuos.

Amin Maalouf habla de la globalización como un proceso en donde no se habían tenido tantas cosas en común entre tanta gente en el mundo y nunca habían compartido «tantos instrumentos, pero ello mueve a unos y a otros a afirmar con más fuerza su diferencia»<sup>33</sup>, es decir, que a pesar de que puede llegar a pensarse que la globalización sólo homogeniza a las sociedades y a los individuos que las componen, a partir de los medios de comunicación y tecnología, también tiene un efecto de afirmación de las diferencias existentes entre los mismos. La globalización no es un proceso unitario ni unilateral que sólo estandariza relaciones e individuos, sino que también genera una reafirmación entre éstos y, por lo tanto, también entre sociedades; en palabras de Zygmunt Bauman: «La globalización divide en la misma medida que une»<sup>34</sup>, es decir, la globalización, a pesar de que contiene elementos que homogeniza y une a diferentes individuos, mercados, sociedades y sectores del mundo, provoca que esta unificación y

---

<sup>33</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 101

<sup>34</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, pp. 8, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

homogenización cree nuevas manera de de separarse y diferenciarse de los demás y ¿qué significa ésta reafirmación de las diferencias? Una reafirmación de la identidad de los individuos.

Todo lo anterior nos lleva a preguntarnos si la globalización conlleva el seguimiento de un solo proceso, un proceso único en el cual las sociedades y los individuos solamente *adoptan* sus características «globalizantes» o si, contrario a esto, las características de la globalización pueden *adaptarse* a las dinámicas sociales de los contextos propios de las sociedades existentes. A lo cual respondo que, efectivamente, la globalización puede «contextualizarse», es decir, que la apropiación de las características de la globalización por parte de los individuos y las diversas culturas del mundo es diferente entre éstos, debido a que las realidades que se viven dentro de las mismas sociedades son diferentes. Esto no quiere decir que existan *microglobalizaciones* completamente distintas y aisladas entre las mismas, en todo lugar disímil o en toda cultura diferente de otra, sino que el proceso de globalización y sus características toman diversas formas de *asentarse* en las sociedades cuando ésta se inserta en contextos determinados, gracias a las relaciones sociales, políticas, económicas, culturales, etc., que los individuos entablan en dichos contextos y la manera en que éstos se apropian (consciente y subconscientemente) de las características del proceso globalizador. El contexto espacio-temporal de cualquier sociedad entabla una dialéctica entre lo previamente establecido, dígase ideologías, costumbres, tradiciones, creencias o prácticas sociales, y los aspectos *globalizadores* (deslocalización territorial, acortamiento de las distancias físicas y temporales) que hemos venido mencionando, los cuales son *aprehendidos*, consciente y subconscientemente, por los individuos y re-significados dependiendo dichos contextos.

Dentro de las dinámicas de la globalización y los contextos en los que se *impregna*, el tema de las identidades de los individuos, y su relación con el mundo social, es uno de los temas más complejos en el mundo sociológico. Benedetto Vecchi dice que «con la globalización, la identidad se convierte en un asunto candente. Se borran todos los puntos de referencia, las biografías se convierten en rompecabezas cuyas soluciones son difíciles y mudables»<sup>35</sup>. Esto es, que la identidad de los individuos, en este contexto globalizador, se modifica a partir de la absorción y selección de información de todo tipo, que nos llega de todos lados. La identidad no es algo fijo, ni preestablecido, sino que puede modificarse con facilidad y encontrar una multitud de puntos de referencia, es decir, que

---

<sup>35</sup> Benedetto Vecchi, *Introducción*, en Z. Bauman, «Identidad», *Op. cit.*, p. 16.

la identidad, en el mundo contemporáneo, no es algo que nos sea dado de una vez por todas, algo inmutable o estático, sino, al contrario, algo que se encuentra en perpetua construcción.

Si el «acortamiento» de distancias espacio-temporales como resultado del intercambio de información, a partir de la aceleración de los avances tecnológicos y de los flujos comunicacionales, puede ser un elemento constitutivo de la identidad y su consecuente conceptualización, de igual manera el movimiento de personas de un lugar a otro y su incremento tanto en cantidad como en velocidad con la que se desplazan, también constituye un componente importante en la conceptualización de la identidad. En el contexto de la globalización, éste desplazamiento de personas, conocido como *migración*, toma tintes nunca antes vistos (como el asentamiento de personas en lugares que históricamente no eran receptores de migrantes, o la relativa facilidad de las personas de desplazarse por el globo), ya que las dinámicas del fenómeno migratorio atañen cada vez a más y más países, además de que crea problemas de todo tipo: sociales, políticos, culturales y económicos, debido a que la migración en el contexto de la globalización hace pensar el mundo como una «aldea global», utilizando el término creado por Marshall McLuhan<sup>36</sup>, es decir, un mundo donde todas las personas se saben *globalmente interconectadas* gracias a la proliferación los flujos comunicacionales y de personas, creando así una supuesta «cercanía» entre individuos y sociedades, en cualquier lugar del mundo. Es por esto que también el fenómeno de la migración, en el contexto de la globalización, da cuenta de la complejidad que puede llegar a tener la identidad y la conceptualización de la misma, debido a que las dinámicas actuales obligan a pensar a éste concepto de manera distinta, situación que explicaremos en el siguiente apartado.

### ***La migración como fenómeno social***

#### *¿Qué es la migración?*

Adentrémonos ahora en la relación entre identidad y migración, comenzando con una pregunta básica: *¿qué es la migración?* En un sentido muy general, un movimiento de un lugar a otro. Una de las tantas expresiones de transformación que sufre el mundo continuamente, en un sentido un poco más complejo. Al igual que muchos conceptos dentro de las ciencias sociales, la migración es uno que puede resultar muy amplio o muy

---

<sup>36</sup> Véase Marshall McLuhan & Bruce R. Powers, *La aldea global. Transformación en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Ed. Gedisa, España, 2001.

corto, muy tajante o muy ambiguo, por lo tanto, la primera labor que le corresponde a este apartado es intentar conceptualizar lo que es la migración, es decir, encontrar una definición de migración que tome en cuenta aspectos relacionados con lo social, resaltando principalmente el aspecto cultural, ya que la problemática de las migraciones entrelaza una pluralidad de disciplinas.

En mi opinión, es necesario estudiar la migración *interdisciplinariamente*, es decir, que no basta que se estudie la migración desde múltiples disciplinas de manera aislada e independiente, sino que, las disciplinas que estudian éste fenómeno deben «unir fuerzas», conjuntarse para una dilucidación de la variedad de impactos que la migración tiene en la sociedad, entre ellos, en la conceptualización de la identidad y en la identidad misma de los seres humanos. Si a esto añadimos la proliferación de la internacionalización de las migraciones que se debe, como ya dijimos, al contexto globalizador que vive el planeta, el fenómeno de los flujos migratorios es aún más complejo y más propenso a que se estudie desde una mayor variedad de perspectivas, por lo tanto, debemos precisar un concepto de migración desde una perspectiva interdisciplinaria.

La migración es el desplazamiento del individuo o de grupos de individuos de un lugar a otro ya sea dentro de un territorio nacional, o bien, de manera internacional, para establecerse temporalmente o por un periodo de tiempo prolongado, en un lugar distinto del habitual. Este movimiento es provocado por diferentes factores, entre los que encontramos motivos sociales, económicos, políticos y ambientales, principalmente. Dicho desplazamiento no se limita al mero movimiento físico de los individuos sino que también tiene que ver con otros aspectos (como el cultural, por ejemplo), ya que la migración «surge y cobra sentido, no como producto del desplazamiento físico, sino de sus propósitos últimos»<sup>37</sup>, es decir, que las personas que deciden migrar encuentran el sentido de su movimiento, no en el hecho *per se* de desplazarse, sino en los motivos se desplazan.

Dentro de los aspectos que resultan importantes para vislumbrar el efecto real del fenómeno migratorio cabe resaltar el correspondiente al ámbito cultural. Las personas que se desplazan llevan consigo los aspectos culturales de la sociedad de la que formaban parte antes de su partida, porque los individuos son seres portadores de cultura, por tanto, a donde se desplacen, cargan su cultura con ellos. Ahora bien, si el proceso de migración del individuo deviene en un asentamiento, las cuestiones culturales de los inmigrantes y

---

<sup>37</sup> Roberto Herrera Carassou, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, p. 25, Ed. Siglo XXI, México, 2006.

de las sociedades receptoras se complejizan, ya que dicho asentamiento, generalmente, provoca cambios sustanciales en algunas de las prácticas socioculturales, tanto de éstas como de aquéllos, lo cual puede facilitar la comprensión del proceso individual y social de construcción de identidades, porque muchas veces al encontrarse un choque de culturas distintas se crea, poco a poco o rápidamente, una hibridación entre éstas; tenemos el ejemplo del sur California, en los Estados Unidos, donde los llamados *chicanos*, han modificado el espacio tanto a nivel arquitectónico como a nivel lingüístico, legal y laboral.<sup>38</sup>

El fenómeno de la migración puede estudiarse desde múltiples enfoques, por lo que sólo nombraré los dos más importantes, uno de ellos es el enfoque *estructural*, entre los que encontramos, principalmente, a Charles H. Wood y, en menor medida, a Gino Germani. Ésta visión se encarga de estudiar la migración desde una perspectiva «macrosocial», es decir, como un proceso largo y continuo de los flujos migratorios, que estudia el fenómeno en dimensiones bastante extensas tanto en espacio como en tiempo, tomando en cuenta los grandes movimientos colectivos y las tendencias que éstos siguen. Los instrumentos que éste enfoque utiliza son, generalmente, la recolección de datos para plasmarse en cuadros comparativos y gráficas a largo plazo. El otro enfoque es el enfoque *psicosocial*, en el que una autora importante es Lourdes Arizpe, además de Sune Akerman. Éste se ocupa más por estudiar a la migración a partir de las motivaciones de las personas que migran y le dan una importancia sustancial a las razones que llevaron al migrante a tomar la decisión por movilizarse, sin dejar de lado que la migración es una acción colectiva. Las herramientas que éste enfoque utiliza son las historias de vida y las etnografías.<sup>39</sup>

Ahora bien, ninguna de las dos tiene más valor que la otra, sino que ambas se complementan, pues cada una de ellas es sólo una mirada de un fenómeno bastante complejo y multidimensional. En la presente investigación nos enfocaremos un poco más en la visión psicosocial porque, más que el estudio de la migración en términos de estructura, nos interesan las motivaciones de los individuos y lo que éstos pueden modificar en las *realidades* en las cuales se establecen y lo que éste fenómeno puede aportar en el estudio del concepto de identidad, porque, a fin de cuentas, la decisión de migrar, aunque muchas veces impulsada por problemas sociales, políticos, económicos y ambientales en el lugar donde reside el migrante, es enteramente individual.

---

<sup>38</sup> Véase Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*, Ed. Grijalbo, México, 1990.

<sup>39</sup> Encontramos un análisis más profundo de los enfoques migratorios y la cuestión de la decisión de los individuos de migrar en Roberto Herrera Carassou, *Op. cit.*, capítulo 6. «El proceso migratorio».

## La migración en cifras

Como hemos venido diciendo, la migración es un fenómeno bastante complejo, por lo cual observar estadísticas y gráficas es un tanto riesgoso, debido a que las cifras pueden resultar «engañosas», ya que éstas se muestran ambiguas y, por tanto, muchas veces es necesario hacer un análisis más profundo de las estadísticas. Observemos la siguiente gráfica como ejemplo:



GRÁFICA 1. Migración internacional: movimiento de personas a través de una división política para establecer una nueva residencia permanente (migración entre países).<sup>40</sup>

Vemos cómo se ha incrementado el número de personas migrantes a lo largo de los años. Nos percatamos que a mediados de los años sesenta el número de migrantes internacionales no alcanzaba ni siquiera los ochenta millones. Después, entre el lustro de los años 1985 a 1990 se dispara considerablemente el número de personas migrantes y ya para el año 2000, el número llega aproximadamente a los 180 millones, es decir, en un lapso de treinta y cinco años la cantidad de personas migrantes a nivel internacional se incrementa a más del doble. Podría pensarse, con estos datos, que el porcentaje de la población migrante a escala mundial crece rápida y desmesuradamente con el pasar de los años, sin embargo, ésta gráfica sólo toma en cuenta la población migrante, dejando de lado la cantidad de personas que habitan en el mundo y su relación con ésta, por lo que la siguiente tabla de población migrante con relación a la población mundial nos esclarece un poco más la situación migratoria internacional:

<sup>40</sup> Véase «Anexo estadístico», en Roberto Herrera Carassou, *Op. cit.*, p. 213.

AÑO	POBLACIÓN MIGRANTE A NIVEL INTERNACIONAL (millones)	POBLACIÓN MUNDIAL	PORCENTAJE DE POB. MIGRANTE CON RELACIÓN A LA POB. MUNDIAL
1965	75	3 334 874 000	2,24%
1975	84	4 068 109 000	2,06%
1985	105	4 830 978 000	2,17%
1990	154	5 263 593 000	2,92%
2000	175	6 070 581 000	2,88%

TABLA 1. Crecimiento de población migrante con relación a la población total del mundo.<sup>41</sup>

Con ésta tabla se «desenmascaran» los datos de la primera, ya que aquí se observa que a lo largo de los años graficados encontramos un porcentaje de población migrante más o menos estable con relación a la población mundial, siempre oscilando entre el 2 y el 3%, nunca más allá. Esto quiere decir que siempre con el aumento de la población en el mundo aumentan, paralelamente, las personas migrantes a nivel internacional, éstas nunca pierden proporción en relación con aquellas.

Ahora observemos las siguientes estimaciones y estadísticas de finales del año 2010 proporcionadas por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el rubro de las migraciones:

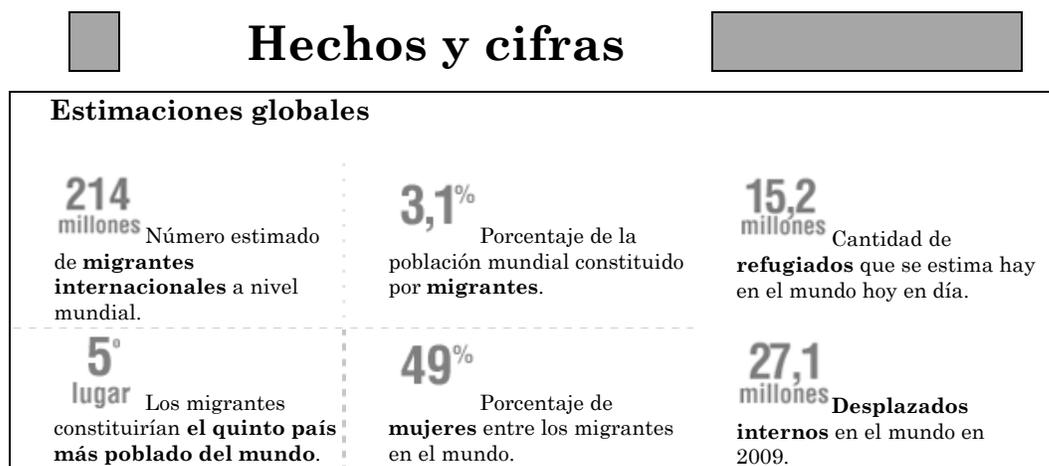


TABLA 2. Estimaciones globales de personas migrantes alrededor del mundo en 2010.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Véase Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, Comisión de Población, *Examen de las tendencias, políticas y programas en materia de población: observación de las tendencias y políticas mundiales en materia de población*, 1995. Véase también United Nations, Population Division Department of Economic and Social Affairs, *International Migration 2002*, New York, 2002.

<sup>42</sup> Véase Tendencias de las Naciones Unidas relativas al contingente total de migrantes: La revisión de 2008, <http://esa.un.org/migration>.

Las cifras anteriores muestran que muy poco ha cambiado la situación migratoria en la actualidad. Observamos en la tabla 1 que en el año 2000 el número estimado de migrantes internacionales era de 175 millones y que el porcentaje de la población migrante en relación con la población mundial era del 2,88%. La cifra de personas migrantes que se estima para el año 2010, según la tabla 2, asciende a 214 millones, pero el porcentaje de población mundial constituido por migrantes es del 3,1%, es decir que el porcentaje de población que es migrante sólo ascendió un escaso 0,02%, a pesar de que el número de personas en éste mismo periodo ascendió en promedio 39 millones. El flujo de personas que migran es, sin lugar a dudas, continuo y creciente en cantidad, sin embargo no tiene cambios sustanciales cuando se habla acerca del porcentaje de la población migrante en relación con la población mundial, sino que esta relación se ha mantenido estable desde hace 50 años.

En la siguiente tabla encontramos el porcentaje de inmigrantes por población total en los más importantes países receptores. Se observa que Estados Unidos es el país que alberga el mayor número de inmigrantes los cuales representan el 13,9% de la población total dentro de este país. Se puede vislumbrar con esto que la mayoría de las personas migrantes eligen como destino preferente los países de Europa, América del Norte y algunos de Asia. Estos datos nos sirven para clarificar un poco el extenso movimiento de personas hacia algunos países que son llamados *receptores* de inmigrantes.

PAÍS	POBLACIÓN DE INMIGRANTES (MILLONES)	POBLACIÓN TOTAL (MILLONES)	PORCENTAJE DE INMIGRANTES POR POBLACIÓN TOTAL
Estados Unidos	42,8	306,05	13,9%
Federación de Rusia	12,3	141,8	8,6%
Alemania	10,8	82,6	13,07%
Arabia Saudita	7,3	28,16	25,9%
Canadá	7,2	33,31	21,6%
Francia	6,7	65,07	10,2%
Reino Unido	6,5	60,58	10,7%
España	6,4	46,66	13,7%
India	5,4	1.147,99	0,47%
Ucrania	5,3	46,17	11,4%

TABLA 3. Países que albergaban el mayor número de migrantes internacionales en 2009 y su porcentaje de inmigrantes por población total, *Global estimates and trends, 2009*, International Organization of Migration (IOM), Naciones Unidas (ONU), Nueva York, 2009.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Véase: <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/global-estimates-and-trends/lang/es#9>

Al observar el cuadro anterior nos percatamos de que el porcentaje de la población inmigrante que reside dentro de éstos países es considerablemente alto y esto suele provocar conflictos culturales, sociales y hasta bélicos dentro de estos territorios: «Quienes llegan a establecerse, con frecuencia son diferentes a las poblaciones receptoras: pueden venir de diversos tipos de sociedades [...] con otra clase de tradiciones, religiones e instituciones políticas. Muchas veces hablan otra lengua y siguen prácticas culturales distintas. Pueden ser visiblemente desiguales [...]. La inmigración complica los conflictos o divisiones existentes en sociedades con minorías étnicas de larga data».44 Ejemplo de esto es que, en los Estados Unidos, uno de los países más dominante económica y culturalmente hablando, la población de inmigrantes alcanza los 42 millones de habitantes, lo que resulta el 13,9% de la población total, es decir que por cada cincuenta habitantes en los Estados Unidos, siete son inmigrantes; lo cual deja entrever que los fenómenos que afronta el gobierno estadounidense en materia de inmigración son diversos y complejos, como lo es el caso, por un lado, de la petición constante que hacen los grupos denominados «latinos» hacia el presidente Barack Obama y su administración, para la creación de una Reforma Migratoria Integral, o, por otro lado, la creación e implementación de la Ley SB-1070, comúnmente llamada *Ley Arizona*.

Otro ejemplo es España, país que históricamente ha presentado una inmigración continua, encontramos un porcentaje casi idéntico al de los Estados Unidos (13,7%), y de igual manera hallamos fenómenos parecidos: en el año 2009 hubo una reforma a la Ley de Extranjería por parte del Congreso español, con el cual se trató de atacar los *tres ejes* más importantes de la política migratoria de dicho país: 1. La lucha contra el tráfico de personas, 2. La vinculación e inserción de inmigrantes al mercado laboral y 3. La «integración» de comunidades inmigrantes a la sociedad española.45 En Francia encontramos también conflictos de inmigración importante: en septiembre de 2010 el presidente francés Nicolás Sarkozy ordenó el desalojo de miles de ilegales y «en primer lugar, de gitanos» de tierras francesas.46

---

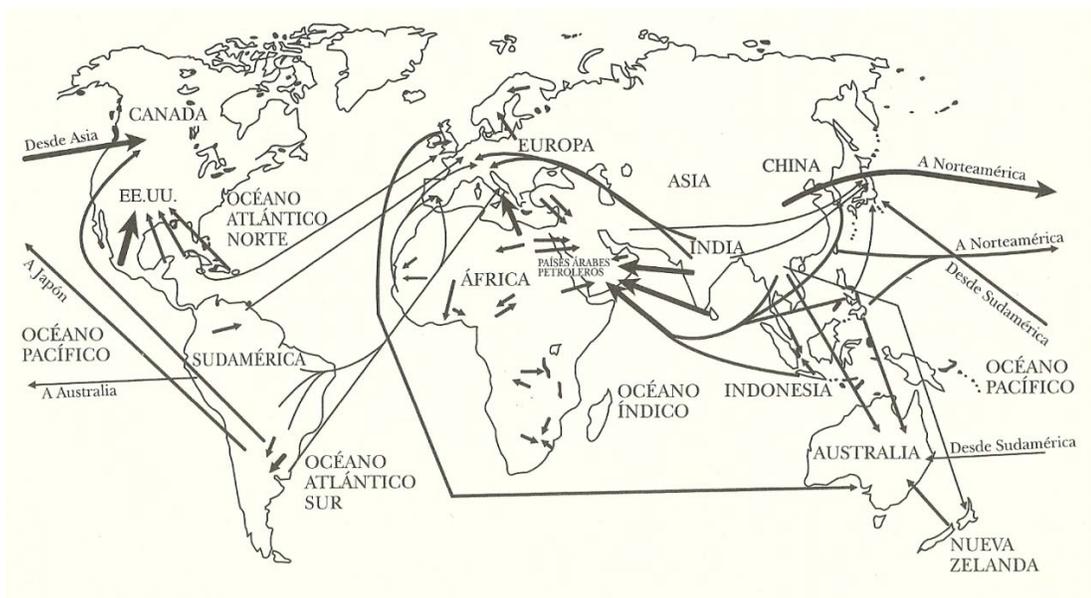
44 Stephen Castles & Mark J. Miller, *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, p. 33, Ed. Miguel Ángel Porrúa/INAMI/UAZ/Fundación Colosio, México, 2004.

45 Véase: <http://eleconomista.com.mx/notas-impreso/internacional/2009/10/29/endurece-espana-leyes-migratorias>

46 Periódico *La Jornada*, Martes 14 de septiembre de 2010, p. 24.

Para complementar lo que anteriormente hemos mencionado, presentamos a continuación un mapa que evidencia que desde 1973 el flujo de personas ha sido constante hacia los países altamente desarrollados:

**NOTA:** Las dimensiones de las flechas dan sólo aproximaciones del tamaño del movimiento.



MAPA 1. Movimientos migratorios internacionales alrededor del mundo desde 1973.<sup>47</sup>

En el mapa anterior observamos que el desplazamiento de personas a países altamente desarrollados no ha cesado y que los destinos a los que arriban las personas en la actualidad siguen siendo más o menos los mismos que algunas décadas atrás, por tanto, las relaciones socioculturales que hallamos en éstos países son, muchas veces, de una complejidad mucho mayor, debido a que aquí existen hibridaciones y choques culturales significativo, en lo cual ahondaremos en un momento.

### *El individuo migrante*

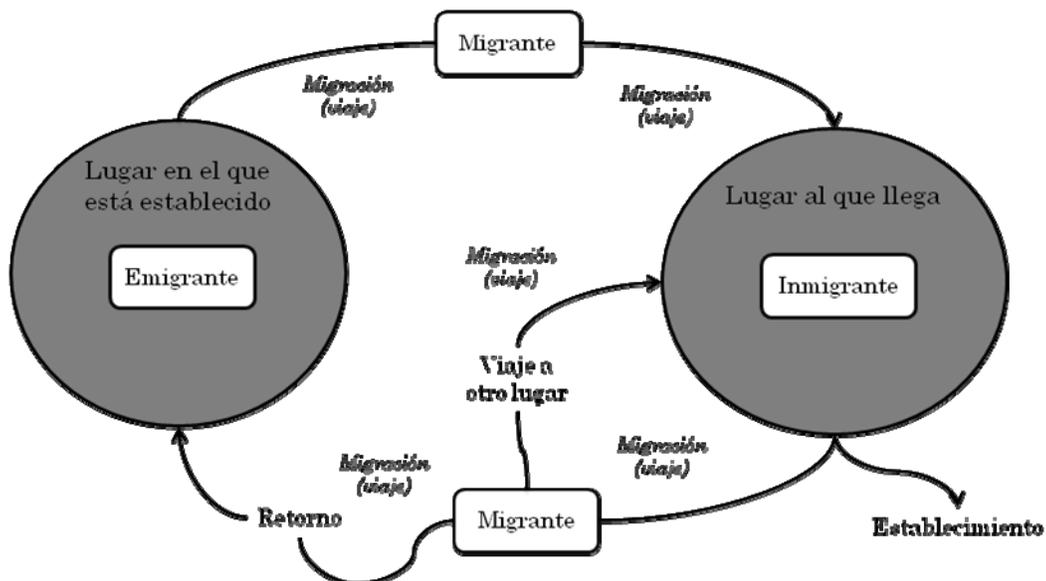
Sin lugar a dudas, la figura principal cuando nos adentramos al fenómeno de las migraciones es «el individuo que migra». Existen diversas categorizaciones del individuo que decide migrar, por lo que trataremos de simplificar éstas categorizaciones en dos grupos: 1. Las etapas del migrante durante su desplazamiento y 2. Las razones por las cuales el individuo se desplaza.

<sup>47</sup> Véase Stephen Castles & Mark J. Miller, *Op. cit.*, «Mapa 1», p. 17.

En primer lugar, encontramos que durante su desplazamiento, el individuo atraviesa por tres etapas:

1. La persona que toma la decisión de migrar primero *emigra*, por lo tanto, eso lo convierte *emigrante*, ya que inicialmente «sale» del lugar en el que se encuentra establecido.
2. Durante la realización del viaje, es decir, mientras éste viaja y aún no llega al lugar al que pretende, es *migrante*.
3. Al llegar a otro lugar al individuo se le considera como *inmigrante*.

El siguiente esquema explica de manera sintética todo lo que acabamos de decir acerca de los momentos de la migración individual:



ESQUEMA 3. Proceso de migración de las personas (y posterior retorno o establecimiento), dividido en tres momentos:

1. Emigrante. 2. Migrante. 3. Inmigrante.

Por otro lado, hablar de las razones por las cuales los individuos se desplazan resulta muchas veces fútil, debido a que el número de razones podría ser infinito, sin embargo, trataremos de generalizar dichas razones en tres grupos, sin olvidar, claro está, que existen miles de razones que aquí no encuentran cabida:

1. En el primer grupo encontramos a las personas que eligen migrar en busca de una mejor calidad de vida. Los individuos pertenecientes a ésta categoría migran debido

a las condiciones socio-económicas del lugar en el que están establecidos. Aquí hallamos a los denominados trabajadores migrantes *ilegales*, es decir, aquellos trabajadores que no tienen los documentos indispensables para trabajar en otro país; aunque ésta categoría no sólo se compone de dichos trabajadores *ilegales*, sí es un mayoría el que se encuentra compuesto por éstos.

2. En el segundo grupo se encuentran los individuos que son impulsados a migrar debido a una situación político-bélica, en la cual su vida corre peligro. Aquí hallamos a los asilados, los exiliados y/o los refugiados.
3. En el tercer y último grupo, hallamos a las personas que migran por causas de oferta laboral o porque no existen las condiciones de un desarrollo personal en el lugar en el que se encuentran establecidos; aquí se vislumbra la llamada «fuga de cerebros».

Ya teniendo éstas caracterizaciones podemos desenvolver más fácilmente el tópico que nos ocupa, la identidad, y adentrarnos a su estudio y explicación con mayor profundidad.

### ***Migración e identidad***

#### *La importancia de la migración para el estudio de la identidad*

Comencemos retomando a grandes rasgos la noción de cómo se construye la identidad de los individuos: una persona comienza a construir su identidad desde su nacimiento, desde que se tiene contacto con otros seres humanos, después adopta y le da sentido lo que se le enseña, absorbe, selecciona y manipula la información que recibe, y así pasa a lo largo de toda su vida; uno de esos elementos es el *espacio* donde tal individuo se desenvuelve. La relación del individuo con el lugar en el que habita es un elemento esencial dentro de la construcción identitaria, ya que aquél no es un mero «lugar», al contrario, es un espacio repleto de símbolos, lenguajes, historias, códigos, en pocas palabras, un lugar plagado de *tradición*, a la cual le damos sentido, nos acoge y la adoptamos como nuestra. En la época actual se podría creer que, con la deslocalización territorial, el lugar en el que habitamos puede ya no ser tan importante para la construcción identitaria como lo era anteriormente, cuando el lugar donde nacías definía quien eras casi para siempre; sin embargo, la deslocalización territorial, que se vive actualmente con la globalización, no hizo que el espacio donde el individuo interactúa se haya vuelto nulo para la construcción de una identidad, solamente cambió la manera de relacionarse con los espacios donde el

individuo se desenvuelve. Es así como entiendo la categoría de «arraigo dinámico» de Michel Maffesoli, sentirse parte de algún lado, «parte de algo», aún estando en movimiento, aún no teniendo lugar donde asentarse o aún estando siempre en busca de otro lugar:

«Se trata de una bipolaridad que especifica satisfactoriamente el paradójico antagonismo de toda existencia. Pertenece a un lugar; entablamos, a partir de ese lugar, lazos; pero para que ese lugar o esos lazos adquieran su significado completo, tiene que ser [...] superados, transgredidos.»<sup>48</sup>

Para Maffesoli no existe aún una solución a esa paradoja: ¿cómo aprehender la afirmación y reafirmación de sentirse ligado a algún sitio sin perder «la necesidad de lo “vacío”, de la pérdida»<sup>49</sup>? ¿Cómo ser sin estar de manera estable en algún lugar?

Por tanto, cuando tratamos el tema de la identidad, el fenómeno de la migración emerge como un eje de suma importancia, porque, si afirmamos que la identidad es un proceso socio-individual de construcción consciente y subconsciente de «*uno-mismo*», en el cual nos alimentamos y re-significamos los elementos de la realidad que nos rodean, la migración, el desplazamiento a otro lugar (muchas veces inhóspito y extraño), en el cual encontramos elementos que nos resultan extraños o inusuales: lengua, costumbres, tradiciones, gastronomía, relaciones y prácticas sociales, etc.. Todos estos factores alteran nuestra manera de construir nuestra identidad. La absorción y re-significación de todos esos elementos inusuales hace más complicada la relación del individuo con la realidad a la que arriba, en el sentido de que el individuo (cuando migra) experimenta lo que podríamos denominar *vértigo social*, el cual definimos como una cierta inestabilidad, incertidumbre, inseguridad, cierto «vacío» dentro del contexto que lo rodea, debido a la extrañeza del mismo. Este *vértigo social* es el sentimiento de una cierta «pérdida de centro», un sentir de que no se «forma parte» de donde se habita y, en consecuencia, obliga a acoplarse a dicha realidad totalmente nueva.

El individuo, cuando hace una retrospectiva de su vida, se percata de que la vida que tenía antes de partir ya no es la misma; con la migración, la manera en que ve las experiencias anteriores, es diferente. Calvino dice que «al llegar a cada nueva ciudad el

---

<sup>48</sup> Michel Maffesoli, *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, p. 81, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 21.

viajero encuentra un pasado suyo que ya no sabía que tenía». <sup>50</sup> La migración provoca en el individuo una reestructuración del pasado y todo lo que lo rodea: lugares, personas, costumbres, etc. Podemos afirmar que la migración provoca que la construcción de la identidad cobre un sentido diferente al que se tenía antes de desplazarse y como ésta identidad se construye a lo largo de la vida, es decir, no es estática, al migrar uno puede cuestionarse a sí mismo y a todo el entorno que lo rodea y ese cuestionamiento, es un cuestionamiento de identidad: *¿quién soy y qué represento yo en éste entorno diferente?*

Después de migrar, la vida de los individuos ha cambiado, ya no es la misma, no importa si regresan al lugar al que pertenecían antes de partir o no; cambia su manera de hablar, su manera de ser, cambia hasta su manera de pensar y de ver el mundo; vivir e interactuar en otros lugares los modifica. El migrante suele ser consciente de que al dirigirse a un lugar diferente, nada será igual; el desplazamiento cambiará lo que era antes de partir, cambiará su vida, es decir, modificará su identidad. Pero ¿qué pasa cuando el individuo no sólo migra, sino que al llegar a su destino decide establecerse?

#### *El asentamiento de los migrantes y su relación con la identidad*

El fenómeno migratorio crea otros muchos fenómenos, algunos de mayor envergadura y complejidad, como, por ejemplo, el del establecimiento de grupos inmigrantes en los países receptores, establecimiento que también es de vital importancia cuando se habla de identidad dentro del fenómeno de la migración, como hemos venido recalando. Dicho establecimiento provoca una diversificación cultural dentro de un territorio determinado, ya que los aspectos culturales de las sociedades que reciben inmigrantes se confrontan con los aspectos culturales de los grupos que llegan y ésta confrontación crea, generalmente, una pluralidad de formas culturales en las prácticas sociales de ambos grupos. Ésta diversificación provoca, en la mayoría de los casos, conflictos, tanto psicológicos en los individuos, como sociales en los colectivos con los que se relacionan y es aquí donde la identidad y su conceptualización cobran importancia por muchas razones, una de ellas es que muchas de las personas que viven en una sociedad receptora de migrantes ven a éstos como «intrusos», como extraños y, por lo tanto, procuran resguardar lo que es «*de ellos*». La creencia de que los que viven en una sociedad determinada son dueños absolutos de todo lo que existe ahí es generalizada y los migrantes que arriban a dichos lugares son considerados como una amenaza del orden y, consecuentemente, son discriminados.

---

<sup>50</sup> Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 42, Ed. Siruela, España, 1998.

Observemos de nueva cuenta el Esquema 1, «Proceso de migración de las personas, dividido en tres momentos», para percatarnos que dentro del tercer momento de la migración: la *inmigración*, se bifurcan dos posibilidades: 1. Desplazarse y a) retornar a su lugar de origen o b) dirigirse a otro lugar (donde también será inmigrante) o 2. Establecerse en el lugar al cual llegó. Como anteriormente apuntamos, el establecimiento de las personas genera fenómenos muy complejos y provoca profundas modificaciones a corto, mediano o largo plazo en los lugares en los cuales se establecen los grupos sociales. Por ejemplo, las personas que llegan a establecerse, generalmente, conservan sus prácticas culturales y éstas chocan con lo ya establecido, por lo tanto, hallamos un conflicto ya que el inmigrante se ve muchas veces en la necesidad de afrontar cambios y adaptaciones en sus prácticas culturales, lo que provoca también, conflictos identitarios en las personas.

Cuando nos adentramos al estudio de la identidad, el asentamiento de colectividades en un determinado espacio es importante porque en el asentamiento de grupos inmigrantes cuantiosos, las identidades que se confrontan no sólo son las de las personas que arriban, sino también de los individuos que estaban establecidos previamente en el espacio a donde llegan dichos inmigrantes. En el lugar de establecimiento de migrantes, así como en las fronteras tienen cabida muchos fenómenos donde la identidad toma partida: la hibridación de culturas, conflictos sociales, la discriminación, la violencia entre culturas, etc. Por tanto, generar un concepto de identidad que sea incluyente e igualitaria es importante para que dentro de todo el proceso migratorio, las personas se vean como individuos capaces de reconocer al otro a pesar de las diferencias que entre éstos pueda haber, no importando si algunos de ellos son extranjeros, exiliados o refugiados.

*Migrar y viajar.*

*Dos distintas visiones del desplazamiento*

Abramos un pequeño apartado en esta investigación para echar un vistazo, rápidamente, a las diferencias entre la noción de *migración* y la noción de *viaje*. En términos generales, a la *migración* solamente se le trata como desplazamiento. Ya sea de carácter animal o humano, al desplazamiento poblacional que se produce de un lugar a otro, se le denomina migración. En la época actual, hasta en el mundo de la informática se habla de *migración de datos*, para referirse al movimiento o desplazamiento de recursos informáticos de un

sitio originario, para adecuarse a un sitio de destino distinto.<sup>51</sup> Generalmente, se le ha dado a la migración una connotación antropológica, sociológica, política, económica, etc. Casi siempre, cuando encontramos el término migración, éste se tiene referencia al ámbito de las ciencias sociales. El término migración es un término recurrente y bastante usual en los estudios e investigaciones del mundo social.

Por el contrario, el término *viaje* es menos habitual en los textos sociológicos. A la noción de *viaje* lo encontramos en mayor medida en textos literarios, en poesía o en escritos dirigidos al aspecto espiritual de las sociedades. El viaje se utiliza, más propiamente, cuando hablamos de la exploración de nuestro ser. Bauman utiliza el término *peregrino* para referirse a aquel viajero que busca no sólo desplazarse, sino «viajar», darle un sentido espiritual al desplazamiento. Sin embargo, para Bauman, el mundo actual, el mundo líquido, se ha vuelto inhospitalario para *peregrinaje*. Al volverse un mundo excesivamente instrumental, el peregrino no viaja, en el sentido extenso de la categoría, sino que sólo se desplaza, sólo encuentra medios comunes y corrientes para dirigirse a un lugar. Al extraviar el sentido del viaje, nos hemos convertido en *vagabundos*.<sup>52</sup>

El término de *migración* ha provocado que el mismo hecho de desplazarse sea visto como sólo eso, un *desplazamiento migratorio* económico, sociológico, político, etc., y no como un viaje iniciático, dotado de sentido espiritual. Con esto, no se está demeritando al término migración, ni se está devaluando el fenómeno migratorio como un fenómeno social de gran importancia para la sociología, solamente se trata de hacer una diferenciación entre estos dos términos.

#### *Apuntes finales de la relación entre migración e identidad*

Recapitulando, el fenómeno migratorio es un fenómeno interdisciplinario, que crece diariamente y con frecuencia lo encontramos en los periódicos de todo el mundo. Entre los fenómenos que puede provocar la migración se encuentran, la generación de las llamadas *minorías étnicas*, la discriminación, la exclusión, el racismo, los problemas para crear reformas migratorias, políticas sociales y públicas, entre muchos otros. Al

---

<sup>51</sup> Véase Carsí, J. A. /Ramos I. /Silva, J. /Pérez, J. & Anaya, V., *Un generador automático de planes de migración de datos*, en Revista «I+D Computación», Vol. 1, No. 1, Universidad Politécnica de Valencia, Julio 2002.

<sup>52</sup> Véase Zygmunt Bauman, *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad*, en S. Hall/P. du Gay (comps.), *Op. cit.*, p. 42.

relacionarlo con la cuestión de la identidad podemos afirmar que hoy en día el *sentido de pertenencia*, dentro del contexto de la globalización, es más dinámico, menos aprehensible porque no existen parámetros preestablecidos, ni previamente dados, tampoco estáticos donde la identidad pueda «sostenerse» irrevocablemente, por lo que las migraciones internacionales son un punto de partida obligatorio para entender la identidad de esa manera dinámica, siempre en construcción, una identidad que se va construyendo gracias a la confrontación de uno con los otros, y que con el viaje, dicha construcción y confrontación toman un matiz diferente, de mayor complejidad. Para tratar de generar un concepto de identidad, el fenómeno de la migración aporta muchísimo. Llegar a otro lado también crea, la mayoría de las veces, otro tipo de prácticas dentro del entorno donde se generan, tales como mezcla entre «razas», hibridación cultural, mestizaje, modificación de las prácticas lingüísticas, entre otras; no es casualidad que los lugares en donde se toca el tema de la «identidad» son entornos donde históricamente las migraciones han sido recurrentes y constantes, hablamos de Europa Occidental, Estados Unidos y Medio Oriente, principalmente.

La migración nos transforma: modifica a los individuos que migran, a los que reciben a los migrantes, modifica la manera que nos vemos los unos a los otros, modifica (y complejiza) también las dinámicas sociales que se entablan dentro de un lugar donde habitan inmigrantes. En pocas palabras, la migración es un fenómeno que «engancha» a todos por igual, ya que éste es parte integral de los cambios sociales que se suscitan hoy en día en el mundo y dentro de éstos cambios se encuentra lo correspondiente a la identidad, porque, como hemos venido diciendo, la migración le da otro sentido a las construcciones identitarias, es decir, ya no es igual la manera en que uno se ve a *sí-mismo*, ni mucho menos la forma en que uno se relaciona con los otros.

### ***El «extranjero» y la «frontera».***

#### ***Dos figuras constitutivas de la relación entre identidad y migración***

Dentro del fenómeno de la migración existen dos elementos que también juegan un papel importante en la conceptualización y realización de las identidades y que tocaremos brevemente a continuación: la figura del extranjero y la idea de «frontera».

¿Qué pasa cuando llega una persona con rasgos diferentes a los que comúnmente encontramos en nuestro entorno? ¿Qué pasa cuando el *otro* no sólo es diferente a uno mismo, sino a muchos dentro de un «orden» social establecido, a un «nosotros» determinado, constituido y normalizado? Éstas son preguntas que nos remiten a la figura más importante dentro del estudio de las migraciones: la figura del *extranjero*.

Un individuo inmigrante, el cual llega a un lugar al que no pertenece es considerado por los otros individuos que ahí residen como *extranjero*. Dicho *extranjero* es una categorización producto de las dinámicas migratorias; el inmigrante es «el hombre sin fronteras, es un personaje arquetípico de nuestra época»<sup>53</sup>, la época de la globalización. Al lugar donde llegan, los extranjeros son considerados como «extraños», «los que vienen de fuera», los que son «diferentes», ya que «lo que en definitiva caracteriza al extranjero, figura lejana y próxima a la vez, que viene de lugares ignotos para instalarse en un territorio que creemos propio, es la conciencia de que la diferencia es su estado natural»<sup>54</sup>; la *diferencia* es la marca por antonomasia del extranjero.

La característica de «extranjería» genera un sinnúmero de temores y miedos; el extranjero tiende a «ensombrece y eclipsar las líneas fronterizas que se deberían percibir con nitidez»<sup>55</sup> dentro de una sociedad, es decir que, con la llegada del *inmigrante*, la distancia entre lo «familiar» y lo «extraño» es incierta, hasta el punto de que las líneas que separan a éstos dos términos (lo conocido, lo «normal» y lo insólito, lo «raro») pueden difuminarse totalmente. El denominado modo *etnocentristas* de ver la realidad y el mundo, parte de los parámetros de lo propio y estos parámetros son no sólo los más importantes, sino también «superiores», por lo tanto, al *extranjero* se le observa con recelo, porque los extranjeros, generalmente, son distintos en apariencia y en lo relativo a sus prácticas socio-culturales; por esta razón, al identificar a éste como algo disímil, muchas veces se le imponen una carga valorativa negativa. La diferencia hace que los extranjeros, irrumpen un «orden» que previamente se creía perfectamente establecido, se le ve como algo *negativo*, como algo que amenaza la «armonía» que parecía reinar.

---

<sup>53</sup> Salman Rushdie, *Pásate de la raya*, en S. Rushdie, «Pásate de la raya. Artículos 1992-2002», p. 503, Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2003.

<sup>54</sup>Fanny Blanck-Cerejido & Pablo Yankelevich, (comps.), *El otro, el extranjero*, p. 13, Ed. Libros del zorzal, Buenos Aires, 2003.

<sup>55</sup> Zygmunt Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, p. 37, Ed. Akal, Madrid, 1997.

Que el extranjero *irrumpe* en un orden preestablecido, quiere decir que la llegada de dicho personaje a un territorio donde existe una serie de dinámicas (políticas, sociales, económicas, culturales, históricas, etc.) previamente constituidas es percibida por los habitantes del mismo como una alteración de lo que está considerado como «común» o «normal». Al respecto, Maffesoli retoma a un gran teórico de lo extraño y lo extranjero, Georg Simmel:

«Lo extraño y lo extranjero desempeñan para Simmel un papel innegable en las interacciones sociales. Sirve de intermediario con la exterioridad y por lo tanto con las diferentes formas de alteridad. Desde este punto de vista, son partes integrantes del grupo mismo y lo estructuran como tal. Ya sea de manera positiva o actuando como repelente, condicionan las “relaciones de reciprocidad”, elementos básicos de cualquier socialidad.»<sup>56</sup>

Lo extraño y lo extranjero, aunque diferente y productor de temor, es, según Maffesoli, siguiendo a Simmel, *necesario* en la sociedad y en su socialidad. El extranjero juega un papel estructural en la realidad social. Ahora bien, en éstos tiempos de globalización quienes «sufren», regularmente, la mayor cantidad de discriminaciones son los *extranjeros*, los inmigrantes; casi a diario podemos ver noticias acerca de la expulsión de grandes colectivos por parte de algún gobierno o la muerte de personas por los llamados *crímenes de odio*, etc., y esto es debido a que el extranjero visto como lo *otro*, lo «diferente», puede provocar una sensación de «ultraje» de lo que consideramos como nuestro. Esa diferencia que enmarcamos entre lo «nuestros» y los «otros», en un mundo donde el fenómeno migratorio es uno de los ejes centrales, se materializa en la figura del *extranjero*, porque éste es distinto, tiene costumbres contrarias y una identidad disímil a las identidades establecidas en el lugar al que llega. El escenario del extranjero como *irruptor* de un orden en la cultura que lo «recibe», muchas veces genera temor a lo *diferente* y éste temor ha logrado puede ocasionar discriminación, violencia y exclusión tanto física como psicológica.

El efecto que un extranjero produce cuando arriba a una sociedad «determinada» es de *irrupción*; el extranjero irrumpe un orden establecido socialmente. Los individuos que, por temor a la llegada de lo diferente, «cierran filas», se vuelven herméticos y menosprecian a los extranjeros, propician conflictos entre individuos, debido

---

<sup>56</sup> Michel Maffesoli, *Op. cit.*, p. 45. Véase también Georg Simmel, *Soziologie*, Leipzig, Duncker und Humboldt, 1908, citado por M. Maffesoli, *Op. cit.*

a que dichos individuos no logran consentir la diversidad cultural imperante en el mundo y actúan sin percatarse de la profundidad que éstas actitudes pueden llegar a tener. Estos individuos son los que temen a los *bárbaros* en el excelente poema titulado *Esperando a los bárbaros* del poeta griego Konstantine Kavafis:

*«los bárbaros llegarán hoy,  
y ellos desprecian la elocuencia y los retoricismos»<sup>57</sup>*

Estos individuos aguardan la llegada de los *bárbaros* con miedo, porque éstos representan lo que es «diferente» y se les desprecia. Sin embargo, cuando se cree que los extranjeros representan algo que daña el orden y los encerramos como «lo *malo* dentro de *nuestras* sociedades», sin oportunidad alguna de expresarse o integrarse, podemos percatarnos de que los *bárbaros* no son aquellos que arriban, sino los que discriminan, los que excluyen, los que no dieron una oportunidad al enriquecimiento de identidades, porque los *otros*, los extranjeros, porque son distintos a *nosotros*, son necesarios en la construcción de nuestra identidad, porque en ellos nos contrastamos y nos ayudan a saber quiénes somos:

*« —¿Por qué de pronto nos embarga tal desasosiego  
y confusión? (Los rostros todos, qué serios se han puesto)  
¿Por qué tan rápido las calles y las plazas se vacían  
y todos vuelven a sus casas apesadumbrados?*

*Porque es de noche y los bárbaros no han venido.  
De la frontera han llegado algunos  
diciendo que no existen ya los bárbaros.*

*Y qué vamos a hacer sin bárbaros ahora.  
Aquellos hombres eran una cierta solución».<sup>58</sup>*

Los denominados *bárbaros* forman parte de la constitución del *nosotros* como eje identitario porque es el *Otro* quien nos observa, es con quien no confrontamos y quien, en parte, nos define: *ellos* son parte de *nosotros* y *nosotros* somos parte de *ellos*. Los *otros*

---

<sup>57</sup> Konstantine Kavafis, *Poesía completa*, p. 100, Ed. Visor libros, Madrid, 2000.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

aunque sean totalmente distintos a *nosotros* juegan un papel preponderante en la construcción identitaria, los *otros* son un sustento significativo de *nuestra* identidad, ellos nos ayudan a construirla.

### *La idea de «frontera»*

¿Qué es una frontera? La frontera, a grandes rasgos es algo que divide dos cosas. Geográficamente hablando, la frontera es una franja, imaginaria o natural (como en el caso de la frontera entre la tierra y el agua), que divide dos territorios. Las fronteras políticas se sitúan en torno a límites dentro de un territorio nacional o bien, internacional. ¿Por qué es importante estudiar la figura de la *frontera* como elemento constitutivo de la migración y de la identidad? Podemos entender a la *frontera* como algo que divide territorios y, evidentemente, dentro de estos territorios encontramos individuos, sociedades culturales, cosmovisiones, prácticas socioculturales, imaginarios, por lo tanto, las fronteras no sólo nos dividen espacialmente, sino que también nos dividen culturalmente. Las líneas fronterizas que nos confinan a un territorio determinado también moldean nuestro sentido de pertenencia, la división de individuos y sociedades gracias a las fronteras, y su consecuente confinamiento a territorios específicos conlleva diferenciaciones: «ella incluye y excluye, identifica lo que está dentro y lo que se encuentra fuera, separa al *Nosotros* de lo ajeno»<sup>59</sup>; estas diferenciaciones son también cuestiones relativas a la identidad: «*Soy de aquí porque nací en éste lugar*».

Las fronteras son líneas visibles e invisibles, físicas y/o metafóricas,; las fronteras dividen y las divisiones provocan conflictos, las fronteras se encuentran constantemente en disputa, no necesariamente de una forma bélica, sino también de una manera simbólica, porque una frontera distancia no sólo territorios, sino también individuos, culturas, visiones de mundo: «dadme una línea trazada alrededor del mundo y os daré una pelea»<sup>60</sup>, las fronteras, aún siendo divisiones territoriales, crean, también, *fronteras culturales*. Con la globalización, las fronteras territoriales se han ido diluyendo, hasta convertirse en «líneas» meramente formales, esto significa que los elementos identitarios se *entremezclan*. La frontera es un espacio donde la diferencia entre lo similar y lo desigual, lo próximo y lo lejano, lo propio y lo ajeno es difusa, porque «allí donde la frontera divide, tangencialmente, universos que parecen no tocarse ni cruzarse, las voces

---

<sup>59</sup> Gilda Waldman, *El rostro en la frontera*, en Emma León (ed.), «Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad», p. 9, Ed. Anthropos/CRIM-UNAM, España, 2009.

<sup>60</sup> Salman Rushdie, *Pásate de la raya*, en S. Rushdie, *Op. cit.*, p. 513.

se mezclan y los espacios se entrelazan para redefinir las señas de identidad»<sup>61</sup>. La frontera no soporta el peso que le llega de ambos lados, al punto de que individuos, sociedades, experiencias e identidades la cruzan de manera física o metafórica; ambos lados de la frontera se entretejen.

Con el ir y venir de grandes cantidades de personas, las fronteras se refuerzan. La frontera es ése espacio limítrofe donde uno puede reforzar o diluir su identidad, porque las fronteras «son tierra de todos y tierra de nadie»<sup>62</sup>, porque ésta le pertenece a todos y a nadie, ya que, ahí en el espacio fronterizo, «todos somos el Otro, pues éste es nuestro espejo constitutivo en relación con el cual nos definimos»<sup>63</sup> y la gama de posibilidades de apropiación y significación de elementos identitarios, en la frontera, es bastante amplia. Un claro ejemplo de la idea de frontera como elemento divisor, no sólo de territorios, sino también de culturas, es la llamada *Partición de la India*. Éste fue un evento histórico sin precedentes: corría la noche del 13 agosto de 1947. A la medianoche la provincia de Bengala se dividió en dos: en el Estado pakistaní de Bengala Oriental (hoy Bangladesh) y en el Estado indio de Bengala Occidental, creando así dos Estados soberanos: el dominio de Pakistán y la Unión de la India; veinticuatro horas después de ése suceso, la India se independizó de Gran Bretaña. La *Partición*, no sólo afectó territorialmente creando fronteras, sino que también afectó en el aspecto cultural de los habitantes de cada región:

«Todas nuestras vidas cambiaron, incluso la de un chico de ocho semanas y también la de sus hermanas todavía por nacer y la de sus primos futuros y todos nuestros hijos. Ninguno de nosotros somos quienes hubiéramos sido si aquella línea no hubiera atravesado nuestro país».<sup>64</sup>

El anterior es un fragmento de un relato del escritor indo-británico Salman Rushdie, el cual ejemplifica claramente lo que la *Partición* significó para él y para los suyos. Con la creación de dicha frontera, todos dejaron de saberse parte una sola cultura; ahora se dividían en la cultura pakistaní y la cultura hindú. La creación de fronteras no sólo divide territorios, sino también individuos, creencias, modos de ver el mundo, en pocas palabras, identidades. Kavafis habla también de lo que una frontera puede representar para la construcción de sus identidades:

---

<sup>61</sup> Gilda Waldman, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>64</sup> Salman Rushdie, *Pásate de la raya*, en S. Rushdie, *Op. cit.*, p. 518

«Sin compasión y sin pudor, sin miramientos  
alzaron a mi alrededor murallas imponentes.

*Y ahora estoy aquí, cercado e impotente.  
No pienso más. Este destino roe mis pensamientos;*

*porque tenía que hacer fuera aún mucha labor.  
¿Cómo no sentí nada cuando el muro construyeron?*

*Pero ruido alguno nunca oí de los obreros.  
Sin darme cuenta me han aislado del mundo exterior.»<sup>65</sup>*

**Murallas**, el poema anterior, ejemplifica de una manera muy adecuada todo lo que puede llegar a significar una frontera. Los muros (que son una alegoría de fronteras) no sólo no dejan entrar a los de fuera, sino que tampoco dejan salir a los de adentro; es un doble obstáculo para la construcción identitaria, una doble traba para quien trata de conocer otros lugares y a otras personas, para quien trata de vivir nuevas experiencias, para quien quiera ir más allá de «lo conocido», a enriquecer su identidad.

Al relacionar la frontera con la figura del *extranjero*, encontramos que un inmigrante cruza líneas divisoras, teniendo en cuenta que, al cruzarlas, va a encontrar algo que nunca antes había experimentado. No importa si es refugiado, exiliado o si el inmigrante viaja en busca de trabajo, la modificación de la identidad del individuo que atraviesa las fronteras es inevitable, pues éste llega a lugares «diferentes». Para adoptar la categoría de *extranjero*, el individuo ha tenido que cruzar no sólo fronteras territoriales, sino también fronteras culturales, experimentando así cambios en los elementos que construyen su identidad.

Para *León el Africano* de Amin Maalouf, por ejemplo, migrar significa una cuestión cultural además de física, porque sabe que es el *viaje* lo que lo define: «Soy hijo del camino, caravana es mi patria y mi vida la más inesperada travesía».<sup>66</sup> No importa que existan barreras o muros, es necesario cruzar éstos obstáculos para saber quiénes somos y

---

<sup>65</sup> Konstantine Kavafis, *Op. cit.*, p.98.

<sup>66</sup> Amin Maalouf, *León el Africano*, p. 11, Ed. Alianza, España, 2005.

qué es lo que nos define. Estos obstáculos fronterizos nos ayudan a indagar en nuestra identidad. «Nos convertimos en las fronteras que atravesamos»<sup>67</sup> dice Rushdie y le doy la razón.

---

<sup>67</sup> Salman Rushdie, *Pásate de la raya*, en S. Rushdie, *Op. cit.*, p. 498.

### **CAPÍTULO 3.**

## **ZYGMUNT BAUMAN, AMIN MAALOUF Y LA FIGURA DEL ESCRITOR**

### ***Historias de vida que se entrelazan en el campo de la identidad***

*«Nunca se da la misma combinación en dos personas distintas, y es justamente ahí donde reside la riqueza de cada uno, su valor personal, lo que hace que todo ser humano sea singular y potencialmente insustituible.»*

Amin Maalouf.<sup>68</sup>

En éste capítulo nos adentraremos a la importancia que tiene el aspecto biográfico para la construcción de un concepto de *Identidad*, poniendo como ejemplo al sociólogo Zygmunt Bauman y al novelista y ensayista Amin Maalouf.

### ***La biografía como elemento constitutivo en la construcción de identidades***

El nombre, los apellidos, el sexo, el lugar y la fecha de nacimiento, la profesión, el color de piel, los antecesores y amigos, el recorrido educativo, la familia, la pareja, los sucesos que marcaron nuestra vida, etc., son algunos de los elementos que pertenecen a nuestra biografía y que, conociéndolos a fondo, nos ayudan a comprender de mejor manera cómo se va construyendo nuestra identidad.

Todos estos rasgos personales son pequeñas piezas en donde el rompecabezas completo es «nuestra identidad», pero no podemos imaginar (siguiendo con la analogía) que algún día el rompecabezas estará completo o que colocada una pieza se quedará ahí para siempre. Existen elementos de nuestra identidad que nos resultan más importantes que otros en un determinado momento de nuestra vida, es decir, que los rasgos que conforman nuestra identidad son también históricos, contextuales y *jerarquizables*. Sin embargo, que los rasgos personales tengan dichas características jerarquizables no significa que éstos desaparezcan o se «olviden», sino que se quedan en «nosotros» como experiencias o recuerdos y todas estas experiencias se encuentran *listas* a salir a la luz de la consciencia en cualquier momento.

---

<sup>68</sup> Amin Maalouf, *Identidades asesinas*, *Op. cit.*, p. 19.

Puede darse el caso, también, de que algunos elementos identitarios no tengan para nosotros un peso específico importante, hasta que algún suceso irrumpa violentamente la cotidianidad de nuestra vida y provoque que tal o cual elemento constitutivo de la identidad cobre, para nosotros, una importancia mucho mayor; pongamos el ejemplo de la lengua. Comúnmente, no nos percatamos de la trascendencia superlativa que nuestra lengua y nuestro lenguaje, nuestros usos y costumbres lingüísticas pueden llegar a tener cuando, en el lugar donde residimos, se habla la misma lengua; es uno de los elementos usuales dentro de nuestra vida cotidiana. Pero en el momento en que migramos y llegamos a un lugar donde nuestra lengua no se habla o las costumbres lingüísticas son distintas, éste elemento que no tenía un peso tan fuerte, se convierte en un elemento primordial al momento de definirnos y frente a los otros.

Al igual que la lengua, existen muchos aspectos que nos identifican, pero que no nos parecen tan importantes o relevantes, a menos que algo irrumpa y le dé a éstos elementos una importancia que antes no tenían. Los parámetros de jerarquización e importancia de elementos que constituyen y ayudan a construir la identidad también dependen del contexto histórico personal; conforme pasa nuestra vida, algunos elementos resultan más importantes que otros; por ejemplo, no le damos el mismo peso a nuestro nombre a los veinte años que a los cincuenta o sesenta, cuando éste ha recorrido ya un largo camino a través de los años. Con esto queremos decir que los elementos que constituyen nuestra identidad también sufren modificaciones con el pasar del tiempo, por lo tanto, cabe afirmar que si la identidad es una construcción perpetua, inacabada e inacabable, de un «yo», los elementos que la componen también se ven inmersos en dicho cambio; los elementos que constituyen a la identidad (al igual que ésta), tampoco se bañan en el mismo río dos veces. La constitución de una identidad propia se hace a base de una perpetua absorción, selección y adecuación de elementos nuevos o adaptación, en el caso de los elementos previamente existentes, dentro de nuestras experiencias en la vida cotidiana, por tanto, la construcción de la identidad es la construcción de sus elementos, la confrontación de nuestra identidad con la identidad de los *otros*, es la confrontación de los elementos que nos definen con los elementos que definen a los *otros*; en otras palabras, si la identidad es la suma de los elementos que la constituyen y si afirmamos que la identidad es una construcción perpetua que toma forma con la confrontación con el *otro* y que sufre modificaciones constantemente, con los elementos constitutivos de ésta sucede exactamente lo mismo. De igual forma, el contexto histórico-cultural modifica la construcción de los elementos identitarios y, por lo tanto, a la identidad en general; ésta se encuentra en constante dialéctica con la realidad cotidiana, con otros individuos y con la

sociedad en donde éstos se desenvuelven; cualquier tipo de relación que sostengamos con el contexto en el que habitamos permea, de alguna manera, todos los elementos que nos constituyen.

Por otro lado, al hablar del mundo en el que nacemos, hablamos de un mundo con un orden preestablecido, una realidad previamente construida, «ninguno de nosotros es capaz de construir desde cero el mundo de significaciones y sentidos; cada uno de nosotros entra en un mundo “prefabricado”». <sup>69</sup> Sin embargo, aún cuando el mundo al que llegamos cuando nacemos está previamente constituido, la manera en que cada uno de nosotros aprehende esa constitución, la manera que construimos individual y socialmente «nuestra» realidad, el *cómo nos apropiamos* de las categorías, las representaciones y prácticas socio-culturales y las clasificaciones, es diversa, distinta de todas las demás; ¡no existen dos realidades iguales! Y como no existen dos realidades iguales, no existen, evidentemente, dos identidades *iguales*. La contemporaneidad de los individuos hace que entre ellos existan rasgos similares, mas no iguales; somos hijos del mismo tiempo y, muchas veces, hijos del mismo espacio, pero esto no quiere decir que dichas similitudes construyan individuos *idénticos*, ¿por qué? Porque la aprehensión, la apropiación y la asimilación, consciente o subconsciente, de los elementos de la realidad nunca se dan de la misma manera; la especificidad de los diversos elementos constitutivos de la identidad, debido a la aprehensión y asimilación única de los eventos de la realidad, juega un papel muy importante en la manera en cómo construimos nuestras historias de vida; ésa aprehensión única de los sucesos hace que seamos diferentes de los demás.

Por tanto, como la identidad realmente toma forma en la interacción social y las relaciones sociales son fundamentales para la construcción de una identidad, el contexto en el que vivimos también moldea la manera en la que nos construimos. Para Peter Berger y Thomas Luckmann, la contextualización es fundamental en la construcción identitaria, porque para ellos «la identidad permanece ininteligible a menos que se le ubique en un mundo»<sup>70</sup>, es decir, que no podemos hablar de la identidad sin que la ubiquemos en un contexto social, cultural, político, histórico, etc., donde los individuos sostienen relaciones con su entorno y con otros individuos, por ejemplo, no es lo mismo ser negro en Estados Unidos que en Sudáfrica ni tampoco es igual ser mujer en Colombia que en Irak. Estos ejemplos dejan en claro que ninguno de los elementos que constituyen la

---

<sup>69</sup> Zygmunt Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, *Op. cit.*, p. 17.

<sup>70</sup> Peter Berger & Thomas Luckmann, *Op. cit.*, p. 215.

identidad es universal, sino que debe ser *contextualizado*, para entender lo que éste puede significar para los individuos que lo poseen.

No podemos entender a la identidad como una yuxtaposición de pertenencias personales autónomas y ligadas forzosamente, donde los elementos que constituyen dicha identidad puedan ser vistos de manera separada y sin necesidad de relacionarse entre ellos, sino como una *interrelación* de elementos identitarios que son movibles, jerarquizables y *contextualizables*, y los cuales «hablan», se comunican entre sí; la identidad es «un dibujo sobre una piel tirante; basta con tocar una sola de esas pertenencias para que vibre la persona entera».<sup>71</sup>

### ***La importancia del «pasado» y la «memoria» en la conceptualización de la identidad***

Un aspecto sumamente importante para la construcción de las identidades y, además, para la indagación de una noción adecuada de identidad, es el *pasado*; la historia de vida de cada uno de nosotros nos ayuda a definir lo que somos. El pasado es muy importante para la construcción identitaria ya que, como hemos mencionado antes, ninguna vida es igual que otra; cada historia es diferente, por lo tanto, cada pasado es inigualable e irremplazable. Apoyados en la *memoria*, que también es otro aspecto importante en la construcción de la identidad, podemos recobrar dicho pasado que, aunque siempre es fragmentado, nunca pierde su trascendencia. Tanto el pasado como la memoria jamás son estáticos, al contrario, son móviles, dinámicos, ya que al continuar por la senda de la vida, la remembranza de lo que fuimos, de lo que alguna vez nos constituyó y de lo que vivimos hace tiempo, siempre florece de distintas maneras en nosotros en forma de recuerdos. Sin embargo, nunca recordamos nada tal y como fue, sino que, muy al estilo proustiano, los sucesos pasados aparecen como una sombra que tratamos de reconstruir con ayuda de la memoria, es decir, los recuerdos son dinámicos, su importancia también es mutable, dependiendo del contexto histórico-personal, como diría el escritor argentino Julio Cortázar, «la memoria sabe lo que debe guardar entero».<sup>72</sup> Todo esto hace que el pasado y la memoria sean elementos importantes que constituyen a la identidad ya que la manera en que recordamos nuestra vida, también habla de quiénes somos; con el tiempo, cada nueva experiencia se propone reubicar los recuerdos en *algún lugar* de nosotros, listos

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>72</sup> Julio Cortázar, *Relato con un fondo de agua*, en «Los relatos, 1. Ritos», p. 221, Ed. Alianza, España, 1999.

para salir a la luz, recuerdos que siempre están en constante flujo, redescubrimiento y construcción.

Todos estos elementos son importantes para la identidad, porque ésta *se va construyendo* también con ayuda de la memoria, de nuestra experiencia en la vida a través de los años, de nuestro *pasado*, ése pasado que es un *hogar* y «pese a ser un hogar perdido en una ciudad perdida en las brumas del tiempo perdido»<sup>73</sup>, es, a fin de cuentas, «nuestro» hogar.

No importa a qué lugar te dirijas, tu pasado, aunque sea mutable, va a estar ahí, te acompañará siempre, es parte de tu identidad. Kavafis es tajante con la cuestión del pasado: no hay manera de esconderse de uno mismo, lo que hemos sido a lo largo de su vida nos persigue permanentemente:

*«Lugares nuevos no hallarás, no hallarás otros mares.  
La ciudad irá tras de ti. En sus calles pasearás,  
las mismas, y en los mismos barrios envejecerás,  
se te verá en estas casas acabarte.  
Y siempre llegarás a esta ciudad. Para otra parte  
–no esperes– no hay barco ya, ni senda para ti.»*<sup>74</sup>

### ***Algunos datos biográficos de nuestros autores***

Como lo expresé al principio de este apartado, tomo como estudio de caso al sociólogo polaco Zygmunt Bauman y al sociólogo, economista, ensayista y novelista libano-francés Amin Maalouf. De inmediato salta la pregunta del porqué elegí a éstos dos personajes para hablar de la construcción identitaria y sus consecuencias en el mundo social. La respuesta radica en que, a pesar de la singularidad de sus historias de vida, guardan ciertas similitudes, las cuales nos abren una puerta para clarificar la complejidad del estudio de las identidades. Para entender un poco acerca de estos dos personajes, adentrémonos un poco a sus biografías.

---

<sup>73</sup> Salman Rushdie, *Imaginary homelands*, en «Imaginary homelands. Essays and criticism», p. 9, Ed. Penguin books, Londres, 1992.

<sup>74</sup> Konstantine Kavafis *Op. cit.*, p. 13.

### *Zygmunt Bauman*

Sociólogo, ensayista y filósofo polaco de ascendencia judía, nacido en Poznan en 1925. Poznan era una ciudad alemana que se convirtió en terreno de Polonia después de la Primera Guerra Mundial. Durante la Segunda Guerra Mundial, Stalin y Hitler se dividieron Polonia con lo que Bauman y su familia se tuvieron que refugiar en la Unión Soviética. Por un tiempo fue militante comunista, alistándose en el ejército polaco que se creó por entonces en la Unión Soviética y participó en la liberación de Berlín.

En 1953, ya de regreso en Polonia, fue expulsado del ejército en el curso de una campaña antisemita, lo que incitó a Bauman a comenzar una vida de estudio académico. Diplomado en Sociología y Filosofía, enseñó en la Universidad de Varsovia, hasta que en 1968 fue expulsado de su país debido a una política antisemita, a manos del estalinismo.

Bauman se retiró de Polonia para instalarse definitivamente en Gran Bretaña. Fue nombrado profesor de Sociología en la Universidad de Leeds en los años setenta y todavía conserva ese puesto en calidad de emérito. Bauman es uno de los autores actuales más citados en estos tiempos; su pensamiento se ha movido desde la especificidad del análisis del movimiento obrero hasta la crítica global a la modernidad, de forma pareja al trabajo de la *Escuela de Frankfurt* y del *Posestructuralismo* francés. Es autor de una obra abundante, entre la que se encuentran libros fundamentales de la sociología contemporánea como *Modernidad y ambivalencia*, *Amor líquido*, *Modernidad y Holocausto*, *Ética posmoderna*, *La cultura como praxis* o *Modernidad líquida*.<sup>75</sup>

### *Amin Maalouf*

Amin Maalouf nació el 25 de febrero de 1949 en Beirut (Líbano) en el seno de una familia de origen cristiano, siendo el segundo de cuatro hermanos. La mayoría de su familia procedía de un pueblo llamado Ain el Kabou, situado en las montañas del Líbano, aunque sus padres contrajeron matrimonio en El Cairo, Egipto en 1945. Su madre, Odette, nació en la capital egipcia, de padre maronita libanés y madre turca, mientras que su padre, de nombre Ruchdi, fue un escritor, maestro y periodista perteneciente a una familia de origen católico melekita. Su abuelo paterno Butros, maestro de escuela y hombre de negocios no

---

<sup>75</sup> Véase Helena Béjar, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Ed. Herder, España, 2007.

muy afortunado, era una persona de ideas anticlericales que incluso se negó a bautizar a sus hijos, aunque él mismo era hijo de un clérigo presbiteriano.

Si bien, por influencia inglesa, una parte de su familia había estudiado en colegios británicos o americanos, la madre de Amin era una ferviente católica que insistió en enviar a su hijo a una escuela jesuita francesa en Beirut, donde Maalouf cursó sus estudios hasta llegar a la universidad. Su etapa universitaria también transcurrió en la capital libanesa, estudiando sociología y economía.

Una vez finalizada su carrera, a los 22 años Maalouf continuó la larga tradición familiar y comenzó a trabajar como periodista en *An-Nahar*, el principal diario de la ciudad de Beirut. Durante este periodo se trasladó a diversos países como la India, Bangladesh, Etiopía, Somalia, Kenia, Yemen o Argelia, trabajando en muchos casos como reportero de guerra. En 1977, dos años después del comienzo de la guerra civil libanesa, Maalouf abandonó el Líbano y se trasladó con su esposa y sus tres hijos a París, ciudad en la que ha residido desde entonces. Tras instalarse en la capital francesa, Maalouf ha viajado poco. En 1994 visitó el Líbano por primera vez desde que lo abandonara a finales de los setenta. Sus obras más importantes son: *Samarcanda*, *León el Africano*, *Los jardines de luz*, *Identidades asesinas* y *La roca de Tanios*.<sup>76</sup>

Después de documentar ambas biografías, podemos vislumbrar, un poco, el porqué al tener la condición de exiliados o al no residir en el país que los vio nacer por cuestiones beligerantes, la percepción que tienen ambos autores del concepto de identidad coincide en términos generales: ambos son contemporáneos y la historia de vida de ambos hace que sean conscientes de lo que una mala noción de identidad puede provocar en los individuos, hablamos de violencia, exclusión, discriminación y muerte. A lo largo de sus escritos, tanto Bauman como Maalouf, reflexionan acerca del tema de la identidad. En su ensayo titulado *Identidad*, Zygmunt Bauman habla de sus experiencias:

«Es una vieja costumbre de la Universidad Carolina de Praga que se interprete el himno de la persona que va a ser nombrada doctor *honoris causa* durante la ceremonia de investidura. Cuando me llegó el turno de recibir tanto honor, me pidieron que eligiera entre los himnos británico y polaco...  
Pues bien, no me resultó fácil dar una respuesta. Inglaterra fue el país que yo

---

<sup>76</sup> Véase Amin Maalouf, *Orígenes*, Ed. Alianza, España, 2007.

elegí y que me eligió a mí a través de una oferta de trabajo como profesor universitario, una vez que ya no podía quedarme en Polonia, el país en el que nació.»<sup>77</sup>

De igual manera, Amin Maalouf en su libro *Identidades asesinas*, comenta lo compleja que puede llegar a ser la construcción identitaria, exponiendo sus propias experiencias:

«Cuántas veces me habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento “más francés” o “más libanés”. Y mi respuesta es siempre la misma: “¡Las dos cosas!”. Y no porque quisiera ser equilibrado o equitativo, sino porque mentiría si dijera otra cosa».<sup>78</sup>

### ***Convergencias de nuestros autores en el campo de la identidad***

Después de esta recopilación de datos biográficos, nos percatamos de que existen varias convergencias entre estos dos autores. Dentro de dichas convergencias podemos rescatar cuatro que resultan las más importantes a esta investigación:

1. La primera es la similitud en algunos sucesos ocurridos en sus respectivas historias de vida: *a)* ambos fueron forzados a abandonar sus patrias de origen (Bauman abandonó Polonia y Maalouf, Líbano); *b)* la razón por la cual dejaron sus países fue que se presentaron serios conflictos bélicos (Polonia fue ocupada por los alemanes y Líbano atravesaba por una guerra civil) y *c)* ambos fueron acogidos por países importantes de Europa, donde actualmente residen (Bauman vive en Inglaterra y Maalouf en Francia)
2. La segunda de las convergencias es de carácter profesional; los dos han dedicado su vida a las letras: Maalouf a ensayos sociológicos y a la narrativa literaria; por su parte, Bauman se dedica a la narrativa teórico-sociológica.
3. La tercera coincidencia va encaminada a que ambos, con sus escritos, se comprometen fuertemente a crear consciencia en los individuos acerca de los problemas que se suscitan a lo largo y ancho del planeta: violencia, indiferencia, problemas de

---

<sup>77</sup> Zygmunt Bauman, *Identidad*, p. 27, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005.

<sup>78</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 9.

convivencia, etc. En pocas palabras, los escritos de ambos están fuertemente marcados por un pensamiento moral.

4. Por último, tanto para Amin Maalouf como para Zygmunt Bauman, la identidad es algo inconcluso, algo que se encuentra siempre en construcción, es algo inacabado.

Estos dos últimos puntos son los que más interesan a la presente investigación. Por un lado, Zygmunt Bauman habla de la identidad como «una proyección crítica de lo que se demanda o se busca con respecto a lo que es; o, aún más exactamente, una afirmación indirecta de la inadecuación o el carácter inconcluso de lo que es».<sup>79</sup> Para Bauman, la identidad es un proyecto inacabado, Por otro lado y siguiendo la misma línea, encontramos que para Amin Maalouf, la identidad es el conjunto de elementos o rasgos (él los llama *pertenencias*), los cuales configuran la individualidad de cada ser humano; ésta identidad es única e irremplazable y que «no se da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia»<sup>80</sup>, es decir, para Maalouf la identidad nunca se agota, siempre está *nutriéndose* de nuevos elementos.

En resumen, el aporte que estos dos autores hacen a ésta investigación es mayúscula, ya que no sólo con lo que escriben y teorizan, en el campo de la sociología, pueden aportar elementos para construir un concepto de identidad que se adecue a las problemáticas sociales de hoy en día, sino que, igualmente, sus vidas, tan particulares, muestran la violencia, la discriminación y la intolerancia del y hacia el *otro*, son fenómenos que atañen una sociología crítica y moral de la identidad.

### ***La figura del «escritor».***

#### ***Aportaciones de la literatura al estudio de la identidad***

##### *Función general de la literatura*

La arte literario ha sido un fiel compañero de los seres humanos por mucho tiempo; la literatura y los que se encargan de darle vida a ésta se han preocupado siempre de los diversos problemas sociales, filosóficos y existenciales que acaecen a la humanidad: a Cervantes le atañe la *imaginación aventurera*, Balzac permea de Historia a los hombres, Dostoiévski desenmascara el crimen perfecto, Proust habla del inalcanzable pasado y Joyce del inalcanzable presente, Kafka *encanta desencantando* a las instituciones de los

---

<sup>79</sup> Zygmunt Bauman, *De peregrino a turista...*, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>80</sup> Amin Maalouf, *Identidades asesinas...*, *Op. cit.*, p. 31.

hombres, Gabriel García Márquez le otorga un lugar a la soledad, Musil desnuda los atributos de la existencia, Coetzee cuestiona al ζοον πολιτικον (*Zoon politikon*), Borges complejiza el conocimiento ambicioso y la lista es prácticamente infinita; en resumidas cuentas, la literatura, sus grandes exponentes y las cuestiones que abordan han ocupado siempre un plano primario de la expresión humana. El arte en general, y la literatura específicamente, siempre han estado y estarán un paso adelante de otras formas de expresión, sea científica, política, sociológica, económica, etc., porque el arte es expresión creadora de espacios, de tiempos, de paisajes, de cultura, en pocas palabras, es creación de *sentido*; el arte es el más poderoso de los legados de los seres humanos, éste es *transhistórico*, es decir, rebasa las barreras del tiempo:

«... lo que queda, en definitiva, del paso del hombre sobre la tierra, de las irrupciones y desapariciones de las sociedades que pasan ¿acaso son los monumentos de la cultura? La historia de una civilización que se exhibe a través de largos periodos, como el corte instantáneo que establece la sociología, descubren en última instancia las obras creadas por el arte de los hombres. Lejos de ser simples productos determinados [...], son por el contrario lo que determina y da fisonomía a toda una época, a todo un siglo, a toda una nación».<sup>81</sup>

La obra de arte es propensa a diversas interpretaciones con el pasar de los años, el arte toma diversas direcciones y sus vértices se encuentran en algún punto sin la necesidad de invalidar algún otro ni ser contradictorios. ¿Quién puede decir que los avatares de Don Quijote tienen más «valor» que los de K. en *El Proceso*? El arte es siempre sinónimo de novedad y cambio, y aún así, paradójicamente, «las emociones que la literatura suscita son quizá eternas»<sup>82</sup>, es decir, que la creación artística se mueve en territorios imposibles de encasillar.

En el arte literario hay algo que es inalcanzable, para otras formas de conocimiento, algo que transgrede lo meramente racional y se coloca «*más allá*», ya que la obra literaria es doblemente creadora: por un lado, es creadora de ella misma, fundadora de sus propios elementos; en el arte «toda obra es demiúrgica: crea, mediante palabras y

---

<sup>81</sup> Gilbert Durand, *La creación literaria. Los fundamentos de la creación*, en A. Verjat (ed.), «El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas», p. 47, Ed. Anthropos, España, 1989.

<sup>82</sup> Jorge Luis Borges, *Sobre los clásicos*, en J. L. Borges «Otras inquisiciones», p. 291, Ed. Alianza, España, 2007.

frases, “un cielo nuevo, una tierra nueva”». <sup>83</sup> Por otro lado, la obra literaria concibe la «*psique*» colectiva de una época, de un medio social, de una sociedad específica y es ahí donde radica una de las aportaciones importantes de la literatura en el campo de la identidad.

*Sociología y literatura.*

*Dos formas narrativas de la experiencia humana*

¿De qué nos sirve hablar de la arte literario en una investigación sociológica? ¿Qué podría aportarnos éste, en la cuestión de la identidad? La respuesta es sencilla: la literatura es una excelente forma de ahondar en el pensamiento sociológico; ofrece puntos de vista distintos, que complementan, no sólo a la sociología, sino a las ciencias sociales en general. La narrativa sociológica explora solamente una parte de la condición humana; ordena al mundo para comprenderlo. A partir de la interpretación y el análisis de las relaciones sociales y con base a ciertos lineamientos y procedimientos propios de *su ciencia*, la sociología abarca sólo un fragmento de la condición humana, además de que el discurso sociológico se rige por normas académicas establecidas. La narrativa literaria, por su parte, indaga dicha condición a partir de fundamentos menos rígidos y estrictos, para situarse en un plano mucho más artístico e igualmente válido que el sociológico.

La sociología y la literatura son, por lo tanto, dos formas narrativas de acercarse a lo que es el hombre, dos maneras de adentrarse a la complejidad de la experiencia humana y que aportan, de manera similar, elementos bastantes interesantes en el estudio del hombre; la tarea de Marx de rastrear los elementos económico-sociales dentro las relaciones humanas en los círculos obreros y que después estos estudios fundaran uno de los más importantes tratados de la sociología clásica, es igual de importante y tiene la misma validez como documento de exploración de lo social, que lo excelsamente narrado por Émile Zola en *Germinal*, una de sus novelas de mayor renombre y que habla de la situación de los mineros en Francia en la década de 1860. Cada quien con sus herramientas, pero lo sociológico ahondan constantemente en lo social.

No confundamos; la tarea de la sociología difiere de la tarea de la literatura en la forma y en la visión con la cual se acerca a las experiencias humanas. La literatura sigue lineamientos propios de una expresión estético-artística; sin embargo, tanto la sociología como el arte literario *marchan* a la par de los seres humanos. No pretendemos

---

<sup>83</sup> Gilbert Durand, *Op. cit.*, p. 22.

que la teoría sociológica se convierta en un discurso literario, ni mucho menos. Lo que tratamos de decir es que ambas tienen el mismo valor cuando se trata de cuestionarse acerca de *qué es el hombre y qué hace ser hombre al hombre*, es decir, no hay que descartar ninguna de las dos cuando queremos indagar sobre la condición humana.

Entonces, a la sociología y a la literatura se les debería exigir que sean dos narrativas con la necesidad de entenderse y alimentarse, una con la otra, pero, desgraciadamente, en el ámbito sociológico, frecuentemente, el discurso literario no es bien recibido, se tacha de «emocional», «errático» o «impreciso» y, por lo tanto, muchas veces se desecha. La sociología (y parte del discurso académico de la ésta) ha tendido a ignorar las aportaciones «no científicas» de lo social, no dejando que la literatura, por ejemplo, la auxilie; esto provoca, generalmente, que el trabajo del sociólogo se vea empobrecido. «Una buena novela tendría, entretanto, un efecto saludable y serio, recordando al practicante de los “métodos sociológicos” cuál debería ser el “negocio” de la sociología y qué tipo de sabiduría debería estar permanentemente buscando»<sup>84</sup>, es decir que, la narrativa sociológica tiende a carecer de un sentido de *humanidad* cuando se acerca a los problemas sociales que le incumben, debido a un deseo desmesurado por tratar de ser «objetivo» y «científico»; el apartarse de otras formas de conocimiento de la experiencia humana, entre ellas la literatura, ha traído como consecuencia un discurso excesivamente académico de la sociología y un freno para el enriquecimiento de su narrativa y, también, de los alcances que ésta puede llegar a tener. Por tanto, se tendrá que hacer una revisión crítica de los discursos sociológicos «academicistas» de manera seria. Tratar de acercarse a la narrativa literaria o al campo artístico dentro de sus herramientas metodológicas y epistemológicas, para que la ciencia sociológica pueda abarcar más, y de mejor manera, el análisis de la condición y las experiencias cotidianas de los seres humanos.

*Los escritores y sus obras.*

*Literatura permeada de identidad*

La literatura también tiene bastantes cosas importantes que decir sobre la *identidad*. La narrativa literaria plantea un *auto-cuestionamiento* del individuo, es decir que, a partir de la escritura y/o la lectura podemos llegar cuestionarnos acerca de quiénes somos. En segundo lugar, como mencionamos anteriormente, la literatura contribuye a la creación de

---

<sup>84</sup> *Periódico Folha de São Paulo*, Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, «Entrevista com Zygmunt Bauman», p. 18, Domingo 19 de octubre de 2008, Sección *Mais!*.

una «psique» colectiva y por *psique colectiva* entendemos todas aquellas formas, prácticas y representaciones psicosociales que, generalmente, parten de la subconsciencia y que emergen frecuentemente a nivel consciente en forma de símbolos, alegorías, figuraciones, mitos, etc., y que ayuda a construir nuestra identidad, ya que dicha *psique*, nos guía de alguna manera, en nuestra forma de ser y actuar; «esas subliminales percepciones sensibles desempeñan un papel significativo en nuestra vida diaria. Sin darnos cuenta de ello, influyen en la forma en que reaccionamos ante los hechos y la gente».<sup>85</sup> Por último, la narrativa literaria funciona, también, como un poderoso vehículo de creación de *consciencia social* en los individuos. ¿A qué nos referimos con *consciencia social*? Nos referimos al conocimiento que los individuos pueden llegar a tener acerca de los problemas, conflictos y fenómenos sociales que suceden alrededor del mundo y cómo éstos afectan a todos y cada uno de sus habitantes. En éste caso, la narrativa literaria puede llegar a espacios que los medios de comunicación y las ciencias sociales no abarcan.

La literatura como toda expresión artística, es nada menos que una forma de adentrarse a la *intimidad cultural* de cualquier sociedad; para conocer de manera más completa y con mayor profundidad a los «demás», a los *otros*, constituyentes de sociedades «distintas a las nuestras», es necesario aproximarse a sus testimonios artístico-culturales, es decir, aproximarse a su *intimidad expresiva*, porque «la intimidad de un pueblo es su literatura. En ella quedan desveladas sus pasiones, sus aspiraciones, sus sueños, sus frustraciones, sus creencias, su visión en el mundo que los rodea, su percepción de sí mismos y de los demás, incluida la que tienen ellos de nosotros».<sup>86</sup> La literatura, al ser un rasgo cultural de cualquier sociedad, no ayuda a adentrarnos al conocimiento de las sociedades «distintas» a la *nuestra*, a adentrarnos a otras construcciones identitarias.

Cientos de escritores y de obras literarias han sido partícipes de la relación entre identidad y literatura a lo largo de los años y alrededor del mundo: *Peer Gynt* de Henrik Ibsen, *Los versos satánicos* e *Hijos de la medianoche* de Salman Rushdie, *Esperando a los bárbaros* de J. M. Coetzee, la trilogía de Juan Goytisolo compuesta por *Señas de identidad*, *Reivindicación del conde Don Julián* y *Juan sin tierra*, *El conservador* y *La hija de Burger* de Nadine Gordimer, *Las escalas de Levante* y *León el Africano* de Amin Maalouf, entre muchos más. Todos y cada uno de ellos han indagado y cuestionado la condición humana en función de los rasgos que nos diferencian

---

<sup>85</sup> Carl G. Jung, *Acercamiento al inconsciente*, en C. G. Jung (comp.), «El hombre y sus símbolos», pp. 31, Ed. Caralt, España, 2002.

<sup>86</sup> Amin Maalouf, *El desajuste del mundo...*, *Op. cit.*, pp. 207-208.

y hasta dónde puede llegar dicha condición en términos identitarios. Por ejemplo, Peer Gynt, el memorable personaje del dramaturgo noruego Henrik Ibsen, está encerrado en un «yo» falso, en un «yo» que lo encarcela, que lo obliga, que lo priva de su libertad de *ser*; Peer siempre se encuentra en una encrucijada: «¡Vaya, Peer, ahora sí que estás en un apuro! Ese “bástate a ti mismo” te ha perdido. El navío naufraga, y hay que agarrarse a los restos. ¡Todo, antes que ser confundido entre los demás despojos! [...] Me cansé de tanto correr; uno puede extraviarse».<sup>87</sup> De igual forma, el personaje semi-autobiográfico del escritor español Juan Goytisolo, llamado Álvaro Mendiola, a lo largo de la novela *Señas de identidad* se cuestiona a sí mismo como perteneciente a la cultura española, además de que se encuentra en un recurrente debate individual con lo que significa «ser» español y «pertenecer», porque aunque Álvaro se encuentre «cómodamente instalado en París con más años de permanencia en Francia que en España con más costumbres francesas que españolas»<sup>88</sup>, siempre se va encontrar con que lo *español*, en él, nunca va a desaparecer, sino que va a perdurar en él, siempre va a formar parte indispensable de su identidad y de su realidad. Con esto, trato de dar a entender que lo que nos enseña la tradición literaria es que, lo hace ser lo que cada quien es, ya sea nacionalidad, color de piel, preferencia sexual, profesión, etc., influye en la manera en que vemos la realidad y la manera de cómo nos vemos a nosotros mismos en relación con ésta.

La figura del escritor es de vital importancia cuando se trata de explicar la relación entre identidad y literatura, porque los autores plasman lo que *son*, sus temores, sus aspiraciones, su visión de mundo, en pocas palabras, su vida en lo que escriben. Sus obras están permeadas de los conflictos que en ellos existen, acompañados de imaginación y creación artística. Cuando a esto le añadimos el hecho de que un escritor puede llegar a ser exiliado, expulsado o expatriado, las cuestiones de qué es lo que crea y qué trata de decir con lo que crea, con lo que escribe, se vuelven más incisivas. La lista de escritores con estos rasgos es amplia, destacan Vladimir Nabokov, Salman Rushdie, Milan Kundera, Amin Maalouf, Zygmunt Bauman, Samuel Beckett, Juan Goytisolo, entre muchos otros. Todos ellos son habitantes de países «diferentes» a los que nacieron. Los principios y elementos de la realidad de su tierra natal, muchas veces chocan con la *nueva tierra*, con la tierra que los acoge; éste fenómeno provoca que el tipo de obras literarias que escriben, muchas veces, estén cargadas de otro tipo de *vitalidad*, de otro tipo de fuerza, de otra visión de diversas costumbres, de su lengua o sus lenguas, de su patria (o de sus patrias),

---

<sup>87</sup> Henrik Ibsen, *Peer Gynt*, Acto V, Cuadro Noveno, p. 107., Ed. Porrúa, México, 1999.

<sup>88</sup> Juan Goytisolo, *Señas de identidad*, p. 11, Ed. Alianza, España, 1999.

de su mundo. Los escritores no están forzados, como es el caso de los sociólogos, a buscar continuamente la *objetividad*. Los escritores al estar «fuera de los muros de la academia [y] disfrutan de la libertad que es negada, por ejemplo, a los sociólogos profesionales, quienes tienen sus trabajos evaluados conforme a los procedimientos que definen y distinguen la profesión y no por su relevancia humana»<sup>89</sup>. Aquí no tratamos de desvalorizar el trabajo del sociólogo, sino que, la manera en que éstos se apropian y estructuran la realidad es diferente de la de los novelistas. Los escritores de literatura hacen uso, frecuentemente, de las experiencias personales, de sus juicios morales, abiertamente y por ello se acercan por otros medios a la realidad. La literatura está permeada de la identidad de una persona, en este caso el escritor, y de los elementos identitarios de una cultura o sociedad, porque «lo que un escritor escribe –lo que todo artista realiza– es el imperativo dictado que le “inspira” su propio destino en las “horas propicias” y en los *luoghi ameni* [*lugares agradables*] de su corazón».<sup>90</sup>

Por otro lado, el sentimiento de desarraigo, de saberse «extranjero», resulta, para el escritor, aún más profundo, porque ¿con qué sino con los sentimientos expresados con palabras trabaja un escritor? El lenguaje, tanto escrito como hablado, conforma la principal *arma* a la que los escritores recurren como forma de expresión; el lenguaje es un refugio para ellos, por lo que, ser «desterrados», no sólo los aleja de *sus* tierras, sino también de *su* lengua, por lo tanto, lo que escriben actúa de una manera mucho más compleja en la construcción de sus identidades y en la profundización de la condición humana, donde también el aspecto identitario es importante, es decir, la sensibilidad de los escritores sufre un cambio, se vuelve más aguda y los escritores más perceptivos. La lengua, que tan común resulta para el escritor (y para cualquier persona) cuando se encuentra en un lugar familiar, ahora, *lejos*, se transforma, como diría Bauman, en «la auténtica patria durante el exilio».<sup>91</sup>

La posición de exiliado provoca en el escritor, según autores como Salman Rushdie, una necesidad de reivindicar el pasado con el presente. La *patria* a la que perteneció antes de migrar, no puede ser reclamada, aunque el escritor la tenga en la memoria nunca será la misma, porque tanto ésta como el mismo escritor cambian con el tiempo y, por lo tanto, dice Rushdie «crearemos ficciones, no ciudades o pueblos reales,

---

<sup>89</sup> *Periódico Folha de São Paulo*, Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, *Op. cit.*, p. 19.

<sup>90</sup> Gilbert Durand, *Op. cit.*, p. 46.

<sup>91</sup> Zygmunt Bauman, *Acerca de escribir; acerca de escribir sociología*, en Z. Bauman, «Modernidad líquida», p. 216, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000.

sino unas invisibles patrias imaginarias».<sup>92</sup> Son estas *patrias imaginarias* las que constituyen una parte importantísima del escritor exiliado.

La intimidad y la distancia son dos elementos que crean una situación peculiar para los seres humanos y en especial para el «emigrado», ellas abren las condiciones necesarias para profundizar en la identidad. Pongamos el ejemplo de la lengua: en la relación entre individuo y lengua, se puede llegar a establecer una profunda intimidad y mientras más íntima sea esta relación, el lazo que las une se va reforzando, por lo tanto, si se distancia de esa lengua, el significado que ésta guarda es ya diferente. Hablar, entonces, del escritor exiliado es hablar de que éste puede ser un *desarraigado* que encuentra su propia casa en distintas partes. Al respecto, George Steiner dilucida que el escritor exiliado, multilingüe, arraigado y desarraigado al mismo tiempo, es un personaje bastante particular de esta era, la «era de la revolución del lenguaje» como él la llama, porque el autor no sólo escribe para *re-presentar*, sino que también crea su propio lenguaje, con vestigios de aquí y de allá. Dicha aportación del escritor, es posible gracias a lo que Steiner denomina como la «*extraterritorialidad*» del lenguaje, es decir que, el lenguaje no es algo que se pueda asentar en un único y exclusivo territorio, sino que, también viaja, se mueve, migra hacia otras posibilidades de *re-presentación* y resignificación, «el arte, como los artistas, tiene muchas patrias, y siempre más de una».<sup>93</sup>

Si entendemos a la identidad del individuo como una construcción permanente del mismo, la función de *extraterritorialidad* de uno de sus elementos más importantes, como lo es el lenguaje, ayuda a comprender ese juego de correspondencia dialéctica entre la transformación y la apropiación y *re-significación* por parte del mismo individuo, además de que asigna, según Steiner, Rushdie, Maalouf, Bauman y otros, una posición privilegiada de los escritores, novelistas y poetas, porque «un gran escritor a quien las revoluciones sociales y las guerras expulsan de lengua en lengua, es un símbolo de la era del refugiado. Ningún otro exilio puede ser más radical, ninguna otra hazaña de adaptación a una nueva vida puede ser más exigente».<sup>94</sup>

Maalouf le da un peso relevante a la lengua diciendo que «extraer lo lingüístico del ámbito de la identidad no me parece ni factible ni conveniente. Es vocación de la lengua seguir siendo el eje de la identidad cultural, y la diversidad lingüística el eje de

---

<sup>92</sup> Salman Rushdie, *Imaginary...*, *Op. cit.*, p. 10.

<sup>93</sup> Zygmunt Bauman, *Op. cit.*, p. 217.

<sup>94</sup> George Steiner, *Extraterritorial*, en G. Steiner, «Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje», p. 25, Ed. Adriana Hidalgo, Argentina, 2000.

toda diversidad»<sup>95</sup>, porque ¿cómo vivir sin lengua? Se puede vivir sin la necesidad de creer en un Dios, se puede vivir con diferentes hábitos gastronómicos, pero es imposible vivir sin comunicarnos, por lo tanto la lengua cumple una doble función: es factor de identidad, por un lado, y es instrumento de comunicación por otro. «Perder» la lengua es un evento fatal, como Jacques Derrida explica desgarradoramente en su excelente relato filosófico *El monolingüismo del otro*:

«“Soy monolingüe.” Mi monolingüismo mora en mí y lo llamo mi morada; lo siento como tal, permanezco en él y lo habito. Me habita [...] Ese monolingüismo, para mí, soy yo. Eso no quiere decir, sobre todo no quiere decir –no vayas a creerlo –, que soy una figura alegórica de este animal o esta verdad, el monolingüismo. Pero fuera de él yo no sería yo mismo. [...] Ahora bien, nunca esta lengua, la única que estoy condenado así a hablar, en tanto no me sea posible hablar, en la vida, en la muerte, esta única lengua, ves, nunca será la mía. Nunca lo fue en verdad.»<sup>96</sup>

Entonces, si el escritor no *conoce* o, más propiamente, no le *pertenece* la lengua que habla, ¿cómo es posible que éste pueda proseguir? Al escritor lo define lo que escribe y a lo que escribe lo define la lengua en la que se escribe, por lo tanto, escribir en una lengua que no es la «materna», puede provocar una crisis de identidad muy profunda, debido a lo preponderante que resulta éste elemento en la construcción identitaria: Nabokov escribía en inglés y en ruso, Kundera comienza a escribir en francés después de ser desterrado de Checoslovaquia en 1968, y adaptarse a otra lengua es un paso difícil de dar cuando se recorre el arduo camino de la construcción de la identidad. Los artistas, y más concretamente los escritores, son portavoces de cultura y creadores de consciencia de los problemas sociales que atañen a la humanidad, lo cual es una de las mejores aportaciones que éstos pueden hacer al campo de la identidad. Los escritores, al crear y recrear paisajes literarios, abren ciertas posibilidades de encauzamiento de la existencia de los individuos y de la realidad en términos generales, realidad que constantemente es permeada por la creación artístico-cultural, afirmación que obedece a la máxima de Marc Bloch que dicta que todos somos más hijos de nuestro tiempo que de nuestros padres. La literatura es un medio excelente para que los individuos sean conscientes de lo complejo que resulta la construcción de la identidad y los *escritores exiliados* son una figura ejemplar de ello,

---

<sup>95</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 142.

<sup>96</sup> Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, pp. 13-14, Ed. Manantial, Argentina, 1996.

porque «escribir es viajar»<sup>97</sup>, es vivir en el perpetuo movimiento, en la «caravana de las palabras», porque, a fin de cuentas, el hombre es un «animal» que cuenta historias.

---

<sup>97</sup> Iain Chambers, *Op. cit.*, p. 24.

## CAPÍTULO 4.

### IDENTIDAD Y DISCRIMINACIÓN

#### *Consecuencias violentas de una caracterización «cerrada» de la identidad*

«...era necesario, no obstante, tener presente que los primeros juicios que uno se forma se sostienen siempre sobre pies demasiado débiles»

Franz Kafka.<sup>98</sup>

Me parece pertinente que, después de lo que hemos tratado anteriormente, nos acerquemos ahora a lo que puede ocurrir cuando el concepto de identidad se convierte en una caracterización «cerrada» de uno mismo y, en especial, del «otro», o, incluso, que éste pase desapercibido para la academia sociológica. Por el contrario, lo que he intentado es acercarme a un concepto de identidad abierto o como un proceso en construcción

#### *El otro como «extraño».*

#### *El temor a la alteridad*

Recordemos que la necesidad de los otros en la construcción identitaria es imprescindible, sin embargo, desgraciadamente, a pesar de que el *otro* sea una parte importantísima en la construcción y constitución de la identidad del yo, observamos que a éste también lo podemos hallar no sólo como *otro*, sino también como otro «extraño». Definimos a lo extraño como todo aquello que no nos es familiar y muchas veces tampoco es comprensible; la extrañeza puede provocar muchos sentimientos, desde sorpresa y maravilla, hasta amenaza y repulsión, sin embargo, el sentimiento generalizado que generan los «*otros extraños*» es de temor y miedo. ¿Por qué? Porque lo *otro* es «diferente», la mayoría de las veces, y lo diferente resulta *incierto* y ese sentimiento de extrañeza provoca, casi siempre, temor, ya que «lo extraño y la experiencia de tal acontecimiento, la extrañeza, son una constante de la humanidad».<sup>99</sup>

La idea de «extrañeza» se puede observar en el ámbito social de una manera bastante clara, porque ésta ha estado desde siempre acompañando a los seres humanos, desde el temor al agua o al fuego en los primeros vestigios de la humanidad, hasta el

---

<sup>98</sup> Franz Kafka, *América*, pp. 43-44, Ed. Alianza, España, 1995.

<sup>99</sup> Olga Sabido, *El extraño*, en Emma León (ed.), *Op. cit.*, p. 25.

encuentro entre civilizaciones que parecían bastante *exóticas* a los viajeros y navegantes del siglo XV o XVI; así que, cuando un *extraño* aparece en una determinada sociedad, se puede percibir cierta «perturbación» en el ambiente, porque una sociedad al estar estructurada y dotada de cierto *sentido ordenado* y «ordenador», experimenta la llegada del extraño como una intrusión indeseada e indeseable, porque el extraño es «todo aquel que no pertenece a determinado “orden de familiaridad”, sea cultural, etario, de género, estatus, étnico, religioso, económico»<sup>100</sup>, y lo no familiar es visto con repulsión, la mayoría de las veces, porque esta no-familiaridad significa, también, incertidumbre. Nombrar a (o a algo) con el apelativo de extraño supone, además, jerarquizarlo, encuadrarlo en una categoría determinada con características especiales, lo cual es, de igual manera, una forma de ejercer poder sobre dicho «extraño» ya que, con esto, se genera cierta distancia entre *ellos* y *nosotros*. Fanny Blanck-Cereijido lo expresa magistralmente:

«Frente al extranjero que se rechaza y con quien, no obstante la tentativa de expulsión, aparece identificación, se pierden los límites y la autonomía. Desestructuración del yo que puede perdurar [...] o resultar en una nueva apertura.»<sup>101</sup>

La figura del otro como extraño, puede manifestarse de distintas maneras: en forma de forasteros, transeúntes, indígenas, nómadas, extranjeros, etc., porque no existe el extraño *per se*, sino que sus características y rasgos lo convierten en «extraño» en un determinado entorno, bajo relaciones sociales determinadas, debido a que «no hay extraños en sí, sino extraños *para* alguien»<sup>102</sup>, Erving Goffman dice que «el normal y el estigmatizado no son personas sino perspectivas»<sup>103</sup>, es decir, el extraño y la extrañeza se sustentan en la interacción social, porque los valores que constituyen una sociedad determinada son *normalizables* y, por lo tanto, los individuos normalizan cualquier aspecto de la realidad cotidiana y al normalizarlo totalizan esa percepción hasta pensar que ésta realidad es común en cualquier parte, así que quien no cubra alguno de los rasgos y valores dentro de dicha sociedad se encontrará rezagado y, por tanto, excluido, además de que «todas las sociedades producen extraños; pero cada tipo de sociedad produce su propio tipo de extraños y los produce a su propio e inimitable modo».<sup>104</sup> El sentimiento de

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>101</sup> Fanny Blanck-Cereijido, *La mirada sobre el extranjero*, en F. Blanck-Cereijido & P. Yankelevich, *Op. cit.*, p. 28.

<sup>102</sup> Olga Sabido, *El extraño*, *Op. cit.*, p. 31.

<sup>103</sup> Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, p. 160, Ed. Amorrortu, Argentina, 2001.

<sup>104</sup> Zygmunt Bauman, *La posmodernidad y sus desencantos*, *Op. cit.*, p. 27.

temor debido a la *extrañeza* se «dilata» en la actualidad y con los fenómenos sociales que tienen lugar, ya que, por ejemplo, dentro del fenómeno de la migración, la situación de la alteridad toma forma en la figura inmigrante, porque es lo *diferente* «entre nosotros», lo que viene a romper con lo «comúnmente» establecido dentro de la sociedad en la que dicho inmigrante se establece; el inmigrante, el extranjero no es solamente un *otro*, sino que también es un «extraño».

Homi K. Bhabha denomina a ese lugar donde el extranjero «extraño» se encuentra, el *entre-medio* [*in-between*] de la cultura, es decir, un lugar que el individuo asume entre la cultura de la que formaban parte y la cultura que los acoge y que provoca un choque con ellos mismos, porque ya no son ni de una ni de otra y los sitúa en medio de las dos culturas y es ahí donde la identidad de cada uno florece de una manera más resplandeciente, porque «exige que el sujeto discriminado, *aun en el proceso de su reconstitución*, se sitúe en un momento presente que es temporariamente disyuntivo y efectivamente ambivalente».<sup>105</sup> No sólo de pura «voluntad» se construye una identidad a lo largo de nuestra vida, sino que existen también factores externos (entre ellos los *otros*), que de igual manera forman parte de la constitución de un sí-mismo, y si observamos al *otro* como un «extraño» capaz de irrumpir de forma negativa nuestra cotidianidad, la construcción identitaria resultará mucho más tortuosa y complicada, al extremo de creer que el *otro* es no sólo extraño, sino también *peligroso*, lo que puede traer consecuencias fatales: discriminación, violencia, exclusión y muerte.

### ***Discriminación e identidad***

A lo largo de la historia de los seres humanos, se han suscitado miles de conflictos sociales debido, en parte, a que la especie humana es una especie que siempre se encuentra en estado de transformación, individual y socialmente hablando. Sin embargo, muchos de los conflictos entre individuos, sociedades, naciones, culturas, etnias y religiones fueron, son o han sido debido a conflictos que tienen que ver con la identidad, ejemplos hay muchos. Aquí, se tocará uno en especial: la «limpieza étnica» de serbios musulmanes en los años noventas; pero, primero, es menester preguntarse ¿por qué, en pleno siglo XX, hubo masacres de tal magnitud? ¿Qué fue lo que provocó que en nombre de un determinado discurso murieran tantas personas de diferente condición social, étnica, racial, etc.? Trataremos de responder mínimamente a esta cuestión.

---

<sup>105</sup> Homi K. Bhabha, *El entre-medio de la cultura*, en S. Hall & P. du Gay (comps.), *Op. cit.*, p. 99.

«Modernidad» y «civilización».

*Discursos que justifican la dominación y el exterminio*

El decurso histórico nos ha mostrado que las sociedades han recurrido constantemente a innumerables matanzas en masa en muchos lugares del mundo, pero en el siglo XX tuvieron lugar actos de violencia sin precedente: la *Endlösung* [Solución Final] en Auschwitz, la «limpieza étnica» en la ex-Yugoslavia, la guerra árabe-israelí, o el exterminio tutsi en Rwanda. El siglo XX se caracterizó por los avances tecnológicos y científicos, pero también por las migraciones a gran escala, genocidios, guerras mundiales; como diría el noruego Gro Harlem Brundtland, el siglo XX fue el siglo de los «extremismos».

El siglo XX fue el siglo en el que el *proyecto moderno*, encontró su apogeo. La exacerbación del supuesto uso de la *razón* en las sociedades del siglo XX, fue uno de los motivos por los cuales se cometieron etnocidios y genocidios nunca antes vistos; la modernidad, al ser un proyecto que se basa en el deseo fáustico del perpetuo desarrollo y la autosuficiencia a partir de la razón *instrumental* (tan criticada por Adorno y Horkheimer), también en la exaltación de la individualidad y los valores que acompañan a ésta, puso en entredicho que si se usaba la razón para el desarrollo de las sociedades, todo lo que no acompañaba o formaba parte de éste desarrollo tenía que ser «desechado», y hasta *aniquilado*. Si bien podemos encontrar todas estas características planteadas magistralmente en el *Fausto* de J. W. Goethe, es hasta el siglo XX cuando los acontecimientos *trágicos* de la modernidad se dieron cita; tanto para Fausto, como para el hombre moderno, es necesario destruir para construir<sup>106</sup>: para que Hitler pueda *construir* una Alemania «aria», debía expulsar a todos y cada uno de los judíos que ahí habitaban.

Los discursos modernos de desarrollo perpetuo en busca de una mejor «civilización» enarbolan la bandera de una supuesta *razón*, como principal arma y a la *ciencia* como su mejor método. Tzvetan Todorov halla vestigios de superposición de unos valores por encima de otros para un «mejoramiento» de la cultura y su desarrollo desde Pascal. Según Todorov, Pascal es un claro ejemplo del etnocentrismo imperante de su época, el siglo XVII. Argumenta que Pascal define los valores *universales* a partir de valores personales, «lo “verdadero” se define mediante lo “nuestro”, lo cual no le impide [a Pascal] venir a realzar de inmediato el prestigio de lo nuestro. [...] El universalismo de

---

<sup>106</sup> Véase M. Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Cap. 1. «El *Fausto* de Goethe: la tragedia el desarrollo», *Op. cit.*

Pascal es de la especie más banal: la que consiste en identificar, de manera no crítica, nuestros valores con *los valores*; dicho de otra forma, es etnocentrismo». <sup>107</sup>

Los valores en los que Pascal cree, resultan ser (para él) los mejores y lo que para él se presenta como verdadero, es nada menos que *la verdad*, por lo tanto, lo *otro* debe ser rechazado y desechado, «los grupos étnicos no interesan a los moralistas del siglo XVII porque en realidad no cuentan». <sup>108</sup> Para la modernidad, todo supuesto «atraso» es visto como un freno para el desarrollo y, por lo tanto, hay que hacerlo a un lado, derribarlo y *eliminarlo*, no importando si se trata de seres humanos. La idea de «civilización» en la modernidad, se contrapone abiertamente a la idea de «barbarie» como si ambas fueran tajantemente contrarias y antitéticas, como si aquella fuera una «evolución» de ésta, por lo que, si una sociedad se autodenomina «civilizada», las actitudes y los seres que se denominarían «bárbaros» no tendrían cabida; sin embargo, la noción de civilización, como muchas de ésta índole, resulta bastante engañosa, porque ¿quién sienta las bases para decir qué es o qué no es «civilización»?:

«Civilización significa esclavitud, guerras explotación y campos de la muerte. También significa higiene médica, elevadas ideas religiosas, arte lleno de belleza y música exquisita. Es un error suponer que civilización y salvaje crueldad son antitéticas [...] Tanto la creación como la destrucción son aspectos inseparables de lo que denominamos civilización.» <sup>109</sup>

Peor aún, si con *ciertos* criterios se puede *justificar* «científicamente» tal cualidad de barbarie, se puede correr el peligro de que las «civilizaciones» tomen las riendas y se den el *lujo* de conquistar otras comunidades, *para un «mejoramiento» de la civilización humana*. Fue lo que sucedió con el darwinismo social desde la segunda mitad del siglo XIX; las teorías evolucionistas y de la «selección natural» de Charles Darwin fueron llevadas al plano social y la *eliminación del «más débil» por el «más fuerte»* se dio de manera *justificada* a lo largo y ancho del globo, como si fuera una cuestión de pura *naturaleza*. Bernard Bruneteau, nos presenta una desgarradora confesión del francés Eugène Caillet, supuesto «especialista» en la cultura polinesia, que, en 1909, en su ensayo titulado *Los polinesios orientales al contacto con la civilización*, explicita la situación de una «raza inferior», en este caso los habitantes de la Polinesia:

---

<sup>107</sup> Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>109</sup> Richard L. Rubenstein, *The cunning of history*, citado por Z. Bauman en *Modernidad y Holocausto*, *Op. cit.*, p. 30.

«Cuando un pueblo permanece tanto tiempo estacionario, debe abandonarse toda esperanza de verle avanzar. Está irrevocablemente situado entre las naciones inferiores y, como ellas, condenado a morir o a ser absorbido por una raza superior. [...] Es la ley implacable de la naturaleza, sobre la cual nada puede prevalecer, como la historia ha establecido muchas veces: el más fuerte se come al más débil. La raza polinesia no ha sabido subir los escalones de la escalera del progreso, no ha hecho la mínima contribución a los esfuerzos que hace la humanidad para mejorar su suerte: debe así dejar sitio a otras mejores que ella y desaparecer. La civilización no perderá nada con su muerte.»<sup>110</sup>

Con éste tipo de planteamientos, la constitución de identidades «disímiles» a las occidentales *comunes*, es subvalorada al grado de degenerarlas hasta la anulación, sin ningún tipo de carga moral de parte de los *exterminadores*. Por lo tanto, cabe concluir que el problema principal de todas estas doctrinas y prácticas racistas no es, dolorosamente, sólo el exterminio, el genocidio y la desaparición de culturas y civilizaciones enteras y con identidades *distintas*, sino cómo es posible que puedan justificarse todas estas actitudes dejando a sus autores «con la conciencia tranquila».

### ***Nacionalismo y racismo***

Aquí trataremos dos tipos de planteamientos que ejemplifican claramente la noción de una identidad «cerrada», es decir, una identidad con la que supuestamente se nace, y que nunca cambia, una identidad que emerge desde «lo más hondo» de cada uno de nosotros, donde se encuentra una verdad profunda, *esencial* (de esencia), inmanente e inmodificable, que no se construye, sino que simplemente se asume. El nacionalismo y el racismo forman parte de una identidad *esencialista*.

#### *Nacionalismo*

Comencemos afirmando que la nación es una invención, evidentemente, moderna, fruto de las revoluciones burguesas, principalmente en Inglaterra y Francia: «La nación es un espacio de legitimación y se opone, en tanto que fuente de poder, al derecho real o divino:

---

<sup>110</sup> Eugène Caillot, *Los polinesios orientales al contacto con la civilización*, citado por B. Bruneteau, «El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas de Armenia a Rwanda», p. 53, Ed. Alianza, España, 2006.

se actúa en nombre de la nación y no en el de Dios o en el del rey». <sup>111</sup> La nación es una entidad que agrupa dos componentes como sus principales elementos: por un lado, es una entidad política, es decir, que nos imputa deberes y nos otorga derechos, para, en algún momento, convertirnos en *ciudadanos*; por otro, es una entidad cultural, esto es, que nos encuadra en un territorio donde se habla una lengua, se tienen ciertas costumbres y se acarrea una memoria colectiva; por lo tanto, formar parte de una nación trae consigo la imputación de obligaciones, tanto políticas como culturales.

¿Cómo y por qué confiar en una guerra que parecería un capricho de un rey o de Dios? En el momento que la nación se convierte en un «contrato social» tácito de *sus* ciudadanos, cada uno de ellos puede considerar a la nación como *su* nación y, por tanto, «luchar» por ella; a éste sentimiento de apego a una nación se le conoce como *nacionalismo*. Evidentemente, anteponer los valores propios en detrimento de otros es una actitud, hasta cierto punto, normal, en cualquier individuo y en cualquier sociedad, sin embargo, anteponer los valores de una *nación* en detrimento de otra es una cuestión totalmente diferente, por lo tanto, el nacionalismo es un sentimiento (y un modo de actuar) peligroso.

La nación es parte importante en la constitución de la identidad actualmente: con facilidad y normalidad se puede afirmar que uno es mexicano o francés o japonés, etc.; la nación es un componente de la realidad cotidiana en nuestros días. Sin embargo, la exacerbación del sentimiento nacional, el nacionalismo, conlleva a conflictos de escala mayor. El nacionalismo está estrechamente ligado a la idea de libertad: cuando algún país se propone atacar al *nuestro*, está poniendo en entre dicho la libertad de *nuestra* nación y, por tanto, para defender nuestra nación y nuestra libertad, ¡se hace necesario luchar por ella! Éste es uno de los muchos problemas que son propiciados por el sentimiento nacionalista. En las *Guerras Mundiales* que tuvieron lugar en el siglo XX, no se luchó *hombre contra hombre*, sino franceses contra alemanes, japoneses contra estadounidenses, italianos contra soviéticos, y en tanto que te identificabas como tal, eras repudiado y confrontado. Identificarse como perteneciente a una nación no solamente tenía consecuencias individuales, sociales y culturales, sino también territoriales, políticas y bélicas.

El caso del nacionalismo alemán exacerbado durante la primera mitad del siglo XX y la consecuente Segunda Guerra Mundial, son claros ejemplos del peligro de

---

<sup>111</sup> Tzvetan Todorov, *Op. cit.*, p. 207.

dicho sentimiento. Los judíos en Alemania eran los «enemigos de la nación», porque como «pueblo errante» no tenían una nación establecida y no podían participar como tales en una guerra por el poder de una manera común, es decir, con un ejército propio y mediante a una conquista territorial, «el judío se convierte en el símbolo del capital internacional que amenaza la integridad nacional, en el extranjero por excelencia, pues [...] no tiene nacionalidad alguna»<sup>112</sup> y por tanto, según el pensamiento nazi, debían ser *exterminados*; esto quería decir que si alguien era judío y se identificaba con el judaísmo en la Alemania nazi, era sinónimo de exclusión, discriminación y, posteriormente, de muerte, y esta es una de las consecuencias fatales de cuando se utiliza a la identidad para justificar la superioridad de algunos individuos o sociedades en detrimento de otros.

### *Racismo*

Otro tipo de pensamiento parecido al nacionalismo es el *racismo*; démosle un rápido recorrido y comencemos preguntándonos ¿qué se entiende por «raza»? La idea de clasificar a los seres humanos en razas humanas apareció en Europa en el siglo XVI y fue utilizado en Occidente hasta mediados del siglo XX, y, aunque actualmente en el ámbito académico de la biología ya no se recurra al término «raza», para el común de las personas la percepción de que existen *diversas razas* es innegable y la utilización del concepto de «raza» es completamente normal. Se entiende a la *raza* como agrupaciones de individuos o colectividades cuyos miembros poseen rasgos físicos similares: facciones de cara, color de piel, forma del cabello, entre otros. Existen también aquellos quienes asocian a la raza con lo cultural, argumentando que una raza tiene, igualmente, rasgos lingüísticos, de costumbre y de prácticas sociales, similares y que «desde el momento en que hay variación racial, hay también cambio de cultura»<sup>113</sup>. Conceptualizando así la raza, encontramos que existen, a grandes rasgos, cuatro tipos: la blanca (caucásica), la negra, la amarilla (japoneses, chinos, taiwaneses, etc.), la indígena y el mestizo, aunque haya sido un *cruzamiento* entre dos razas, se considera también una de ellas. Entonces, el *racismo* será la discriminación y el menosprecio a tal o cual raza, muchas veces, tratando de justificarla científicamente aunque, otras muchas, no.

Al igual que la *Nación*, la idea de «raza» es una idea evidentemente moderna. La *Histoire naturelle, générale et particulière*, del naturalista Georges Louis Leclerc, C. de

---

<sup>112</sup> Joel Flores Rentería, *Totalitarismo. Revolución y negación del pasado*, p. 81, Ed. UAM Xochimilco, México, 2003.

<sup>113</sup> Tzvetan Todorov, *Op. cit.*, p. 117.

Buffon, publicada en 36 volúmenes de 1749 hasta la muerte del autor en 1788, sentó las bases de lo que se denomina «racionalismo», es decir, el estudio científico y las doctrinas que se dedicaron a indagar, estudiar y filosofar a partir de la idea de razas humanas. La idea de «raza» es moderna como dijimos, porque, en primer lugar, la raza humana, en conjunto, se diferencia de los animales por el uso de la *razón*, sin embargo, al interior de la misma raza humana existen jerarquizaciones y en Buffon, la idea de Nación y de Raza, se conjuntan: «Toda nación en la que no hay reglas, ni ley, ni dueño, ni sociedad habitual es menos una nación que un conjunto tumultuoso de hombres bárbaros e independientes que no obedecen más que a sus pasiones particulares».<sup>114</sup> Observamos aquí la diferencia entre nación (ordenada, *racional*, con leyes y «dueño») y un conjunto tumultuoso de *hombres bárbaros*, que se entiende, en Buffon, como razas que, al no tener las características de la nación, son inferiores. En segundo lugar, la idea de «raza» (tanto por los rasgos físicos, como por las actitudes culturales) es moderna, porque ésta determina el actuar de las personas; si naciste negro, es evidente que vas a actuar como negro.

Estas justificaciones *científicas* (y «racionalistas»), conllevan, evidentemente, al comportamiento *racista*, argumentando que existen «razas superiores», porque éstas hacen un mejor uso de la *razón*. Fue éste modo de pensar que impulsó (y legitimó) a Europa a conquistar el continente africano, para llevar *civilización y cultura* a África entera. ¡Cuántas veces no escuchamos el pensamiento trivial de que las zonas de «barbarie» tienen que ser conquistadas por la «civilización» para que aquéllas avancen! Si en el nacionalismo no se lucha entre seres humanos sino entre ciudadanos, en el racismo se combate entre razas: blancos contra negros o contra mestizos, etc. Estas luchas consisten, también, en una disputa por la posesión de territorios. Otro aspecto por el cual la idea de «raza» es moderna, es que el territorio es delimitado y, por lo tanto, dentro de este territorio existen características *esenciales*: raza o nación, ambas son ideas particularmente modernas. La discriminación a partir de lo racial, constituye un elemento central para entender las consecuencias violentas de una conceptualización cerrada de la definición de identidad.

Por lo tanto, un concepto de identidad que deje de lado cualquier esencialismo como los dos anteriormente mencionados y que exponga que la identidad es una construcción socio-individual, a partir de la aprehensión, selección, asimilación e internalización de elementos de la realidad hace que los problemas del racismo y del

---

<sup>114</sup> George Louis L., C. de Buffon, *De l'homme*, citado por T. Todorov en «Nosotros y los otros», *Op. cit.*, p. 123.

nacionalismo resulten muchísimo más manejables. Una persona de color negro, no por ésta característica está determinado a actuar de mala manera, porque, los elementos que son propios de la cultura negra: su tono de voz, su capacidad rítmica en la música, su fuerza física, son elementos, en primer lugar, contruidos cultural e históricamente y, además, éstos no recaen en los individuos negros como un «peso» inminente, sino que la persona es capaz de visualizarlos, absorberlos (consciente y subconscientemente), aprehenderlos y vivir con ellos como él o ella le parezca, por eso, el peso de la relación que efectúa el individuo con su entorno, con su historia, con su cultura, en la construcción de las identidades es fundamental.

### ***Bosnia. Una historia trágica de la identidad genocida***

Para terminar éste capítulo, ejemplificaremos brevemente algunas consecuencias de creer que existen seres humanos «superiores» a otros, ya que muchas veces se da el caso que la superposición de identidades supuestamente *superiores* tiene finales mortales. El ejemplo que tocaremos es el exterminio de musulmanes serbios en Bosnia, porque éste evento ejemplifica de la mejor manera la banalidad que muchas veces se le da al concepto de identidad y, además, de las consecuencias que ésta banalización puede llegar a tener.

#### *Apuntes para el entendimiento del genocidio serbio*

Con el fin de la Guerra Fría se terminaron los enemigos «comunes»; la bipolaridad ideológica entre capitalismo y socialismo se quebró, fragmentándose en múltiples conflictos particulares alrededor del mundo. En la Guerra Fría la figura del *otro* visto como «extraño», se focalizaba en el enemigo socialista o capitalista, según fuera el caso. Con el fin de éste conflicto la mirada hacia el *otro* deja de dirigirse a lo «lejano» y *global*, y voltea a lo *local*, a lo «próximo», «el campo de la alteridad ha migrado del exterior al interior de sociedades que ya eran víctimas de la desintegración de sus lazos comunitarios»<sup>115</sup>. El fin de la Guerra Fría, que provocó éste *otro interiorizado y local*, tuvo como consecuencia la reivindicación y fortalecimiento de las identidades *locales*, muchas veces denominadas «identidades étnicas».

La división entre capitalistas y socialistas impregnaba de *sentido* la acción política, social, cultural, y hasta identitaria, de los individuos en muchas partes del globo y

---

<sup>115</sup> Bernard Bruneteau, *El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas de Armenia a Rwanda, Op. cit.*, p. 311.

con la caída del muro de Berlín, se suscitó una «crisis de sentido» al desaparecer el punto de referencia antagonista. Ésta pérdida de *sentido*<sup>116</sup> se tradujo en una búsqueda del mismo en forma de conflictos, ya que la «pérdida de referencias políticas y universalistas en un “mundo privado de sentido” [...] está llena de potencialidades de violencia y guerra»<sup>117</sup>, que, después de la caída del *socialismo real* en 1989, rápidamente se tradujo en guerras locales y étnicas, que a la postre terminaron en genocidios nunca antes vistos, entre ellos, Bosnia en los años noventas.

*Bosnia. La «limpieza étnica» y la identidad genocida*

En 1991, los dirigentes comunistas serbios de Bosnia adoptaron una ideología nacionalista con el objetivo de solucionar la crisis institucional reinante en esos territorios. Éstos dirigentes, entre ellos el presidente en turno Radovan Karadžić, miraban la idea de un Estado multinacional como un *atentado intolerable* contra la seguridad de los habitantes serbios en el país bosnio. La primera medida que tomó el alto mando fue concentrar al Ejército y a la policía con el fin de «homogeneizar» ciertos territorios y a esto se le denominó «limpieza étnica».

La «limpieza étnica», en un primer momento, no fue más que la expulsión de un determinado territorio de gente denominada «*personæ non gratæ*» y la destrucción de un modo de vida tradicional, dicha «limpieza» evolucionó en genocidio. Lo que se trataba de hacer era implementar un programa nacionalista serbio que consistía en anexionar a Serbia, no importando las otras zonas y Repúblicas, todos los territorios que presuntamente estaban poblados de serbios, con la finalidad de agrupar a todos en un solo Estado, un Estado única y «exclusivamente» serbio.

En Croacia en 1991 y en Bosnia de 1992 a 1995 los dirigentes nacionalistas serbios pretendieron controlar el «territorio serbio» que abarcaba tierras donde supuestamente vivían los serbios en un «número significativo:

---

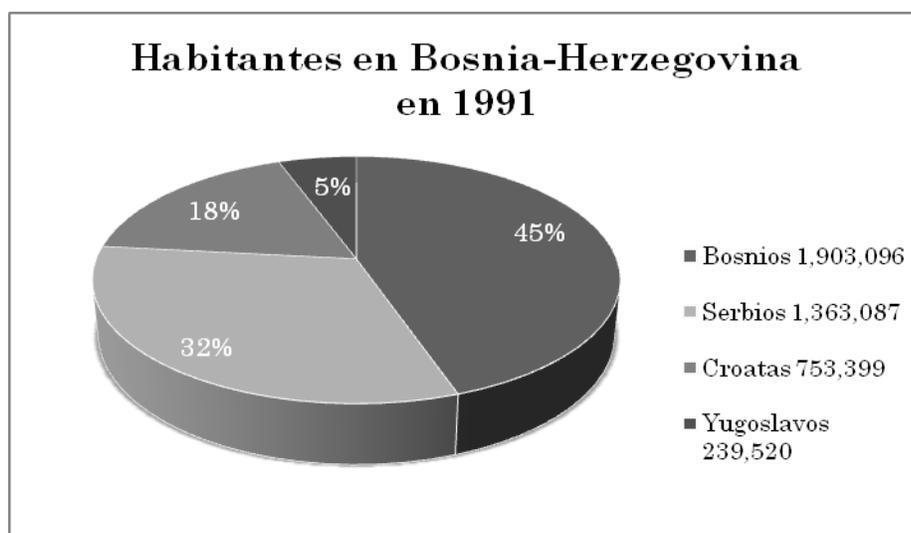
<sup>116</sup> Véase Zaki Laïdi, *Un monde privé de sens*, Ed. Fayard, París, 1994.

<sup>117</sup> Bernard Bruneteau, *Ibidem*.



MAPA 2. Distribución de los tres principales grupos étnicos de Bosnia-Herzegovina en 1991.<sup>118</sup>

En el año de 1991, en Bosnia-Herzegovina había 4'354,911 habitantes, de los cuales 1'903,096 eran bosnios, 1'363,087 eran serbios, 753,399 eran croatas y 239,520 yugoslavos:



<sup>118</sup> Véase [http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_de\\_Bosnia](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_Bosnia)

Para expulsar a ése número tan grande de de personas no-serbias<sup>119</sup> de Bosnia, se implementó éste programa de «limpieza étnica» que, comandada por dirigentes nacionalistas, comenzó como una ideología radical que se basaba en una *mitologización* de eventos históricos, es decir, una *instrumentalización* de la memoria serbia. El uso de «símbolos» y mitos confabulados y descontextualizados unió a los dirigentes serbios en un *etnicismo* que provocó discriminación y genocidio, hacia los musulmanes en Bosnia. Por «etnicismo» entendemos aquellas acciones que favorecen a conservar una «etnia» en detrimento de otras en base a historias e ideologías de superioridad y el consecuente rechazo de cualquier otra forma cultural. El de una «Serbia elegida», cultivado por la ortodoxia y los historiadores *pro-serbios*, se refería a una odisea trágica de Serbia como víctima a lo largo de su historia, lo cual justificaba (aunque sea a nivel ideológico, en un primer momento) la aniquilación de quienquiera que hiciera sufrir a la nación serbia y funcionó como relato *catalizador* para la «limpieza étnica».

Por otro lado, se estigmatizó al musulmán, proyectándolo como un antagonista «*esencialista*» del serbio, «un traidor en potencia, en la medida en que era un serbio que había abandonado su creencia original»<sup>120</sup>. Hubo también pseudo-orientalistas que, influidos por las autoridades serbias, armaron una estructura ideológica con la cual justificaron y popularizaron intelectualmente la «limpieza».

Ésta «limpieza étnica» serbia fue un proceso que abarcaba una serie de etapas:

1. El proceso comenzó con una política de exclusión social, a partir de la cual se prohibió a la población no-serbia el acceso a ciertas profesiones, a la educación, a las garantías sociales, así como al ejercicio de libertades como la de manifestación y la de reunión. Ésta medida trataba de provocar la salida de musulmanes y croatas de Bosnia, siempre y cuando renunciaran perpetuamente a su derecho a propiedades en éste territorio.
2. Los serbios tuvieron que dar paso a una segunda etapa en el proceso de «limpieza étnica» al ver la negativa de parte de los musulmanes y croatas a partir. Ésta segunda etapa consistió en infringir temor a la población no-serbia mediante ofensivas

---

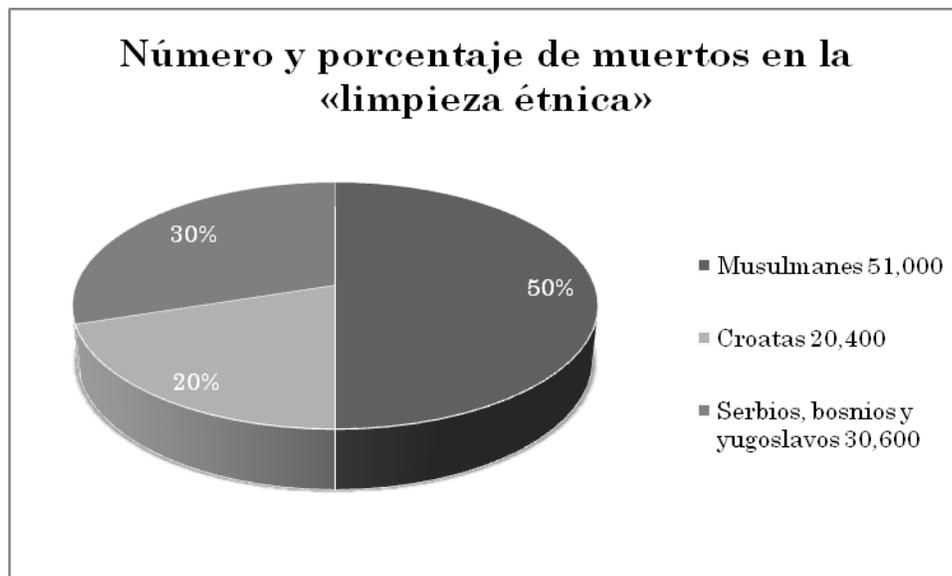
<sup>119</sup> Por *no-serbio* entendemos todos aquellos individuos que no pertenecen a lo que se denominaba como serbios, esto es musulmanes, croatas, bosnios, yugoslavos, etc.

<sup>120</sup> Bernard Bruneteau, *Op. cit.*, p. 325.

militares, esto es, hacer prácticamente la vida imposible, aterrorizar y maltratar hombres, además de ejecutar a algunos de ellos.

3. Como tercer medida, los serbios atacaron poblaciones enteras y las «conquistaban». Ya conquistados los territorios, los musulmanes recibían un trato deshumanizado y sufrían de despojo, violaciones y separación de familias.
4. El siguiente paso recibe el nombre de *memoricidio*, esto es, la destrucción sistemática de mezquitas, cementerios y museos no-serbios.
5. La última etapa consistió en «la “desaparición de un grupo preciso (los musulmanes) y de todo resto histórico del mismo en un territorio dado».<sup>121</sup> Se comenzó a ejecutar de manera masiva a la población masculina, como fue el caso de los 7,000 hombres musulmanes en Srebrenica, en julio de 1995.

En el conflicto de «limpieza étnica» murieron 102,000 personas aproximadamente, «el 70% de los muertos del conflicto fueron musulmanes (50%) y croatas (20%). Los territorios devastados y la población desplazada se sitúan, mayoritariamente, en la Bosnia croata y musulmana»<sup>122</sup>, esto es, del total de personas fallecidas en el conflicto, 51,000 eran musulmanes y 20,400 eran croatas, el resto (30,600) se dividió entre bosnios, serbios y yugoslavos.



GRÁFICA 3. Cifras de fallecidos en el conflicto de «limpieza étnica» en Bosnia de 1991 a 1995.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 317.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 315.

Como podemos darnos cuenta, la «limpieza étnica» en Bosnia es un hecho sin precedentes por la magnitud y la justificación que se le dio al genocidio en su totalidad. No negamos que los serbios hayan sufrido acciones deplorables a lo largo de su historia, pero eso no justifica, para nada, un acto de venganza de parte de ellos hacia otra cultura o «etnia», aunque éstos hayan sufrido a manos de los musulmanes, porque la gente musulmana que habitaba en la década de los noventa en Bosnia no tiene ninguna culpa de lo que haya pasado (o que les hayan construido algo que se supone que pasó) a los serbios y, por lo tanto, que tengan que pagar las consecuencias. Es aquí, precisamente, que una conceptualización de la identidad no *esencialista* cobra importancia, porque tanto las personas serbias como las musulmanas no son seres «inmodificables», *estáticos* en su ir y venir por el tiempo y la historia. Ser musulmán o ser serbio no significa necesariamente tener un conflicto con el *otro*. Los actos violentos perpetrados en Bosnia (o antes, en el caso de las historias y *mitologizaciones* serbias) por uno u otro lado de la moneda, fueron actos orquestados y realizados por individuos específicos, con motivaciones específicas y con mentalidades específicas, que hayan sido musulmanes o serbios, era ya circunstancial ¡los actos violentos no se heredan ni se transmiten genéticamente! Los seres humanos no somos violentos *por naturaleza*, no existe tal. Los sentimientos (odio, valor, amor, nostalgia) son construcciones socio-emotivas, los pensamientos, de igual manera, son construcciones; los seres humanos también construyen una identidad que nunca está completa, sino que es constante, dinámica e inconclusa. *Ser serbio, ser musulmán, ser judío, ser negro, ser mujer, ser francés, ser indígena, etc.*, tiene que ver más con la construcción de uno mismo. La identidad, nunca es una cuestión de *esencia*, ni algo cerrado o fijo.

## CONCLUSIONES Y DERIVAS

«Es necesario vivir, visitar, conocer íntimamente más de uno de esos universos para poder atisbar la invención humana [...] para descubrir cuánto esfuerzo cultural humano hace falta.»

Zygmunt Bauman.<sup>123</sup>

Después de un recorrido a través de diversos temas sociológicos que incumben, todos, a la identidad y a su conceptualización, donde tratamos de dejar en claro qué tan importante resulta este concepto, tanto para las ciencias sociales, como para las ciencias humanas y naturales (ya que la identidad de los individuos no sólo tiene que ver con lo social, sino también con lo biológico), ahora trataremos de concretar las conclusiones de la presente investigación en tres apartados.

### ***A. Un arduo camino hacia la conceptualización de la identidad***

A lo largo de todos los capítulos tratamos de encontrar elementos que nos ayudaran a ubicar lo que era necesario para la creación de un concepto de identidad que se ajustara a las dinámicas que se suscitan el día de hoy a lo largo del globo terráqueo y, también, el porqué resulta forzoso tener un concepto de identidad abarcativo, igualitario, imparcial, entendible y utilizable para posteriores investigaciones.

En el primer capítulo, al relacionar el fenómeno de la globalización con la identidad, nos percatamos de que éste fenómeno no se presenta de igual manera en todos los rincones del planeta, es decir, no existe solamente una manera de *globalización* y que, a pesar de lo que varios discursos quieren hacer creer, la globalización no «homogeniza» total e irrevocablemente a todos y cada uno de los individuos del mundo, más bien al contrario, «la política identitaria se muestra indiferente a las lógicas uniformizadoras de la democracia y a la extensión de la economía de mercado, y prospera en un mundo globalizado»<sup>124</sup> y, es más, la globalización lo que provoca es la reafirmación de las diferencias culturales, sociales, políticas, etc., entre los individuos. En un mundo donde los valores, la ciencia, la moda, el pensamiento y hasta el idioma, parecen volverse uno y para todos, los individuos afianzan sus identidades a partir de las diferencias que existen entre ellos. Debemos sentirnos privilegiados por vivir en un mundo que se ha «*ensanchado*», gracias a la proliferación de los medios de comunicación; ensanchado en el sentido de que

---

<sup>123</sup> Zygmunt Bauman, *Acerca de escribir; acerca de escribir sociología...*, *Op. cit.*, p. 218.

<sup>124</sup> Bernard Bruneteau, *Op. cit.*, p. 311.

ahora podemos saber y darnos cuenta de todo lo que pasa en casi todos los rincones del planeta. Es en éste ensanchamiento del mundo donde los puntos de referencia para construir una identidad se hacen innumerables, desde modos de pensamiento, ideologías y cosmovisiones, hasta gastronomías diferentes, tradiciones diversas, otras lenguas, etc. Todo esto abre la puerta para una construcción identitaria prácticamente infinita.

Ahora bien, el fenómeno de la migración tiene una relación estrecha tanto con las causas que complejizan la construcción y constitución de las identidades, como algunas consecuencias de ésta construcción. Vimos a lo largo del apartado de la migración cómo ésta convoca cada vez más individuos en el mundo, lo que provoca que las identidades se entremezclen hasta crear un *sincretismo cultural*, es decir, una hibridación entre distintas culturas, *sincretismo* que se encuentra presente en los territorios donde los inmigrantes se establecen. La figura del inmigrante, por otro lado, es una figura clave cuando se habla de identidad; es el inmigrante el que viaja, el que llega a otro lugar y el que, muchas veces, se establece por un largo periodo de tiempo en un territorio determinado, por lo tanto, es quien sufre las mayores mutaciones que se pueden dar en el trajín del viaje, porque, al ser los individuos portadores de cultura, la cultura que traen consigo se contrapone con la cultura que se encuentra en el lugar al que arribó y, evidentemente, su identidad experimenta cambios. Es también el inmigrante el que tiene que soportar toda clase de malos tratos, debido a que el «extranjero» es un ser muchas veces temido, porque perturba un orden establecido en una sociedad y, por lo tanto, se le discrimina.

En el segundo capítulo categorizamos, primero, los elementos que constituyen una identidad, separándolos en cuatro categorías:

1. *Elementos atributivos*
2. *Elementos electivos*
3. *Elementos biográfico-personales*
4. *Elementos histórico-culturales*

Sin embargo, como explicamos, ninguno de éstos elementos se pueden constituir por sí solos e individualmente, sino que la *realización constructiva* de la identidad personal se da en la interrelación con los demás individuos, es decir, *la construcción de la identidad de las personas, se realiza, primordialmente, en lo social, en el encuentro con otros individuos, no antes*. El ser humano es un ser social que construye su identidad en la interacción social; podemos afirmar, por tanto, que la identidad de los seres humanos es

una identidad *socio-individual*, es decir, que, a pesar de que los elementos que nos constituyen los aprehendemos de manera individual, realmente toman significado y forma en la interacción con otros individuos. No existe, pues, una identidad *individual* y una identidad *social* como tal, sino que la constitución de la una, va de la mano de la otra.

En el concerniente a la historia de vida como elemento constitutivo de la identidad y gracias a la presentación de las biografías del sociólogo Zygmunt Bauman y el sociólogo y novelista Amin Maalouf, nos percatamos de que la rememoración de nuestro pasado, por un lado, nos hace dar cuenta de que *la identidad es mutable, dinámica, nunca estática, el pasado cobra diversas significaciones conforme van pasando los años*; por otro lado, los elementos que han constituido y constituyen a nuestra identidad, con el pasado se refuerzan, porque éstos son *jerarquizables*, esto es, que existen elementos de nuestra identidad que nos resultan más importantes que otros en un determinado momento de nuestra vida.

También llegamos a la conclusión de que, al construir socialmente la realidad y los elementos que la componen, es decir, historia, lengua, símbolos, representaciones sociales, etc., cada uno de nosotros construye su propia realidad, es decir, que no existen dos realidades iguales, por el simple hecho de que la manera de ver la realidad es, aunque similar, nunca igual y, por lo tanto, no existen dos identidades «*idénticas*».

En lo concerniente a la relación entre identidad y literatura llegamos dos conclusiones:

1. En primer lugar, que la sociología y la literatura no deben permanecer como antagonistas, ya que ambas son narraciones que indagan en la experiencia del ser humano y, por lo tanto, no deberían luchar entre sí, sino que, lo que convendría es que ambas se complementen para un mejor entendimiento de los seres humanos y de sus identidades, en este caso.
2. En segundo lugar, concluimos que el aporte de la figura del «escritor» en el campo de la identidad, es de vital importancia cuando tratamos de adentrarnos en ejemplos que evidencian la complejidad de la construcción identitaria y esto se puede constatar en las obras de escritores, por ejemplo, Salman Rushdie con *Los versos satánicos* e *Hijos de la medianoche* y de Amin Maalouf, sólo por renombrar un par.

La obra literaria, como documento sociológico, otorga una valiosísima aportación a la sociología (y a las ciencias sociales, en general) porque, por una parte, deja entrever diversas miradas a los conflictos sociales y, además, como toda expresión artística, la narrativa literaria es una forma de adentrarse en la *intimidad cultural* de toda sociedad. Como explica Maalouf: «la intimidad de un pueblo es su literatura. En ella quedan desveladas sus pasiones, sus aspiraciones, sus sueños, sus frustraciones, sus creencias, su visión en el mundo que los rodea, su percepción de sí mismos y de los demás, incluida la que tienen ellos de nosotros». <sup>125</sup>

A lo largo de esta investigación, pudimos vislumbrar también las siguientes cuestiones:

1. *La presencia del «otro» es fundamental en la construcción identitaria del individuo.* La identidad no se construye individualmente, sino en la interacción con los *otros*. *Los otros también definen lo que cada quien es.*
2. Catalogar al «otro» no sólo como *diferente*, sino también como «extraño», es decir, no *familiar*, provoca un sentimiento de incertidumbre, pero también de repulsión, por lo que, a dicho extraño, se le trata de excluir, debido a que desestabiliza una construcción «armoniosa» de las identidades que se autodenominan *normales*, además de que atenta contra el supuesto orden reinante de la sociedad en curso.
3. A lo largo de la historia, han existido decenas de eventos bélicos y asesinatos a causa de una afirmación autoritaria y «cerrada» de la identidad. En el siglo XX, los genocidios, el nacionalismo y el racismo formaron parte del discurso alienado basado en el ejercicio de poder, el cual abogaba por la *superioridad* de ciertos individuos en detrimento de otros.
4. En Bosnia, en la guerra de 1991 a 1995, la denominada «limpieza étnica» acabó con un número elevadísimo de musulmanes y croatas en territorio bosnio. Este hecho fue perpetrado por dirigentes serbios, con el argumento de que, debido a una crisis institucional en Bosnia, se debía *limpiar* el territorio, dejando un Estado sólo de serbios.

Este último punto ejemplifica lo que tratamos de hacer explícito a lo largo de ésta investigación. El concepto de «identidad» no debería tener elementos esencialistas ¿qué queremos decir con esto? Como anteriormente hemos mencionado, existe un concepto de identidad *esencialista*, el cual consiste en hacer ver a la identidad como algo

---

<sup>125</sup> Amin Maalouf, *El desajuste del mundo...*, *Op. cit.*, pp. 207-208.

heredado y estático, como una cuestión de *esencia*, a esto lo denominamos *identidad cerrada*, porque éste concepto de identidad es excluyente y hasta alienante: el hombre nace cual como es, con una verdad profunda que solamente «debe» (o «debería») de *descubrir* en lo más hondo de sí. *En la visión esencialista del concepto de identidad no existe una construcción del individuo, todo parece ser heredado y, por lo tanto, lo social, el contexto y las interacciones pasan a segundo plano.*

Por tanto, el concepto de identidad al cual llegamos con base en todo lo expuesto en ésta investigación, y que me parece una propuesta teórico-metodológica (en el ámbito de las ciencias sociales) que abre la posibilidad de una comprensión más clara de los fenómenos relacionados a éste concepto, es el siguiente:

**«La identidad es el proceso socio-individual de construcción del yo; un proceso nunca completado, siempre en movimiento, mutable, dinámico, en constante aprehensión, selección y jerarquización (consciente y subconsciente) de los elementos que constituyen la realidad contextual siempre cambiante, es decir, grupos sociales, historia, cultura, biografía, aspecto físico, objetos materiales y sentimientos. La aprehensión y significación de la identidad nunca es la misma en los individuos, porque siempre se encuentra en construcción a través de la interacción social, no antes.»**

Con este concepto de identidad no pretendo afirmar que se aminorará la cantidad de conflictos que existen alrededor del mundo, ya sean bélicos, políticos, sociales, étnicos o culturales, ni tampoco si mejorará la convivencia entre seres humanos, solamente *trato de dilucidar que un concepto de identidad que resalte la complejidad de la permanente construcción de los individuos, es una «ventana abierta» a una mejor comprensión de la realidad social y de los fenómenos sociales que se relacionan con la identidad.* Por otro lado, este concepto también trata de dejar algo muy en claro: *no hay identidades terminadas, siempre existen elementos nuevos, que vamos a adherir a nuestra identidad o, también, elementos pasados que volverán a presentarse cuando sea necesario.* El solo hecho de nacer con tal o cual cualidad, en tal o cual contexto socio-histórico, no es suficiente para definir la identidad *per se*. *La identidad se construye (y la construimos) a partir del entorno que nos rodea, del contexto en el que vivimos y las relaciones sociales que entablemos.* Si la presente investigación y el concepto de identidad que se plantea en ella, puede llegar a mejorar las relaciones de convivencia entre individuos y sociedades,

sería magnífico, pero, por el momento, sólo me contento en presentarla como una propuesta hacia una mejor comprensión teórico-metodológica de la identidad, en el campo de las ciencias sociales.

### ***B. Amin Maalouf & Zygmunt Bauman.***

#### ***Dos miradas convergentes en el campo de la identidad***

Alguna vez me preguntaron ¿por qué Zygmunt Bauman y Amin Maalouf? La respuesta que di fue la que sostuve a lo largo de toda la investigación: en primer lugar, ambos tienen una historia de vida similar, que de alguna manera los concientizó acerca de los problemas que se suscitan en el mundo y, en segundo lugar, ambos hablan de la identidad. Otra pregunta que me formularon fue si iba a utilizar a Maalouf y a Bauman como estudios de caso para tratar de comprender la complejidad de la construcción de la identidad y sus respectivas consecuencias o si iba a utilizar sus pensamientos plasmados en varias obras como esquema teórico-metodológico y mi respuesta fue «ambas», porque la riqueza de estos dos personajes no sólo radica en sus escritos y en lo que tienen que decir acerca de la construcción identitaria, sino que la experiencia personal de cada uno de éstos pensadores enriquece sus estudios acerca de la identidad.

Mis propósitos al tomar a estos dos autores no han cambiado, al contrario, se han afirmado a lo largo de la investigación. No sólo nos percatamos de las similitudes que ambos conservan en sus respectivas historias de vida, sino que también pudimos dar cuenta de que estas similitudes influyeron fuertemente en su decisión para estudiar el concepto de identidad. La conclusión más importante que pudimos desentrañar del reconocimiento de las historias de vida de Amin Maalouf y de Zygmunt Bauman es el concepto de identidad que, en términos generales, ambos manejan:

Para Bauman «la idea de identidad [...] ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana “de forma natural”, ni emerge de la experiencia como un “hecho vital” evidente por sí misma. [...] La entidad sólo podía entrar en el *Lebenswelt* como una tarea, como *tarea no completada, todavía no culminada*».<sup>126</sup> Por otro lado, para Maalouf, «la identidad no se nos da de una vez por todas, sino que se va construyendo y transformando a lo largo de toda nuestra existencia»<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> Zygmunt Bauman, *Identidad, Op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>127</sup> Amin Maalouf, *Identidades asesinas, Op. cit.*, p. 31.

Las palabras clave en estas dos definiciones son *proceso de construcción*. Además, observamos que ambos autores contraponen la idea de «identidad como proceso de construcción» con la idea de una identidad natural e innata. La identidad (como hemos dicho a lo largo de toda la investigación) es una construcción socio-individual y ambos autores enfatizan en ello, porque (como vimos en el capítulo 4: «Identidad y discriminación») si entendemos a la identidad como algo heredado, esencial, innato e inmutable, las consecuencias, muchas veces, son mortales.

Además, tanto Maalouf, como Bauman se comprometen fervientemente en concientizar a los individuos a partir de sus ensayos y obras, para que se comprenda que la identidad es un proceso de construcción perpetua, y, para ellos, la mejor manera de hacer esto comprensible, no es con trabajos excesivamente objetivos, *sociologistas* y «científicos», sino con relatos relativamente más digeribles, para que tales consciencias llegue a la mayoría de la gente, como Maalouf lo hace, por ejemplo, en *León el Africano*, *Las escalas de Levante* e *Identidades asesinas*.

#### *Crítica de la noción de identidad de Zygmunt Bauman*

Desafortunadamente, conforme la investigación tomaba su curso, hallé algunas cuestiones específicas del concepto de identidad que Bauman esboza, con las cuales no concuerdo, debido a que las encuentro demasiado *apocalípticas* y generalizantes. Bauman comete el error de suponer que, al vivir en una época de *extrema* individualización, los seres humanos no tienen opciones abiertas de construir una identidad diferente a la que él plantea en una sociedad que denomina «*líquida*». Para Bauman, la identidad, actualmente, consta de cuatro características:

1. La identidad, aunque se presente como una elección, es, realmente, un *destino* insoslayable.
2. La identidad es episódica y siempre expectante de un «nuevo comienzo», para borrar el anterior. No hay necesidad de recordar «episodios vitales pasados», ya que éstos resultan una *carga* innecesaria para el individuo.
3. La identidad es plural y abierta, sin necesidad de *compromisos sociales*, dígase amistad, matrimonio, relaciones amorosas, entre otros; hay que mantener «todas las opciones abiertas» para no perder dinamismo. La identidad necesita ser *flotante*, es decir, que se mantenga «ligera» para permanecer a flote y favorecer el movimiento del individuo dentro de la sociedad *líquida*.

4. La identidad es *flexible*. La flexibilidad es sinónimo de adaptabilidad, versatilidad, capacidad de cambio, movilidad y ligereza.<sup>128</sup>

Para Bauman, la identidad es una construcción permanente, sin embargo, él habla la identidad, primero, como *destino*, la cual pareciera que es una carga que el individuo acarrea pesadamente, y que la obligación de construirla es *tarea exclusiva* del mismo. Bauman, para mí, falla en este punto, debido a que la identidad, para mí, no es una carga ni una *tarea* que los individuos asumimos de manera exclusivamente racional (y, pareciera, también quejumbrosamente), sino que simplemente es una construcción individual del *yo*, que, aunque parezca «tediosa» y solamente consciente, también funciona de manera subconsciente y enriquecedora. La identidad no es un *destino* al que «desgraciadamente» no podemos escapar, sino que es un proceso de construcción donde el individuo se enriquece y experimenta elementos de la realidad siempre cambiantes. La segunda característica, la idea de una *identidad episódica*, elimina la característica procesual de la identidad, es decir, si tratáramos de entender la identidad sólo como una serie de episodios vitales independientes e inconexos entre sí, nos encontraríamos con un individuo perdido en su presente y sin capacidad de relacionar los diversos ámbitos de su vida. Por otro lado, la idea de una identidad *abierta*, deja entrever, para mí, a un individuo autosuficiente, que no necesita de la presencia con los otros, a menos que así lo desee. Para este individuo, no existe la necesidad de compromisos sociales. A mi parecer esto es falso, ya que el individuo no es independiente y, además, responde a características que el contexto social le «inculca». El individuo no es un ser desligado de su sociedad, sino que, es *interdependiente*.

La identidad en Bauman es resultado de una sociedad excesivamente «individualizante», en la cual la responsabilidad de la construcción identitaria es única y exclusivamente tarea del individuo y que, además, esta identidad resulta ser momentánea, *presentista*, sin compromiso con los «otros», es decir, *líquida*. Cabe preguntarle a Bauman si el contexto, las relaciones sociales que se entablan, la interdependencia entre individuos, la dialéctica sociedad-individuo se ha perdido en el mundo contemporáneo y, también, en dónde queda parada la identidad como un proceso de construcción socio-individual, a partir de las relaciones con los «otros» y con el pasado.

---

<sup>128</sup> Para profundizar las características de la identidad *baumaniana*, véase H. Béjar, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman...*, *Op. cit.*, pp. 123-159.

*«Identities asesinas» y «Modernidad y Holocausto».*

*Perspectivas morales para una mejor comprensión sociológica de la identidad.*

Quiero dar cuenta de dos trabajos que, a mi parecer, resultan indispensables para una mejor comprensión de la identidad y sus vicisitudes. Hablo de ***Identities asesinas*** de Amin Maalouf y ***Modernidad y Holocausto*** de Zygmunt Bauman. El primero es un ensayo acerca de los alcances perversos que puede llegar a tener una noción de identidad cerrada y el segundo es, en mi opinión, uno de los mejores libros sociológicos que se han escrito acerca de la modernidad y sus alcances.

Maalouf y Bauman convergen de una manera excepcional en lo relativo a la falta de moralidad en el mundo, actualmente. En ***Modernidad y Holocausto*** podemos observar la fuerte crítica que hace Bauman a una sociología carente de un lado moral: «el Holocausto tiene más que decir sobre la situación de la sociología de lo que la sociología, en su estado actual, puede añadir a nuestro conocimiento de lo que fue el Holocausto».<sup>129</sup> La extrema racionalización del mundo ha provocado que el aspecto moral del conocimiento sea dejado de lado y que, aunado a un prejuicio que se tiene sobre el pueblo judío, provocó que el Holocausto fuera más fácil de «digerir», tanto para los nazis, como para la humanidad en general.

En ***Identities asesinas***, Maalouf, por su lado, encuentra que la *unilateralidad* de lo que se algunos denominan «bueno», ha provocado que algunas civilizaciones, pierdan la visión moral de sus actos, por ejemplo, si Occidente dice que tal o cual situación es «buena» o «mala», no deberá haber espacio para otras opiniones, «en el caso de los occidentales, cuanto más se modernizan más en armonía se sienten con su cultura, y sólo se quedan desfasados los que rechazan la modernidad».<sup>130</sup> Aquí también encontramos una fuerte carga moral en la exposición de los pensamientos del autor.

En ambas obras podemos vislumbrar que sus respectivos autores tratan de concientizar a sus lectores exponiendo los *malévolos* alcances que pueden llegar a tener los actos de los individuos. Tanto Bauman como Maalouf buscan darle una perspectiva moral a lo que exponen, percatándose que nada es por casualidad, todos y cada uno de los sucesos sociales que se han dado a lo largo de la historia, son producto de una larga cadena de acontecimientos precedentes. Dice Maalouf, por ejemplo:

---

<sup>129</sup> Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto...*, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>130</sup> Amin Maalouf, *Identities asesinas*, *Op. cit.*, p. 31.

«Cuando se produce una desviación, es en cierto modo muy fácil decidir que era inevitable; igual que es perfectamente absurdo querer demostrar que no se debería haber producido nunca, que se trata de un mero accidente. Si se ha producido, es que había una cierta posibilidad de que se produjera.»<sup>131</sup>

Exactamente en la misma línea, refiriéndose al Holocausto y sus causas, Bauman expone que dicho evento no fue una perversión de la modernidad, ni un acto fallido, ni siquiera una excepción:

«... en suma, el Holocausto no fue la antítesis de la civilización moderna y de todo lo que ésta (creemos) representa. Sospechamos, aunque nos neguemos a admitirlo, que el Holocausto podría haber descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna, un rostro distinto del que ya conocemos y admiramos. Y que los dos coexisten con toda comodidad unidos al mismo cuerpo. Lo que acaso nos da más miedo es que ninguno de los dos puede vivir sin el otro, que están unidos como las dos caras de una moneda. [...] En otras palabras, propongo que tratemos el Holocausto como una prueba rara, significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna.»<sup>132</sup>

Las convergencias de ambos escritos me resultan estimulantes para una indagación mucho más profunda de la capacidad destructora de los seres humanos. Para estos dos autores existe un grave problema con el pensamiento actual: el aspecto moral ha sido dejado de lado y en el campo de la identidad esto se ve reflejado. En ***Modernidad y Holocausto***, los judíos dejaron de ser tratados como seres vivos y fueron tratados como cosas, como números de una lista de la burocracia nazi. En ***Identidades asesinas***, la subvaloración que hace Occidente de Oriente y la «occidentalización» que siempre se planteó Oriente resultaron en guerras, genocidios y desaparición de pueblos enteros, todo esto debido a «*identidades asesinas*»; la preocupación de ambos autores por la dirección que la humanidad está tomando, llama muchísimo la atención.

---

<sup>131</sup> Amin Maalouf, *Op. cit.*, p. 56.

<sup>132</sup> Zygmunt Bauman, *Op. cit.*, pp. 28 & 33.

### ***C. El significado simbólico del viaje como factor para un mejor entendimiento de la identidad***

Indagando en los aspectos culturales de la identidad y su relación con la migración y con la literatura, nos topamos con la figura del *viaje* como símbolo. Los seres humanos no sólo somos *homo sapiens*, *homo faber*, *homo œconomicus*, sino también *homo symbolicus*, es decir, somos seres capaces de «producir» y alimentar símbolos y de nutrir nuestras culturas con la utilización de los mismos en los relatos míticos. Podemos definir el símbolo como una representación de ciertos elementos de la realidad que se escapan a la mera presentación de formas e imágenes sígnicas, gracias a la utilización de lo «imaginario» y su posibilidad de realización de órdenes de realidad distintos a los meramente racionales. El símbolo tiene una representación parabólica, es decir, las palabras no acotan al símbolo, el significado de éste resulta inalcanzable para las palabras; el símbolo va más allá de la re-presentación sígnica de las palabras, el significado simbólico es inagotable. El símbolo transforma al ser; lo dota de sentido a partir de estructuras afectivas, imaginarias, ontológicas y existenciales.<sup>133</sup> Dice el excelente antropólogo francés Gilbert Durand, que el símbolo es un «signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación».<sup>134</sup> Uno de esos símbolos es el símbolo del *viaje*.

¿Qué significa viajar? Viajar es, a grandes rasgos, desplazarse «hacia otro lugar». ¿Cuál es el significado simbólico del viaje? El viaje es búsqueda, es descubrimiento, es indagación profunda en uno mismo: «El viaje como progresión espiritual –que hallamos en el budismo en forma de vías, de vehículos y de travesías– se expresa a menudo como un desplazamiento a lo largo del eje del mundo».<sup>135</sup> El viaje es búsqueda de *sentido*, para, así, tratar de explicar nuestro mundo; al ser el viaje indagación del *ser*, se logra una conexión entre espíritu y cuerpo. El viaje es indagación espiritual:

*«Pero en la mente siempre ten a Ítaca,  
porque llegar ahí es tu objetivo.»*

---

<sup>133</sup> Véase, por ejemplo, Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo, Investigaciones de hermenéutica simbólica*, Ed. Anthropos/CRIM-UNAM, España, 2001.

<sup>134</sup> Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, p. 21, Ed. Amorrortu, Argentina, 2007.

<sup>135</sup> Jean Chevalier & Alain Gheerbrant (comps.), *Diccionario de símbolos*, p. 1066, Ed. Herder, España, 2007.

[...]

*Que Ítaca te ha dado el viaje hermoso.*

*Sin ella no emprendieras el camino.*

*Pero no tiene ya nada que darte.*

*Y si la encuentras mísera, no te ha engañado Ítaca.*

*Tan sabio que te has hecho con tanta experiencia,*

*habrás ya comprendido las Ítacas qué son».<sup>136</sup>*

Éste fragmento del excelente poema *Ítaca* de Konstantine Kavafis, nos muestra lo que el viaje, simbólicamente, significa: sabiduría, enriquecimiento espiritual; el viaje es *búsqueda* de uno mismo a partir del *peregrinaje*, porque «constituye a la vez una proeza física –lo es siempre, más o menos–, una experiencia estética personal y un momento de contacto con lo sagrado»<sup>137</sup>. El viaje es *búsqueda* tanto en el exterior como en el interior.

El significado simbólico del viaje es de vital importancia para el estudio de las identidades por varias razones:

1. La primera razón es muy simple: tanto el viaje como la identidad, son *búsquedas* que el ser humano realiza, tanto externamente como internamente.
2. Por otro lado, el viaje es el perfecto ejemplo de la conjunción entre literatura, migración e identidad, porque cómo nos es transmitido el significado simbólico del viaje, sino por relatos míticos. En la actualidad, una de las formas de relatar el imaginario cultural es la literatura; la narrativa literaria cumple una de las tantas funciones que antes cumplía el mito, a saber, darle *sentido* a la *vida* de una determinada cultura y los relatos de migraciones no han sido la excepción.
3. Una adecuada propagación y entendimiento del significado simbólico del viaje, ayudaría en gran medida a entender el concepto de identidad que hemos venido trabajando, esto es, una perpetua aprehensión y construcción de elementos de la realidad, que toman significado en la interacción con otros seres humanos. Si nuestro concepto de identidad nos marca que estamos en perpetuo movimiento, que no somos seres estáticos e inmutables, y el significado simbólico del viaje nos dice que éste es *cambio*, ya que cuando viajas modificas tu manera de *ser* en el mundo, ambos

---

<sup>136</sup> Konstantine Kavafis, *Op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>137</sup> Marguerite Yourcenar, *Viajes en el espacio y en el tiempo*, en M. Yourcenar, «Una vuelta por mi cárcel», p. 172, Ed. Alfaguara, Madrid, 1993.

conceptos enriquecen nuestra comprensión. Los viajes que se realizan a la Meca, por ejemplo, indagan en el *ser* o en el saber quiénes somos y cómo se constituye la identidad.

Ahora bien, la figura representativa del *viaje* como símbolo es, como lo indica Bauman, el «peregrino», porque para el peregrino «el verdadero lugar siempre está distante en el tiempo y el espacio»<sup>138</sup>, por lo tanto, es necesario siempre viajar. A lo largo del viaje todo lo que somos se modifica, todo toma nuevas formas, nuevos matices: nuestros sentimientos, nuestras pertenencias, nuestro presente, nuestro futuro. Incluso, como dicta el escritor italiano Italo Calvino, también «el pasado del viajero cambia con el itinerario cumplido, no digamos ya el pasado próximo al que cada día que pasa añade un día, sino el pasado más remoto».<sup>139</sup> El viaje es una aventura; modifica identidades, por lo tanto, juega un papel de vital importancia en la construcción de las mismas. En el viaje, los elementos que nos constituyen toman un nuevo matiz. A lo largo de la historia de la literatura, los viajes han creado a los *héroes* y los héroes son aquellos quienes, entre muchas otras cosas, se han acercado a un conocimiento de sí mismos: Odiseo tuvo que recorrer un gran trayecto y pasar por grandes aventuras antes de darse cuenta de que él ya estaba donde quería, que nunca partió gracias a la memoria de su esposa Penélope; «el tiempo de la memoria queda abolido [...] Abolido y representado, porque el propio [Odiseo] no ha cesado de conservar en la memoria la idea del retorno. [...] El canto del aeda puede celebrar para todos los hombres de todas las épocas y en toda su gloria la memoria del regreso».<sup>140</sup> *El viaje nos modifica, impregna de sentido nuestro andar por el mundo; el sentido de la Odisea es la Odisea misma, la profundidad del viaje no radica en llegar o en partir o en desplazarse, sino en lo extraordinario del viaje. La experiencia que ofrece el viaje, es decir, la conexión de uno mismo con el mundo, es el viaje mismo.*

---

<sup>138</sup> Zygmunt Bauman, *De peregrino a turista...*, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>139</sup> Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, *Op. cit.*, p. 42.

<sup>140</sup> Jean-Pierre Vernant, *Ulises o la aventura humana*, en J. P. Vernant, «El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos», p. 152, Ed. Anagrama, España, 2000.

## FUENTES DE INFORMACIÓN

### BIBLIOGRAFÍA

La tesis se centró en los autores Zygmunt Bauman y Amin Maalouf, por lo tanto, la bibliografía consultada de ambos autores, se presenta aparte:

#### - **Bauman, Zygmunt**

- *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad*, en S. Hall & P. du Gay (comps.), «Cuestiones de identidad cultural», Ed. Amorrortu, Argentina, 1996.
- *La globalización. Consecuencias humanas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- *Identidad*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2005.
- *Modernidad líquida*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2000.
- *Modernidad y Holocausto*, Ed. Sequitur, Argentina, 1997.
- *La posmodernidad y sus descontentos*, Ed. Akal, Madrid, 1997.
- *La sociedad sitiada*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2004.

- Bauman, Zygmunt & May, Tim, *Pensando sociológicamente*, Ed. Nueva visión, Argentina, 2001.
- Bauman, Zygmunt & Tester, Kieth, *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2001.

#### - **Maalouf, Amin**

- *Las cruzadas vistas por los árabes*, Ed. Alianza, España, 1993.
- *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*, Ed. Alianza, España, 2009.
- *Las Escalas de Levante*, Ed. Alianza, España, 1996.
- *Identidades asesinas*, Ed. Alianza, España, 1999.
- *León el Africano*, Ed. Alianza, España, 2005.
- *Orígenes*, Ed. Alianza, España, 2007.

La bibliografía general consultada en ésta investigación es la siguiente:

- Aristóteles, *Metafísica*, Ed. Porrúa, México, 1999.
- Béjar, Helena, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Ed. Herder, España, 2007.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1998.

- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Ed. Siglo XXI, México, 1997.
- Bhabha, Homi, *El lugar de la cultura*, Ed. Manantial, Argentina, 2002.
- Borges, Jorge Luis, *Otras inquisiciones*, Ed. Alianza, España, 2007.
- Bruneteau, Bernard, *El siglo de los genocidios. Violencias, masacres y procesos genocidas de Armenia a Rwanda*, Ed. Alianza, España, 2006.
- Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, Ed. Siruela, España, 1998.
- Castles, Stephen & Miller, Mark J., *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, Ed. Miguel Ángel Porrúa/INAMI/UAZ/Fundación Colosio, México, 2004.
- Chambers, Iain, *Migración, cultura, identidad*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1994.
- Chevalier, Jean & Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, Ed. Herder, España, 2007.
- Coetzee, John, M., *Esperando a los bárbaros*, Ed. Random House Mondadori, México, 2003.
- Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Ed. Manantial, Argentina, 1996.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Multiple modernities*, en Revista «Dædalus», Vol. 129, MIT Press, Cambridge, Invierno del 2000.
- Flores Rentería, Joel, *Totalitarismo. Revolución y negación del pasado*, Ed. UAM Xochimilco, México, 2003.
- García Canclini, Néstor, *La globalización imaginada*, Ed. Paidós, México, 1999.
- Giménez, Gilberto, *Materiales para una teoría de las identidades sociales*, en Revista «Frontera Norte», Vol. 9 Núm. 18, Julio-Diciembre de 1997, Colegio de la Frontera Norte, México, 1997.
  - *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Ed. CONACULTA/ITESO, México, 2007.
- Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Ed. Amorrortu, Argentina, 2001.
- Goytisolo, Juan, *Señas de identidad*, Ed. Alianza, España, 1999.
- Hall, Stuart & du Gay, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Ed. Amorrortu, Argentina, 1996.
- Herrera Carassou, Roberto, *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- Homero, *Odisea*, Ed. Losada, México, 1999.
- Ibsen, Henrik, *Peer Gynt*, Ed. Porrúa, México, 1999.
- Kundera, Milan, *El arte de la novela*, Ed. Tusquets, España, 2000.
  - *Los testimonios traicionados*, Ed. Tusquets, México, 2003.
- León, Emma (ed.), *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*, Ed. Anthropos/CRIM-UNAM, España, 2009.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
  - *El laberinto de la soledad/Postdata/Vuelta a El laberinto de la soledad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

- Ramírez Velázquez, Blanca R., *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio. Un recorrido por los campos de las teorías*, Ed. UAM Xochimilco/Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.
- Rushdie, Salman, *Imaginary homelands. Essays and criticism*, Ed. Penguin books, Londres, 1992.
  - *Hijos de la medianoche*, Ed. Random House Mondadori, España, 1997.
  - *Pásate de la raya, Artículos 1992 - 2002*, Ed. Plaza & Janés, Barcelona, 2003.
  - *Los versos satánicos*, Ed. Random House Mondadori, México, 2008.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Ed. Random House Mondadori, México, 2002.
- Steiner, George, *Extraterritorial. Ensayos sobre literatura y la revolución del lenguaje*, Ed. Adriana Hidalgo, Argentina, 2000.
- Verjat, Alain (ed.), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Ed. Anthropos, España, 1989.
- Vernant, Jean-Pierre, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Ed. Anagrama, España, 2000.
- Yourcenar, Marguerite, *Una vuelta por mi cárcel*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1993

#### HEMEROGRAFÍA

- Garcia Pallares-Burke, Maria Lúcia, *Entrevista con Zygmunt Bauman*, en *Periódico Folha de São Paulo*, Domingo 19 de octubre de 2008, Sección *Mais!*.

#### PÁGINAS DE INTERNET

- [http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra\\_de\\_Bosnia](http://es.wikipedia.org/wiki/Guerra_de_Bosnia)
- <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/global-estimates-and-trends/lang/es#9>
- <http://siteresources.worldbank.org/INTPROSPECTS/Resources/334934-1199807908806/4549025-1214334216239/World.pdf>
- <http://www.un.org/spanish/News/migration/>
- <http://www.un.org/esa/population/cpd/cpd2002/comm2002.htm>
- <http://www.worldbank.org/prospects/migrationandremittances>.